SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok VIII styczeń – czerwiec 2006 Nr 1-2(29-30)

SALVATORIS MATER

SALVATORIS MATER
Kwartalnik mariologiczny
Rok VIII styczeń - czerwiec 2006 Nr 1-2(29-30)

Patronat
Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna

Redakcja
Ks. Janusz Kumala MIC (redaktor naczelny)
Danuta Mastalska (z-ca red. naczelnego)
Bogusław Kochaniewicz OP

Stała współpraca
dr Elżbieta Adamiak (Poznań), o. dr Grzegorz Bartosik OFMConv (Warszawa), o. dr hab. Jacek Bolewski SJ (Warszawa), ks. dr Jerzy Buczek (Rzeszów), ks. dr hab. Marek Chmielewski (Lublin), o. prof. dr hab. Tomasz M. Dąbek OSB (Kraków-Tyniec), ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski (Warszawa), ks. dr Marek Gilski (Kraków), ks. dr Stanisław Gręś (Gościkowo), ks. dr Stanisław Harężga (Przemyśl), o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński OFM (Wrocław), o. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (Kraków), ks. dr hab. Janusz Królikowski (Tarnów), ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz (Kielce), ks. dr Janusz Lekan (Lublin), ks. dr hab. Piotr Liszka CMF (Wrocław), ks. dr hab. Stanisław Longosz (Lublin), dr Józef Majewski (Gdańsk), dr hab. Roman Mazurkiewicz (Kraków), ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek (Lublin), o. prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv (Lublin), ks. dr hab. Antoni Paciorek (Lublin), ks. dr Henryk Paprocki (Warszawa), ks. dr Marian Pisarzak MIC (Warszawa), ks. prof. dr hab. Roman Rogowski (Wrocław), ks. dr Mariusz Rosik (Wrocław), ks. dr Teofil Siudy (Częstochowa), ks. dr Wacław Siwak (Przemyśl), dr hab. Urszula Szwarc (Lublin), ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (Częstochowa), ks. dr hab. Henryk Witczyk (Lublin), ks. dr Jarosław Woch (Częstochowa), ks. dr Adam Wojtczak OMI (Obra), ks. dr Włodzimierz Wołyniec (Wrocław), ks. dr Maciej Zachara MIC (Lublin).

Wydawca i adres Redakcji
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater" Księży Marianów
Sanktuarium Matki Bożej Licheńskiej
ul. Klasztorna 4, 62-563 Licheń Stary
tel. (063) 270 77 20; fax. (063) 270 81 20
e-mail: mater@marianie.pl http://www.maryja.pl

Opracowanie graficzne
Mirosław Adamczyk

Łamanie
Agencja Reklamowa „Grafik" s.c.
tel. (0-63) 243-88-00, e-mail: studio@grafik.pl

Superiorum permissu

Nakład: 750 egz.

ISSN 1507 - 1669

Na okładce: *Niepokalanie Poczęta,* F. Barbieri, 1656 (Ancona).
In copertina: *Immacolata Concezione*, F. Barbieri, 1656 (Ancona).

Spis treści

Indice

7. **Od Redakcji**
   Editoriale

MARYJA W ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ
MARIA NELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

11. Urszula Szwarc
    Maryja w świetle starotestamentowej nauki o człowieku
    Maria alla luce dell'insegnamento anticotestamentario sul uomo

35. Ks. Mariusz Rosik
    Maryja w świetle antropologii Nowego Testamentu
    Maria alla luce dell'antropologia del Nuovo Testamento

55. Giuseppe Mattai, Bruno Marra
    Antropologiczno-socjologiczna lektura Ga 4, 4-5
    La lettura antropo-sociologica do Gal 4, 4-5

68. Giulia Paola Di Nicola
    Dyskusyjne macierzyństwo. Lektura antropologiczna
    Una maternità in discusione. Lettura antropologica

81. Wojciech Maciej Stabryła
    Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?
    Assumpta est Maria in caelum. Assomption dans la mort?

102. Ks. Janusz Królikowski
     Mariologia i antropologia. Problematyka i propozycje
     Mariologia e antropologia. La problematica e le proposte

114. Xabier Pikaza, O. de M.
Maryja, pierwsza osoba w historii
Maria, la prima persona della storia

142. Ks. Bogdan Ferdek
„Chrystokształtność" Maryi
Maria "cristoforme"

157. Piotr Liszka CMF
Samostanowienie Maryi o sobie
La autodeterminación de María

172. Teresa Paszkowska
Maryja-Dziewica: służba czy niezależność?
Maria-Vergine: servizio o indipendenza?

191. Katarzyna Parzych
Maryja – osoba spełniona jako kobieta
Maria – la persona compiuta come donna

207. Maria Teresa Porcile Santiso
Ewa, Maryja, nadzieja
Eva, Maria, la speranza

214. Ks. Marek Gilski
Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna
Il contesto antropologico della mariologia secondo san Agostino

231. Thomáš Špidlík SI
W stronę mariologii antropologicznej (w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka, 1877-1950)
Per una mariologia antropologica (utilizzando le analisi di S.L. Frank)

246. Ryszard Obarski
Niewiasta z Nazaretu modelem człowieka stworzonego i odkupionego. Maryja w perspektywie antropologicznej według *Grupy z Dombes*
La Donna di Nazareth modello dell'uomo creato e redento. Maria nella prospettiva antropologica secondo il Gruppo di Dombes

271. Sergio Rostagno
Maryja, model relacji istoty ludzkiej z Bogiem
Maria modello della relazione dell'essere umano con Dio

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSP ÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

289. Peter C. Phan
Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej
Maria nella teologia e pietà contemporanea nordamericana

FORUM

311. Józef Majewski
Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności
La mariologia di fronte all'odierne sfide antropologiche

MISCELLANEA

339. Bogusław Kochaniewicz OP
O nowym łacińskim apokryfie *Transitus Mariae*
Sul nuovo apocrifo latino *Transitus Mariae*

387. Ks. Leon Siwecki
Udział Maryi w fazie przygotowawczej odkupienia w nauczaniu Jana Pawła II
La partecipazione di Maria nella fase preparatoria della redenzione nell'insegnamento di Giovanni Paolo II

403. Waldemar Rakocy CM
Cudowny Medalik - propozycja interpretacji przesłania i roli tzw. wizji Maryi z globem
La Médaille miraculeuse. Proposition d'interpretation du message et du role de la vision de la Vierge au globe

453. Ks. Jerzy Bajorek
Maryja w Kościele starokatolickim
Maria nella Chiesa vecchiocattolica

DOKUMENTY
DOCUMENTI

471. Nauczanie Jana Pawła II (styczeń – 3 IV 2005 r.)
Insegnamenti di Giovanni Paolo II (gennaio – 3 IV 2005)

474. Nauczanie Benedykta XVI (19 IV – grudzień 2005 r.)
Insegnamenti di Benedetto XVI (19 IV – dicembre 2005)

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

489. Bibliografia 2004 (uzupełnienie)
503. Bibliografia 2005

Maryja w antropologii teologicznej

Dzisiejszy człowiek, którego centrum zainteresowania i aktywności oraz wyznacznik jego wartościowań i orientacji w życiu znajduje się przede wszystkim na zewnątrz, staje się coraz bardziej konsumentem różnego rodzaju wytworów ludzkich, pokładając w nich nadzieję na zaspokojenie wszelkich swych potrzeb i aspiracji. Tymczasem wciąż bardziej się alienuje, odchodzi od siebie, gubi własną tożsamość – ludzkie istnienie postrzega jako jedną z wielu rzeczy tego świata. Taki sposób pojmowania i nastawienia do rzeczywistości pogłębia jego pustkę życiową, zagubienie i prowadzi do utraty prawdziwego sensu życia. Człowiek, mamiony wielością propozycji konsumpcyjnych, staje się ślepy na autentyczne wartości. Niepostrzeżenie odchodzi od pełni swego człowieczeństwa, od wiary, od Boga.

Głęboko zraniony w swym człowieczeństwie przez grzech i zagubiony w świecie człowiek – w świecie, który przesłania mu dalsze, właściwe człowieczeństwu horyzonty – ten człowiek, choć nieświadomie, jednak głęboko przyzywa Odkupiciela. Tylko On może wyzwolić go, pomóc mu się „wyplątać" z labiryntu światowych, pomniejszających go propozycji i ukazać prawdę jego istnienia. Jaśnieje ona z niezwykłą i niezmąconą niczym mocą w Maryi. Ona jako Niepokalana jest w pełni nowym stworzeniem, „nowym człowiekiem" w Chrystusie. Jest człowiekiem w pełni „odnalezionym" przed Bogiem. Bowiem to pierwotne, niejako niezbywalne (bo pozostające poza własnymi możliwościami) zagubienie człowieka w świecie, zwłaszcza zaś w świecie wartości, wywodzi się z tego zasadniczego pęknięcia w człowieczeństwie, które miało miejsce w grzechu pierworodnym. To odnalezienie na powrót przez człowieka swej własnej istoty, swego człowieczeństwa jest niemożliwe bez Odkupiciela.

Prawda i miłość to zasadnicze rzeczywistości (wartości), w których człowiek może odnaleźć swe zagubione człowieczeństwo, odnaleźć siebie. Prawda pozwala rozpoznać, co jest rzeczywiście ludzkie, co służy człowieczeństwu, zaś miłość nie dopuszcza, by człowiek szukając siebie, zatrzymał się na sobie – by żył tylko dla siebie, by stał się miarą samego siebie, by stał się celem dla siebie. Miłość wyrywa człowieka z zamknięcia własnego egoizmu i z ciasnoty własnych horyzontów. Pozwala przekraczać granice pomniejszonej przez grzech ludzkiej egzystencji. Jak podkreśla, za św. Pawłem, Jan Paweł II w *Redemptor hominis*, stworzenie wciąż znajduje się w stadium „bólów rodzenia", aż do objawienia się synów Bożych (nr 8). Dlatego też w Odkupicielu (który objawia człowieka samemu człowiekowi) odnajduje on *swoją własną wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!* (nr 10).

Człowiek jednak – aby rzeczywistość ta mogła się w nim dokonać – musi pozwolić Odkupicielowi „stworzyć się na nowo"; musi podjąć wysiłek nowego rodzenia się. Tak jak czyniła to całym swym życiem Maryja. Ona

nie przyjęła daru niepokalanego poczęcia jako podziwianego i odłożonego na eksponowane miejsce pięknego prezentu, lecz wciąż współpracowała z tym darem w wielkim trudzie posuniętym aż do ofiary z własnego „ja", z wszelkiego egoizmu czy jakiegokolwiek szukania siebie. Maryja nie tylko narodziła się jako Niepokalana, ale nieustannie podążała drogą nowego stworzenia – szła ku coraz większej pełni swego człowieczeństwa.

Jej życie było zogniskowane na autentycznych wartościach, zwrócone ku wnętrzu własnego człowieczeństwa, a więc zorientowane na znajdujące się w jego istocie, w głębi, i decydujące o nim, otwarcie na Boga.

Maryja całą swą wewnętrzną przestrzenią była otwarta na Boga, nie stawiała żadnych przeszkód między Nim a sobą. Jaśnieje przed nami jako przykład w pełni zrealizowanego człowieczeństwa i przede wszystkim z tego powodu jest dla nas Wielkim Znakiem na niebie. Znakiem pełni człowieczeństwa pojętego nie jako pełna miara zamkniętej w ograniczonych ramach przestrzeni, lecz jako rzeczywistość w pełni otwarta na to, co ją właśnie **dopełnia** – otwarta na Boga, na nieprzerwane czerpanie z Jego obfitości; otwarta na osobowy dialog z Nim, wyzwalający ją z dotychczasowych granic.

I właśnie Maryja zbliżając się wciąż bardziej do Bożego Wzoru w Chrystusie, przekracza granice wszelkiej ludzkiej wielkości. Ona, która wydała na świat, wychowywała i codziennie patrzyła na Doskonałego Człowieka, naśladowała Go jako najbieglejsza Uczennica i wciąż bardziej upodabniała się do Niego.

Jest więc Maryja w swym człowieczeństwie Wielkim Znakiem na niebie dla wszystkich pokoleń, wszystkich czasów. Pokazuje nie tylko to, czym każdy z nas może i powinien się stawać, ale też pociąga ku sobie blaskiem swego człowieczeństwa. Pociąga i zachęca, pobudzając odwagę i wzniosłe pragnienia. Służy konkretem własnego przykładu i realnie przebytej drogi. Przykład ten, choć bliski szczególnie kobietom przez kobiece człowieczeństwo Maryi, przekracza jednak ramy płci i ma charakter uniwersalny, odnoszący się do wszystkich – kobiet i mężczyzn.

Obecny numer „Salvatoris Mater" chce służyć pomocą w odczytywaniu tego właśnie „Znaku" pięknego człowieczeństwa w Maryi.

Janusz Kumala MIC

MARYJA W ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

MARIA NELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Urszula Szwarc

Maryja w świetle starotestamentowej nauki o człowieku

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 11-34

Rozwinięcie niniejszego tematu napotyka na dwie istotne trudności. Po pierwsze, Pismo Święte, a więc i Stary Testament, nie zawiera systematycznego wykładu nauki o człowieku, chociaż trzeba przyznać, że jego karty kryją ją, przekazując jej elementy w bardziej lub mniej bezpośredni sposób. Po drugie, w tekście natchnionym znajdujemy tylko kilka wzmianek wprost dotyczących Matki Zbawiciela, wobec czego nie sposób znaleźć w nim wyraźne potwierdzenie wypełnienia się w Niej i przez Nią tych prawd antropologicznych, które wynikają ze starotestamentowego przesłania.

Podejmując, mimo wspomnianych niedogodności, opracowanie ujętej w tytule kwestii, zamierzamy odwołać się głównie do wypowiedzi hagiografów z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. W nich bowiem zawarte jest to, co najistotniejsze na temat człowieka. Zagadnienie, które stanowi przedmiot niniejszego opracowania, zostanie w nim przedstawione w dwóch płaszczyznach. Najpierw skoncentrujemy uwagę na tym, co odnośne wypowiedzi natchnione pozwalają wnosić o człowieku jako takim. Następnie, odwołując się do stosownych zdań starotestamentowego tekstu, przejdziemy do naszkicowania wizerunku człowieka w relacji do kogoś lub czegoś. Przy czym, dążąc do ukazania tego, na ile i w jaki sposób w osobie Maryi urzeczywistniła się biblijna prawda o człowieku, tam, gdzie będzie to potrzebne i możliwe, będziemy uciekać się do słowa Bożego, a w razie braku odnośnego świadectwa hagiograficznego szukać go będziemy w nauce Kościoła.

1. Przesłanie Biblii o naturze człowieka

Zgodnie z zapowiedzią, w ramach pierwszego etapu niniejszego artykułu postaramy się przypomnieć to, co składa się na podstawowe przesłanie Biblii o naturze człowieka, o tym, kim on jest i jak powinien sam siebie traktować.

1.1. Człowiek sam w sobie

Elementarną kwestią, gdy idzie o człowieka, jest sprawa jego pochodzenia. Prawda na ten temat została wprost przekazana w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju i to dwukrotnie, choć z punktu widzenia literackiego dokonano tego w rozmaitej formie.

Stworzył Bóg człowieka [...] (Rdz 1, 27a).
Pan Bóg ulepił człowieka [...] (Rdz 2, 7a).

Z przytoczonych stwierdzeń w sposób oczywisty wynika, że człowiek ma swój początek w Bogu, w Jego woli[1]. Zaistnienie osoby ludzkiej, jej narodziny są następstwem Bożego odwiecznego postanowienia. W zamyśle Boga, w Jego planach poszczególna istota ludzka jest niejako obecna od zawsze. Zdają się na to wskazywać, potwierdzając zarazem kluczową prawdę o stworzeniu absolutnie każdego człowieka przez Boga, następujące zapewnienia:

Zanim ukształtowałem cię w łonie [matki], *znałem cię.*
Zanim wyszedłeś z [jej] *wnętrzności, uświęciłem cię*
(Jr 1, 5)[2].

W Nowym Testamencie oczywiście nie znajdziemy tekstu, w którym mowa jest o tym, że Najświętsza Maryja Panna została stworzona przez Boga. Nie ma w nim nawet informacji o Jej poczęciu, ani o narodzinach. Jednak sam fakt, że Maryja jest człowiekiem, wydaje się wystarczającym argumentem, przemawiającym za tym, że Jej zaistnienie, Jej osoba - to dzieło Boże. Gdy zaś idzie o prawdę o tym, że Matka Zbawiciela była w planach Boga od ich początku, to Kościół daje temu wyraz w liturgii, kiedy stosuje do Maryi tekst Prz 8, 22-31, który faktycznie traktuje o Bożej mądrości[3].

Jhwh mnie stworzył, swe arcydzieło, przed swymi czynami,
od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku,
nim ziemia powstała.
Jestem zrodzona, gdy jeszcze bezmiar wód nie istniał,
ani źródła, co wodą tryskają, i zanim góry stanęły [...]
nim ziemię i pola uczynił [...]. *Gdy niebo umacniał,*
z Nim byłam [...]

[1] Po raz pierwszy prawdę o stworzeniu człowieka z niczego wyraził dopiero autor wiersza 2 Mch 7, 28 napisanego w języku greckim. W tekstach tworzonych w języku hebrajskim było to niemożliwe z powodu specyfiki tego języka.
[2] Niniejszy cytat odnosi się do proroka Jeremiasza i jego misji w dziele zbawienia. Jednak w sensie ogólnym dotyczy wszystkich ludzi.
[3] Mamy w tym przypadku do czynienia z tak zwaną akomodacją, do której uciekali się także autorzy natchnieni. Obszerniej na ten temat zob. J. DROZD, J. HOMERSKI, *Zasady katolickiej interpretacji Pisma Świętego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. HOMERSKI, Poznań 1973, 312-313.

gdy morzu stawiał granice [...] *gdy kreślił fundamenty pod ziemię*

(Prz 8, 22-25a. 26a. 27a. 29a. c).

Kolejną niezmiernie istotną rzeczą jest fakt, że poszczególne osoby ludzkie w jednakowym stopniu przedstawiają obraz i podobieństwo Boże.

Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam

(Rdz 1, 26).

Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył

(Rdz 1, 27).

Użyte w przytoczonych zdaniach pojęcia: obraz i podobieństwo nie są w stosunku do siebie synonimami. Każde z nich na coś innego zwraca uwagę, co innego akcentuje, dzięki czemu wzajemnie się uzupełniają. Hebrajski rzeczownik *ṣelem*, przetłumaczony jako „obraz", oznacza odbicie, portret, dziś powiedzielibyśmy - zdjęcie tego, kogo wyobraża[4]. Nazywa to, co jakby przypomina wyobrażonego, poniekąd go uobecnia, co pozwala wyobrazić sobie, jak ten ktoś wygląda, i przynajmniej po części, w pewnym zakresie wyrobić sobie zdanie na jego temat. Zatem człowiek, dla otaczającego go świata, dla tych, z którymi się styka, stanowi rodzaj odbicia Boga. Jako jedyny, gdyż o nikim innym nie zostało to powiedziane, jest tym, poprzez kogo Bóg daje się poznać całemu stworzeniu[5]. Fakt ów zakłada podobieństwo człowieka do Boga, na co już wprost wskazuje termin *d^{e}mût*[6]. Polega zaś ono na tym, że tak jak jego Stwórca człowiek ma rozum, wolną wolę, pierwiastek duchowy, które jednocześnie wyraźnie wyróżniają go spośród pozostałych stworzeń.

Niestety, i w tym przypadku nie sposób doszukać się biblijnego świadectwa, które wprost w odniesieniu do Maryi potwierdzałoby to, że jest Ona obrazem i podobieństwem samego Boga. Skoro jednak zajmująca nas obecnie prawda dotyczy każdego bez wyjątku człowieka,

[4] Zob. F.J. STENDEBACH, *ṣaelaem*, TWAT 6, 1046-1055. W języku neohebrajskim rdzeń ṣ-l-m użyty w odpowiedniej formie nazywa czynność fotografowania, fotografię.

[5] Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że coś innego oznacza to w stosunku do ludzi, a co innego w odniesieniu do reszty natury. W pierwszym przypadku idzie o bycie świadkiem Boga, ukazywanie innym swą postawą, zachowaniem, poprzez które wypełnia się prawo Boże, kim On jest i jaki jest. Natomiast w drugim przypadku chodzi o kierowanie światem natury, dbanie o niego zgodnie z ustalonymi przez Stwórcę zasadami, a przez to reprezentowanie Go wobec wszelkich stworzeń.

[6] Zob. H.D. PREUSS, *dāmāh*,TWAT 2, 266-277.

zatem dodatkowe potwierdzenie jej w stosunku do Bożej Rodzicielki jest zbyteczne. Dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi podkreśla jedynie, że obraz i podobieństwo Boże osiągnęły w Niej swój najwyższy stopień, są doskonałe.

Istota ludzka jako obraz Boga i Jego podobieństwo stanowi ukoronowanie, jakby szczyt, zwieńczenie wszelkiego stworzenia. Ta właśnie prawda zdaje się brzmieć w stwierdzeniu:

> *Bóg popatrzył na wszystko, co uczynił, i oto [było] bardzo dobre* (Rdz 1, 31a).

Wnosić o tym można stąd, że określenie „bardzo dobre" pada dopiero po stworzeniu ludzi. Natomiast wszystko, co wcześniej zostało dokonane przez Boga, oceniane jest tylko jako „dobre" (Rdz 1, 3. 12. 18. 25). Trzeba w tym miejscu jeszcze zaznaczyć, że zajmujące nas zdanie poucza równocześnie, iż człowiek z natury jest dobry.

Matka Najświętsza, jako Ta, na której nie ciąży zmaza grzechu pierworodnego, jest najlepszą z ludzi. Tym samym przewyższa wszelkie stworzenie, którego jest koroną, a dla pojedynczego człowieka stanowi ponadto niedościgniony wzór.

Inny argument, przemawiający za wyrażoną wyżej opinią, zgodnie z którą w osobie ludzkiej należy dostrzegać apogeum wszelkiego jestestwa, kryją słowa:

> *Nie było żadnego krzewu polnego i żadna trawa polna nie wzeszła, ponieważ Jhwh Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, [który] uprawiałby ziemię* (Rdz 2, 5).
> *Jhwh Bóg wziął człowieka, umieścił go w ogrodzie Eden, żeby go uprawiał i strzegł* (Rdz 2, 15).

W myśl przywołanych wersetów człowiek okazuje się być łaską dla wszystkiego, co Bóg uczynił przed powołaniem go do istnienia. Wynika z nich bowiem, że z postanowienia Bożego świat potrzebuje ludzi, by mógł być taki, jakim jego Stwórca chce go mieć. Wszystko to dowodzi wyjątkowej godności człowieka, czyli takiej, która nie jest właściwa żadnemu innemu stworzeniu.

Maryja, będąc człowiekiem, posiada godność właściwą każdemu z ludzi, ale nie tylko. Dana Jej ponadto została godność, wynikająca z Bożego macierzyństwa, która przewyższa każdą inną. Ono z kolei sprawia, że Najświętsza Panna jest bezwzględnie wyjątkową, niepowtarzalną łaską, Bożym darem, i to nie wyłącznie dla samego nierozumnego świata, lecz

również, albo raczej nade wszystko, dla całej ludzkości. Ono bowiem czyni Maryję tą, przez którą dopełniła się obietnica przyjścia na świat Mesjasza (Rdz 3, 15; Iz 7, 14; Mi 5, 1-4a).

Bycie dobrodziejstwem dla otaczającej rzeczywistości z punktu widzenia człowieka oznacza pracę. Jako wpisana w człowieczeństwo już w okresie przed popełnieniem grzechu pierworodnego, w świetle ostatnio cytowanego tekstu natchnionego (Rdz 2, 15) okazuje się ona darem Bożym, poprzez który się ono realizuje. Tym samym praca stanowi jeszcze jeden czynnik świadczący o odmienności istot ludzkich w stosunku do reszty bytów. Nabiera przy tym charakteru misji, powołania, które każdy powinien urzeczywistnić.

Za swego ziemskiego życia Maryja była prostą niewiastą. Jej dni wypełnione były rozmaitymi domowymi pracami, na temat których Pismo Święte milczy. Można jedynie snuć przypuszczenia, że jako nieskażona grzechem pierworodnym wykonywała je z radością, spełniając tym samym swe posłannictwo kobiety: córki, żony, matki, krewnej. Pewnym, aczkolwiek wielce niewyrazistym poświadczeniem tego może być wzmianka o pobycie u Elżbiety, w czasie którego – jak powszechnie się przyjmuje – Najświętsza Maryja Panna pomagała swej starszej krewnej w codziennych obowiązkach.

Życie człowieka, na które między innymi składa się praca, w rozumieniu autora pierwszego opisu stworzenia jest zarabianiem, czy inaczej – gromadzeniem zasług na wieczność.

> *W siódmym dniu Bóg doprowadził do końca swe dzieło, które uczynił. W siódmym dniu odpoczął od całego swego dzieła, które uczynił. Pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym, ponieważ odpoczął w nim od całego dzieła, które stworzył, czyniąc*
>
> (Rdz 2, 2-3).

Niniejszy dwuwiersz przede wszystkim odczytywany jest jako pouczenie o tym, że po sześciu dniach wysiłku w siódmym dniu trzeba go zaprzestać. Rzadziej pamięta się o tym, że te same stwierdzenia wyrażają też inną prawdę, o wiele bardziej istotną od właśnie sformułowanej. Tę mianowicie, którą już wyżej przypomniano, że celem człowieka, do którego zdąża on poprzez całe swoje pracowite życie, jest niekończący się odpoczynek w Bogu. A zatem, człowiek od Boga pochodzi i do Niego, jako swego ostatecznego kresu, zmierza. W przypadku Matki Jezusa Chrystusa dopełniło się to w sposób jedyny w swoim rodzaju. Poprzez

całe swe życie zjednoczona z Bogiem, jak nikt inny spośród ludzi, po swym wniebowzięciu osiągnęła pełnię tego stanu.

Fakt, że człowiek jest istotą stworzoną uzmysławia z jednej strony, że nie jest on samowystarczalny, a z drugiej, że jest ograniczony.

> *Zasadził Jhwh Bóg ogród w Eden* [...]
> *następnie umieścił tam człowieka, którego ulepił*
> (Rdz 2, 8).
> *Jhwh Bóg zrobił człowiekowi i jego żonie odzienie ze skór i ubrał ich* (Rdz 3, 21).
> *Jhwh Bóg rozkazał człowiekowi:* [...] *z drzewa poznania dobra i zła nie będziesz jadł, ponieważ w dniu,* [w którym] *zjesz z niego bez wątpienia umrzesz* (Rdz 2, 16-17).

Pierwszy passus daje do zrozumienia, że człowiek sam, wyłącznie o własnych siłach, zdolnościach i umiejętnościach nie potrafi stworzyć sobie środowiska, które zaspokajałoby jego potrzeby, było dla niego odpowiednie. Zostało mu ono podarowane przez Boga, którego nieustannej troski i opieki istota ludzka potrzebuje od momentu jej stworzenia. Zdanie z trzeciego rozdziału wymienia odzienie ze skór. Jednak nie należy go rozumieć dosłownie. Wydaje się ono symbolizować wszystko to, czego brak zaczął człowiek odczuwać dopiero po dopuszczeniu się grzechu pierworodnego, a co przed jego popełnieniem było mu zbędne. W myśl zajmującego nas tekstu również te potrzeby ludzkie, które ujawniły się po wymówieniu posłuszeństwa Stwórcy, tylko dzięki Jego wsparciu mogą być zażegnane. Tym samym człowiek jawi się jako ktoś bezradny, kto pozostawiony sam sobie w żadnym przypadku nie poradzi sobie, nie zabezpieczy sobie tego, co jest konieczne z punktu widzenia jego egzystencji. Owa niezdolność zapewnienia sobie we własnym zakresie niezbędnego minimum pozostaje w pewnym związku z ograniczeniem, o którym poucza ostatni z przytoczonych wierszy. Chodzi mianowicie o to, że człowiek nie posiada pełnej wiedzy na temat tego, co bez wątpienia jest dobre, a co złe. Wobec takiego stanu rzeczy nie powinien samodzielnie, czyli poprzestając wyłącznie na własnym, czysto ludzkim rozeznaniu, podejmować decyzji, lecz winien to czynić, odwołując się do Bożego prawa i jemu ją podporządkować[7]. Do tej kwestii wrócimy jeszcze w drugiej części niniejszego opracowania.

Przypomniane wersety odnoszą się do sytuacji sprzed (Rdz 2, 8. 16. 17) i po (Rdz 3, 21) grzechu pierworodnym. Należy stąd wnosić, że

[7] Taka właśnie wymowa tekstu Rdz 2, 17 jest powszechnie znana i przyjęta.

wymienione wyżej ludzkie niedoskonałości nie stanowią jego następstwa, lecz od początku są cechą człowieczeństwa. Były one również udziałem Matki Najświętszej, którą Bóg wspomagał wówczas, kiedy czysto ludzkie możliwości nie wystarczały. Przykłady takich sytuacji podaje Ewangelia. Gdy Maryi groziło porzucenie przez Józefa, Boża interwencja uchroniła Ją przed tym (Mt 1, 18-25). Podobnie się stało w obliczu niebezpieczeństwa czyhającego ze strony Heroda (Mt 2, 13-15), a także jakiś czas później, kiedy ono minęło i powrót w ojczyste strony był możliwy (Mt 2, 19-23). W każdej z tych okoliczności mamy do czynienia ze swego rodzaju „umieszczeniem" Najświętszej Panny w najwłaściwszym dla Niej w danym momencie „środowisku". Ponadto i Jej nieobcy był brak pewnej wiedzy. Dał on o sobie znać między innymi podczas zwiastowania i nie wiadomo, czy ustąpił. Wprawdzie Maryja otrzymała odpowiedź na postawione przez siebie pytanie, jednak nie można stwierdzić, czy wszystko stało się dla Niej zrozumiałe. Oczywiste jest tylko to, że z wiarą przyjęła słowa, które usłyszała (Łk 1, 34-38).

Zakaz wraz z jego uzasadnieniem, składające się na tekst Rdz 2, 17, oprócz pouczenia o swego rodzaju ułomności ludzkiej zawiera również naukę o posiadaniu przez człowieka, sprzężonych ze sobą, wolnej woli oraz rozumu, który przy określonej Bożej pomocy potrafi dokonać rozeznania i oceny[8]. Bowiem wspomniana argumentacja: *bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz*, wskazuje na możliwość zignorowania przez człowieka Bożego ostrzeżenia, co w przeciwnym przypadku byłoby wykluczone. Innymi słowy, człowiek od samego początku miał prawo wyboru, został obdarowany umiejętnością podejmowania świadomych decyzji. Bóg nie chciał, by działał instynktownie, tak jak zwierzęta, lecz rozumnie, zdając sobie sprawę z tego, co robi, i dlaczego to robi.

Posiadanie przez Matkę Zbawiciela rozumu i wolnej woli stanowi oczywistość, która nie wymaga żadnego uzasadnienia. Odegrały one kluczową rolę podczas zwiastowania, kiedy Maryja przez nikogo niczym nie skrępowana przyjęła Bożą propozycję, rozważywszy ją najpierw (Łk 1, 29. 38).

Wiersz Rdz 2, 17 daje ponadto do zrozumienia, że Bóg nie chciał, by śmierć, albo inaczej – umieralność były udziałem ludzi. Stało się tak dopiero wówczas, gdy doszło do przekroczenia odnośnego zakazu, a konkretnie – wypowiedzenia posłuszeństwa Bogu.

[8] Wolna wola i rozum zakładają się nawzajem. Są ze sobą nierozerwalnie związane, bowiem wolna wola potrzebuje rozumu, który z kolei byłby zbyteczny, gdyby jej nie było.

Maryja, jako nieskażona grzechem pierworodnym, nie doznała tej jego konsekwencji, którą nazywa się śmiercią. Stąd też przejście Matki Chrystusowej z doczesności do wieczności nosi miano zaśnięcia.

Pierwotnie człowiek najwidoczniej był także zupełnie wolny od jakiegokolwiek cierpienia, uciążliwości codziennych zajęć. Wykonywał je bez trudu, jakim obecnie nacechowane jest ich wypełnianie. Nie wymagały one od niego wysiłku, tak jak dziś ma to miejsce. Podstawę do takiego mniemania dają następujące wypowiedzi hagiografów:

> *Do niewiasty rzekł: Sprawię, że będzie wielce bolesne wydawanie przez ciebie na świat potomstwa i twoja brzemienność.*
> *W trudzie będziesz rodziła dzieci.* [...]
> *Do mężczyzny rzekł:* [...] *Z wysiłkiem będziesz pozyskiwał z* [ziemi] *pokarm* [...]
> *W znoju swego oblicza będziesz uzyskiwał pożywienie* (Rdz 3, 16. 19).

Niniejsze zapowiedzi odnoszą się do czasów po popełnieniu grzechu pierworodnego. Wynika z nich, że na skutek dopuszczenia się go, radykalnie na niekorzyść zmieniła się sytuacja człowieka, jego codzienność, cała jego egzystencja[9]. Pośrednio dowodzi to, że przed owym zdarzeniem rzecz się miała zgoła odmiennie, jak to wyżej zauważono. Ból, rozmaite dolegliwości, czy przeciwności, wpisane w otaczającą nas rzeczywistość, wówczas nie miały przystępu do istot ludzkich, były im zaoszczędzone.

Co więcej, w okresie poprzedzającym sprzeniewierzenie się Bogu człowiek cieszył się nieskażoną naturą.

> *Obydwoje oni – mężczyzna i jego żona – byli nadzy, a nie wstydzili się siebie nawzajem* (Rdz 2, 25).

Nakreślona sytuacja, obojętnie czy brana w sensie dosłownym, czy szerszym, gdy idzie o wszelkiego rodzaju ludzką bezbronność w stosunku do drugiej osoby, przemawia za wewnętrzną harmonią człowieka, harmonią ciała i ducha, ponieważ tylko dzięki niej człowiek może czuć

[9] Rozpatrywane wersety nawiązują co prawda tylko do dwu życiowych funkcji właściwych każdej istocie ludzkiej, ale są one najistotniejsze w jej ziemskim bytowaniu, które koncentruje się wokół nich. Chodzi mianowicie o przekazywanie życia i zabieganie o to, co jest potrzebne do tego, by ono trwało. To zaś razem wzięte jest przedmiotem Bożego błogosławieństwa skierowanego pod adresem ludzi po ich stworzeniu (Rdz 1, 28-29).

się bezpieczny wobec innych, o czym zdaje się traktować zajmujący nas werset. Jej istnienie, jako coś absolutnie nieodzownego, warunkuje przecież panowanie nad własnymi pragnieniami, pożądaniami, namiętnościami, które w świetle powyższej wypowiedzi natchnionej jawią się jako całkowicie uporządkowane, czyli nie zaspokajane czyimś kosztem, z czyjąś szkodą. To natomiast przemawia za brakiem konfliktu pomiędzy rozumem i wolą a zmysłami. Razem wzięte świadczy to o czystości ludzkiej natury przed popełnieniem grzechu pierworodnego, jak to już wyżej zauważono. Niestety, po dopuszczeniu się go, ten stan diametralnie się pogorszył. Matka Najświętsza jest jedyną spośród ludzi, której to nie dotyczy. Zachowana od zmazy grzechu pierworodnego, żyła w pełnej wewnętrznej harmonii.

Wszystko to, co dotąd zostało stwierdzone, w jednakowym stopniu odnosi się do każdego bez wyjątku człowieka. Jest wspólne wszystkim ludziom. Ujmując inaczej, nikt z nich nie różni się od pozostałych w kwestii tych zasadniczych prawd, które zostały wyżej przypomniane. Odmienność ludzi, posiadającą swe źródło w Bożym postanowieniu, powoduje jedynie płeć. Bowiem Bóg zadecydował o tym, że część z nich jest mężczyznami, a część - kobietami, a także o tym, jakiej płci jest konkretny człowiek. W całej rozciągłości odnosi się to również do Maryi Dziewicy, którą Stwórca uczynił Niewiastą, by mogła stać się rodzicielką Zbawiciela:

> *stworzył* [Bóg] *mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 27c).
> *Jhwh Bóg sprawił, że mężczyzna pogrążył się*
> *w głębokim śnie. Gdy spał, wyjął jedno z jego żeber* [...]
> *i zbudował* [z niego] *niewiastę*
>
> (Rdz 2, 21. 22).

1.2. Człowiek wobec samego siebie

Kiedy usiłuje się naszkicować wizerunek człowieka jako takiego, nie można pominąć kwestii jego postępowania z samym sobą. W rozumieniu biblijnym człowiek jest jednością ciała i ducha, z których każde przynależy jednak do innej sfery, a zatem podlega odmiennym wymaganiom. W pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju zawarte są pewne wskazania na ten temat. Jedno z nich kryje następujące stwierdzenia.

> *W siódmym dniu Bóg* [...] *odpoczął od całego swego*
> *dzieła, które uczynił.*

Pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym, ponieważ odpoczął w nim od całego dzieła, które stworzył, czyniąc

(Rdz 2, 2-3).

Niniejsze wiersze nawet nie wzmiankują człowieka. Mimo to są postrzegane jako tekst, który nosi w sobie ważne, tyczące go pouczenie. Opisane w nim postępowanie Boga traktowane jest jako wzór do naśladowania dla ludzi. Stwórca oczywiście nie zmęczył się stwarzaniem, a więc i odpoczywać nie potrzebował. Zresztą ściśle ujmując, rdzeń š-b-t, od którego pochodzi czasownik przetłumaczony jako „odpoczął", przede wszystkim wyraża ideę: zaprzestania, przerwania czynienia czegoś, zakończenia jakiejś aktywności, odstąpienia od wykonywania czegoś[10]. W myśl rozpatrywanej wypowiedzi natchnionej ludzie nie mogą więc, a przynajmniej nie powinni, bez ustanku działać, o coś zabiegać, usiłować coś osiągnąć, wytworzyć, doprowadzić do zaistnienia czegoś, wciąż angażować się na rzecz czegoś. Ich powinnością wobec samych siebie jest regularne zaprzestawanie właściwej im aktywności, potocznie nazywane odpoczynkiem. Wynika stąd, że człowiek ma darzyć samego siebie szacunkiem i troską, dbałością o własne zdrowie i kondycję fizyczną, ale nie tylko, również psychiczną oraz duchową. W związku z tym pozostaje kolejna, niezmiernie istotna prawda o człowieku. W tekście biblijnym bardzo wyraźnie dochodzi ona do głosu dopiero po stwierdzeniu w nim zaistnienia nowej rzeczywistości. Stało się to zaś po przekroczeniu przez pierwszych ludzi Bożego zakazu, który chronił ich przed złem, przed popełnianiem go, a które od wspomnianego momentu znalazło do nich łatwiejszy przystęp.

Grzech usadowił się u wejścia i lgnie do ciebie, a ty masz go przezwyciężać (Rdz 4, 7).

Nauka płynąca z niniejszego wersetu jest oczywista. Zło jest obecne w świecie i zetknięcia się z nim nie da się uniknąć. Prędzej czy później do tego dochodzi. Każda zaś istota ludzka jest na nie narażona w dwojaki sposób, jak wynika z historii Kaina i Abla. Albo sama je czyni, ulegając mu, albo go doznaje jako jego ofiara. Zajmujące nas obecnie słowa, z uwagi na to, że zostały skierowane do przyszłego bratobójcy, przede wszystkim dotyczą pierwszej z wymienionych ewentualności spotkania

[10] Zob. E. HAAG, šābaṯ, TWAT 7, 1040-1046; H. WITCZYK, *Czasy święte*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, 289.

się ze złem. Niemniej jednak i w odniesieniu do tego drugiego przypadku wydają się one jak najbardziej adekwatne. Bowiem doświadczenie zła, jako że wielekroć wyzwala pragnienie odwetu, do którego niejednokrotnie faktycznie dochodzi, potencjalnie kryje w sobie niebezpieczeństwo czynienia tegoż zła. Zatem w każdej sytuacji aktualne jest pouczenie, że człowiek ma możność i powinien zdecydowanie i świadomie przeciwstawiać się wszystkim złym pokusom i przejawom zła, więcej – ma nad nim panować. Przy czym w istocie chodzi tu o nieustanną pracę nad sobą, o wyrabianie w sobie umiejętności przełamywania samego siebie, zwalczanie własnych złych skłonności, pragnień, dążeń.

Najświętsza Maryja Panna niepokalanie poczęta, korzystająca z owoców odkupienia zanim się ono dokonało, w życiu doczesnym była taka, jakimi byli ludzie przed grzechem pierworodnym. Nieskalana pod każdym względem, nigdy nie uległa podszeptom szatana. Zatem nie złamała też w stosunku do siebie przykazania „nie zabijaj", w jego szerokim rozumieniu, co znaczy, że przestrzegała wszystkiego, czego wymaga dobro fizycznej sfery człowieka.

2. Człowiek w relacji

Starotestamentowe teksty biblijne nie tylko pouczają o tym, kim jest człowiek ze swej natury, jakby sam w sobie oraz wobec siebie. Ukazują go również jako tego, kto pozostaje w relacji do Boga, drugiego człowieka, a także całego otaczającego go świata. Nim przejdziemy do bardziej szczegółowego przedstawienia tego zagadnienia, warto jeszcze raz przywołać tekst już raz wyżej cytowany, ponieważ równocześnie dotyczy on wszystkich trzech wyliczonych relacji, pouczając co - między innymi – każda z nich oznacza. Oto on:

> *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył* (Rdz 1, 27).

Fakt, że człowiek stanowi obraz Boga, każe widzieć w nim Jego reprezentanta, albo lepiej – świadka. Tym samym w stosunku do innych ludzi człowiek jawi się jako ten, kto ma im ukazywać Boga, przybliżać Go, świadczyć, wręcz uczyć o Nim, a konkretniej – tak postępować, by w jego czynach dostrzegali oni Boże działanie i w ten sposób poznawali kim i jakim jest Bóg. Z kolei wobec całej natury, człowiek jako obraz Stwórcy pełni rolę zarządcy, którego obowiązkiem jest kierowanie się Bożym prawem we wszelkich podejmowanych działaniach.

2.1. Człowiek w relacji do Boga

Stworzył Bóg człowieka (Rdz 1, 27a).

Zdanie niniejsze pozornie nic nie mówi o stosunku istoty ludzkiej do Boga. Jednak fakt, że informuje o tym, iż została ona przez Niego uczyniona, pozwala wnosić, że całkowicie Mu podlega. Owa zależność dotyczy bowiem całego jestestwa człowieka, oczywiście łącznie z samym zaistnieniem. Przy czym w żadnym razie nie wolno jej utożsamiać z ubezwłasnowolnieniem czy rodzajem niewolnictwa. Tym bardziej, że na kartach Pisma Świętego znajdujemy przesłanki świadczące o swego rodzaju zażyłości trwającej między człowiekiem a jego Stwórcą. Dochodzą one do głosu chociażby w scenie, w której Bóg przywiódł do człowieka rozmaite zwierzęta.

> *Jhwh Bóg* [...] *wszystkie zwierzęta polne i wszystkie ptaki powietrzne przyprowadził do mężczyzny, żeby ujrzeć*[11]*, jak je nazwie*
>
> (Rdz 2, 19).

Opisana okoliczność wskazując na to, że już u początku istnienia świata Stwórca dał człowiekowi przystęp do swego dzieła, pozwala widzieć w nim jakby przyjaciela Boga. To z kolei suponuje, że w zamierzeniu Stworzyciela kontakt człowieka z Nim miał być i najwyraźniej był oparty na życzliwości, pełnej otwartości, zaufaniu. One zaś zakładają brak czynnika, który utrudniałby człowiekowi pozostawanie w bliskości Boga, a tym bardziej takiego, który by mu je uniemożliwiał. Negatywne potwierdzenie tego stanu rzeczy odnajdujemy w słowach:

> *Usłyszeli głos Jhwh Boga spacerującego w ogrodzie* [...]. *Wówczas schowali się – mężczyzna i jego żona – przed obliczem Jhwh Boga* [...]. *Zawołał Jhwh Bóg do mężczyzny* [...]: *Gdzie ty* [jesteś]*? Rzekł: Usłyszałem Twój głos* [...], *Przestraszyłem się, ponieważ* [jestem] *nagi, i schowałem się* (Rdz 3, 8-10).

[11] Hebrajski rdzeń r-'-h, od którego pochodzi czasownik przetłumaczony tu „ujrzeć", nie zawiera w sobie wyłącznie idei postrzegania zmysłem wzroku, lecz kryje dużo bogatszą treść. Między innymi wyraża poznawanie w szerokim tego słowa znaczeniu, co odnosi się także do użycia go w rozpatrywanym kontekście. Zob. D.VETTER, *r'h*, THAT 2, 692-701; H.F. FUHS, *rā'āh*,TWAT 7, 225-266.

Fakt, że ludzie zaczęli unikać Boga, kryć się przed Nim, wręcz bać się spotkania z Nim dopiero po przekroczeniu Jego zakazu, ponieważ wcześniej nie ma o tym mowy, pośrednio dowodzi, iż zanim się to zdarzyło, przebywanie w Jego bezpośredniej obecności było dla nich czymś naturalnym, normalnym. Nie wywoływało ono u nich niepokoju, a zatem nie napawało ich również lękiem. Jak to już wyżej zauważono, owe negatywne czynniki pojawiły się w relacji człowieka do Boga dopiero po grzechu pierworodnym. To sprawia, że wypada je uznać poniekąd za nietypowe, niewłaściwe dla niej, wręcz sprzeczne z jej ideałem, gdyż ją wypaczają[12].

Maryja, jak każdy człowiek stworzona przez Boga, zawsze pozostawała w relacji pełnej zależności od Niego, ale – jak to już wyżej zaznaczono – w najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu. Nie dotknięta zmazą grzechu pierworodnego, trwała nieustannie w bliskości Boga, właściwej pierwszym ludziom, wolna od lęku przed Nim. Dowodzi tego określenie Jej przez anioła Gabriela: *pełna łaski, Pan z Tobą* (Łk 1, 28). Z kolei inne jego słowa do Niej skierowane: *znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna* (Łk 1, 30-31), wskazują, że nie tylko, jak wszystkie ludzkie istoty, uczestniczyła Ona w dokańczaniu dzieła stworzenia, lecz z Bożej woli, jak nikt inny, została włączona również w realizację planu zbawienia.

Jednym z przejawów stosunku zależności człowieka od Boga jest posłuszeństwo należne Stwórcy ze strony człowieka.

> *Jhwh Bóg rozkazał człowiekowi:* [...] *z drzewa poznania dobra i zła nie będziesz jadł, ponieważ w dniu,* [w którym] *zjesz z niego bez wątpienia umrzesz* (Rdz 2, 16-17).

W rozumieniu autora niniejszego ostrzeżenia każda istota ludzka jawi się jako ta, która dla dobra tak własnego, jak całej otaczającej ją rzeczywistości ma być bezwarunkowo powolna odwiecznym ustaleniom Stwórcy. To zaś sugeruje postawę pełnego zaufania względem Boga, niepodważalnego zawierzenia Mu, wiary w słuszność Jego postanowień,

[12] Zaistniały, patologiczny stan kontaktu człowieka z Bogiem, przejawiający się strachem przed stanięciem z Nim twarzą w twarz, ma swe źródło w człowieku. Jest konsekwencją jego odwrócenia się od Stwórcy, wypowiedzenia Mu posłuszeństwa, co obudziło w ludziach świadomość istnienia przepaści dzielącej ich od Boga, a niemożliwej do przebycia o samych tylko człowieczych siłach. Zatem nie Bóg, nie zmiana Jego stosunku do człowieka po grzechu pierworodnym, do czego faktycznie nie doszło, lecz poczucie własnej nicości, ułomności, ograniczoności wywołuje lęk przed Bogiem.

norm, uregulowań, zasad, całkowitego, bez zastrzeżeń oddania się Mu. Postawa taka w pełni, i to na sposób doskonały, została urzeczywistniona przez Najświętszą Maryję Pannę, co wyraża Jej fiat: *oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38), mające odniesienie do całego Jej życia.

Zależność człowieka od Boga, potrzeba uległości wobec Jego praw pozornie może, bo w rzeczywistości tak nie jest, stać w sprzeczności z tym rodzajem relacji człowieka do Boga, o którym poucza, omówiony już wyżej pod pewnym kątem, wiersz Rdz 2, 19. Otóż w jego świetle człowiek jawi się jako współpracownik Stwórcy, z którym w sposób rozumny ma współdziałać. Do podobnego wniosku skłaniają i te stwierdzenia:

> *Nie było żadnego krzewu polnego i żadna trawa polna nie wzeszła, ponieważ Jhwh Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka,* [który] *uprawiałby ziemię* (Rdz 2, 5).
> *Jhwh Bóg wziął człowieka, umieścił go w ogrodzie Eden, żeby go uprawiał i strzegł* (Rdz 2, 15).

O ile nazywanie zwierząt (Rdz 2, 19) we współczesnym, potocznym rozumieniu może być odbierane tylko jako namiastka współpracy człowieka z Bogiem, chociaż w sensie biblijnym wskazuje na udział niemalże w samym akcie stwarzania, o czym niżej będzie jeszcze mowa, o tyle szeroko pojmowana ludzka dbałość o rolę (Rdz 2, 5. 15) nie powinna już w tym względzie budzić żadnych wątpliwości. Ziemia, to, co z niej wyrasta, oraz konieczne do tego warunki atmosferyczne są dziełem Boga. Jednak do tego, by rośliny wydawały oczekiwany, obfity plon, niezbędne jest jeszcze działanie człowieka[13].

O tym, czy Matka Najświętsza zajmowała się uprawą roli, nic nie wiemy, choć wykluczyć tego nie można. Mimo to Jej współdziałanie z Bogiem jest bezsporne. A dotyczy czegoś nieporównywalnie bardziej doniosłego i znaczącego niż dbałość o ziemię i o to, co ona rodzi, bo zbawienia całej ludzkości.

Trzy wiersze (Rdz 2, 5. 15. 19), które dają podstawę do tego, by w człowieku dostrzec współpracownika Stwórcy, mogłyby zostać wykorzystane jako argument na rzecz opinii, że wspomniane miano

[13] Wspomniana nieodzowność człowieka, albo raczej jego pracy do tego, by ziemia wydawała potrzebne owoce, nie oznacza, że jest on kimś bezwzględnie potrzebnym, bez kogo Bóg nie mógłby sobie poradzić, lecz jedynie to, iż Stwórca zechciał, by tak właśnie było, by człowiek niejako dopełniał Jego dzieło.

przysługuje wyłącznie męskiej części ludzkości[14]. O tym, że tak nie jest, przekonuje następujący tekst, który z racji formy literackiej w części dotyczy pary ludzkiej, a w części został do niej wprost skierowany, w tym samym momencie, w takim samym stopniu oraz sensie do mężczyzny i do kobiety.

> *Bóg pobłogosławił ich. Rzekł do nich Bóg:*
> *Bądźcie płodni, rośnijcie w liczbę, napełniajcie ziemię,*
> *poddajcie ją sobie, rządźcie rybami morskimi, ptactwem*
> *niebieskim, wszelkim stworzeniem poruszającym się po ziemi*
> (Rdz 1, 28).

Po informacji, że Bóg w sposób trwały, niezmienny, nieprzemijający, raz na zawsze obdarował swym wsparciem, pomocą i opieką stworzonych przez siebie ludzi[15] - bowiem błogosławieństwo w pierwszym rzędzie to właśnie oznacza[16] - hagiograf przytacza zaadresowane do nich, a poprzez nich do każdego człowieka, Boże polecenie[17]. Jego treść każe widzieć w pojedynczej osobie ludzkiej, bez względu na płeć, współpracownika Boga w dziele stwarzania w sensie bardziej bądź mniej dosłownym. W pierwszym przypadku chodzi o przekazywanie życia, czyli bezpośrednie uczestnictwo w akcie stwarzania nowej istoty ludzkiej („bądźcie płodni, rośnijcie w liczbę, napełniajcie ziemię"). W drugim przypadku idzie o ujarzmianie ziemi, branej ogólnie, oraz podporządkowywanie sobie świata zwierząt, co można uznać za rodzaj dopełniania, nieustannego dokańczania dzieła stworzenia („poddajcie ją sobie, rządźcie rybami morskimi, ptactwem niebieskim, wszelkim stworzeniem poruszającym się po ziemi"). Na temat tego, jak należy to rozumieć, mowa będzie poniżej.

[14] Odnośne wersety mogłyby być w ten sposób interpretowane, gdyby pominąć ich dalszy kontekst, czyli inne wypowiedzi biblijne, co jest absolutnie niedopuszczalne. Należą one bowiem do drugiego opisu stworzenia, w ramach którego odnoszą się niejako tylko do mężczyzny, gdyż o kobiecie mowa jest dopiero w dalszej jego partii (Rdz 2, 22-23).

[15] Na przedstawiony charakter Bożego błogosławieństwa wskazuje forma wajjiqtol źródłosłowu b-r-k, która oznacza czynność jednorazową, krótkotrwałą, zakończoną, trwającą w swych skutkach, zob. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Paris 1947, & 118.

[16] Zob. J. SCHARBERT, *brk*, TWAT 1, 808-841.

[17] Fakt, że bezpośrednio po stwierdzeniu, iż Bóg pobłogosławił pierwszych ludzi, następują słowa Bożego polecenia, które do nich zostało skierowane, sprawia wrażenie, jakby było ono konkretyzacją owego błogosławieństwa, wchodziło w jego zakres. Jeżeli rzeczywiście tak jest, to wypada przyjąć, że wszystko, co odnośne polecenie oznacza dla człowieka, stanowi dla niego niezasłużone dobrodziejstwo, a nie narzucony obowiązek.

Maryja, stawszy się Matką Jezusa Chrystusa, wypełniła polecenie Boże zanotowane w Rdz 1, 28. Tym samym stała się w pełnym tego słowa znaczeniu współpracownicą Boga, w takim sensie, jaki wyżej określono. Gdy zaś idzie o Jej współdziałanie z Bogiem w odniesieniu do świata zwierząt, to wpisuje się ono w powszechną ludzką działalność w tym zakresie, z tym, że wolne jest od jakiegokolwiek błędu, czy choćby niedoskonałości.

Zupełnie inny od dotąd wskazanych, choć związany z nimi, typ relacji człowieka do Boga zdaje się sygnalizować jedno z końcowych zdań pierwszego opisu stworzenia. Oto ono:

> *Pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym, ponieważ odpoczął w nim od całego dzieła, które stworzył, czyniąc* (Rdz 2, 3).

W rozumieniu Biblii uczynienie dnia świętym to wyłączenie go spośród reszty, odróżnienie go od nich, przeznaczenie na coś innego niż wszystkie pozostałe, a konkretnie – dedykowanie go Bogu[18]. Zatem człowiek ma oddać Bogu określony czas. Niestety, nic ponadto nie można stwierdzić na ten temat w oparciu o przywołany werset. Więcej światła na kwestię ludzkiej powinności względem Boga wydają się rzucać słowa psalmisty, odnoszące się już jednak do całego ziemskiego bytowania człowieka, a nie tylko do dnia uczynionego świętym.

> *Cóż za korzyść z mojej krwi, z mojego zstąpienia do grobu?*
> *Czy proch będzie Cię wychwalał?*
> *Czy będzie opowiadał Twoją wierność?* (Ps 30, 10).

W obliczu zagrożenia życia psalmista zwraca się do Boga z retorycznymi pytaniami. Uzmysławiają one, że wysławianie Boga, obwieszczanie Jego dzieł, które potwierdzają niezmienność Jego postanowień, jest tym, co zawsze należy się Mu od człowieka, a co najwyraźniej stanowi podstawowy i zarazem najwłaściwszy przejaw życia ludzkiego, wręcz jego istotę.

Kościół uczy, że całe życie Maryi, to cześć oddawana Bogu. Ewangelista wkłada w Jej usta słowa, które są źródłem owego przekonania: *wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy* (Łk 1, 46-47).

[18] Na temat pojęcia świętości zob. W. KORNFELD, H. RINGGREN, *qdš*, TWAT 6, 1179-1204.

2.2. Człowiek w relacji do drugiego człowieka

W tekście natchnionym kwestia niniejsza pierwszy raz – z punktu widzenia dziejów ludzkości - zaznacza się w związku ze stworzeniem niewiasty.

> *Rzekł Jhwh Bóg: Niedobrze być mężczyźnie samemu.*
> *Uczynię mu wsparcie jemu właściwe* (Rdz 2, 18).

Z uwagi na temat niniejszego opracowania cytowany werset jest szczególnie ważny, gdyż w swoim podstawowym przesłaniu odnosi się do niewiasty, a przy tym ma wyraźną wymowę. Wynika z niego, że człowiek, a ściślej – kobieta, dla drugiej istoty ludzkiej, szczególnie dla mężczyzny, jest kimś niezastąpionym, w szerokim tego słowa znaczeniu, kimś, bez kogo niemalże nie może on sobie poradzić, bez kogo nie potrafiłby podołać swoim obowiązkom, nie zdołałby przezwyciężyć pewnych trudności i przeciwności[19]. Nie oznacza to, że ona sama nie potrzebuje nikogo. Przeciwnie, ze swej natury skłania się ku mężczyźnie, co świadczy o tym, że tak jak ona jemu, tak on jej jest potrzebny w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu, czego nie wyklucza fakt, iż prawda ta została wyrażona w tekście biblijnym, w którym mowa o relacjach międzyludzkich skażonych grzechem pierworodnym.

> *Do swego męża będziesz lgnęła* (Rdz 3, 16).

W świetle powyższego człowiek jawi się jako istota, która w sobie właściwy sposób ma spieszyć z pomocą innym, ma innych na swój sposób wspomagać, służyć im. Przy czym ta jego misja, w ujęciu wierszy Rdz 2, 18 i 3, 16 wypływająca z inności, odmienności mężczyzny i kobiety - chociaż mają oni tę samą godność i naturę - nosi znamiona wzajemnego uzupełniania się, dopełniania jednego z nich przez drugie. Pośrednie potwierdzenie takiego stanu rzeczy odnajdujemy w pouczeniu o jedności, którą tworzą ludzie odmiennej płci, jedności będącej w rozważanym przypadku związkiem tak samo ważnych, potrzebnych sobie, lecz różnych od siebie osób:

> *mężczyzna* [...] *przywiązuje się do swojej żony*
> *i stają się jednym ciałem* (Rdz 2, 24).

[19] Przedstawioną interpretację dopuszcza termin ʻēzer, użyty w wierszu Rdz 2, 18 w odniesieniu do niewiasty, zob. E. LIPIŃSKI, H.-J. FABRY, *ʻāzar*, TWAT 6, 14-21.

Najświętsza Maryja Panna, podobnie jak dominująca większość niewiast, była żoną. Wypełniając swe posłannictwo w tym względzie, w sposób idealny urzeczywistniła w stosunku do Józefa, swego przeczystego oblubieńca, Boży zamiar, w myśl którego kobieta ma być towarzyszką i wsparciem dla tego, z kim dzieli swe życie. Przy czym w przypadku Maryi bycie wspomożycielką, tą, która spieszy z pomocą innym, ma nieogarniony zasięg. Dotyczy bowiem wszystkich. Wyrazem tego są tytuły, które Kościół Jej nadał: Matka dobrej rady, Uzdrowienie chorych, Ucieczka grzeszników, Pocieszycielka strapionych, Wspomożenie wiernych. W samym Piśmie Świętym została odnotowana jedna sytuacja, która miała miejsce w Kanie Galilejskiej, kiedy Maryja usiłowała wspomóc potrzebujących, zaradzić kłopotliwej okoliczności (J 2, 1-5).

Jedność ludzi suponuje z kolei panowanie między nimi pełnej harmonii, pozostawanie w stosunku do siebie w otwartości, darzenie się całkowitym zaufaniem. Najwyraźniej było tak w tak zwanym okresie rajskim.

> *Obydwoje oni – mężczyzna i jego żona – byli nadzy,*
> *a nie wstydzili się siebie nawzajem* (Rdz 2, 25).

W swej istocie wstyd, wzmiankowany w stwierdzeniu Rdz 2, 25, jest jednym z przejawów strachu. Zaczyna go odczuwać ten, kto znajduje się w obliczu zagrożenia ze strony drugiej osoby. A wynika ono z obawy o to, że spostrzeże ona u niego coś, co chciałby on ukryć, i w konsekwencji zmieni zdanie na jego temat. Skoro w odnośnym wierszu mowa jest o braku wstydu, znaczy to, że ludzie nie doznawali również określonego rodzaju lęku wobec innych w okresie poprzedzającym moment, w którym ulegli szatanowi. Bowiem do tego etapu dziejów człowieka odnosi się ostatni przywołany werset. Tak jeden, jak drugi, czyli wstyd oraz lęk przed sobą nawzajem, stał się ich udziałem dopiero po tym, gdy popełnili grzech pierworodny. Zatem wtenczas, kiedy doszło do zachwiania wszelkiej równowagi wewnętrznej i zewnętrznej, w następstwie czego zmysły i prymitywne instynkty zaczęły przeważać nad rozumem i wolą, zniewalając tego, kto im ulegał, oraz zagrażając innym. To zaś sprawiło, że relacje międzyludzkie uległy skażeniu. Zagościły w nich: obawa przed drugim człowiekiem, poczucie niepewności, nawet więcej – strachu, związane ze świadomością, że można doznać z jego strony jakiejś krzywdy, iż jest on w stanie źle postępować. Dysharmonia we wzajemnym traktowaniu się ludzi pojawiła się natychmiast po tym, gdy stali się powolni podszeptom szatana. W niezmiernie subtelny sposób wyrażają to słowa:

zszyli liście figowe i zrobili sobie przepaski (Rdz 3, 7).

Okrywanie własnego ciała, by uczynić je niewidocznym dla innych, posiada wymowę symboliczną. Oznacza zrodzenie się, nieobecnej dotychczas w człowieku, potrzeby szeroko i wielopłaszczyznowo rozumianego odseparowania się od innych, zabezpieczenia się i ochronienia się przed nimi. Świadczy to o utracie pierwotnej jedności i znalezieniu się ludzi w jakimś sensie w opozycji względem siebie. Przemawia za tym ten oto dwuwiersz:

> [Bóg] *rzekł: ... Czy zjadłeś z drzewa, co do którego nakazałem ci: Nie jedz z niego? Mężczyzna powiedział: Niewiasta* [...] *dała mi z drzewa i zjadłem* (Rdz 3, 11-12).

Tekst ten jest częścią dialogu przeprowadzonego przez Boga z ludźmi po grzechu pierworodnym. W pewnym momencie, kiedy przybiera on formę przesłuchania, zmierzającego do ustalenia winnego zaistniałej sytuacji, zapytany człowiek, odpowiadając, usiłuje zmniejszyć swoją odpowiedzialność, przenosząc ją bodaj w części na kogoś innego, a nawet zrzucić ją z siebie, obarczając nią całą tego drugiego. Broni się kosztem - rzec można - najbliższej osoby. Takie postępowanie wskazuje na wyraźne rozluźnienie, a równocześnie spaczenie więzów, zespalających ludzi, z jednej strony na wkradnięcie się egoizmu w łączące ich stosunki, z drugiej natomiast, na znaczące osłabienie międzyludzkiej solidarności. W pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju jeszcze nie raz znajduje to swe potwierdzenie.

> *Do swego męża będziesz lgnęła, a on będzie dominował nad tobą* (Rdz 3, 16).

Powyższa zapowiedź oddaje realia właściwe czasom po złamaniu Bożego zakazu-ostrzeżenia. Ujawnia, że ów fakt wywołał negatywne skutki w relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą. Pomijając szczegóły, które z racji problematyki niniejszego opracowania nie są istotne, wystarczy stwierdzić, że począwszy od wspomnianego momentu - jak wynika z wersetu Rdz 3, 16 - w traktowaniu człowieka przez człowieka zaczęła się zaznaczać chęć podporządkowania sobie innych, pokazania im swojej wyższości, a tym samym wykorzystania ich.

Wskazane naganne, a właściwie więcej – grzeszne zachowanie ludzi względem siebie, o którym starotestamentowe teksty również traktują, pouczając między innymi o jego przyczynach, w żadnym razie nie obciąża Maryi. Było Jej obce, jako nieskalanej grzechem pierworodnym,

całkowicie oddanej Bogu i żyjącej w pełnym zjednoczeniu z Nim. Trudno jednak pominąć je milczeniem, gdyż stanowi nieodstępny element ludzkiej egzystencji, który szczególnie wyraziście odróżnia Bożą Rodzicielkę od reszty ludzi.

Usiłując przedstawić starotestamentową naukę o międzyludzkich związkach, nie można pominąć tej ich kategorii, która wynika z następujących słów:

> *Bądźcie płodni* [...] (Rdz 1, 28).

Jeszcze raz przypomniane polecenie Boga, skierowane do ludzi, poucza, że w Jego zamierzeniu każdy człowiek zgodnie ze swą naturą, czyli zależnie od tego, czy jest mężczyzną czy kobietą, powinien być ojcem, bądź matką, tym samym pozostawać w stosunku rodzicielskim, odpowiednio ojcowskim lub macierzyńskim, do osoby, której on dotyczy. Natomiast wszystkich bez wyjątku, na mocy tego samego Bożego postanowienia, cechuje relacja dziecięctwa w odniesieniu do tych, którzy przekazali im życie.

Maryja, będąc człowiekiem, przyszła na świat, jak każda inna istota ludzka. Tym samym cechuje Ją relacja dziecięctwa wobec tych, którym Tradycja nadaje imiona: Joachim i Anna. Natomiast od chwili zwiastowania Jej udziałem stało się macierzyństwo w sensie jak najbardziej dosłownym. Przy czym z woli Bożej od czasu, kiedy Jej Boski Syn, spojrzawszy na Nią z krzyża, rzekł: *oto Matka twoja* (J 19, 27), Jej macierzyństwo nabrało jeszcze innego wymiaru: duchowego i powszechnego. Ogarnęło bowiem całą ludzkość.

2.3. Człowiek w relacji do reszty stworzeń

Po stworzeniu człowieka Bóg ujawnił mu jego posłannictwo wobec wszelkich istot, które równocześnie wyznacza niejako jego najwłaściwszy stosunek do nich.

> [...] *ziemię, poddajcie ją sobie,*
> *rządźcie rybami morskimi, ptactwem niebieskim,*
> *wszelkim stworzeniem poruszającym się po ziemi*
> (Rdz 1, 28).

Słowa niniejsze, wypowiedziane przez Stwórcę, a zaadresowane do ludzi, czynią ich władcami wszystkiego, co ich otacza. Dają im prawo rozporządzania całą naturą, korzystania z niej. Tym samym jednoznacznie

określają pozycję człowieka wobec ziemi i wszelkiego zamieszkującego ją jestestwa. Jawi się ona w rozumieniu autora wiersza Rdz 1, 28 jako dominująca, górująca, przywódcza. W ten sposób pozwalają ją scharakteryzować rdzenie k-b-š i r-d-h, od których pochodzą formy trybu rozkazującego (kibšuhā = poddajcie ją sobie; rᵉdû = rządźcie), nazywające to, co z Bożego mandatu ludzie mają czynić ze światem, w którym żyją[20]. Poddanie go sobie przez nich, inaczej podporządkowanie, oznacza uzależnienie go od siebie w jakimś stopniu, stanie się jego panem, czyli doprowadzenie do ukonstytuowania się ustalonego w pewnym zakresie porządku rzeczy, do zaistnienia i uczynienia trwałym konkretnego stanu. Z kolei rządzenie przez człowieka tym, co znajduje się wokół niego, panowanie nad tym, to innymi słowy - kierowanie, sterowanie tym wszystkim, a zatem działanie, co zakłada większą lub mniejszą, ale ciągłą dynamikę. Przy czym i jedno, i drugie, to jest tak poddanie sobie ziemi, jak panowanie nad nią, rodzi pytanie o to, jaki charakter mają one posiadać, czym się przejawiać, na jakich zasadach powinny się opierać. Rozpatrywany tekst pozornie nic na ten temat nie mówi. Jednak w rzeczywistości kryje w sobie jednoznaczne pouczenie odnośnie do podniesionej kwestii. Zgodnie z nim ludzie otrzymali od Boga władztwo nad całym stworzeniem. Pośrednio wynika stąd, że są nie tyle jego właścicielami, ile depozytariuszami. Jedynie zastępują Boga w świecie i wobec świata. Reprezentują Go wobec niego. Są pośrednikami między Stwórcą a Jego dziełem. W zarządzaniu nim mają więc kierować się prawidłami zgodnymi z Bożym prawem. Zatem opanowanie ziemi i zamieszkujących ją istot w żadnym razie nie może być utożsamiane z bezmyślnym wykorzystywaniem ziemskiego globu: jego zasobów, żyjących na nim stworzeń. Oznacza bowiem troskliwe zabieganie o ich właściwą kondycję, czyli utrzymywanie ich w stanie, który odpowiada Bożym postanowieniom. Nie wyklucza to – rzecz jasna - korzystania z nich wszystkich, jednak pod warunkiem, że dokonuje się to zgodnie z ich naturą i przeznaczeniem, a także z należnym ich poszanowaniem.

Przedstawiona interpretacja polecenia: *ziemię... poddajcie... sobie, rządźcie... wszelkim stworzeniem...* (Rdz 1, 28), staje się jeszcze bardziej oczywista w świetle przypomnianej wyżej prawdy, że człowiek jest w świecie i dla świata obrazem Boga. Wynika z niej bowiem, że ludzie mają postępować w nim i wobec niego tak jak On, ich i jego Stwórca oraz Pan, który nie niszczy, ale podtrzymuje w istnieniu. W sposób bardziej bezpośredni wyrażają to słowa:

[20] Zob. S. WAGNER, *kābaš*, TWAT 4, 54-60; H.-J. ZOBEL, *rādāh*, TWAT 7, 351-358.

Jhwh Bóg wziął człowieka, umieścił go w ogrodzie Eden, żeby go uprawiał i strzegł (Rdz 2, 15).

W myśl powyższego, człowiek w relacji do otaczającego go świata natury nie może być wyłącznie biorcą, ale również dawcą, jego troskliwym opiekunem. Przejawiać się to ma dwojako. Po pierwsze, pracą na rzecz harmonijnego rozwoju całego środowiska, w którym wszyscy żyją. Takie rozumienie czasownika l^{e}‘ā$\underline{b}^{e}\underline{d}$āḥ (= dosł. żeby uprawiać ją, tu: „żeby go uprawiał”) wynika ze znaczenia rdzenia ‘-b-d, który przede wszystkim jest nośnikiem idei: służenia, czynienia czegoś dla kogoś, świadczenia komuś jakichś usług[21]. Po drugie, wypełnianie przez ludzi ich powinności względem wszelkiego stworzenia to chronienie go, czuwanie, by nic złego mu się nie stało, w tym dbanie o to, żeby zachowywane były należne mu prawa. Z kolei o tym można wnosić z treści, kryjącej się w źródłosłowie š-m-r, którego formą jest słowo l^{e}šām^{e}rāḥ (= dosł. żeby strzec jej) przetłumaczone „żeby go... strzegł”[22].

Wszystko, co dotąd zostało stwierdzone na temat stosunku, w jakim człowiek pozostaje do tego, co znajduje się wokół niego, trzeba uwzględnić, komentując pod interesującym nas kątem jeszcze jedno zdanie zaczerpnięte z drugiego opisu stworzenia.

Jhwh Bóg [...] *wszystkie zwierzęta polne i wszystkie ptaki powietrzne przyprowadził do mężczyzny, żeby ujrzeć, jak je nazwie*

(Rdz 2, 19).

Nazywanie, czyli nadawanie imienia, o czym mowa w wersecie Rdz 2, 19, w rozumieniu biblijnym ma bardzo głęboką wymowę. Oznacza umiejętność rozpoznawania natury i posłannictwa tej istoty, którą się nazywa, a także górowanie nad nią, branie jej w pewnym sensie w posiadanie, decydowanie o jej losie, o tym, co i jak ma czynić[23]. Wskazuje to na uprzywilejowaną pozycję każdego człowieka wobec reszty stworzeń. Przy czym w świetle powyższego Bóg nie dał jej ludziom wyłącznie dla ich dobra, by swobodnie, w niczym nie ograniczony sposób korzystali z niej. Obdarzył ich nią także dlatego, żeby rozumnie i odpowiedzial-

[21] Zob. H. RINGGREN, U. RÜTERSWÖRDEN, H. SIMIAN-YOFRE, *‘ābad*, TWAT 5, 982-1012.

[22] Zob. F. GARCIA LÓPEZ, *šāmar*, TWAT 8, 280-306.

[23] Więcej na ten temat zob. F.V. REITERER, H.-J. FABRY, *šēm*, TWAT 8, 122-176; R. DE VAUX, *Les institutions de l’Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958, 74-78; G. SCHAUERTE, F.-L. HOSSFELD, E.-M. KINDL, H. LAMBERTY-ZIELIŃSKI, U. DAHMEN, *qārā’*, TWAT 7, 117-147, zwł. 136-142.

nie, czyli rozeznawszy naturę właściwą poszczególnym żywym istotom, zgodnie z nią postępowali z nimi, włączając w to również dbanie o ich potrzeby[24].

Tekst Pisma Świętego niczego nie wyjawia na temat stosunku Maryi do otaczającego Ją świata natury. Jednak Kościół nadając Jej tytuł Królowej nieba i ziemi, dostrzegł i uznał w Niej doskonałą, w rozumieniu biblijnym, władczynię tego wszystkiego, co otacza człowieka w doczesności. Owa doskonałość przejawia się zaś tym, że oddaje się każdemu stworzeniu to, co mu się należy w myśl Bożych prawideł, czyli traktuje się je uczciwie, sprawiedliwie, broniąc przed jakąkolwiek krzywdą[25].

***

Szkic biblijnej nauki o człowieku, zarysowany w niniejszym opracowaniu, w połączeniu ze swego rodzaju nałożeniem nań wizerunku Maryi każe widzieć w Niej człowieka-niewiastę według Bożego zamiaru, tę, która nie uległa szatanowi i pozostała taką, jaką Bóg pragnął, by była każda niewiasta, a nawet więcej. Bowiem w świetle powyższego okazuje się, że z woli Bożej pod pewnymi względami Najświętsza Maryja Panna przewyższa ideał kobiety, który wyłania się ze starotestamentowych tekstów.

Dr hab. Urszula Szwarc
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)

ul. Ogródkowa 1/56
PL - 20-067 Lublin

Maria alla luce dell'insegnamento anticotestamentario sull'uomo

(Riassunto)

L'articolo affronta il problema dell'uomo secondo l'insegnamento del libro della Genesi. La prima parte riguarda i testi nei quali possiamo notare l'insegnamento sull'uomo come tale, e cioè quale è la natura dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Poi, l'autrice cerca di descrivere l'atteggiamento dell'uomo verso se stesso: riposo e cura di se stesso, evitare il male.

---

[24] Por. J. SUCHY, *Ekologiczne przesłanie Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1998,175-200, zwł. 176-182.

[25] Obszerniej na temat biblijnego rozumienia pojęcia „królowanie", zob. H. RINGGREN, K. SEYBOLD, H.-J. FABRY, *maelaek*, TWAT 4, 926-957.

Nella seconda parte dell'articolo l'autrice mette in rilievo la questione della relazione dell'uomo con Dio, l'altro uomo e il mondo. Dopo aver commentato testi si fa un confronto dei suoi insegnamenti sull'uomo con l'immagine di Maria. L'insieme dell'analisi ci permette di affermare che la Vergine Maria è un uomo-donna secondo l'intenzione di Dio, e cioè secondo il suo piano riguardante di ogni donna, però Maria supera l'ideale della donna nel senso biblico.

Antropologia jest nauką stosunkowo nową: pojawiła się w XIX wieku, a metodologiczną ścisłość uzyskała w wieku XX[1]. Słowniki biblijne akcentują zasadniczo kulturowy aspekt tej nauki. Kulturowa gałąź antropologii zajmuje się przede wszystkim badaniem społeczeństw od ich prostych do bardziej skomplikowanych form, oraz wierzeń i organizacji społecznej.

1. Biblijne oblicze antropologii

Nauki biblijne korzystają z antropologii kulturowej, bazując zasadniczo na przekazie Starego Testamentu. Opisują strukturę starożytnego Izraela jako społeczeństwa, zajmują się mitami, wierzeniami, systemem kultowym i stosunkiem jednostki do wspólnoty[2]. Kontynuacją tej linii jest przebadanie tych samych zagadnień na kartach Nowego Testamentu.

Antropologia jednak pojmowana w sensie filozoficznym bada konstytucję człowieka jako jednostki. Biblia naucza o trzech antropologicznych wymiarach osoby: duch, dusza i ciało. Rozumienie tych pojęć w poszczególnych księgach biblijnych jest niejednakowe i w dużej mierze zależy od stopnia rozwoju Objawienia oraz od wpływów idei kultur ościennych na mentalność i religijność Izraelitów. Dużą rolę odegrała myśl grecka w kształtowaniu się i rozumieniu pojęcia ducha i duszy w judaizmie. Niemniej jednak myśl specyficzna dla narodu wybranego przejawia się w przekonaniu, że człowiek stworzony został na Boże podobieństwo i obraz. Autor pierw-

Ks. Mariusz Rosik

Maryja w świetle antropologii Nowego Testamentu

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 35-54

[1] Jej pionierami byli J.G. Frazer i E.B. Tyler.

[2] *Pod koniec XVIII w. C.G. Heyne, klasyk z Getyngi, wykorzystał opisy życia północnoamerykańskich Indian do interpretacji starożytnej społeczności greckiej. Orientalista z Getyngi, J.G. Eichhorn, odniósł z kolei powstały w ten sposób obraz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Adam i Ewa jawili się jako pierwsi ludzie reprezentujący okres dzieciństwa rodzaju ludzkiego, kiedy to każde napawające lękiem zjawisko przyrody, takie jak burza, interpretowano jako przejaw gniewu Bożego. W ten sposób starotestamentalne zdarzenia nadprzyrodzone można było tłumaczyć jako zjawiska naturalne, błędnie zinterpretowane przez przednaukowo myślących i naiwnych Hebrajczyków. Wprowadziło to do badań biblijnych hipotezę mentalności pierwotnej, opartą na badaniach współczesnych ludów pierwotnych*. J.W. ROGERSON, *Antropologia*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. COOGINS, J.L. HOULDEN (red. wyd. polskiego. W. Chrostowski), Warszawa 2005, 13.

szego biblijnego opisu stworzenia stwierdza lapidarnie: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 27). Użyte w tekście greckim Septuaginty sformułowania *eikon* i *homoiosis* („obraz" i „podobieństwo") są raczej literalnym tłumaczeniem oryginalnych słów hebrajskich, niewiele jednak mówią na temat samej natury podobieństwa człowieka do Boga. Hebrajskie *selem* (tłumaczone jako „obraz"), literalnie rzecz biorąc, oznacza także statuę i rzeźbę, natomiast *demut* („podobieństwo") wskazuje na ideę równości. Nie wyjaśniając natury podobieństwa człowieka do Stwórcy, tekst biblijny jest jednak jednoznaczny: stwierdza niepodważalną godność, jaką Bóg obdarzył ludzi, stwarzając ich na swoje podobieństwo, jakkolwiek by je rozumieć.

Zasadniczą kategorią antropologiczną w Nowym Testamencie jest coraz klarowniejsze rozumienie roli Chrystusa – Boga i Człowieka – w dziejach zbawienia. B. Widła argumentuje, że chrześcijanie przyjmują za podstawę antropologicznych rozważań przekonanie, iż pierwszy człowiek, Adam, jest typem Chrystusa, „protoplasty ludzkości nowej", którego dziełem są łaska i życie[3]. Można tu przywołać fragment Pawłowego listu do mieszkańców Rzymu: *Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa. A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem Tego, który miał przyjść. Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficiej spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze skutkiem grzechu, spowodowanym przez jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego - Jezusa Chrystusa* (Rz 5, 12-17).

Tak więc od czasów Chrystusa można mówić o antropologii przesyconej nadzieją realizacji doskonałości i pełni na wzór Syna Bożego, który stał się człowiekiem. *Słowo* (Logos) *zamieszkało wśród nas* – oznajmia św.

[3] Zob. hasło: *Człowiek*, w: B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, 41.

Jan. Używa przy tym obrazowego języka, mówiąc o „rozbiciu namiotu". W uszach żydowskiego słuchacza takie sformułowanie musiało budzić jednoznaczne skojarzenia z wędrówką Izraelitów przez pustynię ku ziemi obiecanej, jak to kojarzyło się dawnymi czasy ich ojcom. Wówczas to chwała Boża zstępowała do Namiotu Spotkania i w ten sposób Bóg był obecny pośród swojego ludu: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek* (Wj 40, 34). Janowa intencja nawiązania do wątku namiotu na pustyni uwidacznia się jeszcze bardziej poprzez wykorzystanie motywu chwały (J 1, 14b): motyw ten występuje zarówno w opowiadaniu z Księgi Wyjścia, jak i w narracji Janowej, przez co paralelizm staje się dokładniejszy. Innymi słowy: jak Boska *Szekina* mieszkała najpierw w Namiocie Spotkania, a później w świątyni jerozolimskiej w *Debir*, tak teraz Syn Boży zamieszkuje wśród ludzi jako jeden spośród nich. Upodobnieni do Niego przez chrzest stają się - podobnie jak On – „świątynią Bożą" i dziećmi samego Boga[4]. *Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się dziećmi Bożymi*. Chrzest naznacza wierzącego znamieniem dziecięctwa Bożego: *Zobaczcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec! Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi* (1 J 3, 1). Jan Apostoł poucza, że wyniesieni do godności dzieci Bożych nie muszą się bać złego: *wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka* (1 J 5, 18).

Pozycja człowieka wywyższonego przez dzieło Jezusa dokonane w śmierci i zmartwychwstaniu jawi się jako wyższa od tej, którą utracił przez grzech pierwszych rodziców. Bóg nie tylko przywrócił człowieka do dawnego stanu; obdarzył go godnością większą niż ta, którą miał w rajskim ogrodzie Eden i ta, którą posiadał przed śmiercią Chrystusa. O ile wcześniej uczyniony był *niewiele mniejszym od aniołów* (Ps 8, 6), o tyle teraz aniołowie są *duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie* (Hbr 1, 14)[5].

Wszystkie powyższe uwagi dotyczące kategorii antropologicznych w Nowym Testamencie bez wątpienia należy odnosić do Maryi. Tak jak wszyscy wierzący w Chrystusa, jest uczestnikiem dzieła odkupienia. Postać Maryi widziana jednak w kategoriach antropologicznych odznacza się swoistą specyfiką: jest Ona *kecharitōménē* – „pełną łaski", a także *immaculata* - „Niepokalaną", czyli wolną od wszelkiego grzechu, oraz *Theotokos* – „Matką Boga". Te trzy, wzajemnie się zresztą warunkujące prawdy, nie wyłączają innych aspektów antropologicznych. Wydaje się,

[4] L. MORRIS, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, 91-93.

[5] M. ROSIK, *Niewiele mniejszy od aniołów? Godność osoby ludzkiej w świetle Biblii*, „Życie konsekrowane" 14(2006) nr 2, 14-18.

że spośród nich należy uwydatnić kolejne trzy rysy: modlitwę, cierpienie i służbę. Maryja jawi się jako *homo orans, patiens et serviens.* Taka też myśl wytyczy szlak niniejszych rozważań. Zatrzymamy się najpierw na dwóch specyficznie maryjnych kategoriach antropologicznych, które nie dotyczą żadnego innego człowieka (wypełnienie łaską w sposób całkowicie odmienny niż w przypadku innych ludzi, oraz Boże macierzyństwo), a następnie na trzech postawach, które charakteryzują osobę Maryi w Jej odniesieniach do Boga i ludzi.

2. Maryja wypełniona łaską – *gratia plena et immaculata*

Autorzy Nowego Testamentu patrzą na postać Maryi przez pryzmat wybrania Jej przez Boga, by stała się Matką Syna Bożego. Wybranie to łączy się z udzieleniem łaski. Łaska (gr. *charis*, łac. *gratia*) jest pierwszym darem, jaki Maryja otrzymuje od Boga. Znajduje on swe potwierdzenie w słowach anioła: *Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (Łk 1, 30), a jeszcze pełniej w sformułowaniu *kecharitōménē*, niezbyt precyzyjnie tłumaczonym przez polskie „pełna łaski" (Łk 1, 28), opartym z pewnością na łacińskim *gratia plena*, zaczerpniętym z Wulgaty[6]. Bardziej odpowiedni termin zapisały niektóre przekłady starołacińskie, które mają lekcję *gratificata*[7]. Ten grecki imiesłów pochodzi od czasownika *charitóō*, który w całej Biblii występuje zaledwie trzy (niektórzy badacze twierdzą: cztery) razy[8]. Zgodnie ze słuszną zasadą egzegetyczną, aby odczytać właściwe znaczenie danego terminu, należy uwzględnić wszystkie (bądź przynajmniej najistotniejsze) teksty, w których termin ten się pojawia. Czasownik *charitóō*, obecny w Nowym Testamencie

[6] Wyrażenie *gratia plena* dostało się do tekstu łacińskiego najprawdopodobniej przez zapożyczenie z tekstów syryjskich, zwłaszcza z *Diatessaronu*. Syryjski nie ma dokładnego odpowiednika greckiego *kecharitōménē*, podobnie zresztą jak hebrajski. W tym ostatnim języku najbliższe byłoby wyrażenie *eset hen*, czyli „dzieło łaski". J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, 125.

[7] Również w dwóch innych kodeksach: Palatyńskim i Q, *kecharitōménē* oddane zostało jako *gratificata*. Pomimo tego, że forma ta jest wiernym odbiciem gramatycznym imiesłowu greckiego, w terminologii eklezjastycznej nie przyjęła się, zapewne z tego powodu, że w starożytnej literaturze łacińskiej, np. u Laktancjusza, Liwiusza czy Cycerona, forma ta uwypuklała świeckie aspekty znaczenia: „okazać się uprzejmym", „wyświadczyć przysługę", „sprawić przyjemność". W znaczeniu religijnym używa tego czasownika Augustyn: „być przychylnym", „być życzliwym", „obdarzać"; S. BZOWSKI, *Gratia plena czy gratificata?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1(1973) 48-49; J. KOZYRA, *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra" 7(2003) 154.

[8] Syr 18, 17; Łk 1, 18; Ef 1, 6.

jedynie w Łk 1, 28 i Ef 1, 6, oznacza tyle, co przemieniać kogoś przez łaskę, czyniąc go życzliwym i pełnym wdzięku[9]. Greckie czasowniki kończące się na *–oo* należą do grupy czasowników sprawczych lub przyczynowych i zawsze wskazują na takie działanie podmiotu, które dokonuje zmiany w przedmiocie działania[10]. Zgodnie ze znaczeniem rdzenia danego słowa, od którego tworzy się rzeczownik, w formie czasownikowej termin wskazuje na zmianę w przedmiocie działania. Ponieważ rdzeniem czasownika *charitóō* jest *charis*, czyli „łaska", stąd *kecharitōménē* wskazuje na jednorazową, dokonaną w przeszłości czynność, związaną z udzieleniem łaski i obdarzeniem łaską w taki sposób, że powoduje ona istotową zmianę w przedmiocie działania. To takiej zmiany zmierza zresztą całe dzieło zbawienia. Dlatego u Łukasza rzeczownik „łaska" przyjmuje specyficzne znaczenie: obejmuje całą ewangelię – dobrą nowinę o zbawieniu przyniesionym w Chrystusie (por. Łk 4, 22; Dz 20, 24. 32)[11]. Można więc wnioskować, że dzieło zbawienia o charakterze uniwersalnym dotknęło wcześniej indywidualnie osobę Maryi jako tę, która była *kecharitōménē*.

Owo obdarzenie łaską – i to inaczej niż w przypadku pozostałych wybrańców Bożych – stanowi o specyfice postaci Maryi. Obdarowanie to sprawiło, że Maryja wyłączona została spod prawa grzechu pierworodnego. Przysługuje Jej tytuł Niepokalanej – *Immaculata*. Dzieło zbawienia na kartach Nowego Przymierza widziane jest niekiedy jako dzieło nowego stworzenia. W takim kontekście można odczytać słowa Pawła o Bogu, który *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1, 4). Prawda ta dotyczy wszystkich chrześcijan, a więc i Maryi. Ona również została wybrana przed stworzeniem świata, by stać się świętą i niepokalaną. Również i Ona została „stworzona w Chrystusie", który jest *Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone* (Kol 1, 15-16). W takiej wizji zbawienia jako nowego stworzenia otwiera się miejsce

[9] J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996, 667. Niekiedy proponuje się znaczenie: „obdarzać łaską" lub „napełniać łaską"; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1955, 652.

[10] Przykładowo: *leukoo* – wybielić, sprawić, by coś stało się białe; *douloo* – uczynić niewolnikiem, sprawić, by ktoś stał się sługą; *eleutereoo* – uczynić wolnym.

[11] M. ROSIK, *Niepokalana – pełna łaski. Przyczynek do interpretacji terminu kecharitōménē (Łk 1, 28)*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. 16 XII 2004*, red. W. WOŁYNIEC, Wrocław 2004, 7-12.

dla Maryi: jeśli Chrystus poprzedza stworzenie i związany z nim grzech, to nie podlega mu także Jego Matka, z której został zrodzony[12].

3. Maryja – *Theotokos*

Wybranie Maryi i obdarzenie Jej łaską zaowocowało tym, że stała się Matką Syna Bożego, co znalazło swe odzwierciedlenie w tytule *Theotokos* – Bogurodzica. Choć tytuł ten na kartach Biblii nie występuje, to jednak ma on solidne podstawy biblijne; należy więc uwzględnić go, gdy patrzymy na postać Maryi w kluczu antropologicznym. Zasadniczy tekst, do którego należy się odwołać, został zapisany przez św. Łukasza, który w usta Gabriela wkłada słowa: *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1, 35). Przebadanie formuły „będzie nazwane" w Biblii wskazuje wyraźnie na fakt, że skoro jakaś rzeczywistość będzie nazwana w określony sposób, to jest rzeczywiście tym, na co owo określenie wskazuje. Jeśli Jezus „będzie nazwany" Synem Bożym, to znaczy, że jest Nim rzeczywiście. Już sam ten fakt pozwala przypisać Maryi tytuł *Theotokos*.

Istnieją wszakże i inne przesłanki, które uzasadniają taki tytuł. Relacja Łukaszowa pozwala dostrzec swoistą analogię między opowiadaniem o zwiastowaniu a wydarzeniami z czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię; dotyczy ona sformułowania „osłonić" (gr. *episkiadzein*). Ewangelista zauważa odnośnie Maryi: *moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1, 35). Czasownik w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „otoczyć kogoś obłokiem" i zawsze w Starym Testamencie łączy się z działaniem Boga[13]. Łukasz zdaje się czynić świadomą aluzję do Wj 40, 35: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek.* Obłok ten jest znakiem obecności Boga. Obłok osłaniający Maryję wskazuje na obecność w Niej samego Boga. To Ona jest przybytkiem Nowego Przymierza, w którym mieszka Bóg. Również więc w tym sensie jest *Theotokos*.

[12] J. Bolewski, odwołując się do pism Dunsa Szkota, wyjaśnia: *W tej właśnie głębszej wizji zbawienie w Chrystusie jawi się jako dopełnienie stworzenia, które z góry łączyło się z Nim – nie tylko Boską Osobą, lecz i Jej wcieleniem. A zatem otwiera się tu miejsce także dla Maryi. Znika trudność uniemożliwiająca przyjęcie Jej Niepokalanego poczęcia w owej ograniczonej wizji zbawienia, gdzie zakładało się powszechność grzechu. Skoro w planie Bożym Chrystus poprzedza pierwszego człowieka i związany z nim grzech, to również Jego Matka nie podlega mu*. J. BOLEWSKI, *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 1, 37.

[13] Wyjątek stanowi wiersz Prz 18, 11 w tłumaczeniu Septuaginty.

Przez Łukasza Maryja ukazywana jest jako prototyp Kościoła. Doskonale widać to przy prześledzeniu innej analogii, a mianowicie paralelnych wątków trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Wydaje się, że Ewangelista świadomym zabiegiem redakcyjnym podkreśla analogie pomiędzy zwiastowaniem (Łk 1, 26-38) a Pięćdziesiątnicą (Dz 2, 1-13). Najpierw pojawiają się wyraźnie zbieżności terminologiczne. Duch Święty zstąpił na Maryję (Łk 1, 35) i na rodzący się Kościół (Dz 1, 8; por. Łk 24, 49). „Moc Najwyższego" i „moc z wysoka" to terminy, których zbieżność nie jest z pewnością przypadkowa. Po zstąpieniu Ducha zarówno Maryja, jak i apostołowie „zaczynają mówić" (Łk 1, 46a; Dz 2, 4. 6. 7). Wypowiadana treść jest również analogiczna: Maryja wielbi Boga za „wielkie rzeczy" (Łk 1, 46), apostołowie głoszą „wielkie dzieła Boga" (Dz 2, 11). Maryja napełniona Duchem Świętym wyrusza z pośpiechem do Elżbiety, by ogłosić jej „wielkie rzeczy" (Łk 1, 46. 49); apostołowie po napełnieniu Duchem Świętym wychodzą z Wieczernika, by publicznie głosić dzieła Boga (Dz 2, 4. 6. 7. 11). W przypadku Maryi realizuje się proroctwo Izajasza[14]; w przypadku apostołów spełnia się zapowiedź proroka Joela[15]. Zwiastowanie staje się więc zapowiedzią narodzin Kościoła, a Maryja „pełna łaski" jest jego doskonałą ikoną[16].

Warto w tym kontekście przytoczyć także zdanie z Listu do Galatów, wzmiankujące postać Maryi: *Gdy nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg swego Syna, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo* (Ga 4, 4). Czas nabiera w wypowiedzi Pawła wymiaru historiozbawczego. W „pełnię czasu" została włączona Maryja; to Ona włączyła Chrystusa w rodzaj ludzki[17]. Hebrajski zwrot „zrodzić z niewiasty" oznacza tyle co „stać się człowiekiem". Sformułowanie to ma więc u Pawła znaczenie antropologiczne i chrystologiczne[18]. Apostoł

[14] *O jak są piękne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie, który mówi do Syjonu: „Twój Bóg zaczął królować"* (Iz 52, 7).

[15] *I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach* (Jl 3, 1-2).

[16] *W obydwu tych wydarzeniach zbawczych spotyka się tę samą ekonomię działania Bożego, w obydwu obecna jest Matka Jezusa, która napełniona Duchem Świętym w zwiastowaniu, wychwala wielkie dzieła Pana w Jej życiu i w historii, zapowiadając narodziny Kościoła, który obdarzony mocą z wysoka – Duchem Świętym, będzie głosić w różnych językach wielkie dzieła Boże (Dz 2, 11). Dla Łukasza Maryja jest wyraźnie prototypem Kościoła, jego doskonałą ikoną*. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 335.

[17] S. WŁODARCZYK, *Niewiasta - Maryja w „pełni czasu" (Ga 4, 4-5)*, „Salvatoris Mater" 2(2000) nr 1, 32.

[18] A. PACIOREK, *Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty. Implikacje mariologiczne Ga 4, 4-5*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 2, 108.

stwierdza jednocześnie, że zrodzony z Maryi Jezus był i Człowiekiem, i Bogiem zarazem.

4. Maryja – *homo orans*

Modlitwę należy rozumieć jako świadomy akt człowieka wierzącego, skierowany ku Bogu dla nawiązania z Nim dialogu. Należy jednak pamiętać, że zawsze jest ona odpowiedzią na inicjatywę Boga; to On wychodzi naprzeciw człowiekowi poprzez dar Objawienia. Tak ujmował modlitwę Stary Testament: Bóg mówi – Izrael słucha, a słowo Boga zamienia się w czyn. Można więc pokusić się o twierdzenie, że modlitwa jest echem inicjatywy Boga. W swej formie może być różnoraka: może wyrażać uwielbienie lub dziękczynienie skierowane ku Stwórcy i Odkupicielowi; może być wołaniem o pomoc bądź błaganiem o miłosierdzie; może zawierać krzyk o nadzieję, bądź nadzieję tę wyrażać; może wreszcie stanowić lament i błaganie o przebaczenie. Najbardziej powszechna jest chyba modlitwa prośby[19]. W kontekście relacji międzyludzkich na czoło wysuwa się modlitwa za innych.

Na kartach Nowego Testamentu wzorem modlitwy jest sam Jezus. Zwyczaje modlitewne Jezusa nie odbiegają od zasadniczych form kontaktu z Bogiem praktykowanych w judaizmie. Za najważniejsze miejsce modlitwy uważano, oczywiście, świątynię jerozolimską, w której składano również ofiary. Najbardziej pobożni trzykrotnie w ciągu roku spędzali w Jerozolimie *regalim*. W szabat, a często także w dni powszednie, modły odprawiano w synagogach. Ci, którzy modlili się poza synagogą, czynili to zawsze zwróceni twarzą w kierunku świątyni. Jezus respektował te zwyczaje[20]. Biorąc udział w pielgrzymkach do Jerozolimy i uczestnicząc w zgromadzeniach synagogalnych, musiał być widziany przez ówczesnych jako osoba szanująca tradycje Izraela.

Na modlitwę Maryi, o której wzmiankuje Nowy Testament, należy patrzeć w kluczu chrystologicznym. Choć wyrasta ona z korzeni starotestamentowych, to właśnie „wydarzenie Chrystusa" interpretuje treść Jej modlitwy. Ewangelie kilkakrotnie ukazują Maryję jako *homo orans* – „osobę modlącą się". Przyjrzyjmy się bliżej tym wzmiankom.

Hymn uwielbienia Boga *Magnificat* stanowi doskonały przykład modlitwy całkowicie bezinteresownej, a więc w pewnym sensie najczyst-

[19] H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 160-199.

[20] Por. J 2, 13; 5, 1; 7, 2. 10; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 11; Łk 4, 16. 31; 13, 10; 19, 45; Mk 1, 21; 6, 2.

szej, gdy chodzi o intencje osoby modlącej się[21]. J. Kudasiewicz nazywa modlitwę uwielbienia *najdoskonalszą i najbardziej dojrzałą modlitwą człowieka zafascynowanego wielkością, świętością i miłosierdziem Boga Zbawcy*[22]. *Magnificat*, kantyk (Łk 1, 46-55) zwany tak od pierwszego słowa tłumaczenia łacińskiego, został zbudowany w myśl zasad konstrukcji psalmu hebrajskiego[23]. Zawarto w nim wiele elementów liturgicznych, i już przez ten fakt znajduje on swoje przednie miejsce w ramach kultu chrześcijańskiego. Zgodnie z obowiązującym w poezji hebrajskiej kanonem, hymn został zbudowany z następujących po sobie paralelizmów. Zasadniczym tematem *Magnificat* jest wyzwolenie mesjańskie, które dosięga najbardziej potrzebujących: ubogich, głodnych, pokornych. Kantyk rozpoczyna się uwielbieniem Boga przepełnionym radością (Łk 1, 47). Zarówno motyw radości, jak i temat miłosierdzia Bożego okazywanego ubogim, należą do zasadniczych idei teologicznych Ewangelii Łukaszowej. „Wielkie rzeczy" (*megala*; Łk 1, 49), za które Maryja wielbi Boga, to wybór na Matkę Mesjasza; motywem uwielbienia jest więc Boże macierzyństwo, które leży u podstaw kultu Najświętszej Maryi Panny. Najsilniej w całym hymnie zarysowują się następujące motywy teologiczne: dziękczynienie i uwielbienie Boga, radość Maryi, Jej pokora, Boża troska o ubogich i miłosierdzie[24].

Modlitewny charakter miała także wizyta Maryi w świątyni jerozolimskiej, związana z żydowską praktyką oczyszczenia po porodzie i ofiarowaniem Jezusa. Maryja jawi się tam jako Żydówka skrupulatnie przestrzegająca Prawa i spełniająca zawarte w nim nakazy. Modlitwą Maryi były także inne Jej pielgrzymki do Jerozolimy. Ewangelista poświadcza, że uczestniczyła w pielgrzymkach do Świętego Miasta zgodnie z żydowskim zwyczajem. Trzy spośród świąt należały do grupy tzw. *regalim*, czyli świąt pielgrzymich. Na Święto Paschy, Namiotów i Tygodni Żydzi udawali się do Jerozolimy najczęściej w grupach, tworząc karawany, które zapewniały bezpieczeństwo zarówno osobom, jak i pieniądzom przeznaczonym na podatki świątynne. Do uczestnictwa w tych świętach zobowiązani byli wszyscy mężczyźni (Wj 23, 17; 34, 23; Pwt 16, 16)[25]. Nie ulega wątpliwości, że Maryja, Józef i Jezus brali

[21] Paweł VI zauważa: *Maryja jest Dziewicą modlącą się. Uwidacznia się to w Jej nawiedzeniu Matki Poprzednika. Wypowiada tam słowa uwielbienia Boga i słowa pokory oraz wiary i nadziei: to bowiem zawiera kantyk Magnificat*. MC 18.

[22] J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*…, 152.

[23] Bez wątpienia wzorowany został na pieśni Anny (1 Sm 2, 1-10).

[24] S. Harężga podkreśla, że hymn Maryi ma charakter na wskroś teocentryczny; *Bóg Maryi w świetle hymnu „Magnificat" (Łk 1, 46b-55)*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 2, 137-141.

[25] Józef Flawiusz relacjonuje: *Do miasta, w którym ustanowią świątynię, niechaj schodzą się Hebrajczycy trzy razy w roku ze wszystkich krańców zdobytej krainy,*

udział w tych pielgrzymkach, spełniając tym samym nakazy Prawa. Jeśli nie przychodziła z Nazaretu trzykrotnie w ciągu roku do Świętego Miasta (z powodu znacznej odległości), to świadectwa ewangelijne podkreślają, że przynajmniej na Paschę Maryja pojawiła się w Jerozolimie. Fakt ten uwydatnia pokorną pobożność Maryi, gdyż jako kobieta nie była do owych pielgrzymek zobowiązana. Krótka wzmianka o obecności Maryi w Jerozolimie w czasie święta odkrywa wielkie bogactwo Jej życia modlitewnego. Wzmianka: *Rodzice Jezusa chodzili co roku do Jerozolimy na Święto Paschy* (Łk 2, 41), mówi bardzo wiele. Rozpoczynające się 15 dnia miesiąca Nisan i trwające siedem, a w diasporze osiem dni, Święto Paschy, upamiętnia cudowne uwolnienie Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Pascha i Przaśniki, które początkowo stanowiły dwa odrębne święta, z biegiem czasu uformowały jedną celebrację[26]. Przebieg uroczystości paschalnych opierał się na zapisie Wj 12: ofiarowywano baranka paschalnego, skrapiano jego krwią odrzwia domów używając hizopu, mięso zaś spożywano (często w postawie stojącej, z kijem podróżnym w ręku, co miało symbolizować gotowość do drogi) z przaśnym chlebem. Baranka wybierał zazwyczaj ojciec rodziny. Zwierzę musiało być doskonałe, bez skazy, gdyż tego wymagało Prawo. Na terenie świątyni, u wejścia do dziedzińca kapłańskiego, ofiarnicy odbierali wybrane baranki, by na dźwięk trąb zabić zwierzęta zgodnie z rytuałem.

Wieczorem rozpoczynano ucztę, na której każdy z domowników miał ściśle określoną rolę. Najmłodszy z uczestników biesiady zadawał rytualne pytanie o znaczenie tak spożywanego posiłku. Praktyka ta bazuje na Wj 13, 8: *W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu.* Odpowiedź ojca rodziny przybierała formę *haggady*, czyli opowiadania o historii święta. Przy wypowiadaniu pierwszego błogosławieństwa spożywano przaśny chleb maczany w czerwonym sosie zwanym *charoset*[27]. Przy odmawianiu Psalmu 114, opowiadającego o wyjściu Izraelitów z Egiptu, wypijano łyk słonej wody na pamiątkę łez wylanych przez przodków w niewoli. Aby przypomnieć ich gorzki los, spożywano

by składać Bogu dzięki za doznane dobrodziejstwa, prosić o łaskę na przyszłość i poprzez obcowanie ze sobą na wspólnych ucztach wzmagać uczucia wzajemnej miłości. Przystoi bowiem, by dobrze znali jedni drugich, skoro należą do tego samego plemienia i żyją według tych samych praw; a osiągnąć to można tylko przez takie wzajemne obcowanie, gdy patrząc na siebie i rozmawiając ze sobą, przypominają sobie o wszystkim, co ich łączy. *Ant*. 4, 203-204.

[26] Pascha była obchodzona w Izraelu już w okresie monarchicznym. Świadczy o tym 2 Krl 23, 22; Joz 5, 10; 2 Krn 8, 13.

[27] Nazwa pochodzi od hebrajskiego rzeczownika *cegła*; sok przygotowany z jabłek, orzechów, fig i wina ma przypominać niewolnicze prace Izraelitów w Egipcie. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, 129.

mięso baranka z gorzkimi ziołami. Posiłkowi towarzyszył rytuał picia wina, przy czym trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa", miał najbardziej uroczysty charakter. Tuż po nim rozpoczynał się śpiew pieśni *Hallelu* (Psalmy 112-118)[28]. Wszystkie te zwyczaje związane ze świętowaniem Paschy pozwalają na wysunięcie tezy, że modlitwa Maryi miała także charakter rodzinny.

Inny tekst, który może być wykorzystany w ukazywaniu modlitewnej postawy Maryi to opowiadanie o godach w Kanie Galilejskiej. Przedstawiła Synowi doczesną potrzebę, co zaowocowało łaską niebieską, gdyż cud dokonany przez Jezusa zapoczątkował wiarę w sercach uczniów[29].

W Dziejach Apostolskich Łukasz zamieścił jedynie lapidarną wzmiankę o obecności Maryi w Wieczerniku, wraz z apostołami, po wniebowstąpieniu: *Wtedy wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną, która leży blisko Jerozolimy, w odległości drogi szabatowej. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda, brat Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (Dz 1, 12-14). Właśnie Łukasz Ewangelista najczęściej podejmuje temat kobiet w swoim dwudziele (Łk - Dz), a wśród nich zaznacza obecność Maryi. Ta krótka wzmianka może służyć podkreśleniu roli Maryi w początkach nowej wspólnoty oraz akcentowaniu modlitewnego charakteru Jej obecności.

Jest to jednomyślna, wytrwała, wspólnotowa i skuteczna modlitwa rodzącego się Kościoła. Obecność Maryi w Wieczerniku ma charakter służebny; wraz z innymi modli się Ona – jak należy przypuszczać – o dar Ducha Świętego. Dar ten został udzielony w dniu Pięćdziesiątnicy, a sama Maryja – tak przynajmniej można wnioskować z tekstu biblijnego – wraz z innymi zaczęła głosić „innymi językami" wielkie dzieła Boże. J. Kudasiewicz nazywa Maryją *pierwszą charyzmatyczką Kościoła* i wysnuwa ciekawą analogię pomiędzy pierwszymi rozdziałami obydwu dzieł Łukasza. Jak po przyjęciu Ducha Świętego w zwiastowaniu Maryja wielbi Boga słowami *Magnificat*, tak po przyjęciu Ducha w dniu Zielonych Świąt *głosi wielkie dzieła Boże*. Przyjęcie Ducha w momencie wcielenia prowadzi Maryję do służby, natychmiast bowiem udaje się do swej krewnej Elżbiety, która potrzebuje wsparcia. Przyjęcie darów duchowych, zwłaszcza tych nadnaturalnych (jak mówienie obcymi językami) również winno

[28] M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (Rozprawy Naukowe 46, red. I. DEC), Wrocław 2003, 85-90.

[29] Paweł VI w *Marialis cultus* spostrzega, że *Maryja okazuje się w Kanie Dziewicą proszącą*. MC 18.

prowadzić do służby. Taką konkluzję można wysnuć z wpatrywania się w postać Maryi jako *homo orans.*

5. Maryja – *homo patiens*

Jan Paweł II rozpoczyna swój list apostolski *Salvifici doloris* słowami św. Pawła: *Teraz raduję się w cierpieniach za was* (Kol 1, 24) i dodaje: *Słowa te zdają się znajdować u kresu długiej drogi poprzez cierpienie wpisane w dzieje człowieka i naświetlone słowem Bożym. Mają te słowa wartość jakby definitywnego odkrycia, któremu towarzyszy radość – i dlatego apostoł pisze: „Teraz raduję się w cierpieniach za was" (Kol 1, 24). Radość pochodzi z odkrycia sensu cierpienia, a odkrycie to, chociaż jest jak najbardziej osobistym udziałem piszącego te słowa Pawła z Tarsu, jest równocześnie ważne dla innych. Apostoł komunikuje swoje odkrycie i cieszy się nim ze względu na tych wszystkich, którym może ono pomóc*. Cierpienie jest nieodłącznie wpisane w naturę człowieka. Dlatego jeden z największych teologów ubiegłego stulecia, Karl Rahner, może stwierdzić jednoznacznie: *praca, choroba, niewiedza, cierpienie, śmierć - tak jak spotykamy je w konkretnym życiu – to niewątpliwie charakterystyczne cechy naszej ludzkiej egzystencji, które w tej postaci, w jakiej doświadczamy ich w naszej rzeczywistej sytuacji, nie istniałyby w egzystencji pozbawionej winy. Na tej podstawie możemy i musimy wprost powiedzieć, że owe egzystencjały są skutkiem grzechu pierworodnego*[30].

Skoro cierpienie jest nieodłączne od egzystencji człowieka, stąd musi się wpisywać także w krąg rozważań antropologii. Oczywiście najbardziej egzystencjalne pytanie wszechczasów dotyczy cierpienia ludzi niewinnych. Dlaczego zła doświadczają ci, którzy – jak przynajmniej się wydaje – na to nie zasłużyli?[31] Co prawda *wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej* (Rz 3, 23), a w związku z tym doświadczają konsekwencji swego grzechu w formie cierpienia, to jednak owa konsekwencja niejednokrotnie wydaje się zbyt surowa w stosunku do poniesionej winy.

[30] K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, 99.

[31] Pytanie to stawiali sobie autorzy Starego Testamentu, głównie w nurcie tradycji mądrościowej. W Nowym Przymierzu odpowiedź na nie zyskuje nowe światło: *Patrząc więc na Nowy Testament można powiedzieć, że cierpienie pozostaje i tu w dalszym ciągu tajemnicą. Niemniej jednak można powiedzieć, że nie jest to prowadzenie w ślepy zaułek. Nowy Testament nadaje bowiem tej tajemnicy sens, znaczenie i celowość. W myśl tych założeń wierni nie powinni oczekiwać rozwiązania tajemnicy cierpienia, ani nie czekać na koniec cierpienia, gdyż ten w tym świecie nie będzie miał miejsca, ale oczekiwać winni celu cierpienia, tj. zbawienia swojego i zbawienia świata*; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii...*, 209.

O ile powyższe Pawłowe twierdzenie dotyczy każdego z nas, o tyle należy z niego wyłączyć Maryję: Ona nie zgrzeszyła, więcej jeszcze – wyłączona została spod prawa grzechu pierworodnego. Tym bardziej więc pytanie o Jej cierpienie zasługuje na rozważenie.

Matka trzymająca na kolanach martwe ciało własnego syna to jedna z najbardziej dramatycznych form cierpienia. Nowy Testament przekazuje jednak wiele innych tradycji, które wskazują na ten aspekt życia Niepokalanej. To prawda, że zapowiedź Symeona o mieczu, który przeniknie Jej duszę, najpełniej zrealizowała się pod krzyżem, były jednak także i inne chwile, w których tajemnica cierpienia może przepełniać serce Matki Pana. Większość tekstów dotykających tematyki cierpienia Maryi zostało zapisane - co zrozumiałe - na kartach Ewangelii. Możemy zaliczyć do nich wspomniane już proroctwo Symeona (Łk 2, 25-35), ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13-15), poszukiwanie zagubionego w świątyni dwunastoletniego Jezusa (Łk 2, 41-50), trudności w spotkaniu z Jezusem podczas Jego publicznej działalności (Mt 12, 46-50; Mk 4, 21-25; Łk 8, 19-21) i scenę śmierci krzyżowej (J 19, 25-27). W sposób figuratywny natomiast do Maryi może odnosić się apokaliptyczna wizja Niewiasty, nakreślona przez św. Jana (Ap 12, 1-18).

Zasadniczym tekstem mówiącym o cierpieniu Maryi w Nowym Testamencie jest zapowiedź dana przez Symeona w czasie, gdy rodzice Jezusa przyszli z nowo narodzonym do świątyni, by wypełnić wymogi Prawa: *A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2, 35)[32]. Postacie Symeona i Anny reprezentują oczekujących na Mesjasza Izraelitów. Obydwoje wypowiadają prorocze słowa, zapowiadające przyszłą misję Jezusa. Oprócz kantyku *Nunc dimittis*, Symeon zapowiada także sprzeciw, jaki powstanie wobec Jezusa, oraz cierpienia

[32] Proroctwo to zawarte zostało w tzw. *cyklu świątynnym*, który w Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa obejmuje: ofiarowanie Jezusa w świątyni (1, 22-24), złączone z narracją o spotkaniu z Symeonem (2, 25-35) i Anną (2, 36-38), oraz opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41-50). Przepis zanotowany w Wj 13, 2. 12. 15 wymagał, by pierworodnego syna ofiarować Bogu na służbę w świątyni. Od czasów, kiedy służbę tę zaczęli pełnić lewici, dziecko podlegało regulacji wykupu. Przy okazji przedstawienia niemowlęcia w świątyni składano ofiary. Najubożsi winni ofiarować parę synogarlic lub gołębi (Kpł 5, 7; 12, 8). Wzmianka Łukasza o „ich oczyszczeniu" (2, 22) budzi pewne niejasności. Prawo Mojżesza mówiło o czterdziestodniowym okresie nieczystości rytualnej kobiety po porodzie; nie ma mowy o takim przepisie dotyczącym mężczyzny. Jeśli więc zaimek dzierżawczy *ich* nie wskazuje na Maryję i Józefa, możliwe, że zamierzeniem teologicznym Łukasza było wskazanie na samego Jezusa. Przy takiej interpretacji nie chodziłoby o oczyszczenie, któremu Jezus miał być poddany, ale którego sam miał dokonać; M. MIKOŁAJCZAK, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa (Łk 2, 22-24)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6(1998) nr 2, 139; por. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986, 112-116.

Maryi. Proroctwo to wyraźnie nawiązuje do Księgi Izajasza: *On będzie kamieniem obrazy i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela; pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem. Wielu z nich się potknie, upadnie i rozbije, będą usidleni i w niewolę wzięci* (Iz 8, 14-15). Termin „miecz", użyty przez Symeona, ma w tradycji biblijnej i pozabiblijnej szerokie pole znaczeniowe[33]. Motyw miecza niejednokrotnie pojawia się na kartach Starego Testamentu jako symbol Bożej kary. W słowach proroctwa przeciw Egiptowi Jeremiasz obwieszcza: *A dzień ten jest u Pana, Boga Zastępów, dniem odwetu, by się pomścić nad swoimi wrogami. Miecz pochłonie, nasyci się i ugasi pragnienie ich krwią, albowiem rzeź to ofiarna dla Pana, Boga Zastępów, w ziemi północy, nad Eufratem* (Jr 46, 10). Miecz - włożony w ręce Babilończyków - służył także jako symbol gniewu Bożego nad Izraelem: *Miecz, miecz! Wyostrzono go i wyczyszczono. Na krwawy bój wyostrzono, by lśnił jak błyskawica, wyczyszczono... Dałem go, by wyczyścić, by chwycić w dłoń; miecz wyostrzono i wyczyszczono, aby go podać w rękę tego, co zabija* (Ez 21, 14-16). Nieco ogólniej ujmując, miecz jest symbolem cierpienia. Właśnie w takim znaczeniu termin ten został użyty przez Łukasza. Oznacza on cierpienia Maryi spowodowane mającą nastąpić męką Jezusa.

Kolejny fragment ukazujący Maryję jako *homo patiens* mówi o ucieczce do Egiptu (Mt 2, 13-15). Sama konieczność ucieczki, by chronić życie ludzkie, jest już swoistą formą cierpienia. Fabuła narracji koncentruje się wokół udania się Świętej Rodziny do Egiptu, aby uniknąć gniewu Heroda, który postanowił zgładzić nowo narodzonego Jezusa. Opowiadanie to jest echem starożytnego przekazu Księgi Wyjścia o postanowieniu faraona, by zgładzić wszystkie nowo narodzone dzieci hebrajskie[34]. Cierpienie Maryi związane z koniecznością ucieczki do Egiptu widzi Mateusz w kontekście realizacji dawnych proroctw. Cytat z Oz 11, 1: *syna mego wezwałem z Egiptu* wprowadza Mateusz stosowaną przez siebie formułą: *tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez proroka*[35]. Ozeasz nawiązywał w swej wypowiedzi do

[33] W tradycji greckiej miecz kojarzony był z zemstą władcy: Damokles, który był pochlebcą na dworze tyrana Syrakuz, Dionizosa I Starszego (405-367 przed Chr.), został zaproszony przez władcę na ucztę, podczas której miał zakosztować słodyczy rządzenia. Posadzono go na miejscu, nad którym na końskim włosiu powieszono obnażony miecz. Miecz stał się symbolem gróźb, które wciąż zatruwają życie ludzkie. W. KOPALIŃSKI, *Damokles*, w: *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996, 192.

[34] Postanowienie to znalazło swój wyraz w słowach faraona, skierowanych do położnych kobiet hebrajskich: *Jeśli będziecie przy porodach kobiet hebrajskich, to patrzcie na płeć noworodka. Jeśli będzie chłopiec, to winniście go zabić* (Wj 1, 16).

[35] Takie zastosowanie starotestamentowego cytatu do opisywanych wydarzeń dzieciństwa Jezusa ukazuje generalną zasadę, jaką przyjmuje Mateusz w korzystaniu

historycznego wyjścia Izraelitów z Egiptu; nie prorokował o przyszłych wydarzeniach. Mateuszowe „wypełnienie się" proroctwa należy więc rozumieć typologicznie: jak „syn Boga", Izrael, został wybawiony z niewoli przez cudowną interwencję Jahwe, tak również Jezus, „Syn Boży", zostaje ocalony za przyczyną ingerencji Boskiej. Ozeaszowy cytat stanowi kulminację, a jednocześnie teologiczną interpretację historycznego wydarzenia ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu. Jezus przedstawiony w dotychczasowych perykopach Ewangelii Dzieciństwa jest Synem Maryi i Józefa, synem Dawida i synem Abrahama (1, 1)[36], ale jest przede wszystkim „moim Synem", czyli Synem Bożym. Jak Izrael-Syn Boży, tak Jezus musi wyjść z Egiptu (powrót do Nazaretu: 2, 19-23), przejść przez wody Jordanu (chrzest z rąk Jana Chrzciciela: 3, 13-17) i doświadczyć wędrówki przez pustynię (kuszenie: 4, 1-11)[37]. Mateusz ukazuje więc Jezusa jako Tego, który w swoim życiu „prze-żywa" historię swojego narodu. Izrael jest przybranym, kolektywnie rozumianym synem Jahwe; Jezus jest prawdziwym Synem Bożym. W tym też kontekście cierpienie Maryi towarzyszy realizacji Bożego planu zbawczego.

Tematyki cierpienia Maryi dotyka także narracja o zagubieniu się Jezusa i odnalezieniu Go w świątyni (Łk 2, 41-50). Na zasadzie analogii z sytuacją egzystencjalną matki kochającej swe potomstwo można mówić o cierpieniu Maryi jako Matki, która zagubiła swoje Dziecko. Przyczyną pobytu Maryi, Józefa i Jezusa w Jerozolimie był zwyczaj udawania się na święto Paschy z pielgrzymką do Jerozolimy[38]. Choć kobiety nie były zobowiązane do takiej wizyty (o czym wspomniano już wyżej), często towarzyszyły swoim mężom. Celebracje paschalne trwały tydzień, natomiast każdy Izraelita winien przebywać w świętym mieście przynajmniej jedną dobę. Cierpienie Maryi jest więc cierpieniem Matki zatroskanej o losy swego Dziecka. Rodzicom Jezusa zdawało się, że ich Syn zaginął

z Pisma Świętego: nadaje starożytnym tekstom znaczenie, którego z pewnością nie posiadały w historycznym kontekście, w którym powstały; F. KERMODE, *Matthew*, w: *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. ALTER, F. KERMODE, London 1989, 338.

[36] A. Vögtle sądzi, że sekwencja: syn Dawida - syn Abrahama - syn Boga, nie jest przypadkowa, lecz służy ukazaniu synostwa Bożego Jezusa jako kulminacji stopniowego objawiania Jego tożsamości. A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971, 18.

[37] D.J. Harrington zauważa: *Matthew's emphasis is on Jesus as Son of God. The original context [of Hos 1, 11] is Israel's exodus from Egypt; Israel is thus called the Son of God. Such a background for Jesus' divine sonship stresses the continuity between Jesus and Israel, for Jesus repeats the experience of Israel in the exodus generation*. D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991, 44.

[38] Jeśli dystans był zbyt duży, Prawo zezwalało na jedną pielgrzymkę w roku, właśnie na święto Paschy.

bez śladu, tymczasem Jezus zdumiewał swą mądrością nawet nauczycieli. Scena, która rozegrała się w świątyni, kiedy to Jezus zdumiewał „nauczycieli" (Łk 2, 46), jest na wskroś symboliczna[39]. Już sama terminologia pośrednio jest pasyjna, a więc dotyka cierpienia Jezusa. Termin *dei* („powinienem") jest typowym czasownikiem zapowiedzi męki i zmartwychwstania (9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 44). Przywołując kontekst pasyjny, tym samym perykopa dotyka tematu cierpienia Maryi. Inną więzią łączącą narrację o Jezusie w świątyni z wydarzeniami paschalnymi jest motyw „trzech dni" o wątek poszukiwania Jezusa (por. Łk 24, 5). Rodzicom Jezusa zdawało się, że zaginął bez śladu, tymczasem zdumiewał swą mądrością nawet nauczycieli; wylęknionym uczniom po wydarzeniach wielkopiątkowych wydawało się, że Jezus zginął na zawsze, tymczasem zmartwychwstał, by kontynuować swą misję nauczania i prowadzenia ku zbawieniu. Analogia pomiędzy zagubieniem Jezusa i Jego śmiercią oraz pomiędzy odnalezieniem Jezusa a Jego zmartwychwstaniem jest może daleka, ale na pewno dostrzegalna. Można więc mówić o cierpieniu Maryi w podwójnym aspekcie: w wymiarze egzystencjalnym jest to cierpienie Matki, która zagubiła Syna; w wymiarze teologicznym wydarzenie jest zapowiedzią męki i śmierci Jezusa, których Maryja była świadkiem. Pierwszy wymiar ma charakter bezpośrednio wynikający z tekstu, drugi jest elementem jego interpretacji teologicznej.

Swoiście zarysowany motyw cierpienia Maryi zawiera scena, której synopsy biblijne zazwyczaj nadają tytuł *prawdziwi krewni Jezusa* (Mt 12, 46-50; Mk 4, 21-25; Łk 8, 19-21). Łukasz zanotował: *Twoja Matka i Twoi bracia stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą* (Łk 7, 20). Nie trzeba tu przywoływać żydowskich zwyczajów uznawania za rodzeństwo członków tej samej wspólnoty religijnej lub okazywania szacunku starszym przez określanie ich mianem „ojca" lub „matki". Byłoby to powracanie do przebrzmiałej dyskusji na temat dziewictwa Maryi *post partum*. Natomiast dziwić powinien fakt, że Jezus daje pierwszeństwo wspólnocie religijnej przed więzami krwi. Taka postawa stanowi *novum* w żydowskim środowisku mentalnościowym[40]. Jezus na wiadomość o tym, że jest

[39] O. da Spinetoli zauważa: *La scena di Gesù in mezzo ai dottori del tempio, dove rivela una sapienza superiore davanti ai 'maestri' più qualificati della comunità israelitica, è altamente simbolica. Essa indica che egli usufruisce di una particolare comunicazione divina dato che non ha frequentato nessuna scuola. La risposta di Gesù ai genitori conferma questa impressione*. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri…*, 129.

[40] Podobnym echem brzmią zresztą słowa zapisane w mowie misyjnej u Mateusza: *Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien* (Mt 10, 37). *W judaizmie nie słyszano o tym, by dawać pierwszeństwo więzom religijnej wspólnoty przed związkami rodzinnymi, z wyjątkiem sytuacji, gdy poganin nawracał się na judaizm i uznawał swoją nową rodzinę za ważniejszą od starej*. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. polskiego K. BARDSKI, W. CHROSTOWSKI, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, 142.

poszukiwany przez Matkę, odpowiada: *Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je* (Łk 8, 21). Wszystkie niemal komentarze egzegetyczne (zwłaszcza katolickie) wskazują na Maryję jako Tę, która przyjęła z wiarą i posłuszeństwem Boże słowo. Łukasz dwukrotnie podkreśla, że Maryja *zachowywała w sercu* te słowa (Łk 2, 19. 51). Choć więc odpowiedź Jezusa - w przeciwieństwie do opinii niektórych komentatorów - stanowić mogą swego rodzaju nobilitację Maryi, cała scena nie jest jednak pozbawiona wymiaru egzystencjalnego: Maryja pragnie spotkać swego Syna, a trudności w dotarciu do Niego są pewną formą cierpienia Matki[41].

Wizja zanotowana na kartach Apokalipsy (12, 1-18), przedstawiająca mającą porodzić Niewiastę i smoka, który chce pożreć jej dziecię, w tradycji interpretacji biblijnej często odnoszona bywa do Maryi. Podstawowe znaczenie wizji dotyczy oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi także nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2). Symbol Niewiasty zresztą nawet w sensie wyrazowym odnosi się do Maryi w w. 5: *I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie rózgą żelazną*[42]. Począwszy od II w. w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa.

6. Maryja – *ancilla Domini et homo serviens*

Kolejny antropologiczny rys postaci Maryi to Jej postawa służebna. Maryja może być ukazywana jako wzór służby w dwojakim aspekcie: służby Bogu i ludziom, jest więc *ancilla Domini* i *homo serviens*. Przy zwiastowaniu Maryja sama określa siebie jako *służebnicę Pańską*, co powtarza w *Magnificat*, chwaląc Boga, że wejrzał na „uniżenie służebnicy". Zawołanie Maryi „niech mi się stanie" nie jest – jak chcieliby niektórzy egzegeci – naznaczone rezygnacją czy wręcz determinacją. Maryja stawia pytanie: „jakże się to stanie?", jednak nie jest to pytanie świadczące o braku wiary, zaufania czy powątpiewaniu. Wręcz przeciwnie, jest to

[41] Więcej na temat cierpienia Maryi zob. M. ROSIK, *Cierpienie Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater" 6(2004) nr 2, 11-22.

[42] Egzegeci katoliccy podkreślają, że w wierszu tym *ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodząca Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu*; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, Poznań-Kraków 1999, 637.

poszukiwanie wiary całkowicie świadomej. Co prawda łacińskie *fiat* sugerować może pewien odcień zgody podjętej z rezygnacją w tonie „no dobrze, niech już tak będzie", jednak grecka forma (a więc oryginalna) jest jak najdalsza od takiego wydźwięku zgody Maryi. Mamy do czynienia z formą optativu, niezwykle rzadką na kartach Nowego Testamentu. Greckie *genoito* jest radosnym zawołaniem „niech tak będzie!", „niech się tak stanie!"; wyraża ochocze przyjęcie woli Bożej, entuzjastyczne wręcz podjęcie współdziałania z nią[43].

Postawa służebna wobec Boga przejawia się także w omówionej już powyżej scenie ofiarowania w świątyni; Maryja zachowuje Boże prawo, składa przepisane nim ofiary. To właśnie tam między innymi weryfikuje się Jej postawa „służebnicy Pańskiej".

Również nawiedzenie Elżbiety jest wyrazem ducha służby, tym razem skierowanej ku krewnej. Maryja wybiera się na spotkanie z Elżbietą „z pośpiechem", który oddaje stan ducha człowieka pragnącego zweryfikować słowa Boże[44]. Zadziwienie owym duchem służby, który prowadził Maryję, wyraża pytanie Elżbiety: *Skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1, 43).

Bardzo sugestywnie wizerunek Maryi jako *homo serviens* maluje przed czytelnikami św. Jan. W opisie godów w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) pojawiają się dwie wypowiedzi Maryi, zapisane jedynie u Jana: *Wina nie mają* (J 2, 3) oraz *Zróbcie wszystko, cokolwiek [Jezus] wam powie* (J 2, 5). Również i tu postawa Maryi przesycona jest duchem służby[45]. Była przekonana, zapewne na podstawie wcześniejszego doświadczenia, że Jezus zareaguje na Jej sugestie. Można by także przytoczyć wiele cytatów biblijnych na ukazanie Maryi jako osoby służącej w środowisku rodzinnym - spełniając tym samym rolę Matki i Małżonki[46]. Służebne zawierzenie Bogu i spieszenie z pomocą potrzebującym to dwie postawy Maryi, która służy.

7. Konkluzja

Podsumowując dotychczasowe refleksje o postaci Maryi w świetle antropologii Nowego Testamentu, warto zatrzymać się nad tytułem ma-

[43] J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*…, 133.

[44] Łukasz ukazuje wizytę Maryi w domu Zachariasza nie tylko jako spotkanie dwóch matek, ale również jako spotkanie Jezusa z Jego poprzednikiem, Janem Chrzcicielem. Tak odczytywano wydarzenie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

[45] *She belives in him, and with that firm trust awaits the fulfillment of her faith. Mary remains steadfast in her commitment. She did not need to have her faith explained, nor does the author offer any reference to the genesis of her fait*. J. O'GRADY, *According to John. The witness of the Beloved Disciple*, New York - Mahwah 1999, 32-33.

riologicznym, który zamyka w sobie omówione wątki. Maryja nazywana jest „nową Ewą". Tytuł ten ma pewne biblijne podstawy. Należy sięgnąć najpierw do wspomnianej już wyżej Protoewangelii, w której zarysowana jest bardzo ogólnie rola, jaką „niewiasta" odegra w ostatecznym zwycięstwie nad szatanem. Idąc śladem świętej Tradycji, możemy w obrazie niewiasty widzieć samą Maryję, a w Jezusie Chrystusie – Jej potomstwo, które zmiażdży głowę wężowi. Poza tym Pawłowe porównanie Adama z Chrystusem przygotowało zestawienie Maryi z Ewą. Również w Janowych wzmiankach o Maryi jako „niewieście" (J 2, 1-11; 19, 25-27) można widzieć nawiązanie do niewiasty z Protoewangelii[47]. Jeśli więc Ewa stała się *matką wszystkich żyjących* (Rdz 3, 20), to Maryja w perspektywie Nowego Przymierza widziana jest jako Matka wszystkich wierzących w Chrystusa. Jeśli potraktować opis zwiastowania jako swoiste przeciwieństwo narracji o kuszeniu Ewy, wówczas uzasadnienie tytułu „nowa Ewa" jest jeszcze pełniejsze[48].

Mariologiczny tytuł „nowa Ewa" zakotwiczony jest w trzech rysach o charakterze antropologicznym, omówionych powyżej. Jest mianowicie Maryja „pełną łaski", Niepokalaną i Bogurodzicą. Te trzy absolutnie wyjątkowe przywileje zasadzają się na wybraniu Maryi przez Boga na Matkę Jego Syna.

Omawiając wizerunek Maryi od strony antropologii Nowego Testamentu, nie sposób było pominąć trzy silnie zarysowujące się postawy Matki Pana: postawę modlitwy, cierpienia i służby. Maryja jawi się w nich jako *homo orans, patiens* i *serviens.* Te trzy rysy stanowią także model centralnej idei antropologicznej w soteriologii biblijnej, którą jest „nowy człowiek" (Ef 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10). Określenie to oznacza w myśli Pawłowej człowieka wyzwolonego z niewoli grzechu i ukształtowanego na wzór Chrystusa. *Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3, 27) - powie Apostoł Narodów. Maryja już tutaj, w doczesności, zrealizowała ideał nowego, wyzwolonego z niewoli grzechu, człowieka. To Ona jest *kecharitōménē*, pełną łaski. Osiągnęła to, do czego wezwany jest każdy wierzący w Chrystusa i co stanie się jego udziałem dopiero w paruzji. Maryja jest więc dzięki łasce Bożej archetypem człowieka wolnego i zbawionego. Zadaniem wierzą-

[46] M. ROSIK, *Biblijna odnowa kultu maryjnego w Polsce*, w: *Recepcja „Marialis cultus" w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego. Licheń, 12-13 marca 2004 roku*, red. J. KUMALA, Licheń 2004, 195-215.

[47] W. SIWAK, *Maryja – nowa Ewa. Wprowadzenie w teologię tytułu*, „Życie konsekrowane" 14(2006) nr 2, 70-72.

[48] J.P. PRÉVOST, *Nowa Ewa*, w: *Mały słownik maryjny*, red. A. BOSSARD, Warszawa 1987, 61.

cych jest taka współpraca z łaską Bożą, aby wzorem Maryi tę osiągnąć pełnię odkupienia[49]. W tym sensie Matka Pana staje się nie tylko wzorem poszczególnych postaw o charakterze etycznym, ale wzorem człowieka przemienionego wewnętrznie.

Ks. dr hab. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

ul. Katedralna 11
PL - 50-328 Wrocław
e-mail: mrosik@onet.pl

Maria alla luce dell'antropologia del Nuovo Testamento

(Riassunto)

Nell'introduzione dell'articolo l'autore delinea l'immagine biblica dell'antropologia, mettendo in risalto la figura di Cristo.

La prima categoria antropologica riguardante Maria è la pienezza di grazia, e cioè la persona di Maria come *gratia plena et immaculata*. Poi, l'autore mette in luce la maternità divina di Maria come la categoria antropologica fondamentale per capire la persona di Maria. Di seguito, l'autore si sofferma sull'immagine di Maria come *homo orans, patiens et serviens*. Questi tre dimensioni dell'essere di Maria riguardano l'idea biblica dell'uomo nuovo. Concludendo, si mette in rilievo il significato antropologico del termine "nuova Eva" riguardo a Maria.

[49] *Chrześcijanin jako człowiek potencjalnie już wyzwolony przez Pana, obdarzony nieskończonymi możliwościami - ma teraz za zadanie wcielać to potencjalne wyzwolenie w życie, poddawać się wyzwalającej łasce i współpracować z nią, aby - wzorem Maryi - osiągnąć pełnię*. R.E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 427.

Giuseppe Mattai, Bruno Marra

Antropologiczno -socjologiczna lektura Ga 4, 4-5*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 55-67

Antropologiczna i socjologiczna lektura perykopy św. Pawła jest sugestywna i stymulująca również w obszarze refleksji teologicznej. W niniejszym artykule ograniczymy się do przedstawienia kilku przemyśleń, uporządkowanych w następujący sposób: 1) Fenomenologiczne założenia dynamiki narodzenia; 2) Obietnica *miejsca* i *czas* jej spełnienia, zresztą nigdy do końca nie dokonanego; 3) *Stać się* z niewiasty; 4) *Znaleźć się* pod prawem. Będziemy unikać zbędnych obciążeń bibliograficznych, odsyłając do źródeł, które pozwolą uważnemu czytelnikowi na ewentualne pogłębienie tematu.

1. Fenomenologiczne założenia narodzenia i jego dynamika

Antropologiczne i socjologiczne założenia dotyczące problemu *narodzenia* powinny być badane w obszarze *fenomenologii* rodzenia. Ukazuje i implikuje ona przezwyciężenie indywidualistycznej podmiotowości, odkrycie i otwarcie na odmienność. Już w trakcie analizy fenomenologicznej ludzkie istnienie i jego historia ukazują dwa aspekty, współistniejące i komplementarne: *konfliktowość* i *uczestnictwo*. Stanowią one *horyzont ludzkiego istnienia*. O ile konfliktowość dąży do posiadania i gromadzenia rzeczy i ludzi, a zatem izolowania podmiotu, o tyle uczestnictwo prowadzi do zjednoczenia. Narodzenie mieści się w obszarze uczestnictwa, aczkolwiek związek rodzice-dzieci, jeśli jest przesadny, może czasem przeradzać się w miłość zaborczą i, w konsekwencji, wzbudzać konflikty. Dowodzi to tego, że w każdym ludzkim doświadczeniu istnieje dynamiczne napięcie pomiędzy konfliktowością i uczestnictwem, a w konsekwencji dochodzi do utraty równowagi, co jednak nie jest problemem nierozwiązalnym, dopóki pozostaje miejsce na uczestnictwo. Aby konfliktowość nie zdegenerowała się, jest ona regulowana przez prawo. Spotykamy się zatem z dwoma podstawowymi terminami perykopy św. Pawła: *narodzeniem* i *prawem*: zrodzony, czy raczej, jak zobaczymy, *powstały z kobiety*, Jezus z Nazaretu *znalazł się*

* G. MATTAI, B. MARRA, *Riflessioni per una lettura antropo-sociologica di Gal 4, 4ss*, „Theotokos" 1(1993) nr 2, 157-170.

także *pod prawem*, ale będąc *Synem* posłanym przez Ojca, ukazał drogi i umożliwił przezwyciężenie prawa, rozszerzając w niespotykany dotychczas sposób przestrzeń uczestnictwa[1].

2. *Obietnica* i *czas* jej spełnienia

Opierając się na powyższych przemyśleniach, przejdziemy do problemu związanego z Pawłowym stwierdzeniem *zrodzony z kobiety, pod prawem*. Twierdzenie to zawiera i przezwycięża aspekty antropologiczne i społeczne, o których w skrócie wzmiankowaliśmy. Stoimy bowiem wobec narodzin, *które nie są ludzkie*, ponieważ mówi się *zrodzony z kobiety*, bez udziału mężczyzny; i wobec narodzin, które *nie* są Boskie, bowiem zostało powiedziane *pod prawem.* Z tej serii *sprzeczności* wypływa tajemnica, ukryta w samym stwierdzeniu. Spójrzmy zatem z bliska, w obszarze zaplanowanego horyzontu antropologicznego i socjologicznego, na te słowa, chociaż już wyprzedziliśmy wnioski mogące wypływać z tej analizy.

2.1. *Obietnica*

Słowo obiecać - to jeden z kluczowych terminów w języku miłości. Obiecać - to znaczy oznajmiać i gwarantować udzielenie jakiegoś daru, brać na siebie odpowiedzialność za dane słowo, oświadczyć, że się jest pewnym przyszłości i siebie samego; to równocześnie znaczy spowodować u drugiej osoby przylgnięcie całym sercem i zrodzić w niej wspaniałomyślną wiarę[2]. Dla Izraela Boże obietnice (które, jako że pochodzą od jedynej Bożej mocy, nigdy nie zawodzą) są kluczem do historii zbawienia i Bożą nagrodą dla tych, którzy stosują się do Jego zaleceń. Dla Pawła natomiast Boże obietnice są *istotą Pisma i Bożego planu*. Dla Żyda Pismo jest przede wszystkim *Prawem*, wolą Bożą, którą należy wypełniać za wszelką cenę. Dla chrześcijan Pismo staje się przede wszystkim *Księgą obietnic*. Izraelici byli depozytariuszami obietnic, chrześcijanie są ich spadkobiercami. Sam język nowotestamentowy ukazuje to odkrycie. Podczas gdy w hebrajskim nie ma specyficznego słowa określającego koncepcję obietnicy, Nowy

[1] Jeśli chodzi o rozwinięcie kwestii analizy fenomenologicznej ludzkiego narodzenia i jego dynamiki oraz konfliktu pomiędzy mężczyzną i kobietą (konflikt przebiega poprzez etap: dziewica-uwodziciel), odsyłamy do: B. MARRA, *Etica della vita coniugale*, Dehoniane, Napoli 1988, 144-145 oraz TENŻE, *Esistenza ed etica*, „Rassegna di Teologia" 32(1991) 480-501, 480-485, 497.

[2] M.L. RAMLOT, J. GUILLET, *Promesa*, w: *Dizionario di Teologia Biblica*, red. X. LÉON-DUFOUR, Marietti, Torino 1971, 1009-1015. 1009.

Testament przyjmuje pewne specjalne określenie: *epanghelía*, zbliżone do *euanghélion*, *dobra nowina*, radosna zapowiedź[3]. W kontekście tej chrześcijańskiej intuicji, wyraźnie przedstawionej właśnie w Liście do Galatów, Izrael ukazuje się jako *lud obietnic*, którego jedyną i niezniszczalną podstawą istnienia jest Boża obietnica, złożona patriarchom, sprecyzowana w wymaganiach etycznej wierności w prawie Mojżeszowym, odnowiona wobec Dawida, a następnie proroków, z wyraźnym mesjańskim ukierunkowaniem. Nawet kiedy państwo Izraela już nie istnieje, gdyż straciło króla, stolicę, świątynię i honor w oczach innych narodów, Bóg rozbudza nadzieję i wiarę przez nowe obietnice, które ukazują rzeczy nowe, tajemnicze i nieznane: nowe Jeruzalem, „dom modlitwy dla wszystkich narodów" (Iz 56, 7), „matka niezliczonych synów" (60, 4), „wieczysta chluba, rozradowanie wszystkich pokoleń" (60, 15)[4]. Boże obietnice nigdy nie spełniają się do końca: są spełniane tylko w części i ukazują nowe horyzonty i rzeczy dalsze; dlatego też kategoria obietnicy ukazuje się jako *kategoria przekraczania*. Dotyczy to nie tylko obietnic starotestamentowych, ale także obietnic Jezusa Chrystusa, w którym znajdują spełnienie wszystkie dawne obietnice, „wszystkie są «tak»" (2 Kor 1, 20): ziemia, królestwo, błogosławieństwo, prawda, życie, woda żywa, światło, zmartwychwstanie, chwała Boża, Duch Święty. Właśnie dzięki darowi Ducha chrześcijanie (zarówno pochodzenia żydowskiego, jak pogańskiego) wchodzą w posiadanie wszystkich obietnic. Jednakże, choć nie mają już nic więcej do pragnienia (ponieważ Duch to posiadanie trwałe i żywe), także dla chrześcijan jest to pewien zastaw, pierwocina, zapowiedź ostatecznego spełnienia, które w pełni zrealizuje się poza granicami historii. Chrześcijanie także są pielgrzymami *do lepszej ojczyzny*, jak Abraham, odczuwając napięcie pomiędzy tym, co *już*, a tym, co *jeszcze nie*. Obietnica wiecznego życia jest *już* antycypowana w teraźniejszości, w wysiłku stawania się, osiągniętego i przekształconego przez łaskę. Ale ta *przyszłość* jest tylko inchoatywnie obecna w teraźniejszości. Wieczność wchodzi w czas mocą bezinteresownej Bożej komunikacji, ale *jeszcze nie* w pełnym i ostatecznym kształcie, jak to się stanie w ostatnim dniu, kiedy obietnica odkryta przez zmartwychwstanie Chrystusa znajdzie, zgodnie ze słowem Bożym, swe całkowite spełnienie[5].

[3] TAMŻE, 1010.
[4] TAMŻE, 1013.
[5] Por. B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale,* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 307n.; A. RICH, *Etica economica,* Queriniana, Brescia 1993, 126-131.

2.2. *Pełnia czasu* (Ga 4, 4)

Bóg wypełnia wielkie mesjańskie obietnice, kiedy *po nadejściu pełni czasu* (*plérôma toû chrónou*) posyła swego Syna. To określenie, według znanego komentatora Listu do Galatów, powinno być rozumiane *jako chwila, w której chrónos się spełnił; czas, w znaczeniu upływu czasu, osiągnął swój pełny wymiar, czyli swój koniec*[6]. Należy tu uściślić, że wyrażenie *pełnia czasu* jest rozumiane jako zakończenie poprzedniej epoki, czyli czasu oczekiwania. *Ale ponieważ posłanie Syna Bożego jest także wypełnieniem czasu obietnicy, tu 'plérôma toû chrónou' znaczy więcej niż zwykły upływ czasu kalendarzowego; spełnienie – jako pełnia czasu – jest jednocześnie przyjęciem jego znaczenia historiozbawczego, jego szczytem. Ale to spełnienie nie jest 'naturalnym' rezultatem, 'naturalną' dojrzałością pewnego okresu (chrónos) w historii, lecz wolną i bezinteresowną decyzją Boga, który jako jedyny zna tajemnicę czasu. Przez 'pełnię czasu', która nastała poprzez posłanie Syna, czas jako taki nie zostaje unicestwiony, lecz do historii zostaje bezpośrednio wprowadzone zbawcze działanie Boga: w historycznym wydarzeniu ziemskiego Jezusa… Bóg realizuje swe działanie 'eschatologiczne'*[7]. *Plérôma toû chrónou zakłada, że Bóg ma w swej mocy czas i wszystkie eony, że ustalił dla czasu, jak dla każdej rzeczy w kosmosie, określoną miarę, i że doprowadza tę miarę do końca, aby ten eon mógł osiągnąć koniec, a następny – rozpocząć się*[8]. Według Pawła posłanie Jezusa na ziemię zdeterminowało pełnię czasu, spowodowało wtargnięcie przyszłego eonu[9], wieczności do wymiaru czasu, dyskredytując i determinując koniec eonu poprzedniego. Dla chrześcijanina zatem po czasie teraźniejszym, chronologicznym i historycznym, następuje nowy czas, przeniknięty wiecznością, czas zbawczy, *kairós*. Liturgiczna celebracja, *czas liturgiczny*, jest wspomnieniem, aktualizacją i antycypacją tego nowego czasu.

Chrześcijaństwo rozwija nową koncepcję czasu nie jako koła, lecz linii prostej, ponieważ począwszy od wcielenia dąży on do ostatecznego celu - Paruzji. *Czas liturgiczny nakłada na czas egzystencjalny, przeżywany przez chrześcijanina, odniesienie do czasu świętego, ahistorycznego. Tym samym realizuje psychologiczną synchronizację tego, co po ludzku naturalne i doczesne, z tym, co nadprzyrodzone i ponadczasowe w wymiarze*

[6] Por. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1965, 201n.
[7] F. MESSNER, *La Lettera ai Galati,* Paideia, Brescia 1987, 416-417.
[8] H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*..., 202.
[9] Z greckiego *aiôn*, co w języku biblijno-apokaliptycznym konotuje przestrzenno-czasowy wymiar świata. Por. A. MARANGON, *Tempo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1519-1532, 1523.

boskim[10]. Ta nowa wizja czasu, chronologiczna, nie umniejsza wymagań co do społecznego, politycznego i gospodarczego zaangażowania chrześcijanina, lecz bardziej jeszcze zwiększa te wymagania, co słusznie zauważył Sobór Watykański II. Rzeczywiście, tylko początkowo nasz czas stał się *kairós*: to dzięki zaangażowaniu ludzi wierzących, wszystkich ludzi dobrej woli, ta możliwość może stać się faktem i dla wszystkich przekształcić się w okazję do zbawienia, wyzwolić z ciemnych i ciężkich struktur grzechu[11]. Takie zaangażowanie powinno realizować się w tych *przedostatnich rzeczywistościach* z eschatologiczną perspektywą, w nawiązaniu do ostatniego, do *éschaton*, bez dążenia do pełnego wprowadzenia w życie królestwa Bożego i identyfikowania go z postępem społecznym. Powinien raczej wystrzegać się postrzegania struktur politycznych, gospodarczych i społecznych tego świata jako stałych i niezmiennych. Wobec królestwa Bożego wszystkie te struktury są jednak względne, poddawane zmianom, a nie zachowywane w sposób konformistyczny: dlatego też Paweł mówi; *nie bierzcie więc wzoru* (*schémata* – mentalności, struktur) *z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe* (Rz 12, 2)[12].

3. *Zrodzony, powstały* z kobiety (*genómenon ek gynaikós*)

Św. Paweł nie zastosował czasownika *gennáô* (który oznacza *rodzić*), lecz czasownik *gígnomai*, który dokładnie oznacza *stawać się*. Syn Boży, posłany przez Ojca, wchodzi w ten sposób w ludzką naturę, przekazaną przez kobietę, jako Ten, który „stał się z kobiety"[13]. To *stawanie się z kobiety* ma podkreślać *doskonałą tożsamość pomiędzy historyczną kondycją Chrystusa ziemskiego z kondycją ludzi w ogóle; tę kondycję (czy sytuację) charakteryzuje przede wszystkim Jego początek: Syn narodził się (dosłownie 'stał się') z (ek) kobiety; samo określenie „narodziny" (génesis) nie pojawia się. Pawła nie interesuje narodzenie samo w sobie, lecz fakt,*

[10] M. MESLIN, *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991, 141.

[11] *To wzajemne przenikanie społeczności ziemskiej i niebieskiej można pojąć jedynie za pomocą wiary, co więcej, będzie ono tajemnicą historii ludzkiej, która aż do pełnego objawienia chwały dzieci Bożych będzie zmącona grzechem*. GS 40.

[12] A. RICH, *Etica economica*..., 137.

[13] Por. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*..., 203. W kwestii szerszej analizy czasownika *gennáô* w Starym i Nowym Testamencie, por. hasła w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* red. G. KITTEL, vol. II, 397-418, 398nn.

że Syn 'pojawił się', 'przyszedł' (egéneto, tak częste słowo w Ewangeliach) na świat jak wszyscy inni ludzie; nie był meteorytem, który tylko musnąłby ludzkość; Jego droga, Jego przeznaczenie, Jego historia były takie, jak wszystkich innych ludzi[14]. Określenie *powstały z kobiety* nie odwołuje się do udziału mężczyzny: wyrażenie to nie wyklucza zatem dziewiczego narodzenia (jak myślał już Bossuet), ale też nie potwierdza go jednoznacznie. Apostoł podkreśla prawdziwe i autentyczne człowieczeństwo Syna, polegające na byciu *zrodzonym z kobiety*, jednak nie bierze wyraźnie pod uwagę Jego dziewiczego narodzenia (Schlier). *Apostoła* […] *nie interesuje tu, 'jak' narodził się Jezus. Wystarcza mu głoszenie, 'że' Syn Boży stał się człowiekiem i dzięki temu ludzie otrzymali Boże dziecięctwo (Ga 4 ,6n.)* (H. Räisänen)[15]. Interesująca jest opinia Zahn'a (przedstawiona przez F. Messnera): *Fakt, że Paweł kwalifikuje ludzki i izraelicki aspekt narodzenia Jezusa* […] *po prostu jako powstanie czy pochodzenie od kobiety, a nie jako spłodzenie z mężczyzny izraelskiego czy narodzenie z kobiety izraelskiej można wyjaśnić tylko biorąc pod uwagę, że nie wie on nic o mężczyźnie, który spłodził Jezusa. Dla takiego mężczyzny nie ma miejsca obok Boga, Ojca Jezusa, który sprawił, że zrodził się On z kobiety, jako Jego syn. Paweł nie miał tu żadnego powodu do wyraźnego opisywania Matki Jezusa jako parthénos ani nazywania Jej po imieniu; albo też nie miał on w tej sprawie wiedzy czy opinii innej niż jego uczeń Łukasz* […] *czy pierwszy i czwarty ewangelista*[16].

3.1. Kobieta w czasach Pawła

Dokonawszy uszczegółowienia antropologicznego znaczenia sformułowania *powstały z kobiety*, należałoby teraz zatrzymać się przy antropologiczno-socjologicznym temacie sytuacji kobiety w czasach Pawła. Ponieważ istnieje bogata literatura na ten temat[17], ograniczymy się do przedstawienia kilku zasadniczych kwestii, opisanych w znakomitym opracowaniu A. Oepke[18], uzupełnionych przemyśleniami bardziej współczesnych autorów.

---

[14] P. BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galates,* Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1972², 86.

[15] F. MESSNER, *La Lettera ai Galati*..., 417-418.

[16] TAMŻE, przypis 118.

[17] Por. M. ADINOLFI, *Donna*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*..., 416-429, 428-429. Adinolfi jest autorem dzieła *Il femminismo nella Bibbia*, Antonianum, Roma 1981, z bardzo obszerną bibliografią. W kwestii współczesnej sytuacji kobiety, por. bibliografia pod red. A.M. BOILEAU, *Donna*, w: *Nuovo Dizionario di Socjologia*, red. F. DEMARCHI, A. ELLENA, B. CATTARINUSSI, Edizioni Paoline, Milano 1987, 688-697, 695-697.

[18] Por. A. OEPKE, *Gynê*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. II, 691-730, 692-730.

Pozycja kobiety w grecko-rzymskim świecie w czasach Pawła była relatywnie wysoka. Współczesny Apostołowi rzymski stoik Muzoniusz, piętnując wszelkie pozamałżeńskie stosunki seksualne i podkreślając, że celem współżycia powinno być rodzenie nowych obywateli państwa, stwierdza jednocześnie, iż jedność seksualna opiera się na jedności duchowej małżonków i że pomiędzy nimi powinna istnieć całkowita równość praw. W późnych czasach rzymskich natomiast, wraz z upadkiem obyczajów pogarsza się także sytuacja rodziny i kobiet.

W Starym Testamencie *kobieta izraelska* […] *z prawnego punktu widzenia jest raczej przedmiotem niż osobą*[19]. Przed ślubem jest całkowicie poddana autorytetowi ojca, później męża, którego zresztą wybrał jej ojciec. Po śmierci męża, lub w przypadku porzucenia, kobieta oddawana była opiece najstarszego syna. Małżeństwo według prawa lewiratu może zostać odrzucone przez mężczyznę, ale nie przez kobietę. W sobotę wszyscy mają prawo-obowiązek wypoczywać, jednak nie kobieta. Mężczyzna jest *panem* kobiety pod każdym względem. Kobieta zobowiązana jest do wierności małżeńskiej, mężczyźnie natomiast nie wolno cudzołożyć jedynie z kobietami zamężnymi itd. Nie brakuje jednak odmiennych akcentów i bardzo ważnych postaci kobiecych. *Ta sama pierwotna historia, która podkreśla podporządkowaną pozycję kobiety w porządku stworzenia i jej słabość wobec pokusy* […] *ukazuje także delikatne i głębokie zrozumienie dla misji, jaką dla kobiety jest towarzyszenie mężczyźnie, dla jej podobieństwa, choć nie bezpośredniego, do Stwórcy oraz dla jedności i wzajemnej przynależności do siebie mężczyzny i kobiety*[20]. W judaizmie sytuacja nie poprawia się, a wręcz bardzo pogarsza, ponieważ akcentowana jest pogarda dla kobiety, co można wywnioskować z literatury rabinistycznej. Jednakże i w tym okresie nie brak pochwał dla cnotliwych kobiet.

Pozycja Jezusa ukazuje się w wyraźnym kontraście (zdaniem niektórych wręcz zdecydowanie rewolucyjna) w stosunku do sztywnych konwencji hebrajskich. Podkreśla to dziś wielu autorów, a szczególnie feministki, które znalazły wsparcie w liście apostolskim Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*[21].

U św. Pawła zauważamy z pewnym zaskoczeniem *kontrast pomiędzy pewną tendencją 'progresywną' i tendencją 'judaistyczno-reakcjonistycz-*

[19] TAMŻE, 706.
[20] TAMŻE, 708.
[21] Por. C. RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre donne sul cammino di Gesù,* D'Auria, Napoli 1991; A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, D'Auria, Napoli 1990; D. LUCARELLI, *„Mulieris dignitatem",* „Rassegna di Teologia" 29(1988) 513-526.

ną"[22]. Ten sam Apostoł, który w Liście do Galatów podkreśla przezwyciężenie wszelkiego dualizmu, w tym dualizmu pomiędzy mężczyzną i kobietą, na mocy zjednoczenia wszystkich w Chrystusie (Ga 3, 28), przypomina, że to Ewa uległa pokusie (2 Kor 11, 3) i że w porządku stworzenia kobieta jest dalej od Boga niż mężczyzna (1 Kor 11, 3-7). W odniesieniu do tej aporii Oepke zauważa, że przezwyciężenie różnic między mężczyzną a kobietą jest przez Pawła odnoszone do Boga, do *nowego eonu*, i dlatego ma *wartość zasady*, bez konsekwencji praktycznych o charakterze rewolucyjnym[23].

Adinolfi natomiast stwierdza, że św. Paweł, idąc śladami Jezusa, żywo zaprzeczał temu, jakoby kobieta mogła być uważana za istotę *drugiej kategorii*. Fragmenty pozornie mizoginistyczne, napotykane w pismach św. Pawła, można wyjaśnić tym, że Apostoł nie chciał zachęcać do wywrócenia współczesnych mu struktur społeczno-prawnych ani wywoływać skandali[24]. Istnieje także jeszcze jedna sprzeczność: w 1 Kor 11, 3 kobietom posiadającym charyzmat proroctwa przyznaje Paweł prawo do przemawiania i modlitwy (być może nawet wobec zebranej wspólnoty), bez żadnych ograniczeń, pod warunkiem, że będzie to współgrało z kobiecą naturą. Jednocześnie, w tym samym liście, surowo upomina, że kobiety powinny milczeć w kościelnym zgromadzeniu (1 Kor 14, 34n). Oepke uważa ten fragment za *niepewny krytycznie*; uważa jednakże, że sprzeczność tę można wytłumaczyć w następujący sposób: Apostoł zakazuje kobietom mówić tylko ze zwykłej potrzeby zaznaczenia swej obecności, natomiast uznaje uprzywilejowaną pozycję kobiety, która posiada autentyczną cnotę charyzmatyczną i pneumatyczną[25].

4. Zrodzony pod prawem (*genómenon ypò nómon*)

Także Jezus rodzi się, *staje się* pod prawem, pisze Paweł, aby wyzwolić wszystkich spod prawa i niewoli elementów świata (*stoikeîa toû kósmou*) i wyprowadzić ich ku wolności dzieci Bożych[26]. Dlaczego Apostoł widzi prawo jako niewolę, podporządkowanie elementom świata,

[22] A. OEPKE, *Gynê*…, 718.
[23] TAMŻE, 720.
[24] Por. M. ADINOLFI, *Donna*…, 425-428.
[25] A. OEPKE, *Gynê*…, 726.
[26] Bogaty komentarz do tego Pawłowego fragmentu, dotyczącego prawa, por. H. KLEINKNECHT, W. GUTBROD, *Nómos*: w świecie greckim i helleńskim (Kleinknecht), w Starym Testamencie, judaizmie, Nowym Testamencie (Gutbrod), w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. VII, 1234-1402; w szczególności 1234-1390. Dobry komentarz także w: G. EBELING, *La verità dell'evangelo. Commento alla Lettera ai Galati,* Marietti, Genowa 1989, 245-252.

czyli mocom ziemi i nieba, naznaczoną niemożnością respektowania wszystkich zaleceń, które zresztą nie są w stanie zapewnić zbawienia? Skąd przejął Paweł tę tak negatywną wizję prawa, porównywaną, jak twierdzą egzegeci[27], ze zniewoleniem pogan przez elementy świata? Z pewnością nie ze świata greckiego. W tamtej bowiem kulturze prawo (*nómos*) oznacza wszystko to, co wartościowe we wspólnocie: prawo, zanim zostanie spisane w kodeksach, jest zakorzenione w religii. Ale nawet pisane prawo *pólis* jest dla Greka wyrażeniem oznaczającym wolę Bożą, jest organicznym rozwinięciem dawnych zwyczajów, kwintesencją norm prawnych. Jest duszą *pólis* i, tak jak i jej mury, musi być bronione przez obywateli. Taka koncepcja trwała przez dłuższy czas, ponieważ *nómos* zawsze *żywi się jedynym boskim prawem, które przenika kosmos.* Dopiero później, wraz z narodzinami tragedii, pojawia się problem konfliktu pomiędzy *nómos* ustanowionym przez *pólis* a *nómos* boskim: konflikt ten w najbardziej wyrazisty sposób został przedstawiony w Antygonie Sofoklesa: ponad prawem państwa, mimo iż pochodzącym od czynnika boskiego, wyrasta inne prawo, które pochodzi z bardzo starego źródła, także boskiego. Pewne uznanie radykalnej i zasadniczej ludzkiej niemożności całkowitego posłuszeństwa prawu, w tej jego dwojakiej i sprzecznej wersji, można odnaleźć także w czasach greckich, dopóki nie pojawi się prymat człowieka i *phýsis* nad prawem, które następnie upada, zresztą tak jak religia. W klasycznych czasach rzymskich posłuszeństwo prawu tworzy obywatela i czyni go wolnym (zgodnie ze znaną sentencją Cycerona: *servi sumus legum ut liberi esse possimus*), w odróżnieniu od niewolnika, który nie ma udziału w *nómoi*[28]. Po sofizmie świat grecki powraca do absolutnej wartości prawa, na nowo powiązanego z rzeczywistością boską, co wyraźnie uwidacznia się w skazaniu na śmierć Sokratesa. Jednakże u Platona znajdujemy potwierdzenie dla wyższości człowieka *sprawiedliwego* i *królewskiego* nad prawami, które nie nadążają za rozwojem historii, ponieważ człowiek sprawiedliwy jest prawem dla siebie i dla innych. Ten sposób pojmowania prawa i jego ewolucja w klasycznym okresie grecko-rzymskim nie były nieznane Pawłowi. Ale dużo bliższa była mu hebrajska koncepcja prawa, od którego imię wziął cały Stary Testament, i które było bezpośrednio powiązane z wolą Bożą i z *dziesięcioma słowami* z góry Synaj[29]. Przestrzeganiu prawa i jego

[27] Por. G. EBELING, *La verità dell'evangelo*..., 245-247.
[28] Por. H. KLEINKNECHT, W. GUTBROD, *Nómos*..., 1257.
[29] Por. G. EBELING, *La verità dell'evangelo*..., 245-247; odnośnie całościowej analizy biblijnej na temat prawa starotestamentowego, por. L. MORALDI, *Legge/Diritto*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*…, 788-801.

licznych nakazów przypisywano moc zbawienia narodu i członków wspólnoty przymierza. Używając określenia *nómos* Paweł chce jedynie odnieść się do prawa starotestamentowego, widzianego jako wyraz woli Bożej, woli żywej, a więc nie ustalonej raz na zawsze[30].

Ale poganie także mają prawo, wyciśnięte w ich serach przez Boga, i mogą dokonywać czynów słusznych, nawet nie znając prawa Mojżeszowego (por. Rz 2, 14). *Być*, *żyć* pod prawem dla Apostoła oznacza znać je, przestrzegać, działać zgodnie z nim, szukać w nim swej dumy i zbawienia. W długiej i żywiołowej polemice antynomistycznej (przeciwko prawu Mojżeszowemu, ale także pogańskiemu) Paweł zaznacza, że prawo nie pozwala na grzech, demaskuje go, ale ostatecznie przywiązuje człowieka do jego grzechu: *Jak więzienie powstrzymuje więźnia, jak 'paidagogós' sprawuje władzę nad dzieckiem, tak grzesznik zamknięty jest w grzechu mocą prawa, zgodnie z treścią Pisma, czyli zgodnie z wolą Bożą (Ga 3, 22s). W ten sposób prawo, jeśli jest właściwie rozumiane, powstrzymuje wszelkie usiłowania człowieka do poszukiwania przed Bogiem usprawiedliwienia dla pójścia drogą inną niż droga wiary w Jezusa Chrystusa oraz droga łaski Bożego przebaczenia, czyli inaczej niż zostało to obiecane Abrahamowi, właśnie dlatego, że utrzymuje ono człowieka przywiązanego do jego grzechu*[31]. Dla świętego Pawła prawo jest *słabe*, ponieważ *zajmuje się grzechem tylko w kategoriach zakazu i potępienia* […] *nie jest w stanie dawać życia. A nawet poprzez grzech powoduje ono śmierć* […] *ponieważ przychodzi do człowieka z zewnątrz, nie porusza go, choć będąc w centrum jego istnienia, pozwala mu trwać w życiu grzesznika, którym jest; co więcej, utrwala go w tej niewoli grzechu, nie mając siły, by go wyzwolić*[32]. Jezus Chrystus, *zrodzony* pod prawem Mojżeszowym, wyzwolił człowieka z tego tragicznego jarzma; *stał się przekleństwem*, aby wyzwolić Żydów i pogan z przekleństwa prawa, które wskazuje dobro, nie dając energii niezbędnej do jego osiągnięcia.

Wyzwolony z tej niewoli chrześcijanin nie pozostaje *bez prawa*: Paweł, choć nie mówi wyraźnie o nowym prawie, odwołuje się do *nómos písteos*, Bożego nakazu, który wymaga wiary, do *prawa Ducha życia*, które jest odpowiednikiem tej *lex nova*, która zgodnie ze słowami św. Tomasza jest *jedynym prawdziwym prawem wierzącego*, i składa się z *caritas increata*, którą jest Duch Święty, źródło i siła tej agápe, czy *caritas*, która jest zbiorem wszelkich przepisów, esencją *lex evangelii*[33].

[30] Por. H. KLEINKNECHT, W. GUTBROD, *Nómos*..., 1361.
[31] TAMŻE, 1373.
[32] TAMŻE, 1374.
[33] Por. F. MUSSNER, *La Lettera ai Galati*..., 430; por. także A. VALSECCHI, *Legge nuova*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 647-657.

Ograniczone ramy tego artykułu nie pozwalają nam bliżej przyjrzeć się tu innym aspektom myśli św. Pawła w obszarze wyzwolenia i akceptacji prawa, które *prima facie* może także wydawać się sprzeczna. Paweł bowiem w Rz 13, 1-7 nie zwalnia chrześcijan z przestrzegania prawa świeckiego, lecz podkreśla ten wymóg *nie tylko ze strachu przed karą*, ale *propter conscientiam*. Jest to posłuszeństwo konieczne, gdyż odpowiada na wolę Bożą, na nauczanie i dzieła Jezusa, ale nie jest absolutne i najważniejsze, ponieważ zawsze powinno być zestawiane z wyzwalającym prawem Chrystusa, które usprawiedliwia także, w razie konfliktu, to, co dziś nazywamy obiekcją sumienia i co pierwotne chrześcijaństwo, wraz z Apostołem, wprowadzało w życie poprzez męczeństwo[34].

5. Zakończenie

Problemy, przedstawione w stwierdzeniach św. Pawła, zostały tu przeanalizowane w dużym skrócie. Wydawało nam się jednak właściwe naszkicowanie ich, aby ukazać wewnętrznie teologiczną kwalifikację wypowiedzi Apostoła. W rzeczywistości nie spotyka się w czystym stanie *teologii explicite*, lecz spotyka się ją w samym istnieniu człowieka, który ogranicza ją już wtedy, gdy ją zauważa. Refleksja antropologiczna i socjologiczna postuluje, niezależnie od różnorodności kultur, o pewną jedność i ukazuje struktury ludzkiego ducha. W tym kontekście działania i czyny, zarówno zbiorowe, jak indywidualne, są miejscem objawienia się *sacrum*. W analizowanym przez nas przypadku synteza dwóch stwierdzeń św. Pawła może powstać z zawartych w nich sprzecznych aspektów, skupiających się w wizji wyższego rzędu: cała lista antynomii odnoszących się do narodzin, o których wspomnieliśmy wcześniej, stwarza warunki do umożliwienia wejścia czynnika Boskiego. W przypadku Jezusa Chrystusa, syna Abrahama (Mt 1, 1-17) i syna Adama (Łk 3, 23-38), *narodziny* są nośnikiem historii zbawienia.

W rzeczywistości wszystkie procesy przezwyciężenia zakładają istnienie wędrówki, którą trzeba przebyć, aby przejść od momentu statycznego do dynamicznego. Aby zrealizować to, co konieczne, należy uświadomić sobie, że ewolucja rozumienia możliwości narodzin, nie będących jedynie ludzkimi, jest faktycznie związana z kontekstem społeczno-religijnym, w którym to wydarzenie ma miejsce. Jeśli prawdą jest, że elementarne formy istnienia są początkiem narodzin (prokreacji) poprzez *małżeństwo* i *rodzicielstwo*, oznacza to, że raz ujęte w sensie teologicznym, przyjmują

[34] Por. R. PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza. Il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, Dehoniane, Bologna 1984.

aspekt totalizujący, którego wcześniej nie miały. Omawiane postaci faktycznie są sprzeczne, a to dlatego, że ich role są ambiwalentne: Adam, ojciec, ale i pan (por. Flp 2, 6-11)[35]; Ewa, matka, ale i kusicielka (por. Rdz 3, 16)[36]; Kain i Abel, synowie-bracia, ale i wrogowie. Wszystko to jest skutkiem tego, że ukryte związki z konfliktem nie zostały całkowicie przezwyciężone w świecie grzechu. Nie ma zatem wątpliwości, że każda forma przezwyciężenia wymaga *wyjścia poza siebie* aż po ofiarę z siebie. W naszym przypadku, ponieważ chodzi o *Boskie narodziny*, konieczne jest także przezwyciężenie świata grzechu, które w tym kontekście pochodzi *od kobiety*, nowej Ewy, w czystości Jej zgody w wierze. Trzeba też wyjaśnić, że procesy interioryzacji w dziele wcielenia (Rz 5, 12-21) nie mogą być oderwane od fundamentalnego doświadczenia wiary, takiego jakie było udziałem Abrahama (Joz 24, 2; Rdz 11, 31; Hbr 11, 8), z taką konotacją, że wyjście poza siebie powinno być uzupełnione drugim i bardziej zdecydowanym elementem doświadczenia, które implikuje *mechanizm poświęcenia*, czyli rezygnację z własnego planu: sprawdza się to w przypadku Abrahama i ofiary z Izaaka (Rdz 22, 1-19; Hbr 11, 19; por. Rz 8, 32). Tylko wtedy *naturalne* procesy związane z *ludzkimi narodzinami*, będącego elementem konkretnego doświadczenia, zostaną przezwyciężone i staną się miejscem zbawienia.

Immamencja czynnika Boskiego, która nastąpiła w czasie historycznym poprzez wcielenie Logosu, Syna Bożego, to stwierdzenie, teologicznie uzasadnione, zawarte w słowach *zrodzony z kobiety, pod prawem*. Na tym właśnie polega oryginalność chrześcijaństwa – w porównaniu z innymi doświadczeniami religijnymi – że, idąc śladami tradycji żydow-

[35] Adam próbował zawładnąć Boską kondycją, w odróżnieniu od Jezusa, który nie zatrzymał jej zazdrośnie tylko dla siebie. Do tego można dodać inne wyraźne porównania. W 1 Kor 15, 45-49 Paweł żywo przeciwstawia sobie dwa typy, według których jesteśmy ukształtowani: pierwszy człowiek, Adam, został stworzony jako istota żywa, ziemska, psychiczna; *ostatni Adam jest duchem, który daje życie*, ponieważ jest niebieski, duchowy. Obrazowi początków odpowiada obraz końca czasów, ale wielka przepaść oddziela to drugie stworzenie od pierwszego, duchowe od cielesnego, niebieskie od ziemskiego. W Rz 5, 12-21 Paweł mówi wyraźnie, że Adam był *figurą tego, który miał nadejść*. Opierając się na przekonaniu, że ogólnym skutkiem pierwszego działania Adama była śmierć (por. 1 Kor 15, 21n), potwierdza tym samym odkupieńcze działanie Chrystusa, drugiego Adama, ale wyraźnie widzi różnice: u Adama widzi nieposłuszeństwo, potępienie, śmierć; u Chrystusa posłuszeństwo, wyzwolenie, życie. Co więcej, z Adamem grzech przyszedł na świat; z Chrystusem, wypłynęła łaska, On jest jej źródłem.

[36] Grzech wywraca porządek zaplanowany przez Boga: zamiast być równą mężczyźnie i zjednoczoną z nim (Rdz 2, 18-24), kobieta stanie się kusicielką mężczyzny, który nad nią zapanuje, aby mieć z niej synów.

[37] Płodne zespolenie Adama i Ewy zapowiadało jedność Chrystusa i Kościoła; ta z kolei staje się tajemnicą, stanowiącą podstawę małżeństwa chrześcijańskiego (Ef 5, 25-33; por. 1 Kor 6, 16).

skiej aż po najbardziej logiczne skutki, utrzymuje, iż wcielenie to fakt jedyny, ostateczny, który nastąpił tylko raz i raz na zawsze z przyczynami i skutkami. Przyczynami są: obietnice JHWH pod dębem w Mamre, uczynione Abrahamowi, obietnica zesłania Mesjasza. Skutki to: zbiorowe zbawienie ludzkości już odkupionej od śmierci grzechu. Te przyczyny i skutki nie są umiejscowione w kosmicznym pierwotnym czasie, ale w czasie przeżywanym przez cały lud, wybrany przez Boga, który żyje *pod prawem* i do którego należy *kobieta*. Ten czas jest ponadto czasem egzystencjalnym, ponieważ ukazuje się jako czas zbawienia wszystkich i każdego. Pierwsi rodzice są prototypem pary małżeńskiej (Mt 19, 4n. par.; 1 Tm 2, 13n.), która powinna zostać odnowiona przez nową ludzkość[37]. Rzeczywiście, choć dokonało się w obrębie historii i miało swe odniesienia chronologiczne, wcielenie umożliwia nadejście zbawienia. Można zatem określić wcielenie jako uprzedmiotowienie czynnika Boskiego w czasie ludzkim. I to właśnie zawiera Pawłowe wyrażenie *zrodzony z kobiety, pod prawem*.

Prof. Giuseppe Mattai
Prof. Bruno Marra
Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli)

Via Petrarca, 115
80122 Napoli
Italia

La lettura antropo-sociologica di Gal 4, 4-5

(Riassunto)

L'articolo prende in considerazione la pericope paolina di Gal 4, 4-5 dal punto di vista antropologico e sociologico. La riflessione è così articolata: 1) Presupposti fenomenologici sulla dinamica della generazione; 2) La promessa *luogo* degli adempimenti e *il tempo* di tale adempimento, peraltro mai compiutamente realizzato; 3) Divenire da donna (la donna al tempo di Paolo); 4) Divenire sotto la legge.

Z punktu widzenia zwykłego czytelnika, a także biorąc pod uwagę temat macierzyństwa jako klucz interpretacji słynnego fragmentu Ewangelii św. Łukasza o zaginięciu i odnalezieniu Jezusa w świątyni (Łk 2, 41-52), zastanawiające są następujące kwestie:

1) Fakt, że Rodzice Jezusa zauważają Jego nieobecność dopiero po całym dniu podróży powrotnej z Jerozolimy, po zakończeniu nawiedzenia świątyni i wyruszeniu karawany w drogę powrotną.

2) To, że Chłopiec spokojnie rozmawiał z nauczycielami w świątyni, zupełnie nie martwiąc się o Rodziców, nie mając poczucia „winy", że ich nie zawiadomił.

3) Odpowiedź Jezusa, która może wydawać się „arogancka", a w każdym razie nie brzmi dobrze w ustach Syna, z uwagi na to, że, według powszechnego przekonania, jest jeszcze Chłopcem i obiektywnie nie ma racji.

Giulia Paola Di Nicola

Dyskusyjne macierzyństwo. Lektura antropologiczna*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 68-80

4) Kontrast pomiędzy tą odpowiedzią a uwagą Ewangelisty na temat posłuszeństwa Jezusa („subditus illis").

Poniższe refleksje będą dotyczyć tych właśnie punktów.

1. „Nieodpowiedzialni" Rodzice?

Jeśli chodzi o Maryję i Józefa, którzy tak późno zauważają nieobecność Dziecka, musimy pamiętać, że zanurzeni byli całkowicie w duchu karawany, który otacza zawsze każdą pielgrzymkę. Taka postawa jest wspólna przedsięwzięciom wiążącym się ze wzmocnieniem świadomości grupowej, i od starożytności aż po dziś dzień radośnie towarzyszy wiernym, którzy ruszają w drogę, stawiając czoła licznym trudnościom, przy czym lepiej nawet, jeśli droga nie jest łatwa (także dziś grupy młodych ludzi maszerują całymi godzinami, z plecakiem na plecach, często także nocą, pielgrzymując do świętych miejsc).

W takiej grupie, gdzie silne jest poczucie przynależności, bycie rodzicami nie jest tym samym, czym jest dziś w rodzinie stanowiącej odrębną społeczność, kiedy nawet wybierając się na zakupy, młodzi rodzice potrzebują pomocy krewnych lub opiekunki dla swego dziecka. W dużej rodzinie wszyscy opiekują się wszystkimi, czasem nawet prze-

* G.P. Di NICOLA, *Una maternità in discussione. Lettura antropologica*, „Theotokos" 6(1998) nr 2, 455-468.

sadnie. Każdy czuje się w jakiś sposób odpowiedzialny za tych, których zna, interesuje go do jakiej rodziny należą, z kim się przyjaźnią, gdzie mieszkają… Ten duch wspólnoty wzmacnia się podczas pielgrzymki, kiedy wspólne są potrzeby oraz wiara, podtrzymywana przez wspólne doświadczenie, kontakt z *sacrum* i rytuały.

Maryja wie, że Jej Syn uczestniczy we wspólnym duchu grupy pielgrzymów i że może być z którymkolwiek z krewnych lub przyjaciół. Chcemy tu jednocześnie podkreślić, że macierzyństwo Maryi nie ma nic wspólnego z nadopiekuńczością, z psychozą matki totalnej, która uważa swoją obecność przy dziecku za niezbędną. Widzimy tu obraz macierzyństwa Maryi bardzo zgodny ze współczesnymi potrzebami: wystarczy przypomnieć, że E. Badinter interpretowała macierzyństwo jako „amour en plus" właśnie po to, aby podkreślić dystans od macierzyństwa będącego w naturalny sposób bezwarunkową ofiarą z siebie, wymagającą rezygnacji z własnej osoby, a ostatecznie tracącą z ludzkiego punktu widzenia[1].

Maryja nie mieści się w tej optyce macierzyństwa, według której dziecko jest tym lepsze, im mniejsze jest tak zwane pozbawienie go matczynej troski. Zbyt często ocenia się jakość relacji między matką a dzieckiem poprzez ograniczenie jej do fizycznej obecności matki, obliczanej w godzinach. Pewien nurt psychologiczny rozwinął ten wymiar macierzyństwa związany z obecnością fizyczną, zaniedbując natomiast szkody spowodowane przez nadopiekuńczość matki, szczególnie w przypadku słabych osobowości, przytłumionych i dożywotnio naznaczonych przez przytłaczające zachowanie matki, będące całkowitym przeciwieństwem braku opieki, oraz przez tę nachalność, którą Mounier tak bardzo krytykował w swoim *Traktacie o charakterze*[2]. Z tym związane jest pewne niedocenianie kobiety, tak jakby macierzyństwo anulowało osobę i zastępowało obowiązkami macierzyńskimi każdy inny możliwy wymiar rozwoju osobowości w obszarze kultury, społeczeństwa, sportu…

Tego, że w dzisiejszych czasach zmienił się sposób patrzenia na postać matki, dowodzi także niedawno przeprowadzone badanie na temat widzenia rodziny przez młodzież: podczas gdy na pytanie, co chcieliby poradzić matce, pojawia się odpowiedź „mama bardziej nowoczesna", to niewielu młodych życzyło sobie większej obecności matki w domu,

[1] Por. E. BADINTER, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano 1981.

[2] Por. E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Paoline, Alba 1990. W kwestii komentarza zob. fragmenty przytoczone w moim *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1995.

w przeciwieństwie do ojca, którego większej obecności w domu życzyło sobie 24% respondentów[3].

A zatem Maryja i Józef ruszają spokojnie wraz z resztą karawany. Prawdopodobnie jedno z nich zapytało drugie o Syna, i uzyskało odpowiedź „Nie przejmuj się, Jezus na pewno jest z …".

Ta postawa prowadzi także do wzmocnienia wyobrażenia, jakie mamy o porozumieniu łączącym troje członków Rodziny z Nazaretu, a szczególnie o doskonałym porozumieniu pomiędzy Matką i Synem. Maryja i Józef mogą być spokojni, ponieważ są pewni, że nawet jeśli Jezusa w tym momencie nie widzą, to na pewno nie robi niczego złego, nie ma powodu do obaw, bo Dziecko jest wewnętrznie zdrowe, posłuszne i wypełnia swoje obowiązki jako Syn i jako członek karawany, bez zbędnych nakazów.

W tej postawie Maryi widoczne jest fundamentalne poczucie ufności, ukazujące obraz rodziny psychologicznie zdrowej, nieprzytłoczonej lękiem, często panicznym, kiedy na jedno kaszlnięcie dziecka matka i cała rodzina wpada w popłoch, ruszając na ratunek, zbyt pospieszny i nieadekwatny do sytuacji. Maryja to kobieta żyjąca w wewnętrznej harmonii z rolą matki, obdarzona zrównoważoną osobowością.

Maryja powinna być szczęśliwa jako kobieta, tak jak i inne matki, aby dzieci mogły wdychać i niemal wyssać z mlekiem tę pozytywną postawę wobec życia. W kręgu miłości każdy, aby móc szanować świętość drugiej osoby, powinien być pewien, że sam jest godny miłości i szacunku, że jest kochany przez Boga i dlatego jego wartość jest nieskończona – ta świadomość jest podstawą narodzin szacunku, jakim będzie w przyszłości obdarzać innych. To uczucie, które jest podstawą pokoju z samym sobą, może rozwijać się tylko pod warunkiem, że ktoś będzie dla każdego dziecka przychodzącego na świat reprezentował miłość Boga, a przede wszystkim matka, ikona Boga. Bez pierwotnego doświadczenia bezpieczeństwa i ochrony, bez poczucia przynależności do łańcucha powszechnej solidarności dzięki cennemu ogniwu rodziców, dziecko nie może wzrastać jako człowiek i nawet Bóg pozostanie tylko pustym słowem lub przyjmie twarz surowego sędziego[4].

W wychowaniu dzieci – twierdzi autorytatywnie Jan Paweł II – *matka pełni pierwszoplanową rolę. Ze względu na specjalny związek*

[3] Proponuję lekturę ankiety *La famiglia vista dagli adolescenti*, pod moją redakcją, dla UNICEF, wydane przez Demian di Teramo w 1994 r.

[4] Por. E.H. ERIKSON, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1967. S. Acquaviva podkreśla to w swoim studium porównawczym pomiędzy erosem, śmiercią i doświadczeniem wiary. S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, II, Laterza, Bari 1990, 14-18.

łączący ją z dzieckiem, szczególnie w pierwszych latach życia, daje mu ona to poczucie bezpieczeństwa i zaufania, bez którego trudno byłoby mu prawidłowo rozwijać własną tożsamość, a następnie kształtować pozytywne i owocne relacje z innymi ludźmi. Ten pierwotny związek matki i dziecka ma także szczególną wartość edukacyjną na poziomie religijnym, bowiem pozwala ukierunkować na Boga umysł i serce dziecka na długo przed rozpoczęciem formalnej edukacji religijnej. I dodaje: *Czas poświęcony na wychowanie jest najlepiej wykorzystany, bowiem decyduje on o przyszłości osoby, a także rodziny i całego społeczeństwa*[5].

W przeciwnym wypadku konieczne będzie działanie naprawcze, co nie jest niemożliwe, lecz wymaga dodatkowego wysiłku, o czym dobrze wiedzą wszyscy ci, których małżonkowie ze względu na doświadczenia z dzieciństwa, spowodowane brakiem lub niewłaściwym wychowaniem, potrzebują troski, często niemal heroicznej (nierzadko bez osiągnięcia zamierzonych celów). *Tylko wychowanie serca jest sercem każdego wychowania*[6]. Oto dlaczego Maryja jest początkowo spokojna, pomimo iż nie widzi Syna. Jej macierzyństwo jest jednocześnie niezwykłe i normalne, zawsze poddawane próbie wobec różnych faz życia, i spokojne.

2. „Nieświadome" Dziecko?

Psychologiczna siła, którą przypisujemy Maryi jako Matce począwszy od Ewangelii św. Łukasza, dotyczy także Jezusa, Jej Syna a także Syna Bożego. On też musiał znaleźć się w trudnej sytuacji, kiedy okoliczności każą Mu wybierać nie pomiędzy dobrem i złem, ale pomiędzy dobrem a dobrem mniejszym, które może zostać odsunięte w obliczu bardziej naglącej potrzeby. Stojąc przed nauczycielami w świątyni, widzi On okazję do natychmiastowego rozpoczęcia wcielania w życie swego posłannictwa, pomimo iż jest jeszcze Chłopcem. Rozumie dobrze, co powinien zrobić i nie odkładać na później: powinien pozostać z uczonymi, którzy Go pytają, być może początkowo dla zabawy i z ciekawości, a później z zainteresowaniem, musi zostać w domu swego Ojca i dyskutować z nimi o sprawach Bożych, popychając ich być może w stronę lepszego rozumienia słowa Bożego, przygotowując grunt pod objawienie Słowa, pomagając im wyzwolić się ze zbytniego przywiązania do tradycji, z tych ograniczeń przeszłości, które wielokrotnie stanowić będą przeszkodę dla nastania Królestwa, ciężar nakładany bardziej na innych, niż na siebie (*I wam, uczonym w Prawie,*

[5] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la pace 1995*, odpowiednio n. 6 i 2.
[6] S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità*, Sei, Torino 1996, 370.

biada! Bo wkładacie na ludzi ciężary nie do uniesienia, a sami jednym palcem ciężarów tych nie dotykacie!, Łk 11, 46).

Jezus musiał czuć, że Jego główne zadanie, Jego powołanie, to, dla którego Bóg Go posłał i konsekrował, każe Mu odpowiadać bez wahania, bez oglądania się wstecz: tak za tak, nie za nie. Musi wybrać i nie może zwlekać. Słowo nie może być negowane, zatrzymywane, odkładane. Musi być głoszone tu i teraz i ofiarowane wszystkim. Jezus po to przybył, to Jego powołanie, nie może go ukrywać czy odkładać na później.

Trzeba poddać się swoistej sakramentalności czasu, jeśli chce się, aby czujna postawa sługi Jahwe była odpowiedzią na należne Bogu pierwszeństwo. Wielokrotnie w Ewangelii Jezus przypomni tę konieczność, z powodu której trzeba uznać, że sprawy Ducha mają swój czas i nie dopuszczają zwlekania. Na przykład oblubieniec nie czeka, aż panny przyniosą brakującą oliwę, kiedy on nadchodzi, a one powinny czuwać (por. Mt 25, 1. 13). Nie należy zajmować się pochówkiem najbliższych, kiedy Bóg wzywa, ani zajmować się zwierzętami czy czymkolwiek innym. *Do innego rzekł: „Pójdź za Mną!". Ten zaś odpowiedział: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca". Odparł mu: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głoś królestwo Boże!". Jeszcze inny rzekł: „Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu!" Jezus mu odpowiedział: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego"* (Łk 9, 59-62).

Kiedy Bóg wzywa, wszystko inne, nawet sprawy najlepsze i najświętsze, także posłuszeństwo i wewnętrzne poczucie wspólnoty z matką i ojcem, powinny zostać odsunięte na dalszy plan. Aby kochać Boga ponad wszystko, trzeba to czynić w sposób totalny – dotyczy to zarówno Jezusa, Maryi, jak i wszystkich, którzy chcą iść ich drogą.

Podobnie niewłaściwe byłoby poszukiwanie w tym fragmencie chłopięcego pośpiechu Jezusa, aby zostać zauważonym, aby przyciągnąć uwagę do swojej inteligencji. Na co dzień Jezus był szczęśliwym członkiem rodziny z Nazaretu i jako Osoba nie oczekiwał, że zajmie wyższe miejsce na drabinie społecznej. Prawdopodobnie w sytuacji, w jakiej się znalazł, miał świadomość, że nie może oprzeć się naciskom Ducha, który każe mu głosić prawdę, nie może nie głosić proroctwa: prorok nie może milczeć (por. Am 3, 8; Jr 20, 9). Jezus już jako chłopiec odczuwa to, co stanie się jeszcze wyraźniejsze później, w synagodze w Kafarnaum: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana* (Łk 4, 18-19).

Epizod o Jezusie i uczonych w świątyni jest wyraźnym potwierdzeniem stałej obecności Ducha w życiu Jezusa. To Duch podpowiada Mu, co powinien robić w danej sytuacji, potwierdzając Jego powołanie oraz dając siłę i mądrość Jego słowom i czynom.

O ile zazwyczaj, słysząc głos Ducha, człowiek podlega pewnym wahaniom, rozmyślaniom paraliżującym podejmowanie decyzji i opóźniającym nadejście Królestwa, o tyle w przypadku Jezusa jest inaczej: rozpoznanie tego głosu prowadzi do natychmiastowego wykonania, zorganizowania całej skali wartości i priorytetów wokół woli Ojca, stawianej przed wolą Maryi i Józefa i przed własną dziecięcą potrzebą bezpieczeństwa, przed własnymi potrzebami materialnymi. Jest to typowe dla ewangelicznych wezwań: *Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową, i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien* (Mt 10, 34-37). Nie ma żadnego „ale", kiedy Bóg wzywa.

Ta postawa charakteryzująca Osobę Jezusa sprawia, że jest On w swym działaniu spokojny, a oddalenia nie przeżywa jako nieposłuszeństwa. Potwierdzają to słowa Ewangelisty: „siedział między nauczycielami", a fakt siedzenia jest czym innym niż stanie jedną nogą w jednym miejscu, a drugą w innym, w pośpiechu i poczuciu winy osoby rozdartej pomiędzy dwoma równie atrakcyjnymi wezwaniami bądź pomiędzy dwoma wzajemnie sprzecznymi obowiązkami. Jezus zasiada po królewsku, przekonany o tym, że postępuje zgodnie z wolą Bożą: *Ponieważ z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał* (J 6, 38).

To świadome wypełnianie woli Bożej daje mu poczucie bezpieczeństwa i wewnętrznego pokoju, pozwalając przebywać pośród uczonych tak, jakby cały świat kręcił się wokół świątyni, nauczycieli i Niego w samym centrum tego zdarzenia, na co pozwalają uczeni, początkowo zapewne z powodu Jego młodego wieku, a później stopniowo zainteresowani tym, co mówi. Nie pozwolą Mu na to wtedy, kiedy będzie już wystarczająco dorosły, by stanowić potencjalnego rywala, i wtedy głównym ich problemem będzie pomniejszanie Jego sławy, umniejszanie Jego postaci ze strachu, że Jego obecność zbytnio urośnie wśród ludu Izraela i zaciemni sławę innych. Ale teraz jest On tylko Chłopcem i pozwala Mu się na to, czego odmawia się dorosłemu: *Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest* (1 Kor 1, 27).

Kościół potrafił odczytać epizod przytoczony przez Łukasza bez gorszenia się zachowaniem Jezusa, wręcz przeciwnie – zauważając różnicę pomiędzy Jego zachowaniem i naszym, tak często blokowanym przez tysiące haków, utrzymujących nas przy ziemi, przez tysiące nici, które nie pozwalają nam wzlecieć wzwyż. Jak Maryja przeżywa w sposób entuzjastyczny swe macierzyństwo, odpowiednio ukształtowane przez Dobrą Nowinę, tak Jezus jest wzorem dziecięctwa posłusznego i nieposłusznego zarazem, w którym bycie matką lub synem, stanowiące wspaniały dar Boga dla każdego, kto przychodzi na świat, to nie są dobra absolutne, zagrażające nieodnalezieniem się ani w roli matki, ani syna, a więc odnalezieniem się ich jako osób.

3. Chłopiec „nieokazujący szacunku"?

Według naszej wiedzy Jezus był dla Maryi źródłem radości przez całe dzieciństwo i młodość, z wyjątkiem zapewne tego jednego epizodu, w którym najbardziej konsternuje odpowiedź, z jaką zwrócił się do Maryi i Józefa. To przecież Rodzice, którzy na próżno szukając Go tam, gdzie powinien być, a gdzie Go nie było, czyli wśród przyjaciół i krewnych w karawanie, choć byli już daleko od Jerozolimy (należy pamiętać, że Jerozolima jest dla Łukasza miejscem równocześnie geograficznym i teologicznym, mającym głęboki związek z misterium Chrystusa i Jego dziełem), musieli wrócić, wywołując tym swego rodzaju „casus". Znajdują Go wreszcie *pośród* nauczycieli. Ta uwaga proroczo zapowiada obecność Chrystusa w kruchości Chłopca, bez zamiaru dominacji, pomiędzy tymi, którzy będą gromadzić się w Jego imię (por. Mt 18, 20). Łukasz mówi nam także, że *przysłuchiwał się im i zadawał pytania* (Łk 2, 46), co jest oznaką równorzędnego dialogu, w którym nie istnieje sytuacja, gdzie ktoś mówi, a kto inny słucha, lecz tworzy się klimat zaufania i wzajemnego szczerego poszukiwania prawdy. Jezus uznał, że musi zostać z nauczycielami, ponieważ prawdopodobnie zauważył ich otwartość na spotkanie z Bogiem; tę prostotę, jaką ujrzy u Natanaela, Izraelity *w którym nie ma podstępu* (J 1, 47). Zaczyna mówić im o sprawach Bożych, tak jakby byli oni Jego naturalnymi rozmówcami, objawiając swoją mądrość i przedstawiając swój punkt widzenia, lecz bez przesady, bez skandalizowania czy głoszenia takich prawd, które mogłyby zniszczyć lub zakłócić ten rodzący się klimat wzajemnego wysłuchania.

Gdyby był tylko przemądrzałym chłopcem, prawdopodobnie nauczyciele szybko zakończyliby rozmowę. A jednak Ewangelista czuje potrzebę podkreślenia, że obecni byli bardzo „zdumieni" zarówno in-

teligencją Jezusa, jak i „odpowiedziami", które świadczą o umiejętności prowadzenia inteligentnego dialogu, w harmonii z innymi, w którym inteligencja łączy się z psychologicznym wyczuciem i umiejętnością dostosowania się do innych. Łukasz używa zatem słowa „zdumieni" nie tylko dlatego, że nauczyciele stoją przed *enfant prodige*, bogatym w wiedzę tak jak przed współczesnym „małym" geniuszem, który potrafiłby posługiwać się komputerem, lecz także przed mędrcem, ponieważ widzą w Nim obecność Boga, jak strażnik w Antygonie Sofoklesa, który opowiadając Kreonowi wydarzenie, podkreśla: „w tym jest palec Boży"[7].

Maryja i Józef, wydawszy pierwszy okrzyk radości na widok odnalezionego Jezusa, są zdezorientowani. Ewangelista, mówiąc o Rodzicach, znów podkreśla zdziwienie, a uczucie to panuje w całym epizodzie, towarzyszy pierwszemu publicznemu, nieoficjalnemu objawieniu Jezusa w Jerozolimie. To zdziwienie, przez kontrast, każe nam zatem widzieć codzienność zupełnie normalną, w której Jezus jak wszyscy inni dostosowuje się do splotu relacji, rozmów i wydarzeń następujących po sobie dzień po dniu, nie objawiając w szczególny sposób swoich nadzwyczajnych cech. Dlatego Rodzice podczas tego zdarzenia w Jerozolimie są tak zaskoczeni tym, co robi Jezus, i jak to robi; są zaskoczeni Jego pewnością siebie, spokojem, wysoką pozycją, jaką zajmuje w tej chwili, tym, że z takim spokojem wypełnia swoją misję, nie martwiąc się o Rodziców…

Maryja zachowała w sercu wiele specjalnych znaków związanych z Jej macierzyństwem, a przede wszystkim zapowiedź królewskiego pochodzenia Jej Syna, ale później, w zwyczajnym życiu, nic nadzwyczajnego się jeszcze nie wydarzyło. Prawdopodobnie żyła w przeświadczeniu, że prędzej czy później obietnice się wypełnią, ale także cieszyła się z możliwości jak najdłuższego utrzymywania tego stanu cudownej harmonii z Synem, wypełniającej godziny pracy i wypoczynku wewnętrzną i tajemniczą radością.

Po uczuciu zaskoczenia wobec nieoczekiwanej sytuacji następuje pytanie: Czy to już jest moment objawienia? Dopiero po ukazaniu zdziwienia Ewangelista przedstawia pytanie Maryi, zadane również w imieniu Józefa, jako że oboje zgadzali się co do tego, że należało zadać je Synowi. Jak to często bywa pomiędzy małżonkami żyjącymi w zgodzie, matce powierza się zadanie zbadania danego niezrozumiałego zachowania, jest zatem osobą uważaną za potrafiącą lepiej zapanować nad konfrontacją z dzieckiem. Maryja bowiem jako Kobieta-Matka żyje w najgłębszej relacji, jaką natura może stworzyć z ludzką istotą, w po-

[7] Por. SOFOCLE, *Antigone*, w: G.P. Di NICOLA, *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Tracce, Pescara 1991.

czuciu jedności wyniesionej przez Jej nadzwyczajne macierzyństwo, we współpracy z Bogiem.

Zatem pytając Go o przyczynę tego zachowania, Maryja mówi w liczbie mnogiej i używa określenia „z bólem serca", co świadczy o cierpieniu i dezorientacji. Tu para małżeńska ukazuje swoją jedność. Niezależnie od niewątpliwych różnic w przeżywaniu przez tych dwoje tego wydarzenia, Ewangelia potwierdza doskonalą harmonię w chwili bólu i przerażenia na myśl o tym, że utracili Syna, oraz w braku rozumienia Jego zachowania. Pełne jedności życie małżeństwa z Nazaretu silnie kontrastuje z licznymi przykładami sytuacji, w których rodzice dyskutują w obecności dzieci na temat różnych punktów widzenia w zakresie wychowania, obwiniając się wzajemnie oraz sobie przypisując zasługi, często zadając sobie trudne do wyleczenia rany.

Być może w epizodzie o Maryi i Józefie odnajdujących Syna zbytnio zostało podkreślone przerażenie. Jednak odpowiedź Jezusa ukazuje raczej klimat pozytywnego, wzajemnego, trwałego zaufania pomiędzy tym Trojgiem, w którym umiejscawia się ta nieprzewidziana sytuacja. Strach jest niewątpliwie związany z dezorientacją w psychice i duszy. Także wobec całej karawany upokarzające dla Rodziców musiało być stwierdzenie takiego nieposłuszeństwa, co zazwyczaj przypisywane jest brakowi dyscypliny u dziecka, a być może także pośrednio zawodności pewnej metody wychowawczej. Być może pozostali, stawiając się na płaszczyźnie, której poziom daleki jest od tego, na jakim umiejscowieni są Maryja i Józef, są w stanie uchwycić jedynie cechy związane z kulturą epoki.

Dla takich rodziców zniknięcie Jezusa mogło być bolesnym odstępstwem od niezawodnego porozumienia, na którym Maryja, Jezus i Józef zbudowali rodzinne współżycie i w którym żyli zjednoczeni na co dzień. To, co w tej sytuacji robi Jezus – Maryja wie to dobrze – nie może być przypadkowym gestem, nie może być zamierzonym aktem nieposłuszeństwa, nie jest związane z popisywaniem się czy innymi przyczynami, jakich mogłaby się doszukać dokładna analiza charakteru. Z pewnością jest w tym „coś więcej", co jest im wiadome, ale jeszcze nie całkiem jasne. Stąd kontrast pomiędzy zdaniem: „oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział" a uwagą: „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu". Nie rozumieć nie oznacza dla Maryi zerwania jedności z Synem. Brak zrozumienia towarzyszy raczej odnowie zawierzenia, opartego na głębokim zaufaniu, które może budzić pytania, ale nie niszczy związku. To nie rozum i zrozumienie Bożego planu decyduje o wierze.

Maryja nie wie, czego Bóg żąda od Niej, od Józefa czy od Jezusa, lecz przeczuwa, że jest to wezwanie różnicujące osoby i powołania, a więc

tworzące dystans. Ta mała Rodzina, tak głęboko i rajsko zjednoczona, która razem stawiała czoła życiowym próbom, począwszy od ucieczki do Egiptu po ponowne zamieszkanie w Nazarecie, nie wydaje się już być takim spójnym punktem odniesienia. Właśnie dlatego, że Maryja przyjmuje do wiadomości, iż Jezus pośród nauczycieli zaczyna iść własną drogą, musi Ona odnowić swoją relację z Nim jako Matka, swoją Rodzinę jako rodzinę Jezusa. Jego nieobecność oznacza dla Niej dużo więcej niż tylko tymczasowe zniknięcie. Zarówno Maryja, jak Józef przeżywają wewnętrzną śmierć i oddają się woli Bożej w oczekiwaniu, że za pośrednictwem wydarzeń zostanie im objawiony plan w stosunku do Jezusa i nich samych. W tym oddaleniu Maryja przeżywa uczucie opuszczenia, które będzie także udziałem Jezusa, kiedy na krzyżu będzie czuł się opuszczony przez Ojca. On to wygłosi takie samo „dlaczego" jako okrzyk i prośbę o pomoc, ukazujące nieskończone cierpienie a jednocześnie otwierające na nieskończoną owocność.

W swojej Rodzinie Maryja także przeżywa z zagubieniem dwunastoletniego Jezusa doświadczenie utraty tego Boga, który został Jej obiecany i darowany, a po trzech dniach troski przeżywa radość z odnalezienia, z ponownego połączenia Rodziny, ze „zmartwychwstania".

Macierzyństwo Maryi zostaje dodatkowo naznaczone doświadczeniem, które odkrywa głębszą świadomość tego, co Ona już dobrze wie: kroczenie Bożymi ścieżkami wymaga „wyjścia poza własną ziemię", bycia otwartym na nowe wezwania, często zrywania ważnych związków z innymi, nawet najbardziej kochanymi, aby On był prawdziwie i dla każdego na pierwszym miejscu. Czy Ona nie postąpiła tak samo w przypadku swego nadzwyczajnego macierzyństwa? Czy pytała Józefa o zdanie, zanim zdecydowała się odpowiedzieć aniołowi? Przed Bogiem Maryja „nie zna męża" (Mt 1, 19-21). Również Józef przeżył takie samo doświadczenie, kiedy samotnie stawił czoła bolesnej decyzji odnośnie do swojego związku z Maryją. On także jest w stanie rozpoznać „styl" Bożych spraw. Oboje głęboko zjednoczeni z Bogiem i zakochani w sobie, Maryja i Józef już przeżyli ten związek małżeński, w którym Bóg jednocześnie łączy i dzieli: *W owym dniu kto będzie na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać; a kto na polu, niech również nie wraca do siebie. Przypomnijcie sobie żonę Lota. Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je. Powiadam wam: Tej nocy dwóch będzie na jednym posłaniu: jeden będzie wzięty, a drugi zostawiony. Dwie będą mleć razem: jedna będzie wzięta, a druga zostawiona* (Łk 17, 31-35).

4. Warunkowe posłuszeństwo

Odpowiedź Jezusa nie musiała Maryi wydać się arogancka, choć dziś tak może brzmieć w uszach współczesnych. Wręcz przeciwnie, jest ona zasadniczo sposobem na uspokojenie i umieszczenie wydarzenia w zwykłych ramach. Aby lepiej wejść w ducha piszącego i ducha epoki, w odbiorze Ewangelii powinniśmy rozumieć słowa tak, jak były one odbierane w tamtych czasach i patrzeć, czy to, co dziwi nas, wywoływało taki sam efekt, czy też spotykało się z innym przyjęciem.

Odpowiedź Jezusa byłaby niespójna z Jego życiem, gdyby była odpowiedzią niesfornego dziecka, lub gdybyśmy odbierali ją jako samowystarczalne zdystansowanie się Dziecka będącego Bogiem od bardzo ludzkiej i pokornej Kobiety będącej Jego Matką przez czysty przypadek. I sam Ewangelista rozwiewa te wątpliwości, dodając: *Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany* (Łk 2, 51).

Jezus, Maryja i Józef wracają zatem do życia we wspólnocie i jedności, prawdopodobnie bardziej intensywnej niż poprzednio, a opisany epizod w najmniejszym stopniu nie zniszczył tego związku, nie pozostawił żadnych pozostałości, co byłoby naturalne w przypadku interpretacji związku pomiędzy Maryją i Jezusem jako niezgodnego.

Jezus od razu rusza z nimi w drogę powrotną do Nazaretu i powraca na swoje poprzednie miejsce Syna i członka karawany. Jego odpowiedź była zatem swego rodzaju odświeżeniem, ponownym ukazaniem tego, co Maryja już wie, z czym wszyscy troje się zgadzali i zapewne wielokrotnie rozważali w domu. Po prostu ta chwila nadeszła nieoczekiwanie, nie wiadomo było, kiedy się to wydarzy. W swoim czasie Boży plan się ukazuje, musi nadejść godzina, jak to wielokrotnie podkreśla Janowa Ewangelia przy poszczególnych etapach życia Jezusa, od Kany Galilejskiej po mękę. Ale szczególnie rozjaśniającym przykładem uważnego patrzenia na znaki czasów, na to, czego wydarzenia wymagają od człowieka tu i teraz, jest macierzyństwo: *Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat* (J 16, 21).

Jezus podkreśla, że znali oni już ogólny plan, chociaż nie znali czasu, w jakim miało nastąpić wydarzenie. Macierzyński i ojcowski „ból serca" ukazuje się jako zapowiedź nowej fazy; gra odsłaniająca sposób przeżywania relacji z Bogiem; praca przygotowująca nowe objawienie naznaczające życie Jezusa, Maryi i Józefa. Zadanie Jezusa, który musiał pozostać pośród nauczycieli, zostało już wcześniej zapowiedziane przez anioła, a Maryja przyjęła je i rozważała. Słowa Jezusa są zatem potwierdzeniem zgodności i spójności, odnowionej obietnicy obecności

po ukazaniu mimowolnie spowodowanego bólu. Te słowa są pocieszeniem, bowiem przeznaczenie, które się wypełnia, Maryja i Józef przyjęli za swoje. Trzeba się cieszyć, bo zaczęło się głoszenie Dobrej Nowiny, zaczynają być wypowiadane wyzwalające słowa, oczy zostaną otwarte, a dobroć Boża będzie głoszona, jak to wyraźnie wyjaśni Jezus w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16nn).

Trzy dni ukrycia Jezusa, pytanie Maryi wraz z Jej niepowtarzalnym „dlaczego", odnalezienie radosnego Jezusa w „Jego" domu, zbudowanym przez ludzi Bogu Jego Ojcu, są to wyraźne prorocze znaki przeznaczenia Jezusa, które znali rodzice i które zostało im przypomniane, a którym były śmierć i zmartwychwstanie, zniknięcie przyjaciołom z oczu i odrodzenie.

Niewątpliwie wymiar macierzyństwa w jego cielesnym i czysto ludzkim rozumieniu zostaje przez głoszoną przez Jezusa Ewangelię silnie zmieniony, przede wszystkim dzięki Jego życiu. To samo dotyczy rodziny, przypisanej czy nabytej, przez posłuszeństwo rodzicom. Bóg, ponownie umiejscowiony w centrum życia każdego człowieka, zmienia skalę priorytetów, a przez to wszystkie relacje zostają zmienione i wyjaśnione. To w Bogu spotykają się Maryja i Jezus, także jako Matka i Syn, to Bogu są winni tę relację macierzyńsko-synowską, i to Jemu muszą tę relację oddawać za każdym razem, kiedy tego zażąda, jak paradygmatycznie uczynił to Abraham przez swoje nadzwyczajne i szczęśliwe ojcostwo.

Nie chodzi tu o niewygodny aspekt Ewangelii, który można byłoby ominąć; chodzi o serce przesłania, które zmienia skalę wartości: rodzina, pozycja społeczna, dobra, miłość. Ludzka istota nie może być stworzona dla drugiej istoty; jest przede wszystkim dla Boga. Tylko Bóg, który ją stworzył, może przywrócić jej godność i wewnętrzną wolność. Jezus głosi właśnie to wyzwolenie z wzajemnej zależności, które pozwoli odbudować wzajemność, w której zależność wszystkich od Boga zrodzi braci i siostry w Duchu, wolnych i zależnych od wszystkich w nowym, zbudowanym przez Niego domu. Tylko osoby radykalnie nawrócone będą mogły dobrze się w nim czuć, ponieważ ich wzajemne zjednoczenie w rodzinie Jezusa nie będzie scalane przez pasje, interesy, krew czy pochodzenie, lecz przez samego Boga.

Macierzyństwo Maryi nie jest prestiżową funkcją, nie jest medalem, czy darem, którym można się chełpić; jest przygodą, relacją podlegającą negocjacjom, zachowaniem zmieniającym się w czasie, harmonizującym z tym wszystkim, czego zawsze nowy Bóg żąda od Maryi, Józefa, Jezusa. Bóg nigdy się nie powtarza i nikt nie może chwalić się pozycją uzyskaną od Niego raz na zawsze: każdy jest wzywany do zmiany programów, do spokojnego i bezwarunkowego pójścia za Duchem, który nie wiadomo skąd przychodzi ani dokąd zmierza: *Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum*

jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha (J 3, 8).

Tak było z Maryją i Józefem. Z woli Boga są oni mężem, żoną, rodzicami. To nie Józef „bierze za żonę" Maryję, ani nie on wspiera Ją w niezwykłym macierzyństwie. On chętnie zgadza się na to, co byłoby nie do przyjęcia dla rozumu i serca. Staje z boku i zezwala na oddanie swego życia w służbie temu niezwykłemu dwójmianowi – Maryi i Jezusowi.

Kiedy Józef dowiaduje się o niezwykłej ciąży swej Narzeczonej i czuje się zmuszony do porzucenia planów o małżeństwie, po ciężkich wewnętrznych walkach, w samotności, zgadza się z aniołem, włącza się w Boży plan. W ten sposób w pełni przeżywa wezwanie do nowego małżeństwa, w którym jest on prawdziwym towarzyszem, opiekunem, mężem, głęboko szanującym tajemnicę wcielenia, rozwijającą się na jego oczach. Maryja szczęśliwie jest świadoma piękna i ograniczeń zadania przydzielonego Jej przez Boga i nie przestaje dziękować Mu za dar bycia pierwszym obserwatorem i współ-wychowawczynią tego Jezusa, który *czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2, 52).

Prof. Giulia Paola Di Nicola

Via Torre Bruciata, 17
64100 Teramo
Italia

Una maternità in discussione. Lettura antropologica

(Riassunto)

L'autrice prende in considerazione in chiave antropologica il famoso passo del Vangelo di Luca sulla perdita e il ritrovamento di Gesù nel tempio. L'articolo cerca di rispondere a questi problemi che emergono dal testo: 1) Il fatto che i genitori di Gesù si accorgano della sua assenza soltanto dopo aver fatto una giornata di viaggio; 2) Che il fanciullo fosse pacificamente tutto assorto a parlare con i dottori del tempio senza curarsi affatto dei genitori, senza scrupolo per la "colpa" di non averli avvertiti; 3) La risposta che può sembrare "arrogante" di Gesù e che comunque suona stonata; 4) Il contrasto tra tale risposta e la notazione dell'evangelista sull'obbedienza di Gesù.

Tematyka wniebowzięcia Maryi łączy w sobie dwa skrajne punkty rzeczywistości historycznej: początek i koniec. Podejmując się bowiem studium tego zagadnienia, nieodzowne jest wejście w świat początku: pochylenie się nad biblijnym opisem stworzenia człowieka i odczytanie zamiaru, jaki wobec niego miał Stwórca; postawienie pytania o jego naturę i powołanie. Jednocześnie trzeba dotknąć spraw związanych z końcem i to nie tylko z końcem indywidualnym, czyli śmiercią, ale także z końcem uniwersalnym, końcem całej rzeczywistości historycznej. Pomiędzy tymi biegunami znajduje się Wydarzenie Jezusa, które jednoczy je w sobie.

Tytuł artykułu *Assumpta est Maria in caelum* został zaczerpnięty z łacińskiej liturgii drugich nieszporów uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Ma to wyakcentować ciągłą aktualność tej prawdy wiary w życiu Kościoła. Jest to prawda, która będąc profetyczną zapowiedzią, ukazuje powołanie, którym obdarzeni są wszyscy ludzie, powołanie do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Podtytuł *Wniebowzięcie w śmierci?* jest pytaniem o rozumienie tak historyczne, jak i teologiczne tejże prawdy.

Wojciech Maciej Stabryła

Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 81-101

W pierwszym paragrafie (*Hodie Maria Virgo caelos ascendit*) zostanie przedstawiony w zarysie rozwój wiary w to, że Maryja została wzięta do nieba. Paragraf drugi (*[Nie]śmiertelna natura człowieka*) będzie studium dążącym do odpowiedzi na pytanie o to, czy według Biblii człowiek został przy stworzeniu obdarzony nieśmiertelnością. W ostatnim paragrafie (*Dormitio Virginis*) zostanie podjęte pytanie o rozumienie wniebowzięcia Maryi.

1. *Hodie Maria Virgo caelos ascendit*

Nowy Testament nie dostarcza zbyt wielu informacji na temat Maryi. Ukazuje Jej rolę w historii zbawienia, ale konsekwentnie koncentruje się na Chrystusie, który jest jego centrum. Nie znamy – podobnie jak w przypadku Jezusa – Jej dzieciństwa; napotykamy także milczenie, gdy stawiamy pytanie o to, jaki był Jej koniec. Ta powściągliwość Nowego Testamentu wydaje się niemalże surowa, gdy skonfrontuje się informacje, których on dostarcza, z literaturą apokryficzną.

Grupa apokryfów asumpcjonistycznych, choć zachowała się do naszych czasów w przekazach z V/VI w. (TransR[1], TransJTeol[2], TransMel[3], TransJózAr[4]), poświadcza istnienie już na przełomie II/III w. judeochrześcijańskiego utworu zwanego *Transitus*[5]. Tekst ten był opowieścią o przejściu (łac. *transitus*) Maryi *przez* śmierć do życia. Bez wnikania w tym miejscu w detale opisu można powiedzieć, że już na przełomie II/III w. istniała w Kościele tradycja o śmierci i wniebowzięciu (lub ujmując to syntetycznie, o zaśnięciu – łac. *dormitio*) Maryi[6].

Dość wczesne powstanie *Transitus* jest świadectwem, że Kościół niemal od samego początku zadawał sobie pytanie o to, jak dopełniło się życie Maryi. Dzieje Apostolskie (1, 13-14; 2, 1) wspominają, że uczniowie czuwali razem z Maryją i że Duch Święty wypełnił zgromadzoną w ten sposób wspólnotę (por. Dz 2, 1-13). W tym miejscu relacja biblijna się kończy.

Pytanie o to, w jaki sposób Maryja zwieńczyła swe życie, postawił ok. 377 roku późniejszy doktor Kościoła, biskup Salaminy, Epifaniusz (†403)[7]. Broniąc prawdy o wniebowzięciu Maryi, podkreślał, że nie znaleziono Jej grobu[8] (por. *Haer.* 78, 10-11)[9]. Na Wschodzie, u schyłku VI w., cesarz Maurycjusz (582-602) ustanowił, na dzień 15 sierpnia,

[1] *Opis zaśnięcia przenajświętszej Matki Boga napisany przez świętego Jana teologa i ewangelistę: w jaki sposób odeszła nieskalana Matka Pana naszego. Panie pobłogosław* – tłumaczenie podaje M. STAROWIEYSKI, *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980, 552-564.

[2] *Opowieść Jana teologa o uśnięciu świętej Bogurodzicy* – tłumaczenie TAMŻE, 565-572.

[3] *Świętego Melitona z Sardes księga o odejściu Dziewicy Maryi* – tłumaczenie TAMŻE, 573-580.

[4] *O odejściu błogosławionej Maryi Dziewicy* – tłumaczenie TAMŻE, 580-585.

[5] Zob. TAMŻE, 549.

[6] Niektóre apokryfy mówią o Jej zmartwychwstaniu (zob. TransMel XVI 2).

[7] Na temat rysu historycznego rozwoju wiary odnośnie do wniebowzięcia zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004, 105-109.

[8] Prace archeologiczne B. Bagattiego przeprowadzone w 1972 roku poświadczyły starożytność znajdującego się w Dolinie Cedronu tzw. grobu Maryi. Co więcej, jego układ doskonale odpowiada opisom zachowanym w apokryfach. Miejsce to zostało upamiętnione bardzo wcześnie. Do V w., jak twierdzi Bagatti, pieczę nad nim sprawowała wspólnota judeochrześcijańska, niebędąca w jedności z biskupem Jerozolimy, co by miało tłumaczyć milczenie świadectw starożytnych pielgrzymów na temat grobu. Sprawa nie jest do końca jasna, gdyż istnieją także świadectwa (w tym właśnie świadectwo Epifaniusza i Adomnana [†704; *De locis sanctis* 1, 12]), które wskazują, że nic nie wiadomo było w Jerozolimie o losie ciała Maryi. Zob. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani*, „Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum" 22(1972) 326-390; M. STAROWIEYSKI, *Ewangelie apokryficzne*…, 561.

[9] Por. M. JACNIACKA, *Epifaniusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1995, 1021-1023.

święto Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny. Na Zachodzie wprowadził je zaś papież Sergiusz (687-701)[10]. W okresie tym, co widać na przykładzie tekstów Theoteknosa z Livias (†ok. 650), rozpoczęła się także szeroka dyskusja teologiczna na temat końca życia Maryi. Swój punkt kulminacyjny osiągnęła w wieku VIII dzięki takim autorom jak: German z Konstantynopola (†733): *Ty, jak jest napisane, jawisz się w piękności. Twe ciało dziewicze całe jest święte, całe czyste, całe Bożym mieszkaniem tak, że dzięki temu odtąd dalekie jest od rozsypania się w proch. Przemienione wprawdzie jako ciało ludzkie, dostosowane do wzniosłego życia nieskazitelności, zawsze przecież żywe i uwielbione, uczestniczące w życiu pełnym i doskonałym*[11], Jan Damasceński (†ok. 754) czy Andrzej z Krety (†767): *Był to zaiste nowy widok, przechodzący siły rozumu, gdy niewiasta, która swoją czystością przewyższała niebian w ciele (swoim) weszła do niebieskich przybytków. Jak przy narodzeniu Chrystusa nienaruszonym był Jej żywot, tak samo po Jej śmierci nie rozsypało się Jej ciało. O dziwo! Przy porodzeniu pozostała nieskażoną i w grobie również nie uległa zepsuciu*.

Choć także teologia scholastyczna stawiała sobie pytanie o wniebowzięcie, to dopiero 1 listopada 1950 r. Pius XII, po uprzednim rozesłaniu, 1 maja 1946 r., listu *Deiparae Virginis Mariae* w tej sprawie o treści: *Czy sądzicie, Czcigodni Bracia odznaczający się mądrością i roztropnością, że Wniebowzięcie cielesne Najświętszej Dziewicy może być ogłoszone za dogmat wiary i czy życzycie sobie tego Wy, duchowieństwo i lud?*[12], konstytucją apostolską *Munificentissimus Deus* ogłosił definicję dogmatu[13]: *Dlatego zaniósłszy do Boga wielokrotne korne błaganie i wezwawszy światła Ducha Prawdy, ku chwale Boga Wszechmogącego, który szczególną Swą łaskawością obdarzył Maryję Dziewicę, na cześć Syna Jego, nieśmiertelnego Króla wieków oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały dostojnej Matki tegoż Syna, dla radości i wesela całego Kościoła, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy, jako dogmat przez boga objawiony, że Niepokalana Bogarodzica zawsze*

[10] Szerzej zobacz A. PERZ, *Magisterium Kościoła o Matce Słowa Wcielonego*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań 1965, 129-162, zwł. 140-145.

[11] *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermo I.

[12] Cytaty z dokumentu pochodzą z „Wiadomości Diecezjalne Katowickie" 28(1960) 70-85.

[13] Szersze opracowanie dogmatu podają S. BUDZIK, *Maryja w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1995, 107-115; R. LAURENTIN, *Matka Pana*, Warszawa 1989, 221-223; L. MELOTTI, *Matka żyjących*, Niepokalanów 1993, 183-202; F. DZIASEK, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena*…, 341-380.

Dziewica Maryja po zakończeniu biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały.

Samo uzasadnienie i ogłoszenie dogmatu (część III[14]) poprzedzone jest wywodem, który ma ukazać objawiony charakter prawdy o wniebowzięciu (część I: 1. Wniebowzięta, bo Niepokalana, 2. Jednomyślne przeświadczenie wiernych o wniebowzięciu Bogarodzicy w ciele uwielbionym, 3. Jednomyślny u biskupów sąd o wniebowzięciu) oraz zaprezentować Tradycję o Jej wniebowzięciu (część II: 1. Powszechne przeświadczenie o niepodległym rozkładowi ciele Bogarodzicy, 2. Liturgiczny wyraz przeświadczenia o wniebowzięciu, 3. Stolica Apostolska autoryzuje liturgię o Wniebowziętej, 4. Świadectwo Ojców i Doktorów Kościoła, 5. Asumpcjonistyczna interpretacja tekstów Pisma Świętego, 6. Teologiczne racje odpowiedniości).

Warto sobie w tym miejscu zdać sprawę, że najwyższą kwalifikacją dogmatyczną cieszy się w tym dokumencie samo sformułowanie ogłoszonego dogmatu: *Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu życia ziemskiego, została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały*, zaś cały wcześniejszy wywód jest ukazaniem tak jego rozumienia, jak i źródeł, na podstawie których Pius XII skłonił się ku dogmatyzacji tej, obecnej już w najstarszej Tradycji Kościoła, prawdy. Dogmat jest przeto węższy niż poprzedzająca go argumentacja i interpretacja. Papież całkiem świadomie nie podejmuje w nim zagadnienia śmierci Maryi, choć wcześniej powołuje się na starożytne teksty, które o niej wyraźnie mówią[15]: *Panie, we czci jest u nas obchód tego dnia, w którym Święta Boża Rodzicielka zaznała śmierci doczesnej, ale nie mogła podlegać więzom śmierci Ta, która z siebie zrodziła Wcielonego Syna Twego a Pana naszego*[16].

Potrzeba było, by Ta, która rodząc zachowała nienaruszone dziewictwo, zachowała również i po śmierci swe ciało bez żadnego skażenia. Potrzeba było, by Ta, która Stwórcę w swym łonie jako Dziecię nosiła, przebywała w Boskich przybytkach. Potrzeba było, by Oblubienica poślubiona przez Ojca zamieszkała w niebieskich komnatach. Potrzeba było, by Ta, która widziała Syna swego na krzyżu i doznała w serce ciosu miecza boleści, uniknąwszy go przy rodzeniu, oglądała tegoż Syna zasiadającego

[14] Oryginał łaciński nie posiada podtytułów. Nieco inny podział podaje S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana*…, 112.

[15] Jan Paweł II w katechezie wygłoszonej 25 czerwca 1997 roku wyraźnie stwierdza, że Maryja zmarła. Jest to pierwsze tak wyraźne stanowisko w tej kwestii należące do *magisterium ordinarium*. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana*…, 122. Treść katechezy zob. TAMŻE, 122-124.

[16] *Sacramentarium Gregorianum*.

wraz z Ojcem. Potrzeba było, by Matka Boża posiadała to, co do Syna przynależy i otrzymywała cześć od całego stworzenia jako Matka Boga i służebnica zarazem[17].

Któryż syn, gdyby mógł, nie wskrzesiłby swej matki i nie zaprowadził jej po śmierci do nieba?[18]

Jezus nie chciał, by ciało Maryi uległo po śmierci rozkładowi, gdyż to byłoby ujmą dla Niego, gdyby zamieniać się miało w zgniliznę dziewicze ciało Tej, z której On sam wziął Ciało[19].

Tobie dał Król wszystkich rzeczy, Bóg, to, co wykracza ponad naturę, jako bowiem zachował Cię dziewiczą przy rodzeniu (Syna), tak i w grobie Twe ciało zachował nieskażonym i wsławił je przez boskie przeniesienie[20].

(Maryja) *jako najchwalebniejsza Matka Chrystusa Zbawiciela naszego i Boga Dawcy życia i nieśmiertelności – przez Niego obdarzona jest na nowo życiem w wiecznej niezniszczalności jednakiego ciała. On to ją z grobu obudził i zabrał do siebie, jak to jemu samemu, wiadomo*[21].

Papież zaznacza również jaki jest pastoralny cel ogłoszenia dogmatu: *niechaj w ten okazały sposób oczom wszystkich jawi się w pełnym świetle, jak wzniosły jest kres przeznaczenia naszej duszy i ciała. Oby wreszcie wiara w cielesne Wniebowzięcie Maryi, uczyniła mocniejszą i żywszą wiarę w nasze zmartwychwstanie*.

Także soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele odnosi się do prawdy o wniebowzięciu Maryi, a Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na nią, stwierdza: *„Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana jako wolna od wszelkiej skazy pierworodnej winy, dopełniwszy biegu ziemskiego życia, z ciałem i duszą została wzięta do niebieskiej chwały i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do swego Syna, Pana panujących oraz Zwycięzcy grzechu i śmierci" (LG 59). Wniebowzięcie Maryi jest szczególnym uczestniczeniem w Zmartwychwstaniu Jej Syna i uprzedzeniem zmartwychwstania*

[17] JAN DAMASCEŃSKI, *Encomium in dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom 2, 14.
[18] FRANCISZEK SALEZY, *Sermon autographe pour la fête de l'Assumption*.
[19] ALFONS LIGUORI, *Le glorie di Maria*, 2, 1.
[20] *Menaei totius anni*.
[21] *Encomium in Dormitionem Ssmae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae*, n. 14 (przypisywane św. Modestowi Jerozolimskiemu [† 634]).

innych chrześcijan: W narodzeniu Syna zachowałaś dziewictwo, w zaśnięciu nie opuściłaś świata, o Rodzicielko Boża: połączyłaś się ze źródłem życia, Ty, która poczęłaś Boga Żywego, a przez swoje modlitwy uwalniasz nas od śmierci[22].

W tym miejscu należy przejść do pytania o to, czy w naturę człowieka została przy stworzeniu wpisana nieśmiertelność, czy też jest ona jedynie pewnym powołaniem, zaproszeniem do wejścia we wspólnotę z Bogiem.

2. (Nie)śmiertelna natura człowieka

Księga Rodzaju rozpoczyna się opowiadaniem o stworzeniu świata i człowieka. Choć pierwotnie były to dwa niezależne teksty wywodzące się z różnych środowisk[23], które dążyły do opisania dzieła stworzenia, to widać wyraźnie, że pierwszy z nich (Rdz 1, 1-2, 3) koncentruje się na powołaniu przez Boga świata do istnienia („Pieśń o stworzeniu"[24]), zaś drugi (Rdz 2, 4-25) całą swoją uwagę koncentruje na „historii" człowieka („Pieśń o raju"[25]). Pierwotna harmonia zostaje jednak dosyć szybko naruszona – człowiek przekracza zakaz ustanowiony przez Boga – i w ten sposób opiewane dzieło stworzenia przeradza się w „Pieśń o upadku"[26] (Rdz 3, 1-21).

Przeanalizowanie tych klasycznych tekstów, które na stałe wpisały się w dziedzictwo kultury światowej, przekraczałoby ramy tego artykułu. Skupimy się więc w niniejszym paragrafie tylko na kilku zagadnieniach, które pozwolą nam przyjrzeć się kondycji stworzonego człowieka w perspektywie pojawiającego się pytania o to, czy nieśmiertelność[27], której

[22] KKK 966.

[23] Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PST I/1)*, Poznań 1962, 181nn; B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, 107nn; J.ST. SYNOWIEC, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 115-202. O współczesnych poglądach na powstanie Pięcioksięgu zob. A. KONDRACKI, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, w: *Mów, Panie, bo sługa twój słucha. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, 86-98; R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczne" 46(1999) z. 1, 111-124.

[24] Tak określa Rdz 1, 1-2, 3 C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu. Starożytny Wschód i prehistoria biblijna I*, Tuchów 1996, 187-206.

[25] Określenie zapożyczone od C. Schedla, TAMŻE, 246-259.

[26] Nazwa zaproponowana przez C. Schedla, TAMŻE, 266-286.

[27] Precyzyjniejszym byłoby mówienie o nieumieralności, a nie o nieśmiertelności, gdyż pojęcie nieśmiertelności wykracza poza ramy życia doczesnego, a śmierć może dotyczyć tylko bytu zakorzenionego w doczesności.

doświadczał w raju, była zapodmiotowana w jego naturze, czy też była zewnętrznym darem, który ową naturę przekraczał.

„Pieśń o raju" przedstawia obraz Boga-Garncarza (por. Iz 29, 15n; 45, 9n; 64, 6n; Ps 103, 13n; Rz 9, 20n), który lepi (יצר – termin techniczny w garncarstwie[28]) człowieka tak jak garncarz swe naczynie. Idea Boga-Garncarza nie była obca ani mitologii egipskiej[29], ani mezopotamskiej[30], a więc autor natchniony porusza się tutaj utartym szlakiem wyobrażeniowym. Motyw lepienia ewokuje dwie myśli, o zniszczalności człowieka oraz całkowitej jego zależności od Boga[31]. Poświadczeniem tego mogą stać się teksty znalezione w Qumran[32], w których pobożni mieszkańcy osiedla, świadomi swojej słabości i zniszczalności, określili siebie „tworami z gliny".

Bóg-Garncarz lepi człowieka „proch z ziemi" (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), a nie „z prochu ziemi" (מֵעֲפַר־הָאֲדָמָה). Ta nieznaczna różnica nie pozostaje bez znaczenia, gdyż dobitniej akcentuje znikomość i marność jego kondycji. Rdz 2, 7 w zasadzie nie identyfikuje materiału, z którego został ukształtowany człowiek. Także Rdz 3, 19 nie wnosi światła do tego zagadnienia, gdyż akcenty położone są w nim podobnie: *bo prochem jesteś i do prochu wrócisz*[33] (כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב)[34]. Przekład starołaciński doskonale oddaje to słowami: *Et finxit (plasmavit) Deus hominem pulverem de terra*[35], natomiast św. Augustyn (†430) interpretuje inaczej: *«Et finxit Deus hominem de limo terrae»; quoniam superius dictum fuerat: «Fons autem ascendebat etc.» ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus*[36].

[28] Zob. B. OTZEN, יָצַר, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VI, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids, 257-265, zwł. 258-260.

[29] W Egipcie bóg Chnum, boski garncarz, tworzy z gliny dziecko, zaś bogini Hator obdarza je znakiem życia w kształcie krzyża. Zob. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, red. J.B. PRITCHARD, Princeton 1950, 190, ryc. 569; S. ŁACH, *Księga Rodzaju*…, 200-201.

[30] W Babilonii bogini Aruru tworzy z gliny Enkidu. Zob. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*…, 201; M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, 76.

[31] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 76.

[32] 1 QH 10, 23; 15, 13; 1 QS 11, 22.

[33] A nie znane z Wulgaty i włączone do liturgii *quia pulvis es et in pulverem reverteris* (prochem jesteś i w proch powrócisz).

[34] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 75.

[35] *I ukształtował (stworzył) Bóg człowieka, proch z ziemi.*

[36] *«I ukształtował Bóg człowieka z błota ziemi* (łac. limus, limi – błoto, muł, szlam, a czasem nawet osad winny)*»; albowiem wyżej zostało powiedziane: «Źródło zaś wytryśnie itd.» i tak stąd wydaje się, iż błoto jest rozumiane jako zmieszanie wilgoci z ziemią. De civitate Dei* 13, 24, 1; PL 41, 399.

Tekst hebrajski, posługując się rzeczownikiem עָפָר (= kurz, pył, piasek, proch, ziemia, glina, popiół)[37], ukazuje ulotność człowieka. Proch jest bowiem nie tylko symbolem jego słabości i niemocy (por. Ps 22, 16), jego zniszczalności (por. Hi 4, 18-20), ale także elementem świata podziemnego (por. Ps 22, 30), do którego, zgodnie z zapowiedzią Rdz 3, 19, człowiek powróci po swojej ziemskiej wędrówce[38]. Tak więc autor natchniony zaznacza, że człowiek jest prochem i do prochu przynależy. Za św. Pawłem chce się niemal powiedzieć - *przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych* (2 Kor 4, 7).

Ulepiony przez Boga człowiek ożywa, gdy obdarza go On tchnieniem życia (נִשְׁמַת חַיִּים)[39]. Tekst nie mówi, że Bóg ukształtował najpierw ciało, a później tchnął w nie duszę (takie ujęcie byłoby całkowicie obce myśli semickiej, dla której człowiek jest niepodzielną jednością). JHWH ulepił CZŁOWIEKA, a więc ulotność, którą określa fraza עָפָר מִן־הָאֲדָמָה (= proch z ziemi), dotyka go w całości, we wszystkich jego wymiarach i nie ogranicza się jedynie do jego cielesności.

Bóg nie pozostawia stworzonego przez siebie człowieka samemu sobie, lecz umieszcza go w ogrodzie, który staje się jego „naturalnym" środowiskiem. W środku ogrodu[40] znajdowało się drzewo życia (עֵץ הַחַיִּים)[41] oraz drzewo znajomości dobra i zła (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע)[42]. Człowiek może spożywać z całą swobodą ze wszystkich drzew ogrodu poza jednym: *z drzewa znajomości dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2, 17)[43]. Nieuchronnie pojawia się tu pytanie o to, czy drzewo życia i drzewo znajomości dobra i zła to jedno i to samo drzewo, czy też są to dwa różne drzewa. Jeśli jedno, to

[37] Zob. L. WÄCHTER, עָפָר, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. XI, 257-265, zwł. 259-261.

[38] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 75. Znamienne jest, że Hiob mówi o tym, iż człowiek powraca tam, skąd przyszedł (por. Hi 1, 21; Syr 40, 1).

[39] Zob. H. LAMBERTY-ZIELINSKI, נְשָׁמָה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. X, 65-70, zwł. 66-68.

[40] Poprzez umiejscowienie owego drzewa w środku ogrodu mamy tu do czynienia z *axis mundi*.

[41] Zob. K. NILSEN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, עֵץ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. XI, 265-277, zwł. 272-273.

[42] Takie tłumaczenie sugeruje A. SOGGIN, *Philological-Linguistic Notes on the Second Chapter of Genesis*, w: A. SOGGIN, *Old Testament and Oriental Studies (Biblica et Orientalia 29)*, Rome 1975, 169-171; por. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory (RSB 1)*, Warszawa 1996, 36; K. NILSEN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, עֵץ, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. XI, 265-277, zwł. 273.

[43] W. Chrostowski zakaz spożywania z drzewa znajomości dobra i zła nazywa pierwszym przykazaniem. Zob. W. CHROSTOWSKI, *Ogród Eden*…, 47-54.

Boży zakaz obejmowałby także przystęp do drzewa życia, którego owoce człowiek, jak wynika z tekstu, *musiał* spożywać, by żyć. W odpowiedzi na to pytanie pomocne okażą się starożytne świadectwa pozabiblijne.

Na terenie Mezopotamii znane było podanie o dwóch drzewach. Teksty sumeryjskie wspominają o *gisz-ka-anna*[44], tj. „drzewie [*gisz*] ust [*ka*] nieba [*anna*]"[45] oraz *gisz-ti*, tj. „drzewie życia [*ti*]". W tekstach akkadyjskich zaś określenie *bel-isi-kitti* oznacza „bóg [*bel*] drzewa [*is*] prawdy [*kitti*]". Drzewo to znajdowało się na wschodzie w miejscu, gdzie wschodzi słońce, bóg Szamasz. Obok tego drzewa wspominane jest też drugie drzewo, nazywane *is-balati*, tj. „drzewo [*is*] życia [*balatu*]". Najdawniejsze pismo ideograficzne[46] ma natomiast znak „*nir* [drzewo]" jednoczący w sobie ideę obu drzew:

Oznacza on dwa święte drzewa w niebie (*nir-anna*).

Zestawiając syntetycznie rozwój idei dwóch drzew, można posłużyć się tabelą:

PISMO IDEOGRAFICZNE	TEKSTY SUMERYJSKIE	TEKSTY AKKADYJSKIE	NAZWA
	gisz-ti	*is-balati*	drzewo życia
	gisz-ka-anna	*is-kitti*	drzewo prawdy

Jak więc widać, mieszkańcy Mezopotamii mieli podanie analogiczne do biblijnego[47]. Istnieje też inne podobieństwo: mianowicie jak w Piśmie Świętym dostępu do drzewa życia pilnuje cherubin, tak samo babilońskiego drzewa prawdy i drzewa życia pilnują bóstwa Nin-giszzida[48] i Dumuzi.

Za istnieniem dwóch drzew przemawia też logika tekstu biblijnego. Jeśli zerwanie owocu z drzewa znajomości dobra i zła miało skończyć

[44] Posługuję się transkrypcją uproszczoną.

[45] „Usta nieba" to miejsce, gdzie wschodzi słońce (chodziłoby tu więc o drzewo prawdy, por. umiejscowienie na wschodzie takie samo jak w wersji babilońskiej).

[46] Chodzi tu o pismo, które poprzedzało pismo klinowe.

[47] Z oczywistych względów teksty biblijne są późniejsze.

[48] „Pan drzewa prawdy" zob. J. SULOWSKI, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy"? Dwie mądrości – z Bogiem i bez Boga. Studium filologiczno-biblijne opowieści Rdz 2-3 na tle dziejów Izraela*, Łódź 1998, 82.

się niechybną śmiercią (ostrzeżenie[49] dane przez Boga dotyczy tylko tego drzewa), to trudno by było utrzymywać, że drzewo życia, z którego miał spożywać człowiek, by żyć, mogło jednocześnie być „drzewem śmierci". Także fakt, że po zerwaniu z jednego drzewa Bóg zamknął ludziom przystęp do drugiego, potwierdza niezależne istnienie obu drzew w ogrodzie[50].

M. Filipiak uważa, że symbol drzewa życia należy rozważać na tle koncepcji uznającej życie za siłę. Owoce tego drzewa miały dawać człowiekowi zdolność odnawiania sił tak długo, jak długo mógł on spożywać z niego owoce (tak więc nie mamy tu opisu stanu naturalnego, zapodmiotowanego w naturze człowieka). Tekst jasno ukazuje, że życie człowieka, jego nieumieranie, było związane z przebywaniem w ogrodzie. Gdy dostęp do drzewa życia został zamknięty, to człowiek, pozbawiony owej szczególnej łaski, zaczął swój powrót do prochu ziemi. Tylko w takim sensie, zdaniem Filipiaka, można mówić, że człowiek stał się śmiertelny[51].

Jeszcze jeden element „Pieśni o raju" wymaga omówienia w kontekście rozważanej pierwotnej (nie)śmiertelności człowieka. Jest nim zawarte w Rdz 2, 17 ostrzeżenie מוֹת תָּמוּת (= niechybnie umrzesz)[52]. Nie można rozumieć go jako zapowiedzi pojawienia się śmiertelności w jakoby nieśmiertelnym człowieku. Jest to raczej ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem wejścia w sfery śmierci[53]. Tak jak pojawiająca się u Ezechiela (18, 9. 21; 33, 15) analogiczna, emfatyczna konstrukcja hebrajska[54] חָיֹה יִחְיֶה (= tu: będziesz na pewno żył)[55] nie jest zapewnieniem Boga o wprowadzeniu w sferę nieśmiertelności, lecz obietnicą długiego, błogosławionego życia[56]. Trzeba więc mocno podkreślić, że owo „niechybnie umrzesz" nie jest zapowiedzią utracenia nieśmiertelności.

Dla Hebrajczyków śmierć nie oznaczała definitywnego końca egzystencji. Umarły przechodził do krainy zmarłych i tam kontynuował

[49] Boży zakaz trzeba postrzegać jako zakaz ochraniający, ostrzeżenie.

[50] Ciekawe jest to, że tak jak człowiek nie uzyskał trwałej nieumieralności, spożywszy przynajmniej raz z drzewa życia, tak nie uzyskał stałego poznania dobra i zła po jednorazowym zjedzeniu z drzewa znajomości dobra i zła. Wynika z tego, że tylko nieustanne pożywianie się owocami tychże drzew dawało człowiekowi przystęp do pewnej, nienależnej mu, rzeczywistości.

[51] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 119.

[52] Zob. K.-J. ILLMAN, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, מוּת, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. VIII, 185-209.

[53] O sferach śmierci zobacz niżej.

[54] Konstrukcja ta wyraża pewność zaistnienia tego, co opisuje.

[55] Zob. H. RINGGREN, חָיָה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*…, t. IV, 324-344.

[56] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 119-120.

swe życie, przebywając w sferze cieni[57]. Nie można więc powiedzieć, że śmierć jest pogrążeniem się w niebycie. Niewątpliwie zmienia się jakość istnienia i jego intensywność, ale Bóg nie unicestwia tego, co stworzył[58]. Ludzie Biblii obawiali się nie tyle momentu śmierci, ile tego, co następuje po nim. Śmierć była dla Hebrajczyków bardziej stanem niż procesem[59].

Zawarta w „Pieśni o raju" i „Pieśni o upadku" nauka ukazuje kryjące się tam subtelne rozróżnienie pomiędzy śmiercią zasłużoną z racji winy a śmiercią naturalną[60]. Choć człowiek przekracza w sposób oczywisty Boży zakaz, to nie umiera. Czy więc słowo Boże pozostało niemocne? Czy Bóg ostrzegał na próżno? Oczywiście nie! Człowiek, przekraczając Boży zakaz, choć nie umarł, to wszedł w sferę śmierci. Dla Hebrajczyków oczywistym było to, że poza śmiercią fizyczną, tą ostateczną, istnieją też sfery śmierci[61] (stopnie śmierci): choroba, głód, cierpienie, ból, niesprawiedliwość, wojna itp.; są one owymi sferami, które nieuchronnie wprowadzają w moc królestwa Szeolu[62].

Tak więc Boże ostrzeżenie „niechybnie umrzesz" trzeba uznać za próbę ochrony człowieka przed rozpoczęciem procesu schodzenia po stopniach śmierci tam, gdzie niechybnie i tak by musiał trafić[63]. Oczywiście istnieje związek między grzechem a śmiercią[64], ale nie na płaszczyźnie natury (grzech nie wprowadził śmierci fizycznej do natury człowieka). Bóg zaangażował się po stronie człowieka, dążąc od samego początku

[57] Szerzej zob. J. HOMERSKI, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne" 31(1984) z. 1, 5-17; TENŻE, *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne" 37(1990) z. 1, 5-17; L. STACHOWIAK, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki V*, red. L. STACHOWIAK, R. RUBINKIEWICZ, Lublin 1982, 9-26.

[58] Myśl ta nie jest jeszcze tożsama z myślą o zmartwychwstaniu, która ukształtowała się dosyć późno.

[59] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 187.

[60] TAMŻE, 189.

[61] Warto tu zacytować kilka fragmentów z Księgi Przysłów, które wnoszą ciekawe światło w rozumienie drzewa życia: „(mądrość jest) drzewem życia dla tych, którzy jej strzegą" (3, 18a); „owoc sprawiedliwego (jest) drzewem życia" (11, 30); „ziszczone pragnienie (jest) drzewem życia" (13, 12b); „język łagodny (jest) drzewem życia" (15, 4a). Tak jak dynamiczna jest sfera śmierci, tak samo dynamiczne jest życie – jest ono sumą wszystkich dóbr, które są dostępne dla człowieka. Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 113-114.

[62] TAMŻE, 187.

[63] TAMŻE, 189-190.

[64] Koh 3, 19; 9, 2-4 nie wiąże jednak śmierci tak biologicznej, jak i owej sfery śmierci z grzechem. Ważna jest dla niego jedynie radykalna różnica pomiędzy śmiercią a życiem (por. Koh 9, 4b). Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 190.

do tego, by go wybawić[65]. Ustanowił swoje prawa tak, aby strzegły życia ludzkiego, lecz człowiek – jak pisze M. Filipiak – *w takiej mierze ma pewną moc przeciwko śmierci, w jakiej jest posłuszny tym «prawom życia». Odwracając się od nich, człowiek tym samym wybiera słabość, zniszczalność, śmiertelność. Śmierć zatem jest wyrazem tendencji do zrywania – poprzez grzech – relacji z Bogiem. Nie jest ona tylko końcem życia, ale jest tendencją, stale możliwą dla człowieka, zrywania związku z Bogiem* […]. *Tak więc w stanie śmierci jest ten, kto nie ma relacji z Bogiem, kto nie może Go wysławiać. Śmierć to brak relacji. I odwrotnie – komunia z Bogiem to życie*[66].

Według autora Rdz 2-3 człowiek jest więc istotą słabą i śmiertelną (nie umiera tylko dzięki dostępowi do drzewa życia) oraz całkowicie zależną od Boga[67]. Śmierć biologiczna jest ukoronowaniem życia, jest integralną częścią ludzkiej kondycji, a nie niepotrzebnym dodatkiem spowodowanym grzechem. Jest ona od samego początku wpisana w naturę człowieka i pierwszy człowiek nie jest tu wyjątkiem. *Śmierć nie jest przypadkiem lub cechą przypadłościową, lecz prawem nieubłaganym natury* […], *od którego nic żyjącego nie może się uchylić*[68].

Wywodzący się z ziemi człowiek ma trojaką relację z ziemią: został z niej wzięty (por. Rdz 2, 7; 3, 19); ma ją uprawiać (por. Rdz 3, 23); w końcu do niej wróci (por. Rdz 3, 19). Powrót do ziemi nie jest jednak definitywnym końcem. Jest on konieczny, ale nie jest zamknięciem bytowania. Choć nie można mówić o obecności w Rdz 2-3 myśli o zmartwychwstaniu, to można, w perspektywie całości Objawienia, powtórzyć za św. Janem: *Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity* (J 12, 24).

O tym, że człowiek jest stworzony do bytowania przekraczającego doczesność mówi wyraźnie Księga Mądrości. Jej autor przekracza bowiem bramy doczesności wołając: *dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka* (ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ) (Mdr 2, 23). Ważne, aby zauważyć tutaj, że autor nie mówi, iż człowiek został stworzony jako

[65] Najpierw ostrzega człowieka (por. Rdz 2, 17), później obdarowuje znakiem swoistej protekcji (por. Rdz 4, 15); obdarza życzliwością (por. Rdz 6, 8). W ostateczności i z wielkim oporem (por. Rdz 6, 6-8) Bóg zsyła na ludzkość karę potopu. Pwt 30, 15-20 mówi, że Bóg daje swojemu ludowi swobodę w wyborze życia lub śmierci, a Jego intencją jest to, by wybrał on życie. Paradoksem staje się więc, iż sam Bóg, wybierając – dla ludzi i niejako za ludzi – życie w Osobie Jezusa, wybiera śmierć jako drogę do życia.

[66] M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 188-198.

[67] TAMŻE, 76.

[68] G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972, 47. Cyt. za M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 189.

nieśmiertelny lecz *dla* nieśmiertelności. Z tekstu tego wynika, że człowiek, choć stworzony jako śmiertelny, niesie w sobie pewne powołanie, które złożył w nim Bóg, powołanie *do* nieśmiertelności[69]. Powołanie to może jednak zostać zatarte, z czego zdaje sobie sprawę żyjący w epoce hellenistycznej autor. Dążenie *do życia* (nieśmiertelności) może zostać zastąpione dążeniem *do śmierci*:

Nie dążcie do śmierci przez swe błędne życie,
nie gotujcie sobie zguby własnymi rękami!
Bo śmierci Bóg nie uczynił
i nie cieszy się ze zguby żyjących.
Stworzył bowiem wszystko po to, aby było,
i byty tego świata niosą zdrowie:
nie ma w nich śmiercionośnego jadu
ani władania Otchłani na tej ziemi.
Bo sprawiedliwość nie podlega śmierci (Mdr 1, 12-15).

Jak wynika z w. 15, idzie tu o śmierć duchową, a nie fizyczną, gdyż ta – czemu w żadnym razie nie przeczy autor Księgi Mądrości – spotyka w końcu wszystkich ludzi. W takim kontekście stwierdzić trzeba, że śmierć cielesna nie jest właściwą śmiercią. Bóg stworzył wszystko, by żyło i nie wszczepił w swe stworzenie „śmiercionośnego jadu" (φάρμακον ὀλέθρου). Dlaczego więc wszyscy, tak sprawiedliwi, jak i nieprawi, umierają? Autor odpowiada, dając nadzieję sprawiedliwym:

Zdało się oczom głupich, że pomarli,
zejście ich poczytano za nieszczęście
i odejście od nas za unicestwienie,
a oni trwają w pokoju.
Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,
nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności (Mdr 3, 2-4).

Nie jest to zaprzeczenie realności śmierci (fizycznej). Jest to inne postawienie akcentów. Według autora, śmierć sprawiedliwego jest tylko pozorna, *bo sprawiedliwość nie podlega śmierci* (Mdr 1, 15)[70]. W myśli Księgi Mądrości obecna jest już prawda o zmartwychwstaniu[71], a więc chodzi w niej o życie i śmierć *po tamtej stronie* śmierci biologicznej, która w rzeczywistości jest tylko cezurą pomiędzy życiem a Życiem. Tak więc,

[69] Wyraźnie zarysowana celowość.

[70] Zob. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 199-200.

[71] Autorzy przyjmują różne stanowiska w sprawie istnienia w Księdze Mądrości nauki o zmartwychwstaniu. Jedni uważają, że jest ona w niej obecna, inni zaś, że autor księgi był do tego stopnia pod wpływem myśli greckiej, iż wykluczał wiarę z zmartwychwstanie ciał. Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii*…, 250-253.

choć wszyscy umrzemy śmiercią biologiczną, to rzeczywista, niefizyczna śmierć grozi tylko bezbożnym, a mądrość jest nauczycielką, która uczy, jak jej uniknąć.

Podsumowując spojrzenie autora Księgi Mądrości, trzeba powiedzieć, że nie można na podstawie jego dzieła mówić o nieśmiertelności[72] jako integralnej części natury człowieka. Jest on bowiem ze swej natury śmiertelny, a jednocześnie powołany *do* nieśmiertelności. Także z przeanalizowanych na początku niniejszego paragrafu „Pieśni o raju" i „Pieśni o upadku" nie można wyciągnąć wniosku, że człowiek został stworzony jako nieśmiertelny/nieumierający. Jego nieumieralność była organicznie związana z miejscem, w którym przebywał i w którym miał, z łaski Bożej, dostęp do drzewa życia. W momencie, gdy dostęp do drzewa życia został mu uniemożliwiony, rozpoczyna się naturalny proces jego obumierania, który *w* Jezusie może stać się obumieraniem ku życiu.

3. Dormitio Virginis

Mówiąc o *Dormitio* Maryi, trzeba uświadomić sobie, że przy omawianiu tego tematu wykraczamy poza ramy historii ziemskiej. *Bóg żyje ponad czasem, człowiek w czasie*[73] – św. Ireneusz powiedział, że *Bóg stał się czasowy, abyśmy my, ludzie czasowi, stali się wieczni*[74] – jednak choć umiera w czasie, to zmartwychwstaje poza nim. Dotykamy tutaj misterium przejścia z rzeczywistości ograniczonej ramami czasu do rzeczywistości, w której czas nie istnieje.

Przyjmowana powszechnie koncepcja czasu jako strzały[75], w optyce chrześcijańskiej winna być rozpatrywana z trochę innej perspektywy, z perspektywy Wydarzenia Chrystusa[76].

Nowy Testament podkreśla, że wszystkie epoki historii zbawienia zorientowane są ku krzyżowi i zmartwychwstaniu Chrystusa[77]. W Wydarzeniu Jezusa Chrystusa spotykają się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Staje się ono normą całej historii zbawiania i to normą, która nadaje

---

[72] Rozumianej tak jako nieumieralność, jak i nieśmiertelność.

[73] S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia (skrypt)*, Lublin br., 69.

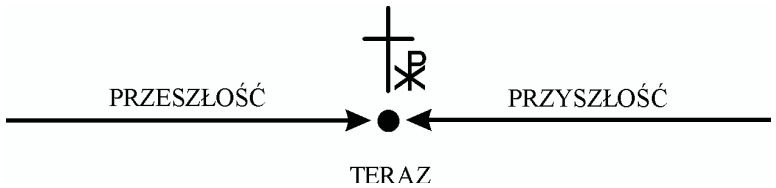
[74] Cyt. za P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, 115. Por. św. Hilary (PG 82, 205 A) i św. Grzegorz z Nyssy (PG 45, 1152 C).

[75] Szerzej o czasie zob. P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*…, 112-114; W. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77*, Lublin 2000 [mps BG KUL], 216-217.

[76] Nie oznacza to zaprzeczenia linearnej koncepcji czasu.

[77] Por. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 147-165; K. GÓŹDŹ, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, 155nn.

właściwą orientację całej historii (*norma normans*)[78]. Jak pisze P. Evdokimov, po wcieleniu *prawdziwą treścią czasu staje się rozprzestrzeniająca się obecność Chrystusa*[79]. Po Wydarzeniu Jezusa historia zbawienia nie jest zorientowana ku temu, co nastąpi na końcu czasów, ale właśnie ku Niemu[80]. Evdokimov podkreśla, że *Chrystus zerwał 'continuum' historyczne, nie zniszczył jednak samego czasu, ale go tylko otworzył*[81]. W Nim spotyka się stare z nowym, On jest dopełnieniem przeszłości i realizacją przyszłości[82]. Owa chrystocentryczna orientacja historii zbawienia może zostać schematycznie wyrażona następująco:



Trzeba tu zaznaczyć, że owo *teraz* nie jest *zawsze* (*nunc aeternum*), gdyż na swych granicach spotyka się z *przedtem* i *potem*[83].

Podczas gdy w naszej rzeczywistości istnieje *przedtem*, *teraz* (ale nie *nunc aeternum*), *później*, to w rzeczywistości Boga[84] istnieje jedynie *nunc aeternum* (wieczne teraz). Jak pisze św. Augustyn *procul dubio mundus non factus est 'in tempore' sed cum tempore*[85]. Boże *nunc aeternum* całkowicie zachowuje w sobie przeszłość, otwierając[86] zarazem teraźniejszość na nieskończoność[87].

---

[78] Szerzej o Chrystusie jako normie historii zbawienia zob. K. GÓŹDŹ, *Teologia historii zbawienia*…, 155-178.

[79] P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*…, 114.

[80] Zob. S.C. NAPRÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia*…, 22.

[81] P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*…, 114.

[82] Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pojęcie historii zbawienia*…, 7.

[83] TAMŻE, 22.

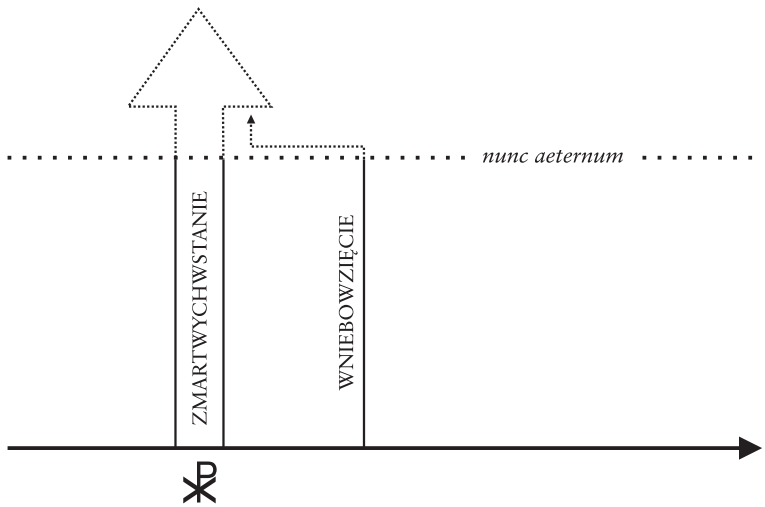
[84] Nie zamierzam tu powiedzieć, że rzeczywistość czasowa jest rzeczywistością bez Boga.

[85] *Świat nie został stworzony w czasie, lecz razem z czasem* (PL 41, 322).

[86] P. Evdokimov (*Sztuka ikony*…, 116-117), pisząc o czasie świętym, tak określa owo otwarcie: *Jeżeli już pamięć zapewnia nam spójną obecność przeszłości w postaci 'wspomnienia', utrwalonego obrazu, to pamiątka liturgiczna posuwa się dalej i zawiera nie tyle obrazy z przeszłości, co same jak najbardziej obecne wydarzenia, które stają się nam współczesne.* […] *Każda liturgiczna lektura Ewangelii umieszcza nas w opowiadanym wydarzeniu.* […] *Obchodząc Święta Bożego Narodzenia, uczestniczymy w narodzinach Chrystusa, a Chrystus zmartwychwstały ukazuje się nam w noc Paschalną, i tych, którzy wspominają te święta, czyni 'naocznymi świadkami' wydarzeń Wielkiego Czasu. Nie ma tu już śladów martwego czasu powtórzeń, lecz wszystko trwa raz na zawsze. «Składamy tę samą ofiarę, nie zaś jedną dziś, a inną jutro», mówi święty Jan Chryzostom* […]. *Powtórzenie istnieje wyłącznie po stronie człowieka, który okresowo wchodzi w komunię z tym, co trwa.*

[87] P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony*…, 112.

Jeśli uświadomimy sobie owo nieistnienie czasu w rzeczywistości Boga, to zrozumiemy, że mówiąc o takich wydarzeniach jak zmartwychwstanie, wniebowstąpienie czy wniebowzięcie, nie poruszamy się na płaszczyźnie historii i historyczności. Można więc powiedzieć, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem historycznym[88], bo inaczej byłoby jedynie wskrzeszeniem[89], a więc przywróceniem do życia *w tej samej*, a nie *innej* rzeczywistości. Oczywiście nie oznacza to, że zmartwychwstanie się nie dokonało! Chodzi tu tylko o to, że wymyka się ono nie tylko metodologii nauk historycznych[90], ale także o to, że wymyka się ono naszej rzeczywistości, gdyż dokonało się w rzeczywistości Boga. Zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i wniebowzięcie są więc wydarzeniami niehistorycznymi. Nie są one jednak całkowicie wyjęte z czasu i rzeczywistości historycznej. Mają one swój „punkt styczny" w tym właśnie czasie i w tej rzeczywistości – są wyjściem z nich i wejściem w *nunc aeternum* Boga, gdzie dokonuje się ich realizacja. Schematycznie można przedstawić to następująco:



[88] Choć nie jest wydarzeniem historycznym, bo wykracza poza ramy historii, to z pewnością jest wydarzeniem historiozbawczym i współczesna teologia przychyla się ku historiozbawczej koncepcji zmartwychwstania. Zobacz prace takich autorów jak B. RIGAUX, *Dieu l'a réssuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach Schrift. Früheste Christologie. Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5*, Freiburg 1968; E. KOPEĆ, *Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 24(1977) z. 4, 107-118; M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.

[89] Por. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje*…, 105-106.

[90] Mogą one jedynie stwierdzić fakt pustego grobu i potwierdzić rzeczywiste pojawianie się Chrystusa uczniom, ale nie mogą wypowiadać się w sprawie, która wykracza poza ramy rzeczywistości historycznej.

W sensie ścisłym nie można więc mówić o chronologii wydarzeń w *nunc aeternum*, gdyż istnieje ona tylko w naszym *teraz*. Jest to zgodne z logiką biblijną, według której *ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi* (Mt 20, 16). Jedynym wyjątkiem od tej zasady jest zmartwychwstanie/wniebowstąpienie Jezusa[91]. On rzeczywiście zmartwychwstał jako Pierwszy (ἀπαρχή, dosł. pierwociny) i *w Nim* wszyscy zmartwychwstaną, bo to On jest Centrum i tylko On może przeprowadzić ludzi ze śmierci do życia.

Św. Paweł w 1 Kor 15, 20-28 wyraźnie robi tylko to jedno rozróżnienie, nie czyniąc zróżnicowania czasowego, gdy mówi o zmartwychwstaniu poszczególnych chrześcijan. Mówi on jedynie: […] *w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy w swoim porządku* (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι[92]). *Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia*.

Tak więc, choć patrząc z naszej strony rzeczywistości Maryja została wzięta do nieba w czasie, to w jego rzeczywistość wchodzi poza czasem. Dla wyrażenia tego można posłużyć się obrazem zmagania w zawodach, który znajdujemy u św. Pawła (por. 1 Tm 6, 12; 2 Tm 4, 7-8; Heb 12, 1[93]). Paweł pisze, że wystąpił w dobrych zawodach, ukończył bieg i ustrzegł wiary, a na ostatek odłożono dla niego wieniec sprawiedliwości. Choć św. Paweł doskonale zdaje sobie sprawę, że w starożytności liczył się tylko zwycięzca i nie było drugiego i trzeciego miejsca na podium, to śmiało wyznaje, że wieniec ten odłożony jest też dla wszystkich, którzy umiłowali Pana (por. 2 Tm 4, 8). Podejmując tę jego myśl, możemy powiedzieć, że w rzeczywistość Boga wszyscy możemy wejść jako pierwsi, jako zwycięzcy.

Tradycja platońska, tak jak przed nią Platon (†347 p.n.e.)[94], pojmowała śmierć jako oddzielenie duszy od ciała, z tym, co trzeba zaznaczyć, że było to coś więcej niż zwykłe oddzielenie, było to wyzwolenie[95]. Św. Augustyn i św. Tomasz, idąc tą drogą, także rozumieją śmierć jako oddzielenie (już nie wyzwolenie) duszy od ciała, a za nimi drogą tą poszła

[91] Zob. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PNT VII)*, Poznań 1965, 277.

[92] Jest to metafora militarna – gr. τάγμα oznacza „oddział", „szereg" żołnierzy i nie wprowadza tu czasowości. Zob. TAMŻE, 277.

[93] List do Hebrajczyków nie jest autorstwa Pawłowego.

[94] *Fedon* jest pismem Platona poświęconym zagadnieniu nieśmiertelności duszy. Polskie tłumaczenie zob. PLATON, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon. Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki*, Warszawa 1988, 349-538.

[95] Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii I. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1997, 91; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej II. Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, 228-233.

klasyczna teologia katolicka[96]. Na obecnym etapie rozwoju myśli teologicznej nie da się już śmierci wyrazić za pomocą tej klasycznej formuły. Śmierć jest bowiem „wydarzeniem wielowarstwowym" dotykającym człowieka, który jest *zawsze* niepodzielną jednością[97]. Na śmierć należy patrzeć, co podkreśla W. Hryniewicz, jako na największy czyn człowieka *mocą którego rozporządza on całym swoim życiem, skoncentrowanym w ostatecznej decyzji wolności. W ten sposób* […] *staje się niejako „dojrzałym" do wieczności*[98].

W związku z tym w teologii pojawił się model eschatologiczny, który przyjmuje, że zmartwychwstanie dokonuje się w śmierci. Umiera bowiem cały człowiek, a nie jego część, tj. ciało. Pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem nie istnieje ani stan, ani czas pośredni[99].

Jak wykazano w poprzednim paragrafie, człowiek, choć powołany do nieśmiertelności, ze swej natury jest śmiertelny. Ojcowie Kościoła uważali śmierć (skażoną grzechem pierworodnym) za dobrodziejstwo, twierdząc, że życie bez końca (nieumieralność) w świecie naznaczonym grzechem byłoby koszmarem[100]. W. Hryniewicz podkreśla, że w myśli biblijnej śmierć nie jest w pierwszym rzędzie uznawana za karę Boga wymierzoną w grzeszną ludzkość. Co więcej, podkreśla on, za św. Ireneuszem[101], że przekleństwo spada nie na niego samego, lecz na węża i ziemię[102]. Św. Ireneusz twierdził, że powodowany miłosierdziem Bóg zamknął człowiekowi przystęp do drzewa życia, aby ten nie pozostał na zawsze przestępcą, przez co zło by się stało rzeczywistością nieskończoną i nieuleczalną[103].

[96] Według niej niematerialna dusza bez ciała istnieje aż do dnia sądu ostatecznego, po którym złączyć się ma z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania (pogląd taki podzielają także prawosławni). Koncepcja ta nie znalazła posłuchu w teologii protestanckiej. Według wielu protestantów człowiek, umierając, od razu wchodzi do wieczności Boga. Por. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej III*, Lublin 1991, 301-302.

[97] Współczesna teologia odchodzi od dualistycznej czy trychotomicznej wizji człowieka, zwracając się ku modelowi biblijnemu.

[98] W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej I*, Lublin 1982, 431.

[99] Dyskusja o zmartwychwstaniu w śmierci została podjęta na gruncie teologii katolickiej w kontekście ogłoszenia dogmatu wniebowzięcia. Jako pierwszy temat podjął K. Rahner (*Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958), który zagadnienie istnienia stanu pośredniego uznał za „nieszkodliwą mitologię (ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr)". Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa…*, 306.

[100] TAMŻE, 308.

[101] Por. *Adv. Haer.* III 23, 3.

[102] W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa…*, 308.

[103] Por. *Adv. Haer*. III 23, 6; W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa…*, 309-310.

Śmierć wpisana w naturę człowieka przez Stwórcę miała być łagodnym przejściem do pełnego połączenia z Bogiem[104]. Św. Ireneusz, św. Augustyn i św. Leon Wielki uważali, że grzech naruszył bezbolesność tego przejścia do rzeczywistości Boga. Twierdzili oni, że ciało człowieka doznawałoby chwalebnej przemiany **w tym** właśnie przejściu[105]. Następstwem grzechu jest więc nie tyle sama śmierć stworzonego *dla* nieśmiertelności człowieka, lecz *bolesny sposób doświadczania obecności i nieuchronności śmierci jako mrocznej i destrukcyjnej siły. Człowiek przeżywa śmierć jako przerażające załamanie się życia. Wydaje mu się, że podważa ono wręcz sam sens istnienia. Nie cieszy się z niej, nie dostrzega w niej narodzin do nowego sposobu bytowania*[106]. Twierdzenie takie nieobce jest koncepcji zmartwychwstania w śmierci, która podkreśla bolesność i mroczność tego paschalnego wydarzenia[107].

Maryja, która, jak uczy teologia, była na skutek szczególnej łaski Boga wolna od grzechu, zaznała śmierci, z tym, można powiedzieć, że była to śmierć według pierwotnego zamysłu Stwórcy, a więc śmierć doświadczona jako łagodne i pełne pokoju przejście do rzeczywistości Boga, do pełnego zjednoczenia z Nim. Maryja umarła, by żyć. Jezus na krzyżu przemienił śmierć, odnowił ją i może być ona znów łagodnym przejściem, a nie tragedią[108]. Można powiedzieć, że dzięki Wydarzeniu Jezusa śmierć straciła swój oścień (por. 1 Kor 15, 55). Jest ona nie tyle śmiercią, co otworzeniem drogi do życia. Wraz z nią następuje spełnienie ludzkiego bytu, a zmartwychwstanie jest *procesem kształtowania się nowej cielesności, którego śmierć bynajmniej nie przerywa, lecz wprowadza w fazę spełnienia*[109]. Śmierć nie jest więc unicestwieniem, lecz spotkaniem stworzenia z Bogiem, który jest wierny i miłosierny[110].

Z perspektywy naszej historycznej rzeczywistości Maryja jest pierwszą, która po Chrystusie doznaje eschatycznego uwielbienia[111]. Do rze-

[104] Przez grzech harmonia ta została zakłócona i dlatego to Bóg w Chrystusie w pełni połączył się z człowiekiem.

[105] Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa*…, 324.

[106] TAMŻE, 310.

[107] TAMŻE, 324.

[108] Jej przeżywanie uzależnione jest od stopnia przylgnięcia do Boga. Św. Paweł w Flp 1, 23 wyznaje: *Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele – to bardziej dla was konieczne*. Spojrzenie św. Pawła na śmierć jest więc już spojrzeniem przemienionym i odnowionym.

[109] W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa*…, 306.

[110] TAMŻE, 315.

[111] Osobne zagadnienie stanowią biblijne wzmianki o wniebowzięciu Henocha (por. Rdz 5, 24; Syr 44, 16; 49, 14; Hbr 11, 5) i Eliasza (por. 2 Krl 2, 11), które czekają na szersze opracowanie. W chwili obecnej można powiedzieć krótko, że są to opisy wyjątkowego *przejścia* tych wielkich (a może nawet, jak w przypadku Henocha wzorowanego na herosach mezopotamskich, mitycznych) postaci do Boga. Krótkie

czywistości Boga wchodzi jednak z całym Kościołem jako jego Córka. To, co się stało z Maryją, jest zapowiedzią i obietnicą tego, co czeka cały Kościół, a więc Maryja jest nie tyle jego typem, co uosobieniem. Wyraża nie tyle zapowiedź przyszłości Kościoła, co jego *teraźniejszość w Bogu*. Co więcej, definicja dogmatu nie wyklucza, że inni ludzie także znajdują się już w podobnym do Jej stanie[112]. Tak więc ta wzorcowa prawda, wskazująca na ostateczną przemianę człowieka, obejmowałaby także innych ludzi, którzy doświadczają zbawienia. *Wyznając prawdę o uwielbieniu Matki Chrystusa, Kościół wyraża tym samym swą wiarę, że i on już teraz otrzymuje udział w Jego zmartwychwstaniu*[113].

Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* podaje, że Maryja *nie musiała aż do końca świata czekać na wybawienie swego ciała*. Znów mamy tutaj perspektywę rzeczywistości osadzonej w *chronosie*. Ciała ludzi, którzy umierają, poddane są procesom naturalnym, które powodują ich rozpad. Maryja, jak stwierdza dokument, została wyjęta spod tego prawa rzeczywistości ziemskiej. Tak więc w tej rzeczywistości doświadczyła Ona już tego, co dla reszty ludzi stanie się udziałem dopiero przy końcu czasów.

Maryja została, *w momencie swojej śmierci*, wzięta do nieba „wraz z duszą i ciałem". Doświadczyła śmierci według pierwotnego zamysłu Stwórcy. Zakończyła swoje ziemskie życie i przeszła, aby się w pełni z Nim zjednoczyć. Jej ciało, które już na ziemi było szczególną świątynią Ducha Świętego, doznało przemiany, wchodząc w rzeczywistość Boga.

***

Celem artykułu było spojrzenie na wniebowzięcie Maryi w świetle danych biblijnych o powołaniu i naturze człowieka. Po zaprezentowaniu istnienia i rozwoju wiary w to, że Maryja dostąpiła pełnego zjednocze-

studium na temat odejścia Eliasza przeprowadza M. JASINSKI, *Posłannictwo proroka w cyklu Elizeusza. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 19, 15 – 2 Krl 13, 21 (Studia i materiały 73)*, Poznań 2004, 43-50.

[112] Por. D. FLANAGAN, *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium" 5(1969) nr 1-5, 76-84; W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa*…, 335. Pierwotne chrześcijaństwo przyjmowało wobec męczenników przywilej zmartwychwstania bezpośrednio po śmierci. Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa*…, 327-328.

[113] W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa*…, 335. Hryniewicz (tamże) podkreśla też, że w takim przypadku mielibyśmy *do czynienia z soteriologiczną wypowiedzią o charakterze uniwersalnym, która podkreśla doniosłą prawdę, iż zmartwychwstanie Jezusa nie było odizolowanym wydarzeniem zbawczym*. Zobacz też: P. BENOIT, *Résurrection à la fin des temps ou dès la mort?*, „Concilium" 6(1970) nr 60, 91-100; J. GNILKA, *Die Auferstehung des Liebes in der modernen exegeischen Diskussion*, „Concilium" 6(1970) nr 12, 732-738.

nia z Bogiem także w swoim ciele, zostało podjęte pytanie o to, czy człowiek ze swej natury jest śmiertelny, czy też nie. Przeprowadzone analizy skłoniły nas do opowiedzenia się za śmiertelnością człowieka przy jednoczesnym uznaniu powołania go przez Boga *do* nieśmiertelności. Na zakończenie podjęto się zadania ukazania wniebowzięcia Maryi jako wniebowzięcia w śmierci, w analogii do obecnej we współczesnej teologii koncepcji zmartwychwstania w śmierci. Konkludując, można powtórzyć, że poprzez wniebowzięcie Maryja jest uosobieniem Kościoła wyrażającym jego *teraźniejszość w Bogu*.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel
e-mail: stabik@wp.pl

Assumpta est Maria in caelum. Assomption dans la mort?

(Resumé)

Le but de l'article est d'examiner l'assomption de Marie à la lumière des connaissances bibliques sur la vocation et la nature de l'homme. Après avoir présenté l'existence et le développement de la croyance en ce que Marie a accédé à une pleine communion avec Dieu dans son corps également (1), on se demande si l'homme, de par sa nature, est mortel ou non (2). Les analyses entreprises inclinent à se prononcer pour la mortalité de l'homme, tout en reconnaissant en même temps qu'il soit appelé par Dieu *à* l'immortalité. Pour finir, on présente l'assomption de Marie comme une assomption dans la mort, par analogie à la conception actuelle, dans la théologie contemporaine, de la résurrection dans la mort (3).

Ks. Janusz Królikowski

Mariologia i antropologia. Problematyka i propozycje

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 102-113

Podjęcie kwestii relacji zachodzących między mariologią i antropologią nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, dlatego też brakuje satysfakcjonujących opracowań tego zagadnienia. Już sama kolejność mariologia-antropologia czy antropologia-mariologia może budzić kontrowersje. Owszem, można formułować uzasadnione pytania o to, gdzie jest antropologia w mariologii, a nawet ubolewać, że jej tam nie ma, ale jest rzeczą o wiele bardziej złożoną zaproponować konkretne i twórcze rozwiązanie tego problemu. W żadnym razie nie można sugerować, jak na przykład czyni to Elżbieta Adamiak, że tylko feminizm jest adekwatną interpretacją kwestii antropologicznej w odniesieniu do postaci Maryi. Wprawdzie w feminizmie są obecne pewne wątki – nieliczne zresztą! – które należy uznać za sugestywne z antropologicznego punktu widzenia, ale patrząc całościowo na ten nurt myślenia, trzeba zdecydowanie powiedzieć, że jest on tylko jedną z rozpowszechnionych współczesnych ideologii; zresztą, jak pokazuje doświadczenie ostatnich dziesięcioleci, jest to ideologia bardzo destrukcyjna. Problem mariologia-antropologia jest więc otwarty i zasługuje na poważny namysł, biorąc za punkt wyjścia zarówno antropologię, jak i mariologię, zależnie od tego, na jakie pytanie szuka się odpowiedzi. W niniejszych refleksjach, mających charakter wprowadzający, wyjdziemy od antropologii, by w odniesieniu do niej sformułować pewne postulaty, nawiązując do mariologii.

1. Aporie antropologii współczesnej

Aby zatem podjąć postawiony tutaj problem, zwróćmy uwagę przede wszystkim na dzisiejszą antropologię. Immanuel Kant, który pod wieloma względami dokonał kodyfikacji nowożytnego antropocentryzmu, ponad wszelką wątpliwość miał rację, gdy stwierdził, że w naszych czasach człowiek stał się pierwszorzędnym problemem w dziedzinie kultury. Innymi słowy, bez postawienia pytania o człowieka i udzielenia na nie odpowiedzi, nie da się twórczo i poważnie uczestniczyć w kulturze współczesnej. Sam Kant nie zdołał jednak wypracować adekwatnej i powszechnie akceptowanej odpowiedzi na pytanie o człowieka, chociaż jego inspirujący wpływ w antropologii współczesnej jest ewidentny i wciąż pozostaje żywy. Między innymi na gruncie jego propozycji zrodził

się nurt myślenia, któremu na ogół nadaje się miano „zwrotu antropologicznego". Poszła za nim najpierw teologia protestancka, a następnie katolicka, na czele z Karlem Rahnerem[1].

Zwrot antropologiczny ma niewątpliwie coś znaczącego do powiedzenia współczesnej teologii. Rahner, którego twórczy wkład także do mariologii zasługuje na uwagę, dokonał między innymi trafnego, chociaż bardziej intuicyjnego niż systematycznego, połączenia mariologii i antropologii, gdy zaproponował traktowanie mariologii jako „antropologii szczegółowej"[2]. Chciał w ten sposób podkreślić, że Maryja uosabia ideę człowieka i chrześcijanina. Oczywiście, łatwiej jest zaproponować trafne hasło, niż je całościowo przedstawić i uzasadnić. W każdym razie, propozycja Rahnera zasługuje na zauważenie w ramach podejmowanego tutaj zagadnienia.

Mimo niemal całego wieku XX, który upłynął pod znakiem „zwrotu antropologicznego", dzisiejsza sytuacja w antropologii jest wyjątkowo skomplikowana, a nawet osobliwa. Można wprost powiedzieć, że obecnie właściwie nie mamy antropologii! Wszyscy mówią o człowieku, ale o jakim człowieku mówią, nie bardzo wiadomo. Rozmaite propozycje antropologiczne, które sformułowano w ramach wspomnianego zwrotu, są tak bardzo rozbieżne, a niejednokrotnie wprost sprzeczne ze sobą, że właściwie jest niemożliwe stwierdzenie istnienia jakiejś jednej, przynajmniej w zarysie powszechnie akceptowanej antropologii. Każdy autor, zmagający się z pytaniem o człowieka, poniekąd ma swoją własną antropologię. Jest to, ponad wszelką wątpliwość, skutkiem kryzysu metafizyki, a zatem *antropologii filozoficznej*, która jest jej bezpośrednią pochodną. Kwestię tę zauważył przenikliwie już Max Scheler w słynnym artykule *Stanowisko człowieka w kosmosie* z 1928 r., w którym stwierdzając: *nie mamy* […] *jednolitej idei człowieka*, postulował zdecydowany powrót do antropologii filozoficznej[3]. W swoich poszukiwaniach filozoficznych potwierdził i szeroko podjął ten postulat Karol Wojtyła, a ich rezultaty wprowadził następnie do nauczania Kościoła w ramach pełnienia urzędu Piotrowego w Kościele[4].

[1] Por. G. PATTORO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

[2] Por. K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, w: TENŻE, *Sämtliche Werke*, t. 9: *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 522-527.

[3] M. SCHELER, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, 47.

[4] Wiele aspektów tego zagadnienia w moim opracowaniu: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000.

Ponieważ, praktycznie biorąc, pośród niezmierzonego morza refleksji antropologicznej, nie ma dzisiaj antropologii w sensie filozoficznym (metafizycznym), a jeśli jest, to tylko jako „antropologia podzielona", bo także dzisiejszy człowiek jest „człowiekiem podzielonym", a refleksja filozoficzna na ogół odzwierciedla sytuację faktyczną. Diagnoz idących jednoznacznie w tym kierunku jest już wystarczająco dużo; można by przytoczyć całą listę autorów, którzy zdecydowanie podpisują się pod nią. W tym miejscu wystarczy wspomnieć to, co znacząco podkreślił Jan Paweł II w encyklikach *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*, w których wymienia wystarczająco dużo przykładów tego wewnętrznego i zewnętrznego „podziału" u współczesnego człowieka.

Kwestia „podziału" we współczesnej antropologii i podziału w konkretnym człowieku stawia ważny wymóg także pod adresem refleksji, którą tutaj podejmujemy, czyli kwestii relacji zachodzących między mariologią i antropologią. Nie ulega wątpliwości, że każdy dogmat maryjny i każda kwestia mariologiczna posiada wewnętrzną treść antropologiczną. Dzieje się to na mocy podstawowego faktu, że są one związane z osobą Maryi, która jest przedstawicielką rodzaju ludzkiego, wewnętrznie do niego należąc, a tym samym uczestniczy w dziejach zbawienia jako człowiek, reprezentując w nich to wszystko, co ludzkie. Szukanie wyjaśnienia tej treści jest ważnym zadaniem refleksji mariologicznej. Można powiedzieć, że jest to podstawowy zakres relacji między mariologią i antropologią, który nie wymaga tworzenia jakichś osobnych teorii, ale zwyczajnego, niemal z natury rzeczy, uwzględnienia w refleksji teologicznej i mariologicznej. Wydaje się jednak, że nie można zadowolić się takim postawieniem problemu i rozwijaniem go tylko w tej perspektywie. Zachodzi raczej potrzeba skonkretyzowania omawianej relacji w odniesieniu do współczesnej sytuacji antropologicznej, a przynajmniej pokazania możliwości i kierunków jej ujęcia. W końcu, chodzi o każdego z nas, bo to my jesteśmy tym „człowiekiem współczesnym", którego rysy i formę – chcąc czy nie chcąc – wszyscy nosimy.

Aby więc podjąć postawioną kwestię, spróbujemy najpierw opisać, na czym polega „podział" dzisiejszego człowieka, a następnie spojrzymy na tego „człowieka podzielonego" w świetle osoby Maryi, uwzględniając w tym treść doktryny mariologicznej.

2. „Człowiek podzielony"

W tym miejscu trzeba najpierw zauważyć, że człowiek nosi w sobie rozmaite *podziały*. Jedność człowieka nie jest dana naszemu bezpośred-

niemu doświadczeniu. Podział wyraża się na wiele sposobów. Mamy więc podstawowy podział na ciało i duszę, na sferę cielesną i sferę duchową w naszym bycie, który jest jeden. Mamy następnie podział na mężczyznę i kobietę, którego nie znosi nawet miłość oblubieńcza, ale z niego wyrasta, na nim się opiera oraz stanowi jego afirmację i utrwalenie. Doświadczamy podziału w naszym „człowieku wewnętrznym", który przejawia się w naszych wyborach i związanym z nimi dramatycznym napięciem między dobrem i złem, a także w poszukiwaniu wyzwolenia z tej sytuacji. Doświadczamy podziału, gdy – z jednej strony – czujemy się dogłębnie związani z tym życiem i z ziemią, będącą jego sceną, a zarazem – z drugiej strony – czujemy, że to życie nam nie wystarcza i nie ma racji istnienia samo w sobie. Potwierdzenie istnienia tych podziałów znajdujemy u mistyków i filozofów: św. Augustyna, św. Teresy z Avila, Leibniza, Pascala, Bergsona, Mertona itd. Nie należy się więc dziwić, że w naszych czasach znaczący wysiłek myśli filozoficznej i poszukiwań kulturowych, wyposażonych w bogate dziedzictwo ducha nowożytnego, zmierza do przezwyciężenia tego podziału człowieka w sobie, by przywrócić mu jedność wewnętrzną i podać środki do jej utrzymania.

Aby zrealizować ten zamiar, myśliciele nowożytni i współcześni idą rozmaitymi drogami, spośród których trzy zasługują na szczególną uwagę.

Pierwsza droga sięga swoimi korzeniami do Feuerbacha i Nietzschego, a mówi ona, że podział człowieka nie jest pierwotny, ale został wprowadzony dopiero przez judaizm i chrześcijaństwo, które opracowały i wprowadziły do świadomości kolektywnej ideę grzechu, a zwłaszcza grzechu ciała. Zanim sformułowano potępienia i napomnienia, człowiek był jednością. Kościół wzmocnił tę ideę i wynaturzył ją do ostatecznych granic. Być może na pewnym etapie takie posunięcie było użyteczne, by odwrócić człowieka od kultu bożków oraz podnieść go do odkrycia prawa wewnętrznego, wstrzemięźliwości i kultu Boga. Jednak nadszedł czas, by odrzucić to remedium i jego konsekwencje. Człowiek, nie mogąc wznieść się do postawionego ideału, jest zdezorientowany i rozbity, a swoją naturalną nędzę nazywa grzechem. Najbardziej bezwzględnie wyraził to Nietzsche, gdy powiedział słynne zdanie: *Chrześcijaństwo napoiło Erosa trucizną: - nie umarł on wprawdzie, lecz wyrodził się w występek*[5]. Przypomniał o tej koncepcji papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (nr 3), by pokazać, że jest ona wciąż żywa i domaga się uwzględnienia w naszych refleksjach teologicznych.

[5] F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, 112.

Nie wchodząc w szczegóły tego rodzaju interpretacji, trzeba jednak powiedzieć, że judaizm i chrześcijaństwo wprowadziło człowieka na drogę postępu duchowego, rzucając światło na wnętrze człowieka, na to, co Biblia nazywa „sercem", które zna tylko Jahwe, ponieważ to On je stworzył. Oczywiście, można by zapytać, czy nie byłoby lepiej, gdyby człowiek pozostał w swoich ciemnościach? Owszem, w stanie słabości, w którym się znajdujemy, poznanie tego, co lepsze, może ukazać przenikliwiej zło, ale to światło nie tworzy podziału; pozwala przejść z ciemności do światła, objawiając nam to, czym byliśmy, nie wiedząc o tym - i czym możemy stać się, wiedząc o tym. W Objawieniu Bożym i wierze chrześcijańskiej, która je przyjmuje, chodzi więc o człowieka i jego integralność. Jeśli więc człowiek czuje, że jest podzielony, ma otwartą drogę, która prowadzi go do jedności aktualnej i ostatecznej – eschatologicznej, którą można odnaleźć w pełni światła Bożego.

Druga droga wyjścia z sytuacji podziału w człowieku każe traktować ten podział jako echo podziału zewnętrznego, którego źródłem jest społeczeństwo. Droga ta jest proponowana dzisiaj na rozpowszechnionym gruncie marksistowskim, który mówi o „dwoistości natury ludzkiej". Podział wewnętrzny człowieka jest ewidentny na gruncie psychologicznym, ale gdy szukamy jego genezy, to zauważa się, że jest on konsekwencją i transpozycją podziału w ciele społecznym. To ciało jest podzielone przez podział między uciskanymi i uciskającymi. Jedynym realnym podziałem jest podział klasowy, który tworzy pieniądz i władza. Społeczeństwo bezklasowe, do którego należy zmierzać, sprawi, że człowiek będzie wolny od podziału – zostanie w pełni zunifikowany. Grzech zostanie wyeliminowany nie przez fałszywą pokutę ani przez śmierć, ale przez sprawiedliwą wspólnotę.

Idea tego typu jest obecna w sposobie, w jaki żydowscy przeciwnicy Chrystusa przeżywają „mechanizm" Jego męki. Pokazuje to na przykład postawa Kajfasza. Nie chodzi więc o walkę wewnętrzną – walka wewnętrzna nabiera charakteru zewnętrznego, społecznego, rewolucyjnego, przynosząc szybkie rozwiązania i bezpośrednie zadowolenie. Społeczeństwo potrzebuje „kozłów ofiarnych", aby ukryć własne lęki i zjednoczyć się w sobie (potępienie przynosi ulgę). Podobną postawę prezentują dzisiaj ci, którzy domagają się surowych kar dla przestępców, widząc w nich drogę prowadzącą do wprowadzenia większej sprawiedliwości w życiu społecznym.

W takiej propozycji następuje pomieszanie, w które bardzo łatwo wpadamy w naszym myśleniu, między *wyrażeniem* i *przyczyną*. Marksiści zapominają więc, że podział klasowy jest konsekwencją podziału

człowieka wewnętrznego; to w sercu człowieka kryje się jego źródło i w nim ujawniają się jego pierwsze przejawy.

Trzecia droga, mająca doprowadzić do wyeliminowania tego podziału człowieka z sobą samym, może być wyrażona i streszczona w następującej formule: *zastąpić podział przez rozdwojenie*, jak słusznie zauważył Jean Guitton[6]. To rozdwojenie polega na czymś w rodzaju „wyjścia poza", na postawieniu się „wznioślejszą częścią duszy" na wyższym poziomie. Chodzi w tej propozycji o to, by żyć tylko tą częścią duszy, która uważa się za nienaruszoną, czystą, oddzieloną od siebie, sytuując się ponad odnotowywanym podziałem wewnętrznym. Człowiek, przyjmując taką postawę, dystansuje się w stosunku do wszelkich postaw konkretnych jako pozbawionych dla niego znaczenia. To, co czyste w człowieku, jest traktowane jako wydzielone, na czym trzeba się jednostronnie skoncentrować, a wtedy wszystko inne, zwłaszcza to, co mroczne, zniknie automatycznie, jakby na mocy niespodziewanej i niewidzialnej kompensacji, podczas gdy człowiek zamknie się w jakimś abstrakcyjnym ideale, podziwiając swoją własną wzniosłość.

Przykłady można by mnożyć. Gdy nie chce się mieć dzieci, wtedy mocno walczy się, na przykład, o podstawowe prawa rozmaitych mniejszości. Gdy nie chce się zająć chorymi rodzicami, wtedy inicjuje się akcje dobroczynne i poświęca się wzniosłej opiece nad opuszczonymi i zepchniętymi na margines. Jeśli jest się nieznośnym w domu, wtedy chętnie bierze się udział w zbiórkach ulicznych na rzecz potrzebujących. Już umierający Pascal zauważył, że nie należy ufać uniwersalnym programom, gdy ich twórcy nie odpowiadają na konkretne ludzkie potrzeby, które niesie z sobą codzienne życie. Wszelkie rewolucje są tego wymownym dowodem – proponują wyzwolenie ludzkości, niszcząc konkretnego człowieka. Ogólnie mówiąc, tego typu postawa polega na rezygnacji z konkretu życiowego na rzecz związania się z abstrakcyjną ideą. Bardziej kocha się więc miłość do człowieka niż samego człowieka; bardziej dąży się do pokoju światowego niż do nawiązania osobowych relacji z drugim człowiekiem.

Tego rodzaju postawy można spotkać także wśród chrześcijan; są one w pewien sposób ucieczką przed konkretnymi zadaniami i wyzwaniami, których podjęcia domaga się Ewangelia. Zdarza się nawet, że zostają one skodyfikowane w ramach rozmaitych pseudopropozycji duchowych i moralnych.

Powyższa sumaryczna analiza sytuacji dzisiejszego człowieka, widziana przez wiele kierunków myślenia współczesnego, stawia nas wobec

[6] Por. J. GUITTON, *Il puro e l'impuro*, Casale Monferrato 1993, 160-166.

istoty problemu antropologicznego, którą jest człowiek podzielony. Kultura współczesna stara się go przezwyciężyć, kładąc nacisk na trzy wspomniane tutaj drogi:

– obciążyć winą za jego istnienie chrześcijaństwo, deprecjonując jego propozycję antropologiczną i duchową, a także proponując w to miejsce taką wizję, która z założenia jest antychrześcijańska;
– zmieszać go z aspektem materialnym bytu ludzkiego, który nie jest niczym innym jak konkretnym czasem przygody ludzkiej, na który trzeba się po prostu zgodzić lub z którym trzeba się zmieszać;
– akceptować dualizm, pod warunkiem postawienia go na wysokim poziomie; to życie w sferze tego, co czyste i wydzielone, odnoszenia się wyłącznie do tego, co wyzwolone, zbawienne i boskie, pomijając zupełnie realną ludzką sytuację.

Jak więc widzimy, problem antropologii współczesnej jest problemem wieloaspektowym i złożonym, który domaga się możliwie całościowego podjęcia i zaproponowania integralnego rozwiązania. Nie jesteśmy jednak w sytuacji beznadziejnej, skoro mamy za sobą całe wieki uczciwego myślenia o człowieku i szczerze chcemy ten problem podjąć w dzisiejszych poszukiwaniach.

3. Mariologia na rzecz antropologii

Sama mariologia nie jest oczywiście w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na wszystkie wyzwania, które przewijają się w ramach współczesnej kwestii antropologicznej. Jednak z pewnością może dostarczyć daleko sięgających inspiracji antropologicznych, zarówno o charakterze ogólnym, jak również o charakterze szczegółowym. Nie sposób zaproponować w tym miejscu traktatu antropologicznego utrzymanego w duchu maryjnym i inspirującego się postacią i misją Maryi, Matki Chrystusa. Nie przeszkadza to oczywiście w szukaniu takiego ujęcia zagadnienia w przyszłości. W tym jednak miejscu wskażemy tylko niektóre kwestie, na które otwiera nas integralne traktowanie doktryny mariologicznej, a zwłaszcza dogmatów maryjnych, mając na względzie zauważony wyżej problem antropologiczny.

A) Patrząc na Maryję, w duchu tych danych, których dostarcza nam Nowy Testament, w sposób bardzo wyraźny dostrzegamy, że mamy do czynienia z osobą w pełni dojrzałą i zintegrowaną wewnętrznie. Nie chodzi w tym przypadku o jakieś kwestie psychologiczne, gdyż z oczywistych powodów takie nie interesowały hagiografów. Dojrzałość człowieka

biblijnego oraz jego integralność wyraża się w zdecydowanym i jednoznacznym podjęciu stawianego mu przez Boga powołania oraz wpisaniu go w całe swoje życie. Maryja swoje powołanie, skonkretyzowane w zwiastowaniu, podejmuje całościowo, jako osoba, oraz egzystencjalnie, to znaczy w ramach swojej sytuacji ludzkiej i historycznej, udziela na nie odpowiedzi. Decydującym i ukierunkowującym punktem tej odpowiedzi staje się Jej osobowe odniesienie do Boga, czyli Jej postawa religijna, w perspektywie której podejmuje swoje decyzje.

Maryja jest żywym przykładem tego, że religijność jest czynnikiem integrującym w życiu człowieka oraz ukierunkowującym go na właściwy dla niego cel, którym jest wspólnota z Bogiem. Urzeczywistnia się ona za pośrednictwem konkretnych wyborów i doświadczeń, które człowiek podejmuje i które stają się jego udziałem. Religia jawi się tutaj jako rzeczywistość unifikująca z punktu widzenia egzystencjalnego i osobowego. Religijność Maryi, która pozostaje elementem zasadniczym, w pewnym sensie pierwotnym, Jej postawy osobowej i Jej doświadczenia egzystencjalnego, spełnia funkcję formacyjną w Jej osobistym życiu i w urzeczywistnianiu powierzonego Jej powołania. Dzięki temu nie znajduje się w Niej żaden dysonans czy też dualizm między rzeczywistością osobistą Jej życia i rzeczywistością realizowanego przez Nią powołania. Dzieje się tak dlatego, że niejako odgórnie patrzy na swoje życie i w taki też sposób je ujmuje.

Postawa religijna Maryi wskazuje zatem na potrzebę poszukiwania takiej antropologii, która będzie dążyła do wpisania osobowej relacji z Bogiem w obraz człowieka, ukazując jego unifikujące znaczenie. Wydaje się, że szczególnie ważne w tym poszukiwaniu są antropologiczne dane biblijne, które każą widzieć człowieka w perspektywie „przyczyny celowej", której religijność jest praktycznym urzeczywistnieniem. Zagadnienie świętości, o której niestety mało mówi się ostatnio w odniesieniu do Maryi, mogłoby stać się „miejscem" mariologicznym, szczególnie inspirującym dla tej kwestii. Pozwoliłoby ono wskazać, że religijność nie jest postawą oderwaną od człowieka, niejako zewnętrzną w stosunku do niego, ale należy do istoty jego urzeczywistniania się jako człowieka. Religijność i świętość decydująco łączą się w tym, że ich cel jest taki sam, a więc jednocząco ukierunkowują człowieka i kształtują go w ramach jednej perspektywy. Jak pokazują choćby współczesne poszukiwania psychologiczne, kwestia celu ma zasadnicze znaczenie dla kształtowania człowieka i formowania go wewnętrznie i zewnętrznie.

W ramach integralnie pojętej postawy religijnej można także logicznie i przekonująco postawić problem moralny, który w ostatnich dwóch stuleciach budzi tyle emocji. Pokazanie go jako jednego z elementów

postawy religijnej, wymownie przyczynia się zarówno do uzasadnienia jego podstawowego znaczenia w życiu człowieka, jak również pozwala widzieć go w ramach pewnej integralnej całości, a tym samym uwalnia go od pewnych tendencji redukcyjnych, sprowadzających religię do moralności. Postawa Maryi pozostaje więc w decydującym stopniu świadectwem pierwotnego znaczenia religijności w życiu człowieka, jak również jej charakteru unifikującego z osobowego punktu widzenia.

B) Wobec wszelkich tendencji o charakterze materialistycznym, które są dzisiaj szeroko proponowane, w postaci Maryi – a w konsekwencji i w mariologii – znajdujemy wyraźną proklamację *duchowości* jako ośrodka ludzkiego życia, który o wszystkim decyduje i wszystko w człowieku ukierunkowuje, jednocząc wewnętrznie wszelkie zachowania i działania. Oczywiście, mówiąc o duchowości, nie widzimy jej jednostronnie jako przeciwieństwa tego, co materialne, ale afirmujemy pierwszeństwo tego, co duchowe oraz przypisujemy mu znaczenie formacyjne w stosunku do sfery materialnej ludzkiego życia i ludzkich doświadczeń. Wszystkie dogmaty maryjne w sposób uzasadniony mogą być widziane w perspektywie duchowej, a tym samym służyć umocnieniu duchowego wymiaru w wizji człowieka.

Dziewictwo Maryi jest najbardziej oczywistą i bezpośrednią proklamacją pierwszeństwa ducha w stosunku do materii, stawiając rzeczywistość cielesną w perspektywie Boga i wartości, które albo z Niego wypływają, albo do Niego prowadzą. Za jego pośrednictwem dokonuje się zarówno otwarcie na Boga, jak i na siebie oraz bliźniego, pozwalające na duchowe interpretowanie tego doświadczenia, by potem nadać odpowiednią wzniosłość także materialnej sferze rzeczywistości, kierując ją do służby duchowi. Boże macierzyństwo, widziane w perspektywie decyzji osobowej i decyzji wiary Maryi, ukazuje je jako przyjęcie Boga i służbę Jego zamysłowi zbawczemu. Przyjęcie macierzyństwa Bożego ze strony Maryi ukazuje w najwyższym stopniu postawę przyjęcia macierzyństwa – a także ojcostwa, gdyż w tym przypadku chodzi o ogólnie pojęte rodzicielstwo – jako rzeczywistości osobowej, która wyraża osobę oraz ją kształtuje. W tym znaczeniu macierzyństwo Maryi, przez swoją formę wybitnie osobowo-duchową, rzuca decydujące światło na kwestię oblubieńczości oraz prokreacji w życiu ludzkim. Przypomina ono, że sytuują się one na poziomie osoby, relacji międzyosobowej i pełni duchowej. Niepokalane poczęcie jest dogmatem o charakterze soteriologicznym, który wymownie potwierdza „zasadę pierwszeństwa łaski" w życiu wierzącego. Pokazuje więc, w jaki sposób cała rzeczywistość ludzka, w punkcie wyjścia jako rzeczywistość osobowa, jest otwarta na zbawcze i uświęcające działanie Boga oraz kształtowana przez relację z Nim. Wniebowzięcie

Maryi, jako dogmat dotyczący wyraźnie sfery cielesności i proklamujący jej wieczne przeznaczenie, potwierdza podporządkowanie jej zasadzie duchowej oraz jego duchowe wypełnienie. Podporządkowanie ciała duchowi prowadzi do pełni zbawienia, którego skutki obejmują także ludzkie ciało, czyniąc je ostatecznie „duchowym". Wniebowzięcie odsyła więc do ostatecznej integracji ducha i ciała.

Maryjne doświadczenie w ramach wiary chrześcijańskiej jest zatem antytezą wszelkich redukcji materialistycznych, które propagują współczesne filozofie i ideologie. Konkretny czas przygody, który zostaje dany człowiekowi, właśnie poprzez rozmaite napięcia, których on doświadcza, stają się okazją do twórczego współuczestniczenia w kształtowaniu ducha. „Przywileje" Maryi, w ich wymiarze osobistego współtworzenia i osobowego przeżywania ich przez Maryję, stanowią konkretną inspirację dla wzrastania duchowego i integracji wewnętrznej. Doświadczenie świętych i teologów, idących drogą Maryi, wyraźnie potwierdza, że *serce* człowieka, jego kształtowanie i kierowanie się jego „intencjami", jak mówił Norwid, stanowi decydujący czynnik unifikujący ludzkie życie, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Nie „walka klas", ale „duchowa walka" inspirowana maryjnie może zatem stać się czynnikiem decydującym o osobowej jakości człowieka oraz o odnowie społecznej, eliminującej „grzechy społeczne". Doktryna maryjna stanowi ważne potwierdzenie tego kierunku poszukiwań w interpretacji człowieka.

C) Mówiąc o proklamacji pierwszeństwa duchowości w postawie i doświadczeniu Maryi, widzimy równocześnie, że nie doświadcza Ona żadnego dualizmu w przeżywaniu siebie i swojej relacji ze światem – w Maryi nie ma żadnego rozziewu między Jej „przywilejami", które wynoszą Ją ponad wszystkich ludzi, a codziennym życiem, podobnym do życia wszystkich ludzi, w które jest zanurzona. Powołanie Boże, które przyjmuje i które wzniośle przeżywa, nie powoduje oderwania od bezpośredniego życia, ale opiera się na takim jego przyjęciu i ciągłym traktowaniu, że staje się częścią Jej odpowiedzi na powołanie Boże, przyczyniając się do jego poważnego traktowania i włączania go w służbę Bogu. Jak zostało już wspomniane, jednym z zasadniczych problemów dzisiejszego doświadczenia wierzących pozostaje problem zmierzenia się ze „złą skończonością", by odwołać się do języka Hegla. Co zrobić ze zwyczajną egzystencją, gdy pociąga nas i absorbuje to, co wzniosłe? Jak uporać się z codziennością, która zdaje się uparcie odrywać nas od tego, co Boskie? W nurcie propozycji duchowych, które nie wahają się szeroko sięgać do tradycji, proponuje się dzisiaj ideał „jedności życia", jako sposób rozwiązania tego dylematu.

W nawiązaniu do duchowego doświadczenia Maryi, ideał ten zyskuje decydujące potwierdzenie. W najwyższym stopniu jawi się Ona sama wraz z całym swoim życiem jako „Kobieta realna", która swoje powołanie urzeczywistnia w realnej sytuacji swojego życia, którą przyjmuje całą sobą. Całe współdziałanie Maryi z Synem w Jego w pełni ludzkim życiu jest tego dowodem. Urzeczywistnia się ono na gruncie codziennych doświadczeń i zwyczajnych okoliczności, nie znając podziału na to, co wyższe i na to, co niższe. Wszystko stanowi dla Niej jedną i ciągłą rzeczywistość. Wydaje się, że na tym gruncie otwiera się droga do szerszej niż dotychczas refleksji nad życiem ukrytym Jezusa i Maryi. Jest ono między innymi afirmacją realnej sytuacji życiowej jako drogi prowadzącej do realizacji powołania i uczestniczenia w aktualizowaniu Bożego zamysłu zbawienia. W tym doświadczeniu otwiera się więc droga do szukania koniecznej integracji w człowieku między tym, co wyższe i tym, co niższe oraz integracji z rzeczywistością, w której się żyje, mając na względzie dopełnianie swojej osobowości i swojego powołania.

4. Nowy człowiek

W ostatnich latach w nauczaniu Kościoła jak refren powraca postulat poszukiwania i opracowywania „antropologii integralnej". Jednym z jego elementów jest podkreślanie potrzeby włączenia do tych poszukiwań także teologii, w ramach której „antropologia teologiczna" jest widziana jako kluczowy element integralnej wizji człowieka. W świetle powyższych refleksji wydaje się uzasadnione sięganie w tych poszukiwaniach także do mariologii, gdyż zawiera ona wiele inspirujących perspektyw i treści, rzucających decydujące światło na człowieka w ogóle i człowieka odkupionego w szczególności. Także współczesne wyzwania antropologiczne okazują się otwarte na sugestie mariologiczne, a sama mariologia potwierdza, że może wnieść swój twórczy wkład do integralnego spojrzenia na człowieka naszych czasów.

Ks. dr hab. Janusz Królikowski
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża – Rzym
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie (PAT)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
PL – 33-100 Tarnów
e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

Mariologia e antropologia. La problematica e le proposte

(Riassunto)

La questione della relazione tra la mariologia e l'antropologia non è facile da presentare. Nella prima parte dell'articolo l'autore mette in risalto i più importanti problemi dell'antropologia contemporanea (Rahner, Scheler), e principalmente "l'antropologia divisa". La conseguenza di tale situazione crea il problema "dell'uomo diviso". Ovviamente, la mariologia non è in grado di rispondere a tutte le sfide dell'antropologia contemporanea. Si deve dire però che Maria appare come un modello della persona matura e ci dimostra che la religiosità è una dimensione importante per l'uomo. Il suo esempio ci conduce all'antropologia sensibile alla relazione tra uomo e Dio. Nel contesto del materialismo come una proposta per l'uomo di oggi, la persona di Maria ci indica la strada della spiritualità come il centro della vita umana. In Maria non c'è nessun dualismo tra la sua vita e il mondo. Maria è inserita nella quotidianità della vita umana. Maria come modello dell'uomo nuovo ci aiuta a elaborare "l'antropologia integrale".

Xabier Pikaza, O. de M.

Maryja, pierwsza osoba w historii*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 114-141

Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptoris Mater* przedstawił Maryję jako *pierwszą spośród maluczkich, którzy wierzą w Boga*[1]. Stwierdzenie to zostaje następnie rozszerzone i Maryja prezentowana jest jako „pierwsza" na różnych poziomach chrześcijańskiego życia: jest pierwszą wśród ubogich, wierzących, ufających Bogu itd. Tym sposobem Magisterium przedstawia nam nową przestrzeń badań teologicznych: Maryja jawi się jako początek ludzkości, która poszukuje Boga i otrzymuje od Niego dar w Chrystusie. Zajmując takie stanowisko, uznaliśmy, że można mówić o nowej zasadzie w mariologii: *Maryja jest pierwszą osobą w historii.*

Tezę tę rozwijaliśmy już w książce zatytułowanej „Matka Jezusa. Wprowadzenie do mariologii"[2]. Poniżej przedstawimy część omówionych tam tematów, w układzie systematycznym. Za dogmatyczny punkt wyjścia posłużą nam trzy główne założenia:

1) *Koncepcja osoby należy do tajemnicy trynitarnej*. U początków tajemnicy trynitarnej jest Bóg, nie ludzie. A zatem Bóg jest Osobami jako Trójca: wspólnota spotkania, wzajemna relacja.

2) *Dopiero od wcielenia Syna można mówić o osobach w historii.* Jezus wprowadził do naszego świata osobową tajemnicę Boga, realizując się jako Syn (Osoba Boża) w ludzkiej naturze.

3) *Ludzie są osobami w zależności od Jezusa.* Można byłoby powiedzieć, że realizują się jako osoby w kluczu chrystologicznym, łaski, spotkania z Chrystusem, z samą głębią tajemnicy trynitarnej.

Teraz zrozumiały staje się nasz temat. Wykażemy, że Maryja *jest pierwszą osobą w historii.* Jest pierwszą ludzką istotą, która w pełni zrealizowała się jako osoba w zależności od Jezusa Chrystusa. Nasz temat rozwiniemy w dwóch częściach. W pierwszej, diachronicznej, spojrzymy na główne momenty osobowego rozwoju Maryi. W drugiej, bardziej synchronicznej, będziemy badać osobowe

---

* X. PIKAZA, O.de M., *Maria, la prima persona della storia*, w: *Come si manifesta in Maria la dignità della donna*, red. E.M. TONIOLO, Roma 1990, 10-47.

[1] RM 17.

[2] X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariologia,* Editiones Sígueme, Salamanca 1989. W tym studium Autor nie przedstawia swojej myśli jako ostatecznej, lecz raczej zachęca do ponownego odczytania katolickiej dogmatyki, szczególnie jeśli chodzi o dogmaty niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. Nie są to tezy czy hipotezy całkowicie nowe: patrząc na niepokalane poczęcie przez pryzmat personalny, zasadniczo opiera się on na szerzej wyrażonej myśli, wzbogaconej na sposób wschodni w XIV w. przez Grzegorza Palamasa, a jeszcze bardziej przez Mikołaja Kabasilasa, wielkich Kościoła prawosławnego; jeśli chodzi o wniebowzięcie, umiejscawia się on w kontekście obecnej w refleksji katolickiej tak zwanej „eschatologii pośredniej".

relacje Maryi. Zaznaczamy już teraz, że nasza praca jest tylko *hipotezą teologiczną*, wymagającą uszczegółowienia (lub odrzucenia, jeśli nie znajdziemy dla niej wystarczającego oparcia). Przedstawiamy ją jako hipotezę teologom i wiernym.

1. Maryja: historia osobowa (*plan diachroniczny*)

Jak wspomnieliśmy, przez historię osobową rozumiemy kompleksowy rozwój, zawierający w pewien sposób początek i koniec, które się z sobą nie mieszają. Ten rozwój ma charakter personalizujący: definiuje i konfiguruje osobę, odróżniając ją od wszystkich innych istot na ziemi i w niebie, poprzez proces realizacji (quasi-stworzenia), w którym sam Bóg objawia się jako fundament życia człowieka.

W mojej ocenie rozwój ten przebiega w trzech etapach, składających się na specjalny, odmienny niż wszystkie inne nam znane, czas: początek, realizację i koniec. Byty osobowe mają swój początek, przemierzają pewną drogę i osiągają koniec swej realizacji, który należy interpretować jako spełnienie lub pełnię całej przebytej drogi. W ten sposób są „in fieri" (w drodze, w fazie realizacji), w swego rodzaju osobistej, bardzo szczególnej historii, którą powinniśmy uszczegóławiać bardzo ostrożnie. Zaczniemy od wyodrębnienia kilku wzorców czasowych:

a) *Model cykliczny*, w którym koniec utożsamiany jest z narodzinami: w tym przypadku koniec to powrót do rozpoczęcia, umieranie oznacza ponowne narodziny. Według tego modelu każde ludzkie życie rozpoczyna się od zewnątrz, będąc nośnikiem życiowego dziedzictwa, łańcucha poprzednich żyć. W podobny sposób każde tego rodzaju życie kończy się także poza nim samym: rozpływa się w strumieniu innego, płynącego nieprzerwanie życia, poszukując być może ostatecznego odkupienia, wieczności, o której będziemy mówić wkrótce.

b) *Model czysto linearny*, niektórzy uważają, że jest on charakterystyczny dla Starego Testamentu, a następnie chrześcijaństwa. Życie ludzi powinno być interpretowane jako nieprzerwany proces, gdzie narodziny, wzrastanie i śmierć są widziane jako następujące po sobie osobne chwile w zawsze otwartej drodze ku przyszłości, która nigdy nie staje się rzeczywistością. Nawet w tej perspektywie nie można mówić o osobach w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ osoby rozmywają się w trakcie drogi, w prądzie rzeki wielkiego czasu, który wszystko niszczy i skreśla.

c) *Model zanurzenia w wieczności*. Według tego modelu życie człowieka na ziemi jest jak sen, wielkie oszustwo, kłamstwo. Wydaje się, że rzeczy są i przemijają. A jednak w rzeczywistości ich nie ma i nie

przemijają: są jak nieistotny cień rzeczywistości, która jest ponad nami. Wydaje nam się, że się rodzimy, że umieramy. A jednak w rzeczywistości poza cyklem, do którego wszystko powraca, poza linią, w której wszystko przemija, pozostaje i może się objawiać prawdziwa istota człowieka, Boskość, w której nic nie powraca i nie przemija. Wszystko jest po prostu bytem nieusuwalnym.

Zatem żaden z tych modeli nie służy do wyjaśnienia ludzkiego życia: rzeczywistości narodzin i śmierci, jedności osobistej drogi, objawiania się nowego bytu: osoby jako ostatecznej rzeczywistości. A zatem w świetle chrześcijaństwa widzimy człowieka jako „historię osoby", tak że cechy i elementy tego, co nazywamy jej procesem, powinny być rozumiane jako cechy i elementy jej personalizacji. Człowiek rodzi się jako odrębna istota (narodziny) i kończy się jako odrębna istota (śmierć) w drodze, w której koniec nigdy nie jest tym samym, co było na początku. Nie jesteśmy skazani na kręcenie kołem życia, bo ono nas przekracza. My także realizujemy naszą egzystencję w taki sposób, że umierając stajemy się tym, co zrobiliśmy. Człowiek, w pewnym sensie, nigdy nie powraca do swego początku, nie zatraca się w rzece życia i nie zanika w wieczności. W trakcie swojej historii człowiek realizuje się jako istota ludzka, staje się osobą.

Czas, żebyśmy teraz ukazali znaczenie Maryi. Zgodnie z tym schematem, ukazuje się Ona jako *pierwsza osoba w historii*: w pełni przyjmuje drogę Jezusa, wchodzi jako osoba ludzka do tajemnicy Trójcy Świętej i w ten sposób realizuje się już w ostateczny sposób. W Niej odkrywamy wartości konstytuujące to, co ludzkie, to, co my, ludzie (kobiety i mężczyźni), powinniśmy naśladować (w ciągłym rozwoju), aby móc się realizować jako osoby. Teraz zatem wchodzimy do sedna tematu. Zaczniemy od grzechu pierworodnego jako podstawowej kwestii służącej zrozumieniu życia człowieka na ziemi, kiedy nie staje się on osobą. Następnie będziemy mówić o Maryi jako osobie zrealizowanej w trzech najważniejszych momentach: narodzinach (niepokalane poczęcie), życiu (wolność wobec Boga) oraz śmierci czy spełnieniu (wniebowzięcie).

1.1. Człowiek pod znakiem grzechu

W głębi dogmatu o niepokalanym poczęciu, zdefiniowanym przez Kościół bardziej w oparciu o intuicję wierzących niż teologiczne argumenty, znajdujemy pierwotny fakt całej myśli antropologicznej chrześcijaństwa. Maryja jest przede wszystkim osobą. Została poczęta i rodzi się jako stworzenie Boże, w czasowych granicach historii. Nie należy do objawienia się Boga (pozytywnego czy negatywnego), nie jest też pozo-

rem, cieniem ziemi, który znika w jednej chwili i powoli traci swój blask, rozmywany w wielkim morzu Boskości. Nie jest Ona także ulotną chwilą w wielkim kręgu życia, wewnątrz którego dusze zawsze krążą w czasie, aż pewnego dnia zdołają uwolnić się ze swoich czasowych więzów. Maryja nie jest nawet chwilą w wielkiej rzece spraw, gdzie wszystko znika, nigdy nie osiągając własnej mety. Wzięła Ona swój początek od Boga jako osoba – skończona i odrębna – w ramach historii.

Jednakże, rodząc się z Boga, Maryja jednocześnie rodzi się w obszarze historii ludzkiej, zanurzona w procesie, który zgodnie z doktryną Kościoła opartą na Piśmie Świętym (por. Rdz 3; Rz 5), jest wstrząsany i niemal zniszczony przez siły grzechu. Dlatego mówimy, że ludzie rodzą się (pojawiają się, rozwijają) w obrębie i w ramach procesu grzechu pierworodnego, jako członkowie ludzkości, która pomimo otrzymania od Boga impulsu łaski, wydaje się zajmować samozniszczeniem, jak to ukazał Sobór Watykański II: *Człowiek stworzony przez Boga w sprawiedliwości, za podszeptem Złego od początku dziejów nadużywał jednak swej wolności, powstając przeciwko Bogu i pragnąc osiągnąć cel swojego życia poza Bogiem: „Choć Boga poznali, nie oddali mu czci jako Bogu (…), lecz zaćmione zostało bezrozumne ich serce (…) i stworzeniu służyli, zamiast służyć Stwórcy (por. Rz 1, 21-25)". To, co jest nam znane poprzez Boskie Objawienie, zgadza się także z ludzkim doświadczeniem. Człowiek bowiem, badając swoje serce, stwierdza, że jest skłonny również do złego i że jest pogrążony w rozlicznych nieprawościach, które nie mogą pochodzić od jego dobrego Stwórcy. […] Całe życie ludzi, czy to indywidualne, czy też zbiorowe, okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek stwierdza swoją niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania ataków zła, tak że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy. Jednak sam Pan przyszedł, aby wyzwolić i umocnić człowieka*[3].

Taka jest kondycja człowieka na ziemi. Od samego początku swojej historii (*ab exordio historiae*) żyje wewnętrznie osłabiony. Z jednej strony wędruje jako syn Boga, i jest wezwany do dziedzictwa życia. Z drugiej jednak strony rodzi się i wzrasta na niwie grzechu, którego nie potrafi samodzielnie zwalczyć. Ten właśnie dogmat Kościół sprecyzował już w starożytności, mówiąc o *grzechu pierworodnym*: w naszym życiu ma miejsce szczególna tragedia, której początek dał ludzki wybór. To nie jest tragedia narodzin, tak jakbyśmy byli dziećmi grzechu bogów (wewnątrzboskiego podziału). Nie jest to także tragedia życia, tak jakby cała materia była zła. Grzech jest tego rodzaju egzystencją, którą ludzie wzbudzili w wyniku swojej złej woli u samego zarania historii.

[3] GS 13.

W mojej ocenie istnieją dwa aspekty stanowiące to, co my nazywamy grzechem pierworodnym: jego uniwersalny charakter (dotyczy wszystkich ludzi) oraz aspekt historyczny (jest dziedziczony). Spójrzmy na pierwszy aspekt, umiejscowiony w *perspektywie synchronicznej*: grzech pierworodny należy do człowieka jako całości; należy do „adama", czyli całej ludzkości. Drugorzędną sprawą jest to, czy na początku tej ludzkości była tylko istota ludzka (para) czy też istniało więcej par. Biblia stwierdza, że grzech należy do nich wszystkich: sprzeciwiając się sensowi ich istnienia, czyli Bogu, ludzie zniszczyli rzeczywistość swojego istnienia. To nie „jakiś" człowiek się zgubił, lecz cała ludzkość, splamiona i zdemoralizowana w swej wędrówce i swoich strukturach wspólnego życia. Ludzkość jako taka jest złamana, niezdolna kroczyć do przyszłości, którą obiecał jej Bóg (raju). Dlatego też zrodzeni w tej ludzkości rodzą się zgubieni, czy raczej uprzednio pomniejszeni.

Ponieważ jest grzechem społeczeństwa, należy on do obecnego bytu naszej historii. Dlatego cała chrześcijańska tradycja twierdzi, że jest on *dziedziczony.* Nie należy go rozumieć jako dziedzictwa w sensie biologicznym, jak to utrzymywała czasem pewna teologia, która nawet samą „życiową" (płciową) formę poczęcia interpretowała tak, jakby sama w sobie była ona grzechem. Takie spojrzenie na tę kwestię oznaczałoby umiejscowienie jej w obszarze biologii, co jest właściwe raczej zwierzętom niż ludziom. Zwierzęta bowiem rozwijają się poprzez zmiany przekazywane jako biologiczne dziedzictwo. Ludzie natomiast rozmnażają się i przekazują swoją prawdę i ludzkie życie za pośrednictwem kultury. To, co przekazują sobie po ludzku, na poziomie realizacji antropologicznej, jest czymś więcej niż zwykłą materialną egzystencją: rozprzestrzeniają oni i propagują pewne formy rozumienia i realizacji własnego życia oraz ludzkie możliwości istnienia. Na takim poziomie powinien być umiejscowiony temat grzechu pierworodnego czy pre-ludzkiego[4].

W efekcie nasze *ludzkie dziedzictwo kulturowe zostaje splamione*. Chciałbym nadać temu określeniu bardzo szerokie znaczenie: kultura jest czymś, co wykracza poza poziom natury rozumianej jako potrzeba życiowa lub materialna (mechanicystyczna). Pod tym względem przewyższa ona nasze możliwości fizjo-biologiczne. A zatem grzech umieszcza nas na

[4] W kwestii tej ważne jest spojrzenie K. RAHNERA, *Pecado original y evolución*, „Concilium" 26(1967) 400-414. O historii jako przekazie możliwości książkę napisał X. ZURIBI, *Sobre el hombre*, Alianta Editorial, Madrid 1986. My rozwijaliśmy, w kluczu zasady, antropologiczne podstawy naszkicowanej tu perspektywy: *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986. Oczywiście zasady te powinny być wyważone i dowiedzione dokładniej w różnych obszarach teologii. Niniejszym czynimy to w kontekście mariologicznym.

tym poziomie tworzenia (gdzie możliwe jest także historyczne zniszczenie). To właśnie tu prawdziwie wyraża się i realizuje nasza egzystencja.

Muszę tu przypomnieć, że kultura, ze swoją możliwością nowego stworzenia i grzechu, kształtuje wszystkie aspekty życia człowieka na ziemi. Kultura jest sposobem na poszukiwanie Boga lub odrzucenie go; kulturą są formy społecznego istnienia, struktury gospodarczo-polityczne, doświadczenie będące podstawą życia. Tylko na tym poziomie człowiek może realizować się jako istota ludzka, jako osoba: istota, która jest wolna, odpowiedzialna za samą siebie, bezinteresownie otwarta na innych, począwszy od pierwotnej łaski tajemnicy (Boga). A więc, według świadectwa Kościoła, ta pierwotna kultura, która powinna była otworzyć się na życie i realizację osób, napotyka na problemy już u samego zarania, z winy działania samego człowieka, tj. z powodu jego grzechu pierworodnego. My, ludzie, rodzimy się w świecie grzechu i nie możemy go przezwyciężyć własnymi siłami. Oznacza to, że wszyscy jesteśmy skazani na nieskończone poszukiwanie, w ramach niszczącego procesu, na który nie znajdujemy lekarstwa.

Podsumowując: to, co nazywamy grzechem pierworodnym, to zakłócane i zniszczone istnienie ludzi pod względem historycznym i społecznym. Grzech to *obecna wędrówka naszej historii*, interpretowana przez Biblię jako następstwo zła. Grzech to także *struktura społeczna*, w której żyją ludzie na ziemi: przemoc, zniszczenie i śmierć mają nad nami przewagę.

Przechodząc do poziomu indywidualnego, możemy tu stwierdzić, że grzech pierworodny przełożył się na niezdolność naszej samorealizacji jako osób. Bóg stworzył nas, abyśmy mogli realizować się jako osoby; ale my jesteśmy w drodze, rozdarci pomiędzy trzema pierwotnymi aspektami naszego życia: narodzinami, rozwojem i śmiercią. Pod tym względem, ale tylko tytułem wstępu, możemy stwierdzić, że grzech pierworodny w człowieku wyraża się na trzy sposoby:

a) Istnieje *początkowy grzech pierworodny.* Przekazywany jest poprzez zepsute doświadczenie na początku: rodzimy się na świat już splamiony, świat, który naznacza nas już na początku, wciągając nas w swoje sieci władzy, kłamstwa i egoizmu. Pod tym względem musimy stwierdzić, że grzech jest dla nas podstawowym doświadczeniem (i rzeczywistością): rodzimy się ze światowego „łona" grzechu.

b) Istnieje *grzech pierworodny kształtujący.* Przekazywany jest za pośrednictwem zepsutego doświadczenia naszej samorealizacji: realizujemy się sukcesywnie w swego rodzaju kontekście kłamstwa, który uciska nas i dusi z każdej strony. Na ziemi jesteśmy niezdolni do osiągnięcia przejrzystości i całej prawdy. Dlatego też jesteśmy świadomi własnych braków

i splamienia, bardziej za sprawą samej formy przeżywanego przez nas istnienia niż za sprawą złych rzeczy, które możemy popełniać.

c) Istnieje wreszcie *zamykający grzech pierworodny*, jeśli można tak powiedzieć: nasze życie kończy się śmiercią, co z wielką jasnością widziały Księga Rodzaju 3 oraz List do Rzymian 5. Śmierć jako fakt biologiczny nie może być uważana za grzech (lub za jego skutek). Ale grzech jest konkretnym sposobem „ludzkiego" umierania, jakie przeżywamy, czyli oddaleniem się od Boga i zniszczeniem istnienia.

Grzech pierworodny nie jest zatem przypowiastką moralizatorską, którą można byłoby dodać do tła poprzedniego, doskonałego i niesplamionego życia. Grzech jest formą naszego życia na świecie. Grzech jest sposobem, w jaki przyjmujemy (przekazujemy), realizujemy i kończymy istnienie. Dlatego też Nowy Testament ostrzega nas, że znajdujemy się pod nieprzezwyciężalnym znakiem grzechu: zniszczyliśmy drogę życia i sami nie możemy ani jej odnaleźć, ani zrealizować. Bóg stworzył nas po to, aby uczynić z nas osoby, a my stajemy się istotami przemocy i śmierci. To właśnie jest grzech.

A zatem na tym tle grzechu pierworodnego Biblia stwierdza, że Jezus, Syn Boży, przeżył swoje życie bez grzechu. Narodził się na ziemi i przyjął za własne to trudne i konfliktowe dziedzictwo, ale zawsze wzrastał i rozwijał się (dojrzewał) w łasce: w łasce odpowiedział, przyjmując swoje życie i realizując się, w perspektywie królestwa. Dlatego też mówi się, że był doświadczony we wszystkim „na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu" (por. Hbr 4, 15). Stąd Kościół, wychodząc od Starego Testamentu i opierając się na doświadczeniu łaski paschalnej, dostrzegł, że u podstawy historii grzechu pierworodnego (z której wyrasta Jezus Chrystus) znajduje się także silny prąd łaski i nadziei. Bóg przybywał i na tej samej drodze historii Izraela przygotowywał przybycie Jezusa (por. 2 Kor 5, 21). Bóg ofiarował ziarno, życiową zasadę, pełnię, z samego łona historii, i w ten sposób przygotowywał nadejście Mesjasza. W kontekście tych przygotowań spotykamy Maryję.

1.2. Niepokalane poczęcie

Tajemnica Maryi jako Niepokalanej należy do obszaru i drogi historii zbawienia. Przez łaskę Jezusa *jest ona w stanie w pełni zrealizować się jako osoba*, właśnie tam, gdzie inni ludzie jeszcze nie zdołali zrealizować się całkowicie i być osobami. Z łaski Jezusa przełamała Ona prawo sukcesji (dziedzictwa) grzechu historii, rodząc się w stanie łaski (bez początkowego grzechu pierworodnego). Z łaski Jezusa zawsze żyła w łasce, miłością odpowiadając na miłość, jaką dał Jej Bóg (przezwy-

ciężając w ten sposób kształtujący grzech pierworodny). Z łaski Jezusa oraz prezentując postawę pełnego oddania siebie, umarła w objęciach łaski, przyjęta do chwały Bożej (przezwyciężając tym samym zamykający grzech pierworodny).

Kościół odkrył tę tajemnicę łaski Maryi, rozmyślając nad tekstem Ewangelii św. Łukasza 1, 26-38: aby być Matką Chrystusa, musiała rozmawiać z Bogiem w postawie łaski. Zatem nie była zatopiona i zniszczona przez grzech. Tylko jako czysta i niepokalana mogła w pełni zachować swoje przymierze miłości z Bogiem, okazując się w ten sposób wybraną, „umiłowaną", pełną łaski (*kecharitōménē*) na ziemi. Z tego powodu tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi, nie będąc absolutnie zwykłym bezsensownym wyjątkiem, objawia się jako bardzo skuteczny element historii zbawienia. Tak uroczyście ogłosiło to Magisterium Kościoła: *Ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia - mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego - została zachowana nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć*[5].

Tak brzmią słowa definicji dogmatycznej Piusa IX z 1854 r. W teologicznej terminologii tamtych czasów wyrażają one *podstawowe doświadczenie katolickie*: na grzechu w ludzkiej historii, który zagraża zniszczeniem i złamaniem całej ludzkości, sam Bóg zechciał powołać nowy rodzaj istnienia. Aby zrobić to w ludzki sposób, nie chciał niczego wprowadzać siłą, dlatego nie narzucał się na początku, nie zmuszał ludzi do zbawienia wbrew ich woli. Bóg chce nas zbawić poprzez naszą ludzką historię, dlatego wprowadził do niej pozytywne ziarno łaski i przebaczenia, iskrę nadziei, której kulminacja nastąpiła w Chrystusie. Tylko w ten sposób, będąc odwiecznym Synem Boga Ojca, Chrystus staje się Synem historii, czyniąc swoim doświadczenie całego Starego Testamentu (ludzkiego poszukiwania).

Przypomnijmy, że to ludzkie poszukiwanie jest darem Bożym, jest znakiem Jego objawienia w naszej historii. A zatem dar ten jest skuteczny, to objawienie jest pozytywne, jako że wzbudza w tej historii swego rodzaju strumień łaski i nadziei. Oznacza to, że grzech pierworodny nie ma charakteru uogólniającego, nie może być interpretowany jako wyłączny. Obok grzechu zawsze istnieje łaska: poszukiwanie Boga, umiłowanie bezinteresowności, nadzieja otwarta na życie, jak zakłada już Rdz 3.

[5] DS 1641; BF VI, 89.

Czasem przedstawiamy grzech pierworodny jako coś „bezkształtnego", jakby był on stanem czy rzeczywistością, dotyczącą w tym samym stopniu wszystkich żyjących na ziemi. Moim zdaniem wizja ta jest zbytnim uproszczeniem, być może nawet zafałszowaniem. Grzech pierworodny nabiera konkretności i „kształtu" w trakcie historii, tak że historia ta (dzięki łasce Bożej) umożliwia pojawienie się osób, które przyjmują i realizują już teraz drogę nadziei otwartą na łaskę końcową, na dar istnienia osobistego i ostatecznie wyzwolonego. W mojej ocenie taki właśnie jest sens Starego Testamentu: ofiarowuje on nadzieję miłości, przygotowuje zwycięstwo Boga nad grzechem pierworodnym człowieka. Teraz, w końcowej fazie tej wielkiej linii Starego Testamentu, tu gdzie już ukazuje się, a następnie realizuje zwycięstwo łaski, spotykamy Maryję, prawdziwą wyzwoloną osobę w historii.

Kiedy mówimy, że Maryja *została poczęta bez grzechu pierworodnego*, dokonujemy stwierdzenia historycznego i teologicznego o znaczeniu pierwszorzędnym, umożliwiającego przeformułowanie całej antropologii chrześcijańskiej. Mówiąc o Maryi jako Niepokalanej, mówimy o Bogu i Jego Chrystusie. Jednocześnie mówimy o Izraelu i o Kościele. Tam, gdzie krzyżują się wszystkie te drogi, spotykamy Ją już jako *osobę niepokalaną*, pierwszą prawdziwą osobę ludzkiej historii.

Przede wszystkim, Niepokalana kieruje nas do Boga. Tu stoimy wobec Boga, który zechciał pokierować ludzką historią poprzez pełen szacunku, ale silny gest miłości. Stąd, zgodnie ze starożytnym nauczaniem Kościoła, Bóg nie chce, aby droga historii kończyła się na Ewie, będącej znakiem grzesznej matki. Bóg postanowił kontynuować dialog z ludźmi, aby sami szukali i w pewien sposób potrafili wywołać zbawienie na ziemi. Właśnie z tego powodu potrzebna jest Maryja: Bóg chce mieć ludzkiego rozmówcę, który przyjmie Jego ostatnie słowo i odpowie na nie, tak że Jego zbawienie (będące Boskim) będzie jednocześnie zbawieniem ludzkim. Dlatego czeka na odpowiedź Maryi. Konieczne jest zatem, aby była Ona Niepokalana: aby słuchała Jego słowa i odpowiadała na nie w sposób pełny, umożliwiając tym samym zbawienie wszystkich ludzi.

Mówiąc o Niepokalanej, mówimy o Chrystusie. Tekst soborowej definicji mówi, że „Bóg zachował Maryję od grzechu mocą przewidzianych zasług Chrystusa". Oznacza to, że Maryja nie jest Niepokalana sama z siebie, tak jakby była tylko wyjątkiem, czymś w rodzaju kaprysu, jakim Bóg zechciał obdarzyć Matkę swego Syna. Nie jest to kaprys ani słabość Boga, który przekraczając wszystkie swoje prawa, zaniedbałby wypełnienia tego, co zostało ustalone w ramach historii. Niepokalana należy „do nowego porządku odkupienia", do drogi mesjańskiego Objawienia: Jezus rodzi się w świecie prawa i grzechu (por. Ga 4, 1-4);

a jednak równocześnie rodzi się z życia i z obietnicy, którą Bóg zrealizował w historii Izraela. Sam Bóg przygotował dokładnie narodziny Jezusa na ziemi (jako zwycięstwo miłości nad grzechem). Teraz, jako główny i niemal niezbędny element tych narodzin spotykamy Maryję.

Mówiąc o Niepokalanej, mówimy o Izraelu. W tej perspektywie należy podsumować wkład aktualnej mariologii, prezentującej Maryję jako „Córę Syjonu", jako prawdziwy Izrael, dokonujący już swojego odkupienia. Maryja jest „Niepokalana", ponieważ w trudnej i krętej historii Izraela, obok grzechu, pojawiła się i sukcesywnie rozwijała droga łaski. Dlatego też Jej przybycie, czy „poczęcie" można interpretować wyłącznie w świetle obietnicy i życia izraelskiego. Bóg zechciał przygotować „naród sprawiedliwy", jak przepowiadali prorocy; przygotował miejsce na narodzenie Chrystusa, będącego Jego Synem na ziemi. W tej perspektywie należy stwierdzić, że zgodnie z życiowym doświadczeniem Kościoła, droga Izraela osiągnęła swój szczyt w narodzinach i życiu wiary Maryi. Cała droga nadziei Izraela, która Ją poprzedzała, nabiera w Niej właściwego znaczenia.

Wreszcie ta tajemnica Niepokalanej odzwierciedla się i ma swój szczyt w samym istnieniu Kościoła. Tak rozumiała to tradycja, tak w sposób pośredni wskazuje na to papieski dokument z 1854 r., kiedy przedstawia Niepokalaną Maryję jako znak łaski dla wszystkich wierzących: w Niej z wyprzedzeniem i w pełni realizuje się najgłębsza prawda Kościoła, siła miłości, która stała się obecnością życia na ziemi. Tak uściślił to Sobór Watykański II, twierdząc, że Maryja jest „typem Kościoła" i dlatego ludzie wierzący powinni patrzeć na Maryję, „kontemplując jej tajemną świętość i naśladując jej miłość" (por. LG 63, 64). Patrząc na Niepokalaną Maryję, Kościół odkrywa swoje powołanie do świętości i spotkania z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Dokładnie w tej perspektywie powinniśmy się odnaleźć, jeśli nazywamy Maryję „pierwszą osobą w historii": Ona ukazuje nam prawdę i pełnię tego, czego poszukujemy na ziemi.

W ten sposób możemy bardziej bezpośrednio podejść do naszego tematu. Często uważamy, z powodu niedostatków języka oraz samego sposobu rozumienia grzechu pierworodnego, że tajemnica Niepokalanej dotyczy tylko początku życia Maryi, czyli samej chwili Jej biologicznego poczęcia. Zgodnie z logiką świata, to poczęcie powinno było nastąpić w przestrzeni grzechu, jako kolejna chwila w łańcuchu zła, które wyraża się i rozwija w historii, zawłaszczając także tych, którzy zaczynają swoje życie na ziemi. Maryja powinna była urodzić się jako członek pewnej historii grzechu, a zatem przyjść na świat jako podległa grzechowi już od pierwszej chwili zbliżenia swoich rodziców. Przerywając tę drogę grzechu, Bóg już od tej chwili zechciał się objawić jako nowy Ojciec i Stwórca,

z miłością opiekujący się Maryją, dokonując w Niej nowego początku istnienia w obszarze łaski.

Według tego wzorca, niepokalane poczęcie miałoby być tylko „darem Boga", najbardziej intensywnym znakiem Jego łaski uprzedzającej. Tam, gdzie sam Bóg dopuścił, aby inni ludzie wchodzili do walki splamieni i musieli opowiedzieć się za dobrem, rozpoczynając życie zanurzeni w grzechu, ten sam Bóg zdecydował, że Maryja nie będzie poddana tej walce i nie będzie cierpiała z jej powodu. A więc wyzwala Ją z wyprzedzeniem. Zamiast wyzwolić Ją później, kiedy sama wybrałaby dobro w Jezusie Chrystusie, Bóg wyzwolił Ją i odkupił wcześniej, uprzednio: zachował Ją od grzechu już w chwili samego Jej początku. Dlatego urodziła się Niepokalana.

Ta perspektywa jest bardzo ważna i w pewien sposób powinniśmy ją zachować; jednak pogłębiając ją, zauważamy, że jest niewystarczająca, co poniżej wykażemy. Są dwie przyczyny tej niedostateczności. Przede wszystkim perspektywa ta nie podeszła poważnie do wartości narodzin jako rzeczywistości ludzkiej, która się udoskonala i rozwija w trakcie istnienia; po drugie, nie oddaje sprawiedliwości aktywnemu doświadczeniu Maryi, która musiała z całych sił przeciwstawiać się sile grzechu podczas całego swego życia.

Zacznijmy od poczęcia. Wiemy ze współczesnej antropologii, że człowiek jest istotą, która „rodzi się niedojrzała". Dlatego też, ściśle rzecz ujmując, czas jego poczęcia i jego ludzkich narodzin rozwija się w latach jego dzieciństwa. Oznacza to, że na poziomie biologicznym człowiek nie rodzi się i nie rozwija jako istota ludzka. Człowiek zostaje poczęty i rodzi się na poziomie kulturowym: na jego narodzenie mają wpływ rodzice (a także społeczeństwo), ale w sposób osobisty i ostateczny wpływa sama ta nowa istota, która się rodzi.

Poczęcie i narodziny są dwoma działaniami społeczeństwa, a w szczególności rodziców (matki), którzy nowo narodzonemu dają pewne określone możliwości istnienia biologicznego i kulturowego. Ściśle rzecz ujmując, to, co zostaje ofiarowane dziecku poprzez skrzyżowane działanie, w którym zbiegają się różne czynniki, jest swego rodzaju typem *możliwości ludzkiego życia i realizacji.* Samo społeczeństwo ukazuje się tu jako „miejsce poczęcia", macierzyńskim łonem i kołyską, z których rodzi się dziecko w procesie dojrzewania i rozwoju osobowego.

Zatem jeśli mówimy, że Maryja została poczęta jako Niepokalana, stwierdzamy, że z łaski Bożej społeczeństwo izraelskie Jej czasów było zdolne wydać na świat kobietę w obszarze czystej i przejrzystej łaski. Oczywiście cały proces przyjścia Maryi na świat jest darem Bożym. Jednakże jest to dar, który Bóg realizuje i doprowadza do dojrzałości

za pośrednictwem „swego ludu", tj. w kołysce Starego Testamentu Izraela[6].

W tym spojrzeniu ukazuje się jeszcze inny aspekt: będąc darem Boga, za pośrednictwem Jego narodu izraelskiego, niepokalane poczęcie Maryi ukazuje się również jako wyraz Jej własnej ludzkiej łaski. Rodzi się niepokalana, ponieważ w czysty sposób przyjmuje swoje własne narodziny. Innymi słowy: rodzi się niepokalana, ponieważ Ona tego chce; chce bowiem Boga i z wdzięcznością przyjmuje własne narodziny jako przestrzeń objawienia Jego tajemnicy. W tym sensie możemy przypomnieć słowo-klucz Cervantesa: „Każdy jest dzieckiem swoich dzieł" (Don Kichot). Maryja jest córką swoich czynów, córką swego własnego wyboru wiary, ponieważ na tym osobowym poziomie Bóg takimi nas uczynił, że my sami czynimy samych siebie. Nasze życie nie przychodzi po prostu z zewnątrz: Bóg je daje, jeśli my je przyjmujemy. W ten sposób rodzimy się, poprzez naszą historię, jeśli sami „pozwalamy sobie się narodzić".

Tu więc, gdzie działanie Boga za pośrednictwem społeczeństwa (rodziców) ukazuje się jako „ludzka pasja", czyli jako osobiste przyjęcie, mają swój szczyt prawdziwe poczęcie i prawdziwe narodziny. Tym samym cały proces poprzedni (poczęcie i stan błogosławiony, przybycie na świat i nieświadome jeszcze życie dziecka) zostaje przyjęty i uznany na poziomie pełnych ludzkich narodzin. Oczywiście to, co poprzedza, jest ważne i w pewien sposób decydujące, ponieważ daje dziecku jego „możliwości" istnienia. Jednakże muszą one zostać uznane w procesie „narodzin osobowych", gdzie dziecko przyswaja sobie to, co otrzymało i w ten sposób realizuje się jako istota niezależna, w autokreatywnej wolności.

Pod tym względem musimy stwierdzić, że każdy *rodzi się z siebie samego*, choć rodzi się z innych ludzi: rodzi się z własnej woli, dzięki której przyswaja sobie to, co otrzymał i przyjmuje samego siebie jako odrębną osobę. Na tej podstawie musimy stwierdzić, że Maryja nie jest Niepokalana tylko dlatego, że Bóg udzielił Jej (za pośrednictwem Izraela) pewnych możliwości pozytywnego istnienia, otwartego na plan łaski, lecz jest Niepokalana, ponieważ Ona sama przyjmuje dar ofiarowany Jej przez Boga, w procesie osobistego dojrzewania, przejrzystego i kreatywnego, w obrębie historii. Tajemnica Niepokalanej należy zatem do procesu *osobistej realizacji Maryi*, która w ten sposób wypełnia swoją drogę świętości, jak to ukazał Sobór Watykański II: *Nic dziwnego, że*

[6] Obszerna prezentacja tematu, wraz z informacjami bibliograficznymi: S. De FIORES, A.M. SERRA, *Inmaculada*, w: *Nuevo Diccionario de Mariologia*, Ed. Paulinas, Madrid 1988, 910-940. Por. też: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*..., 103-122, 254-257.

przyjął się u świętych Ojców zwyczaj nazywania Bogurodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie. Ubogaconą od chwili poczęcia blaskiem szczególnej świętości Dziewicę z Nazaretu zwiastujący anioł z polecenia Bożego pozdrawia jako „łaski pełną", a Ona odpowiada wysłańcowi nieba: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa" (Łk 1, 38)[7].

Fragment ten ukazuje liczne aspekty. Po pierwsze ukazuje tajemnicę Niepokalanej z pozytywnego punktu widzenia, jako znak *osobistej łaski i świętości Maryi*; Bóg nie ogranicza się do wykonania w Niej negatywnego gestu, zachowując Ją od zmazy pierworodnej i od grzechu; Bóg napełnia Ją swoją łaską i w ten sposób sprawia, że jest Niepokalana. Co więcej: tajemnica, która zaczyna się w chwili poczęcia, ukazuje się i realizuje podczas całego życia Maryi. Jest Niepokalana, ponieważ Bóg Ją kształtuje przez swego Ducha tak, aby żyła i rozwijała się bez wytchnienia jako „nowa" osoba, pani samej siebie. Stąd można zrozumieć istotne cechy Maryi: *Maryja może prowadzić dialog z Bogiem* w obszarze przymierza; może słuchać słowa Bożego i odpowiadać własnym słowem osoby ludzkiej, z samego serca historii. Aby prowadzić ten dialog z Bogiem w łasce i wolności, Maryja musiała rodzić się stopniowo jako Niepokalana. Tym samym przechodzimy do drugiego aspektu jej rozwoju osobowego.

1.3. Wolność Maryi. Jej samorealizacja

Maryja urodziła się, aby w prawdzie stać się osobą. Z tego powodu narodziny i realizacja są złączone, na poziomie zasygnalizowanym w poprzedniej części: człowiek nie jest istotą pojawiającą się na płaszczyźnie czystej biologii, jak zwierzęta; rodzi się na płaszczyźnie ludzkiej, otrzymując możliwość bycia osobą i realizując ją w sposób osobowy (zaangażowany, otwarty na innych). Tak widział to Sobór Watykański II, mówiąc o narodzinach i pełnym rozwoju Maryi: *Tak więc Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, i przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, wolna od wszelkiego grzechu całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna, pod Jego zwierzchnictwem i razem z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc misterium odkupienia. Słusznie więc sądzą święci Ojcowie, że Maryja nie została tylko biernie użyta przez Boga, lecz wolną wiarą i posłuszeństwem współpracowała w dziele ludzkiego zbawienia*[8].

[7] LG 56.
[8] TAMŻE.

Pozostawmy chwilowo inne aspekty tego fragmentu i podkreślmy te najbardziej znaczące. Przez swe narodzenie Maryja weszła do świata jako *niezależna osoba*. Jest panią swego życia i może rozmawiać po partnersku z samym Bogiem: prowadzić z Nim dialog i odpowiadać Mu. Nie jest „narzędziem", którym Bóg kieruje według własnego uznania. Nie jest nawet wewnętrznym elementem samej świętości Boga, niemal chwilą w Jego życiu i tajemnicy. Jest Ona osobą: panią samej siebie, zdolną przyjmować słowo Boga i odpowiadać na nie.

Dotykamy tu zasadniczego znaczenia osoby ludzkiej jako „podmiotu wobec Boga", w interpretacji wolności ostatecznej. Maryja jest panią siebie. Nawet Bóg nie zmusza Jej ani nie panuje nad Nią z zewnątrz. Jest panią siebie i dlatego Bóg musi traktować Ją z szacunkiem, ofiarować (nie narzucić) Jej swoje słowo. Kiedy to następuje, *osoba już się urodziła*: urodziła się jako odrębna istota, swego rodzaju „bóg skończony", która przez dar łaski może stać przed samym „Bogiem, który jest nieskończony", prowadząc z Nim dialog. Ludzka istota rodzi się do swojego osobowego istnienia za pośrednictwem słowa, w dialogu z Bogiem. Zatem doprowadzając do wypełnienia drogę zapoczątkowaną przez Stary Testament, Maryja jest pierwszą, która w tej formie rozmawia ze swoim Bogiem. Dlatego musieliśmy przedstawić Ją jako pierwszą osobę w historii.

Na tej płaszczyźnie osobowego słowa *Maryja współpracuje z Bogiem*, jak powiedział Sobór. Współpraca oznacza wzajemną wolność i wzajemną zależność. Bóg jest wolny w tworzeniu, Maryja jest wolna w odpowiedzi. Ale oboje chcieli przeżywać i realizować wolność wspólnie. Maryja ofiarowuje Bogu miejsce ludzkich narodzin Jego Syna, daje Mu swoje życie kobiety, swoje słowo osoby. Bóg ze swej strony ofiarowuje Maryi tajemnicę swego życia wewnątrzboskiego. Potrzebuje Jej, aby wyrazić siebie w wolności i w pełni w historii świata: dlatego też pyta i czeka na Jej zgodę (por. Łk 1, 26-38).

Na tej płaszczyźnie dialogu z Bogiem Maryja realizuje się w zasadniczy sposób jako osoba. Jest czymś więcej niż „łono i piersi", jak tego chce ludowa mądrość Izraela (por. Łk 11, 27). Jest „wierzącą" (por. Łk 1, 45): prowadziła dialog z Bogiem i w dialogu tym rozwija i realizuje się jako osoba. W ten sposób „przyjmuje i zachowuje (wypełnia) słowo" (por. Łk 11, 28), tak że Słowo Boże może stać się ciałem w naszej historii (por. J 1, 14). W dialogu i współpracy z Bogiem Maryja ukazuje się jako osoba, która urodziła się i żyje w wolności ponad ziemią.

W tej perspektywie pełnego znaczenia nabiera to, co powiedzieliśmy na temat osoby jako rzeczywistości, która nabiera prawdziwego znaczenia i rozwija się w obszarze łaski. Wszystkie inne „relacje" przemijają;

przemijają i kończą się inne poziomy życia (kreatywność intelektualna, panowanie nad światem…). Tylko w związku z Bogiem człowiek pozostaje na zawsze, jak mówi Izajasz (Iz 40-56). W tym związku Maryja zrealizowała samą siebie jako istota, która pozostaje, czyli osoba.

Także naród izraelski znał tę relację i wyrażał ją słowami przymierza. Nie dopełnił jej jednak, bowiem istniały jej dwa pierwotne ograniczenia: 1) prawdziwa osobowość należała do całego narodu, a nie do poszczególnych jego członków. Dlatego indywidualna wierność miała w pewnym sensie drugorzędne i pochodne znaczenie: ważne, aby to lud żył i realizował się; 2) Ponadto treść i prawda osoby jeszcze się nie utrwaliły: ludzie spotykali się w drodze i dopiero na jej końcu mieli odnaleźć własną osobę.

Maryja natomiast ukazana jest w Ewangelii jako osoba już zrealizowana. *Jest osobą jako jednostka.* Oczywiście reprezentuje Ona cały naród, ale to Ona musi dać słowo i w pełni się zrealizować (sprawiając tym samym, że cały naród się zrealizuje). Po drugie, *Maryja jest osobą zrealizowaną.* Powiedziała to, co powinna powiedzieć, czyli to, co miało być, i w ten sposób z Jej życia i z Jej słowa narodził się Syn Boży w historii. Dlatego nie jest do końca słuszne, że my kontynuujemy nasze oczekiwanie: słowo człowieka zostało już wypowiedziane, Bóg już się wcielił w historii.

Nie możemy zatrzymywać się dłużej przy cechach i drodze tej realizacji Maryi, otwartej na Boga przez Chrystusa. Przedstawiliśmy już problem w innych miejscach naszej wspomnianej wyżej książki, zajmując się tym, co nazwaliśmy *ewangelią Maryi.* Stopniowo przedstawiliśmy to, co Sobór Watykański II nazwał jej *pielgrzymką wiary*, w drodze życia Jezusa, w tajemnicy Jego śmierci, w nowych narodzinach Paschy Ducha (Dz 1-2). W całym tym procesie Maryja wyraża i realizuje swój byt jako osoby, na płaszczyznach omówionych powyżej.

Maryja jest osobą przede wszystkim dlatego, że jest wolna. Wolna była wobec Boga i wolna wobec ludzi. Dlatego nie pytała o pozwolenie kapłana czy uczonego, polityka czy przełożonego wojskowego w kluczowym momencie historii. Prowadziła dialog z Bogiem i w obliczu Boga sama podjęła decyzję (por. Łk 1, 26-38), oddając się służbie mesjańskiego wyzwolenia. Na tej płaszczyźnie fundamentalnej wolności, gdzie życie (ludzkie) samego Boga zależy od Jej życia, umiejscawia się odpowiedź Maryi: rodzi się osoba.

Maryja jest osobą, ponieważ umie i chce się zdecydować. Nie ogranicza się do przeżywania swojej wolności w pustce, w swego rodzaju kontemplacji intelektualnej, oddzielającej Ją od walki i zaangażowań w historii. Sam Bóg proponuje Jej trudne zadanie mesjańskiego macie-

rzyństwa w ramach historii. Ona przyjmuje je i w ten sposób przyjmuje pewien rodzaj życia w konflikcie, jak ukazuje Łk 2, 24-25: miecz sądu Bożego przenika Jej wnętrzności, tak że musi przyjąć całe cierpienie historii.

I na koniec – Maryja jest osobą w relacji z innymi osobami, począwszy od Chrystusa. Przyjmuje drogę Jezusa, a z Jezusem wielkie dzieło mesjańskiego spełnienia człowieka w ramach tego, co moglibyśmy nazwać *procesem personalizacji.* Ogólnie rzecz ujmując, możemy powiedzieć, że Maryja odnajduje się na dwóch stronach historii. Z jednej strony jest Ona pełnią i spełnieniem dawnego przymierza: dlatego w Jej „tak" skupiają się i potwierdzają wszystkie poprzednie słowa ludzi. W ten sposób za pośrednictwem Maryi Stary Testament osiąga swoją osobową głębię. Z drugiej strony, Maryja ukazuje się jako znak i początek nowego przymierza: jest znakiem wszystkich wiernych Kościoła, którzy zakorzenieni w Jezusie, mogą teraz realizować się jako osoby.

Na temat tego relacyjnego aspektu osoby Maryi będziemy mówić w dalszej części, w sposób bardziej synchroniczny. Tu chcemy jedynie wskazać, że narodzenie i rozwój Maryi są nierozerwalnie związane z drogą (narodzinami i rozwojem) ludzi. Musimy jednak pamiętać, że szczytem osoby jest śmierć. Zajmijmy się zatem tym trzecim wymiarem konstytutywnym.

1.4. Śmierć Maryi. Jej wniebowzięcie

Zgodnie z zastosowanym przez nas schematem, osoba jest istotą żyjącą w dialogu: otrzymała życie w darze (przy narodzinach) i jako dar powinna je oddać (podczas śmierci). Taki jest model realizowany przez Jezusa Chrystusa na płaszczyźnie wieczności: wiecznie otrzymuje istnienie, wiecznie je oddaje, w pięknym geście oddając je w ręce swego Ojca. W ten sposób „istnieje" inaczej: jest nową rzeczywistością, jest Osobą, z Ojcem, w Duchu. Poprzez swoje wcielenie Jezus Chrystus przełożył na ludzką formę i zrealizował ten osobowy proces odwiecznego Syna: w ten sposób rodzi się z Boga, rodząc się z Maryi; oddaje się Bogu, umierając za ludzi w obrębie historii. Teraz również Maryja powinna umrzeć, aby zrealizować się całkowicie jako osoba: powinna oddać całe swe życie w ręce Boga Ojca, w służbie Jego królestwu.

Wchodzimy tym samym w obszar tematu, który chrześcijanie podejmowali już w czasach starożytnych, mówiąc o wniebowzięciu Maryi: Matka Jezusa zakończyła swoją drogę, wraz z Chrystusem oddała się w ręce Boga Ojca, a On Ją przyjmuje, za sprawą Ducha w tym samym miejscu, gdzie wiodła swoje początkowe życie. Takie było niezmienne

przekonanie wiernych. Sercem, dzięki intuicji wiary, wiedzieli, że Matka Jezusa powinna była „zmartwychwstać" ze swoim Synem, w ten sposób kończąc swoją wędrówkę. Tym samym ukazuje się Ona jako osoba zrealizowana, pierwsza osoba w historii. Magisterium Kościoła potwierdziło to przekonanie wiernych, ogłaszając dogmat o wniebowzięciu Maryi: *Ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej*[9].

Tymi słowami Pius XII (1950 r.) zamknął to, co moglibyśmy nazwać *cyklem antropologicznych definicji maryjnych*. Narodziny i śmierć dopełniają się tak, że mogą ukazać nam całkowitą wizję Maryi: Bóg w osobowy sposób kierował Jej narodzinami, sprawiając, że przyszła na świat bez grzechu; Bóg przyjmuje Ją w chwili śmierci, tak że zmartwychwstaje Ona z Jezusem jako pierwszy owoc nowego odkupienia, jako pierwsza osoba w historii w pełni zrealizowana.

Pomiędzy narodzinami i śmiercią, jako wyraz daru Boga i owoc własnej kreatywności, pojawia się istota ludzka, realizuje się osoba. Osoba *nie jest duszą, która zstępuje z wysokości*, aby przez jakiś czas przechodzić przez ziemskie cykle, aby ponownie wstąpić na wysokości. Nie jest też *duszą naturalnie nieśmiertelną, którą Bóg wprowadził na pewien czas do ciała*, aby mogła się rozwijać i realizować w Jego prawdzie, jako nieśmiertelna, ponad niebiosami. Osoba *nie jest chwilą w procesie ewolucyjnym materialnego życia*, nie jest pozornym życiem, które świeci przez chwilę na ziemi, po czym znika. Osoba jest taką niezależną istotą, wolną i tworzącą samą siebie, którą Bóg swoją łaską zechciał powołać w historii.

Osoba ma swój *historyczny czas*, który rozpoczyna się narodzinami, a kończy śmiercią. Rodzi się z Boga: z wezwania, które tenże Bóg skierował do niej za pośrednictwem innych osób z tego świata (społeczeństwa, w którym przychodzi na świat). Kieruje się ku śmierci, którą także można interpretować jako wezwanie, będące ostatecznym znaczeniem (i chwilą) realizacji swojego istnienia. W tych granicach jestem i się realizuję: w nich naprawdę się rodzę dla siebie samego jako osoba: jako niezależna istota, „skończony bóg", który realizuje swoje istnienie pomiędzy kołyską i grobem. Nie jestem „kosmosem", ani wieczną duszą, nie jestem też cząstką Boga zagubioną na tej ziemi. Jestem „samym sobą": otrzymałem istnienie i ja je przyjmuję, aby zrealizować je w drodze, która okazuje się nieodwracalna.

Ja sam realizuję się, lecz nie jestem skazany na nicość śmierci, jak twierdzili Heidegger i inni myśliciele tamtych czasów. Realizuję się

[9] DS 2333; BF VI, 105.

w otwarciu na samego Boga, który mi ofiarował (podarował) istnienie. Dlatego mogę je zwrócić, ponownie składając je w Jego ręce za pośrednictwem Chrystusa. To właśnie zrobiła Maryja jako pierwsza ludzka osoba w historii, naśladując Jezusa Chrystusa aż do końca.

Jezus zmartwychwstał jako Człowiek, jako Mesjasz nowej, pojednanej ludzkości. Ale Jezus nie był osobą ludzką, dlatego Jego zmartwychwstanie należy widzieć przez pryzmat procesu „pełnego powrotu" Syna, który złożył swoje istnienie w ręce Boga Ojca: Ojciec przyjmuje Go i w tym samym geście przyjęcia jako Syna przyjmuje Go i przeistacza jako Człowieka, źródło i centralny punkt nowej, mesjańskiej, pojednanej ludzkości.

Opierając się na Jezusie, *Maryja* umarła: powierzyła swe istnienie Bogu, a Bóg Ją „podnosi z martwych" już jako „osobę". Tym samym Bóg przyjmuje i zatwierdza osobistą drogę Maryi, przyjmując Ją do chwały swego Syna Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym. Dlatego mówimy, że Maryja jest pierwszą spośród ludzi już zmartwychwstałych w Chrystusie: jest pierwszą spośród tych, którzy zamykają swoją osobistą drogę i w ten sposób wprowadzają swoją ludzką drogę do trynitarnego życia Jezusa, Syna.

Zacytowany wcześniej papieski tekst przedstawia tę tajemnicę słowami teologicznymi zwyczajnymi dla tamtych czasów. Z jednej strony, aby nie zagłębiać się w spory teologiczne, *unikał wspomnienia o śmierci*. Dlatego mówi, że Maryja „po zakończeniu ziemskiego życia została […] wzięta". Nie uściśla sposobu tego „zakończenia". Nie mówi o tym, w jaki sposób umarła. Z drugiej strony, *używa kategorii duszy i ciała*, aby w ten sposób ukazać całkowite i pełne znaczenie wniebowzięcia Maryi: Jej koniec jest całkowicie w Bogu, nie tylko pod jednym, wyodrębnionym czy częściowym, aspektem swego istnienia.

Ta teologiczna metoda jest zdeterminowana przez tradycję katolicką, stosującą koncepcję duszy i ciała wobec osoby i życia chrześcijanina: człowiek jest „duszą", czyli istotą żyjącą, która poznaje świat i siebie w zawsze otwartym procesie poszukiwania i realizacji; człowiek „jest ciałem", istotą z tego świata, zespoloną z życiowym i materialnym procesem kosmicznym. Zazwyczaj koncepcje te są stosowane na różne sposoby, chociaż istnieje powszechna tendencja do interpretowania ich w sposób rozłączny: człowieka uznano za *nieśmiertelną duszę, posiadającą ciało w określonym czasie*. Wraz ze śmiercią rozpada się jedność i *dusza wstępuje do nieba*, ze względu na zasługi Chrystusa, jeśli na ziemi była sprawiedliwa. *Ciało ulega rozpadowi* na ziemi, tak jak rozpadowi ulegają wszystkie inne istoty żywe na ziemi; dopiero na końcu czasów,

przez specjalne miłosierdzie Boże, zmartwychwstaną również ciała, aby zjednoczyć się z duszami w ostatecznej chwale[10].

Definicja Piusa XII stosowała ten sposób wypowiedzi, lecz nie nadała mu charakteru dogmatycznego. Słowa „ciało i dusza" są użyte w celu ukazania całości człowieka i stwierdza się, że w specyficznym przypadku „cały człowiek" osiągnął już swój koniec w chwale. Nie jest naszym zamiarem wyjaśnianie sporów, które wybuchły z powodu użycia tych słów i nie chcemy również zatrzymywać się nad problematyką tego, co dziś przedstawia się zazwyczaj jako eschatologię „stanu pośredniego". Co dzieje się z ludźmi (duszami) aż do czasu ostatecznego zmartwychwstania wszystkich żyjących? Czy na razie zbawia się tylko dusza? Czy dusza śpi tak jak ciało aż do czasu, kiedy zagrają trąby zwiastujące koniec czasów? Czy już zmartwychwstał w chwale cały człowiek, z ciałem i duszą, podczas gdy dzieje ziemskiej historii nadal się toczą? Są to trudne pytania i różne są na nie odpowiedzi, w zależności od teologicznych tendencji ich autorów. Tu nie jesteśmy w stanie ich przedstawić[11].

Jest jednak coś, co możemy zrobić, wychodząc od samej definicji Piusa XII. Wiemy, że Maryja „została wzięta" (wniebowzięta, wyniesiona) do chwały niebios po śmierci. Oznacza to, że *weszła do paschalnego czasu* zmartwychwstania umarłych; Maryja nie jest Bogiem i nie jest wieczna, lecz w Chrystusie, który jest Jej Synem, otrzymała już kształt pełnego istnienia, jako osoba już zrealizowana. Czas dla Niej nie upływa tak, jak upływa na ziemi, w drodze bez odpoczynku pomiędzy początkiem (narodzinami) a śmiercią; dla Niej czas zamknął się i w ten sposób, jednocząc się w Chrystusie, uczestniczy w nowym stworzeniu, które jest spełnionym życiem.

Rozróżniamy zatem trzy typy „czasu", zakładając, że w każdym przypadku można użyć tego określenia. Istnieje *czas wieczny*, właściwy tylko Bogu, jako miłość pierwotna. *Istnieje także czas historyczny*, właściwy życiu ludzi na ziemi, jako proces przebiegający od narodzin do śmierci. *Jest wreszcie czas paschalny*, będący połączeniem poprzednich czasów: jest to czas właściwy Jezusowi zmartwychwstałemu (jako człowiekowi) i wszystkim tym, którzy przyjmują Jego drogę i uczestniczą w Jego królestwie.

Czas paschalny jest *uczestnictwem w czasie wiecznym*, jeśli można użyć tego słowa: zbawieni, będąc stworzeniami, są wprowadzeni do

[10] Panorama krytyczna różnych spojrzeń na ten temat, w interpretacji historycznej i teologicznej, zob. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986.

[11] Por. J.M. HERNANDEZ, *Asunción*, w: *Nuevo Diccionario de Mariologia*…, 270-281.

głównego obszaru tajemnicy, do strefy miłości, w której spotykają się Ojciec z Synem w Duchu. Pod tym względem każde zbawienie powinno być traktowane jako „trynitarne uczestnictwo": jednoczymy się z Jezusem i z głębi Jego synowskiego życia, za pośrednictwem Ducha, cieszymy się samym Życiem trynitarnym.

Z drugiej strony, czas paschalny jest spełnieniem *czasu historycznego*. Moglibyśmy nazwać go być może „spełnionym czasem historycznym", zatwierdzonym już na zawsze. Pod tym względem, zbawieni (czy zmartwychwstali) to ci sami, którzy żyli na ziemi; dlatego musi istnieć coś, co „trwa" i pozostaje, jednocząc w ten sposób czas historyczny i paschalne spełnienie zbawionych (myślę, że jest to coś, czego broni nauczanie Kościoła, kiedy wspomina o duszy). To ostateczne spełnienie paschalne należy interpretować, począwszy od Jezusa, jako „zmartwychwstanie umarłych".

Tym samym następuje „skrzyżowanie czasów", co teologia sprecyzowała poprzez użycie kategorii *już* i *jeszcze nie*. Z punktu widzenia *paschalnego spełnienia* zmarli w Chrystusie są już zmartwychwstali: ich czas nie jest naszym czasem; nie przechodzą już od narodzin do śmierci; zakończyli już swoją drogę i osiągnęli już pełnię jako osoby, w Chrystusie. Dlatego mówimy, że są zmartwychwstali. Bez wątpienia, jeśli weźmiemy ich pod uwagę począwszy *od czasu historycznego*, wydaje nam się, że nadal są w drodze, do nadejścia czasu kosmicznej pełni ostatecznego zmartwychwstania i sądu.

I na tym skrzyżowaniu dróg życie Maryi osiągnęło pełnię. Pod tym względem jest Ona *osobą spełnioną*. Oznacza to, że zmartwychwstała: w ten sposób Jej osobista droga osiągnęła szczyt, przyjęta przez Boga w życiu i zwycięstwie Jego Syna Jezusa Chrystusa; dlatego trwa Ona (żyje) od teraz na zawsze, w czasie Paschy, jako znak i początek nowej ludzkości. W tej drodze nowej paschalnej ludzkości, która wytryska z Jezusa, *Maryja ukazuje się jako pierwsza osoba* w historii. Zakończyła swoją drogę; oddała się Bogu, a Bóg przyjął Ją na zawsze, w Chrystusie.

Zgodnie z tym spojrzeniem, podczas wniebowzięcia Maryi zachodzą trzy aspekty, czy poziomy, które powinniśmy bardzo uważnie wyodrębnić:

a) *Maryja umarła*: zakończyła swoją drogę oraz oddała życie i duszę (duszę i ciało) w ręce Boga Ojca. W ten sposób zamyka i zatwierdza swoją drogę, poprzez swoje „fiat", trwające przez całe Jej istnienie.

b) *Bóg przyjmuje Ją* i podnosi z martwych: przyjmuje Jej słowo, przekształca całe Jej życie, ofiarowując Jej swego rodzaju „nowe narodziny", ostateczne.

c) *Cała ta droga realizuje się i ma swój szczyt w Chrystusie, mocą Ducha*: Maryja nie stworzyła nowego świata Paschy; nie może przedstawiać się jako zbawicielka (nie jest Mesjaszem). Lecz przez łaskę Bożą jest pierwszą spośród tych, którzy otrzymują życie od Jezusa i zmartwychwstają. To właśnie widział Kościół katolicki, kontemplując Ją jako wniebowziętą.

W dalszej części, kiedy będziemy mówić o maryjnym pośrednictwie, ukażemy aktywny aspekt tej paschalnej tajemnicy Maryi: z niebieskiego czasu, w którym odnalazło się zakończenie Jej życia, działa Ona w czasie historycznym jako przyjaciółka i Matka ludzi. Spójrzmy jednak najpierw na dialogowy aspekt tej zasadniczej tajemnicy „personalizacji" Maryi. W zasadniczy i przykładowy sposób realizują się w Niej podstawowe aspekty tego, co mogliśmy określić mianem „podstawowej antropologii" chrześcijańskiej. Jako przykład przytoczymy następujący, bardzo znaczący tekst autorstwa J. Ratzingera: *Idea nieśmiertelności wyrażona w Biblii słowem „zmartwychwstanie" wskazuje na nieśmiertelność „osoby", człowieka. Chodzi tu o nieśmiertelność dialogową (zmartwychwstanie): a zatem nieśmiertelność nie rodzi się po prostu z nie-możności-umierania, lecz ze zbawczego aktu tego, który kocha i ma władzę dokonania tego* […]. *Miłość wymaga wieczności; miłość Boża nie tylko jej wymaga, lecz także ją ofiarowuje, ponieważ On jest wiecznością* […]. *Przez zmartwychwstanie biblijna forma nieśmiertelności ukazuje w pełni ludzką i dialogową koncepcję nieśmiertelności: osoba, to co jest zasadnicze w człowieku, pozostaje; cielesna duchowość i duchowa cielesność, które dojrzały podczas ziemskiej egzystencji, pozostają, choć osobno. Pozostają, ponieważ żyją we wspomnieniu Boga. To bowiem człowiek żyje, a nie oddzielona dusza: element współ-ludzki należy do przyszłości, dlatego też przyszłość każdego człowieka w pełni się zrealizuje, kiedy wypełni się przyszłość ludzkości* […]. *Zmartwychwstanie ciała to zmartwychwstanie osób (Leiber), nie ciał (Körper)* […]. *Paweł nie naucza o zmartwychwstaniu ciał, lecz osób. Nie następuje ono poprzez powrót „ciała fizycznego", czyli podmiotu biologicznego – co zdaniem Pawła nie jest możliwe („to, co zniszczalne nie odziedziczy tego, co niezniszczalne") – lecz w odmienności życia zmartwychwstania, którego wzorem jest zmartwychwstały Pan*[12].

Wydaje się, że ostatnio J. Ratzinger zmienił podejście do tematu; jednak zmiana ta w tym momencie nas nie interesuje[13]. Naszym zdaniem

[12] J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 310. 313. 317.

[13] Por. TENŻE, *Escatología*, Herder, Barcelona 1980, 13-14. Krytyczne studium zmiany perspektywy przez J. Ratzingera sporządził J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*…, 323-359.

jego poprzednie, cytowane przez nas, spojrzenie, jest spójne i odzwierciedla podstawowe doświadczenie chrześcijańskie, które jest bardzo ważne dla zrozumienia znaczenia wniebowzięcia Maryi. Zaczynając od tego, możemy zrozumieć dwa aspekty tego dogmatu, w perspektywie chrześcijańskiego zmartwychwstania oraz osobistego spełnienia.

Wniebowzięcie powinno być pojmowane jako zmartwychwstanie, w znaczeniu ukazanym przez J. Ratzingera. Maryja żyła w nieprzerwanym dialogu miłości z Bogiem i po śmierci (z powodu śmierci) ten dialog osiągnął już swój szczyt: Bóg przyjmuje do swej tajemnicy Życia całe życie Maryi przez Chrystusa, dzięki łasce Ducha. W ten sposób przyjmuje i potwierdza Jej drogę, zaczynając realizować w Niej nowy świat, królestwo głoszone przez Ewangelię.

Wniebowzięcie powinno być pojmowane jako osobisty szczyt Maryi. W poprzednich etapach Maryja realizowała się, ale nie osiągnęła jeszcze swego celu. Wraz ze śmiercią zakończyła się Jej droga: Maryja oddała się Bogu, a Bóg przyjął całe życie Maryi w drodze i paschalnym zwieńczeniu Jezusa Chrystusa, aby doprowadzić Ją do szczytu. Dlatego zmartwychwstaje „osoba" Maryi, wszystko to, czym była i czego dokonała. Zmartwychwstaje nie „dusza" oddzielona od ciała czy „oddzielona" od innych mężczyzn i kobiet w historii. Zmartwychwstaje w Chrystusie (w Jego ciele) cała osoba Maryi, w podwójnym planie synchronicznym i diachronicznym. Na poziomie *diachronicznym* – jeśli możliwe jest użycie tego słowa – w osobie Maryi zmartwychwstaje cały przebieg Jej życia, od narodzin po śmierć. Na poziomie *synchronicznym* zmartwychwstaje w Maryi całokształt Jej relacji społecznych. I o tym powiemy niżej.

2. Maryja: relacje personalne (*synchronia*)

Zbadaliśmy główne procesy personalizacji Maryi. Wiemy już, że osoba należy do *planu łaski*: na poziomie spotkania z Bogiem, dzięki któremu jesteśmy wolni i realizujemy się, który otwiera nas na innych. Zgodnie z tym, co zostało ukazane wyżej, możemy dodać, że osoba osiąga swój szczyt na *planie paschalnym*, czyli podczas zmartwychwstania. Jezus w ludzkiej postaci zrealizował swoją osobistą tajemnicę Syna Bożego, otwierając tym samym przed ludźmi przestrzeń na samorealizację. W tej przestrzeni, jako przygotowanie na narodziny Jezusa i wyraz Jego przybycia, spotkaliśmy osobę Maryi.

Stosując współczesne określenia, możemy powiedzieć, że *Maryja jest osobą jako podmiot*, w swojej własnej indywidualnej rzeczywistości, na poziomie, który starożytni myśliciele przedstawiali jako „istnienie". Na tym poziomie Maryja jest wolnym stworzeniem, panią samej siebie,

odmienną od wszystkich innych istot czy osób w niebie i na ziemi. A jednocześnie musimy dodać, że *Maryja jest osobą jako relacja*, w swym pierwotnym otwarciu na inne istoty osobowe w niebie (Trójca) i na ziemi (ludzie). W dalszych refleksjach rozdzielimy te dwa plany osobowej relacji Maryi, stosując w obu przypadkach ten sam schemat: wierność, macierzyństwo, braterskie lub przyjacielskie spotkanie służebne. W ten sposób chwile Jej spotkania z Bogiem zamieniają się na chwile spotkania z ludźmi. Tylko dla lepszej przejrzystości prezentacji tematu zastosujemy podział na poziomy, zaczynając od planu trynitarnego.

2.1. Osoba Maryi: relacja z Trójcą

Wiemy już, że osoba jest relacją z Bogiem, według tajemnicy łaski, objawionej w Jezusie Chrystusie. W relacji tej możemy rozróżnić (nie wydzielić) trzy elementy, które w zasadniczy sposób definiują osobę Maryi. Przedstawimy je tu w świetle trynitarnym, podsumowując w nowej perspektywie temat, który już szeroko omówiliśmy w innych artykułach. Dlatego też w skrócie, schematycznie przedstawimy zagadnienie, które powinno zostać rozwinięte w perspektywie biblijnej i teologicznej.

Przede wszystkim Maryja jest Kobietą wierzącą, prowadzącą dialog z Bogiem Ojcem podczas spotkania pierwotnej miłości. Wiemy, że sam Bóg zdecydował rozciągnąć na ludzi swój Boski dialog. Dlatego stworzył istoty wolne, zdolne Go słuchać i odpowiadać Mu z ziemi, w drodze historii. Stworzył ich swoim Słowem (por. Rdz 1), tak jego Słowo staje się słowem ludzi (por. J 1), a Jego Życie zmienia się w życie ludzkie. Teraz, aby swobodnie wyrazić tajemnicę w historii, potrzebuje On, aby ludzie przyjęli Go i odpowiedzieli poprzez dialog.

Innymi słowy, aby prowadzić dialog z ludźmi, konieczne jest, aby byli oni już osobami (aby byli w trakcie personalizacji). W tej przestrzeni dialogowego objawienia Boga i ludzkiej pełni odnajdujemy Maryję. Jest Ona osobą, ponieważ może stanąć przed Bogiem, jako istota niezależna, która Go słucha i odpowiada Mu. Jest osobą, ponieważ będąc Córką Bożą, nie jest niewolnicą; choć jest stworzeniem, nie jest zależna; choć jest Kobietą, nie jest uciskana. Dlatego ukazuje się zdecydowanie jako osoba: stoi wobec Boga wraz z całym ludem Izraela; jako członek tego ludu uczestniczy w przymierzu, rozmawia z Bogiem i oczekuje na przyjście Jego królestwa. W ten sposób zaczęła być osobą, w drodze od zwiastowania do Paschy. Bóg przedstawia Jej swój program, Ona musi go zrozumieć i dlatego pyta. Bóg daje Jej odpowiedź, a Ona odpowiada, wiedząc, co robi i dając swe osobiste słowo, swoje „fiat", będące początkiem czasów mesjańskich.

Po drugie, Maryja jest osobą jako Matka Syna. W tej perspektywie Maryja ukazuje się jako odbicie Boga na ziemi. Wiele starożytnych ludów rolniczych interpretowało i czciło Boga jako „matkę": jest to symbol płodności, źródło istnienia. Słusznie podkreślały one wagę tego aspektu patrzenia na Boskość. My także widzimy Boga w postaci Ojca, który ofiarowuje się, ofiarowuje życie i duszę (swoją substancję) Synowi ze swego łona. Logicznie patrząc, symbolem w jakim wyraża się ten Niebieski Ojciec, będzie „matka" we wnętrzu tego podzielonego świata (gdzie osobno żyją ojciec i matka, osobno mężczyzna i kobieta). Tak od czasów starożytnych widziała to nawet tradycja chrześcijańska, podkreślając macierzyńską rolę Maryi. Będąc Kobietą i osobą z tego świata, tam gdzie krzyżują się drogi oczekiwania (Stary Testament), może ukazać się Ona jako znak Boga Ojca: ofiarowując życie i duszę (swoją substancję), poczyna i rodzi tego samego Syna Bożego na ziemi.

Jest Matką: jest Kobietą jako początek życia, zgodnie z wielkimi symbolami Biblii. W ten sposób odkrywamy Ją w pierwszej kobiecie, Ewie, „matce wszystkich żyjących"; tak Ją rozumiemy, kiedy spoglądamy na Tę nową, tajemniczą Dziewczynę, która pośrodku wojny walczących ze sobą mężczyzn, ukazuje się jako niebieski znak, Matka „Boga, który mieszka pośród nas" (por. Iz 7, 14). Pod tym względem należy jeszcze dodać: na ziemi mężczyzn, gdzie tylko królowie i wojownicy uważani są za „osoby", Maryja, Kobieta-Matka, jest pierwszą (i jedyną), która naprawdę ukazuje się i realizuje jako osoba. Oddała swe życie w służbie Życiu Bożemu (swojemu Mesjaszowi) i w ten sposób może się spełnić jako znak Boga na ziemi. Prawie wszyscy walczymy na świecie o idee i problemy, które wydają nam się ważne, niszcząc tym samym swoje istnienie. Natomiast Kobieta Maryja wprost przeciwnie, będąc Matką, ukazuje się jako autentyczna osoba: potrafi przekazywać życie, przyjmuje je, dba o nie i wspiera w obszarze historii.

W ten sposób połączyły się aspekty tajemnicy. Dialog z Bogiem w głębokiej wierze rozwija się jako miłość dająca życie, w geście macierzyństwa. Maryja jest znakiem Boga Ojca, kiedy wypełnia na świecie swą macierzyńską służbę, na rzecz istnienia i życia ludzi. W ten sposób, poczynając i wychowując dziecko, poczyna i wychowuje samego Syna Bożego na ziemi. W ten sposób pokazała swoją wartość jako osoba: Jej życie jest już źródłem życia, tak jak źródłem i początkiem jest Życie Boga Ojca. Będąc zatem Matką („Matką-Ojcem") Chrystusa i ludzi, zrealizowała swoje istnienie Kobiety i osoby. Oczywiście musiała być Kobietą, aby w tym kształcie wyrazić i spełnić się jako Matka. Jednakże na ostatecznym poziomie, który niedługo odkryjemy za pośrednictwem Paschy, to nie kobiecość jest najistotniejsza: liczy się całe istnienie Maryi jako

osoby, która wyraża się i spełnia, ofiarując ludziom samą rzeczywistość swego istnienia. Dlatego mówimy, że Maryja jest „Matką-Ojcem".

Ta tajemnica Bożego macierzyństwa Maryi stała się przedmiotem najbardziej uroczystej deklaracji mariologicznej (i chrystologicznej) Kościoła. Być może wiedziony potrzebą jasności, Nestoriusz niebezpiecznie podzielił „natury" Jezusa na Boską i ludzką. Dlatego przedstawiał Maryję jako Matkę Chrystusa (Człowieka mesjańskiego), nie jako prawdziwą Matkę Bożą, „Theotokos". Sobór w Efezie (rok 431) zebrał się po to, by zająć się tym problemem i pośród bardzo intensywnych tarć zdołał zatwierdzić tę propozycję (klątwę przeciwko Nestoriuszowi): *Jeśli ktoś nie wyznaje, że Emanuel jest prawdziwie Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Matką Bożą; zrodziła bowiem według ciała Słowo Boże, które stało się ciałem – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*[14].

Maryja jest zatem „Theotokos", jest prawdziwą Matką Bożą w historii. Będąc Kobietą i osobą z tego świata, realnie weszła do misterium Trójcy Świętej. Tę, która nie była Bogiem, Bóg w radykalny sposób wprowadził do Boskiej tajemnicy. Jej spotkanie z Ojcem było rzeczywiste, Jej macierzyństwo wobec Syna jest realne i prawdziwe. Na tym poziomie objawia się jako osoba w znaczeniu całkowitym: Jej relacja z Synem Bożym ustanawia Ją i wypełnia na zawsze. Nie jest to przemijający epizod, o którym się zapomina, ani ginący cień. Maryja poczęła i wychowała samego Syna Bożego; Jej funkcja Matki trwa i trwa na zawsze Jej prawda (i rzeczywistość), jako osoby, zjednoczonej przez Chrystusa Jej Syna z tajemnicą trynitarną.

Dwa poprzednie poziomy mają swoją kulminację we wspólnocie z Duchem Świętym. Maryja prowadziła dialog z Bogiem jako osoba, ukazując się jako zjednoczona z Ojcem. Jako osoba ofiarowała się także dla Chrystusa, tak że jest Matką Syna Bożego, który wciela się w historii. Kiedy dochodzimy do końca tej drogi, odkrywamy, że Maryja jest Towarzyszką ludzi: Duch Ją napełnia (por. Łk 1, 26-38) i mocą Ducha ukazuje się jako Siostra wiernych w Kościele (Dz 1, 14-16). Po osiągnięciu tego poziomu, macierzyństwo i synostwo uzupełniają się: Bóg jest Życiem, w którym uczestniczy, i w tym życiu rozwija się i realizuje osoba Maryi jako ludzki wyraz trynitarnej tajemnicy, jako przebłysk Ducha w historii. Ale tę kwestię bardzo dogłębnie ujęliśmy w innym studium.

Chcemy tylko dodać, że to właśnie tu, gdzie Maryja nabiera swego pełnego charakteru osoby, jako Kobieta zanurzona w trynitarnej tajemnicy, choć jest stworzeniem z tego świata, uczestniczy w najgłębszym i ostatecznym objawieniu Boga w historii. Jako kluczowy element „eko-

[14] DS 113; BF VI, 4.

nomicznego" (czy historycznego) objawienia się Boga, w pełni realizuje swoją osobę. Bóg bowiem, będący na początku i transcendentny, objawia się jako przestrzeń do życia i spełnienia ludzi. Maryja już zaczęła żyć w głębi tej tajemnicy. Dlatego nazywamy Ją pierwszą osobą w historii.

2.2. Osoba Maryi: relacja z ludźmi

Trzy poprzednie aspekty ujawniają się i rozjaśniają na poziomie relacji ludzkich. Dlatego też to, co obecnie przedstawiamy, nie powinno być widziane jako inna tajemnica: jest tylko wyrazem i historycznym (kościelnym, ludzkim) rozszerzeniem trynitarnych aspektów, już ujętych w tajemnicy Maryi.

Będąc prawdziwą osobą wierzącą (Łk 1,45), prowadzącą dialog z Bogiem Ojcem, Maryja objawia się jako Dziewica. Nie jest Dziewicą przez negację, odrzucenie ludzi (mężczyzn). Nie jest dziewicą z egoizmu, czy z pragnienia znalezienia się samej wobec Boga, którego poczyna jako „samotnego", w czymś w rodzaju wewnętrznego poszukiwania. Jest Dziewicą, ponieważ, doprowadzając do wypełnienia nadzieję Starego Testamentu, zdołała spełnić się całkowicie jako osoba: może stać wyprostowana przed Bogiem i prowadzić z Nim dialog na poziomie wierności i zaufania. Taką ukazał Ją Sobór Watykański II, przedstawiając Jej dziewictwo jako wyraz „wiary-posłuszeństwa" wobec Pana, który prosi Ją o odpowiedź: Maryja ufa Bogu i akceptuje (przyjmuje) Jego słowo (por. LG 63). Maryja zachowuje dla Boga niezmienioną wiarę, którą Bogu obiecała (por. LG 64) i w ten sposób realizuje się jako Dziewica na ziemi[15].

W tej perspektywie możemy stwierdzić, że *bycie dziewicą oznacza przede wszystkim bycie osobą.* W Starym Testamencie kobieta była pojmowana z punktu widzenia jej roli: roli seksualnej partnerki dla męża, matki dla dzieci. Nie posiadała własnej tożsamości, nie miała wartości sama z siebie. Teraz, we fragmencie Ewangelii dotyczącej zwiastowania, Maryja ukazuje się przede wszystkim jako osoba samodzielna: nie jest w funkcji kogoś innego, nawet Boga, który prowadzi z Nią dialog i prosi Ją o zgodę. Bardziej niż ogólnie „dziewicą" jak inne, Maryja jest „Dziewicą": jest Tą Niewiastą, do której ludzkie istoty (mężczyźni i kobiety) dotarły, aby uzyskać własną samodzielność, jako osoby. Ponieważ

[15] Oczywiście temat może mieć jeszcze inne konotacje historyczne, egzegetyczne i teologiczne, które wykraczają poza ramy niniejszej pracy. Konotacje te ukazaliśmy w książce: *Hijo eterno y Espíritu de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987, 38-57. Praca ta jest zawarta w szerszym dziele: *El misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989.

dziewictwo jest formą bytu, personalnym sposobem życia na ziemi, w pełnej otwartości na Boga, w bezinteresownym dialogu z ludźmi. Dlatego jeszcze dziewictwo jest sposobem otwierania się na Królestwo, z dojrzałością osobistą i bezinteresowną.

Będąc zatem Dziewicą-osobą, Maryja ukazuje się jako Matka-osobowa wszystkich wiernych. Nie jest „jakąś matką", jest „Matką" na poziomie macierzyństwa mesjańskiego: raz na zawsze wydała na świat Zbawiciela, zatem gest ten nabiera wartości uniwersalnej i trwa na zawsze. Ale oznacza to, że Maryja jest Matką w sposób specjalny, otwartą na wszystkich wierzących. Powiedziała „tak" Bogu jako przedstawicielka całego Starego Testamentu; dla zbawienia wszystkich ludzi zrodziła Chrystusa, nowego „człowieka". Dlatego też misją i owocem Jej macierzyństwa jesteśmy ogarnięci wszyscy.

Będąc Dziewicą i Matką (pośredniczką), Maryja ukazuje się jako przyjaciółka i towarzyszka ludzi. Podążając swą dziewiczą i macierzyńską drogą, Maryja objawia się w Kościele jako „wierząca" (por. Łk 1, 45). Jest osobą w pełni spełnioną. Dlatego może i powinna ukazywać się teraz jako towarzyszka. Funkcje związane z władzą i służbą przemijają. W centrum Kościoła pozostają tylko te osoby, które Chrystus wyzwolił, ponieważ są one po prostu tym, czym są (muszą być w Bogu): czyli osobami. Tym samym Maryja ukazuje się jako Siostra pośród braci, Towarzyszka pośród towarzyszy wiary w Kościele. Gdyby można było we właściwy sposób użyć tego określenia, powinniśmy powiedzieć, że Maryja jest „bazową osobą wierzącą": należy do nowego ludu Jezusa, gdzie nie ma już ojców ani panów, bo wszyscy są braćmi (por. Mt 23, 8-12); należy do mesjańskiej wspólnoty, gdzie nie ma już podziału na Żydów i szlachetnie urodzonych, bogatych i biednych, mężczyzn i kobiety, ponieważ wszyscy powinni być i są jednym w Chrystusie.

W tej perspektywie stawia nas Maryja, pierwsza osoba w historii.

Xabier Pikaza, O. de M.

e-mail: pikaza@telefonica.net

Maria, la prima persona della storia

(Riassunto)

Maria si presenta come principio di una umanità che cerca Dio e che riceve il dono che Dio le offre in Cristo.

L'autore ci presenta Maria come la prima persona della storia. Il suo argomento sviluppa in due sezioni. Nella prima di tipo diacronico, presenta i momenti fondamentali dello sviluppo personale di Maria (l'immacolata concezione, la libertà di Maria, l'assunzione). Nella seconda, di tipo sincronico, studia le relazioni personali di Maria: in relazione con la Trinità e con gli uomini.

L'articolo ci presenta solo una ipotesi teologica riguardante un nuovo principio della mariologia: *Maria è la prima persona della storia*.

Ks. Bogdan Ferdek

Chrystokształtność Maryi

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 142-156

Jak glina w ręce garncarza, który ją kształtuje według swego upodobania, tak ludzie są w ręku Tego, który ich stworzył (Syr 33, 13). Stwarzając człowieka, Bóg go ukształtował na swój *obraz* (Rdz 1, 27). Sam więc Bóg jest miarą ukształtowania człowieka. W świetle Nowego Testamentu to ukształtowanie człowieka ma wymiar chrystocentryczny. Obrazem Boga niewidzialnego jest bowiem Chrystus: *On jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15). Dlatego można powiedzieć, że Bóg, stwarzając człowieka, ukształtował go na obraz Wcielonego Syna Bożego: *Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna* (Rz 8, 27). Tę myśl św. Pawła rozwinął św. Ireneusz, dla którego *według tchnienia, jak i według ukształtowania człowiek stał się podobny Bogu*[1], bo przecież *Obrazem Boga jest Jego Syn i na Jego obraz stworzony został człowiek*[2]. Bóg stworzył więc człowieka na obraz Wcielonego Syna Bożego. Tę chrystokształtność, którą człowiek otrzymał już w dziele stworzenia, *zeszpecił* grzech pierworodny. Stan człowieka po tym grzechu można porównać do złości kobiety, która zmienia wyraz jej twarzy, *zeszpeca jej oblicze na kształt niedźwiedzia* (Syr 25, 17). Poprzez odkupienie Bóg na nowo kształtuje człowieka, co św. Ireneusz wyraził następująco: *I dlatego w ostatnich czasach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym*[3]. Miarą tego kształtowania człowieka w tajemnicy odkupienia jest sam Chrystus. Odkupienie odnawia chrystokształtność, którą człowiek otrzymał w dziele stworzenia, a którą *zeszpecił* grzech. To kształtowanie człowieka przez Chrystusa i na Jego miarę w tajemnicy odkupienia chcą wyrazić takie biblijne pojęcia, jak: „list Chrystusowy", „zwierciadło", „przyobleczenie się w Chrystusa". Chrześcijanie są *listem Chrystusowym* [...] *napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc* (2 Kor 3, 3). Tym *listem Chrystusowym* stali się oni od momentu chrztu: *Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3, 27). Dlatego też: *My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu* (2 Kor 3, 18). Sumą powyższych wypowiedzi dotyczących chrysto-

[1] IRENEUSZ, *Wykład nauki apostolskiej*, 11, 85.
[2] TAMŻE, 22, 138-139.
[3] TAMŻE, 42, 139-140.

kształtności człowieka może być wyznanie św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Chrystokształtność, którą człowiek zyskuje w dziele odkupienia, czyni go niejako *drugim Chrystusem – alter Christus*. Na mocy stworzenia i odkupienia człowiek jest więc chrystokształtny.

Należy zwrócić uwagę na dynamizm chrystokształtności. Jest ona procesem, który zmierza do swojej pełni w rzeczywistości eschatycznej. Dlatego św. Paweł pisze o dojściu do *człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa* (Ef 4, 13). Tą pełnią chrystokształtności będzie przebóstwienie. Przebóstwiony człowiek to w całej pełni *alter Christus*, bo *ontologicznie normatywne*[4] będą dla niego słowa św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20).

Chrystokształtność człowieka jest dziełem Chrystusa i współpracy człowieka z Chrystusem. Do procesu chrystokształtności trzeba odnieść charytologiczną zasadę mówiącą o współpracy człowieka z łaską. *Działanie łaski Bożej nie wyklucza działania człowieka: Bóg sprawia wszystko, chcenie i wykonanie, przeto jesteśmy wezwani do podjęcia trudu (por. Flp 2, 12n). „*[...] *Duch Święty najpierw rozpoczął w nas przez Słowo i Sakramenty swoje dzieło nowonarodzenia i odnowy, tak że następnie możemy i mamy prawdziwie współdziałać przez moc Ducha Świętego" (Formuła zgody)*[5]. Podobnie kształtowanie przez Chrystusa nie wyklucza działania człowieka. On musi chcieć tych kształtów i współpracować z kształtującym go Chrystusem. Dzięki temu łaska nie klonuje sobowtórów Chrystusa, lecz każdy *alter Chrisus* zachowuje indywidualne rysy, otrzymując *nowe imię* (Ap 2, 17). Chrystokształtność nie jest wynikiem ludzkich wysiłków, ale też bez nich nie zostanie osiągnięta. Ku niej człowiek wznosi się na skrzydłach łaski i wolności, przy czym pomiędzy łaską a wolnością nie ma symetrii. Łaska inicjuje proces chrystokształtności, jest promotorem tego procesu, towarzysząc mu na każdym etapie, i wreszcie łaska koronuje swoje dzieło.

Ponieważ człowiek został stworzony na obraz Wcielonego Syna Bożego, dlatego chrystokształtność obejmuje najgłębsze pokłady ludzkiego bytu, a więc ma ona wymiar ontyczny. Można również mówić o chrystokształtności w znaczeniu moralnym, przejawiającej się w postępowaniu na wzór Chrystusa. Takie postępowanie jest naśladowaniem Chrystusa w codziennym życiu. Chrystokształtny byt objawia się w chrystokształtnym działaniu. Według teologii wschodniej: *U wszystkich Ojców można znaleźć wyraźnie zaznaczoną różnicę między pojęciem obrazu a pojęciem*

[4] P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 127.
[5] *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Aneks 2 C.

podobieństwa, którą Jan Damasceński syntetyzuje. Wyrażenie „na podobieństwo" (Rdz 1, 27) „oznacza podobieństwo w cnocie", w działaniu. Tradycja patrystyczna jest bardzo wyraźna i stanowcza w tym punkcie: po upadku obraz w swej realności pozostał bez zmiany, lecz w swym działaniu został sprowadzony do ontologicznego milczenia[6]. Obraz Chrystusa, którym jest człowiek, decydowałby więc o chrystokształtności ontycznej, a podobieństwo do Chrystusa w życiu – o chrystokształtności w znaczeniu moralnym.

Jak powyżej opisana chrystokształtność odnosi się do Maryi? Jak rozumieć Jej chrystokształtność?

Na chrystokształtność Maryi wskazują wypowiedzi licznych Ojców Kościoła. Ich punktem wyjścia jest refleksja nad związkiem Maryi z Chrystusem, który ukazuje Biblia. Dla przykładu można wskazać na św. Efrema, który wkłada w usta Maryi słowa: *Tyś Synem ubogiej Córki*[7]. Maryja jest więc Córką Syna w porządku łaski, bo *Pan mnie nosi, którego ja nosiłam*[8]. A zatem jak w porządku natury matka ontycznie i moralnie kształtuje dziecko, tak w porządku łaski Chrystus ontycznie i moralnie kształtuje swoją Matkę, a zatem jest Ona chrystokształtna. Słowa św. Efrema znajdują odbicie u Dantego, który napisał, że Maryja to *Córa swego Syna*[9]. Tę wypowiedź Dantego zacytował Jan Paweł II w *Redemptoris Mater*: *Dlatego, za sprawą Ducha Świętego, w wymiarze łaski, czyli uczestnictwa Bożej natury, Maryja otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka. Liturgia nie waha się nazywać ją „Rodzicielką swego Stworzyciela" i pozdrawiać ją słowami, które Dante Alighieri wkłada w usta św. Bernarda: „Córo Twego Syna"*[10].

Na chrystokształtność Maryi wskazują również wypowiedzi Magisterium Kościoła, szczególnie *Lumen gentium* i *Marialis cultus*. Według *Lumen gentium* Maryja została *ukształtowana jako nowe stworzenie*[11]. Z kolei *Marialis cultus* stwierdza, że: *W Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy*[12]. Również i w tych wypowiedziach Magisterium Kościoła można usłyszeć echo słów św. Efrema: *Córka Syna.* Tak jak w porządku ziemskiego rodzenia Maryja ukształtowała

---

[6] P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 108.
[7] EFREM SYRYJCZYK, *Pieśń Maryi do boskiego Dzieciątka*, w: *Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1981, 46.
[8] TAMŻE, 45.
[9] DANTE ALIGHIERI, *Boska komedia,* XXXIII, 1.
[10] RM 10.
[11] LG 56.
[12] MC 25.

człowieczeństwo Jezusa, tak w porządku łaski On ukształtował Jej człowieczeństwo jako *nowe stworzenie*. A zatem jest Maryja chrystokształtna. Temat ten zostanie pogłębiony poprzez ukazanie w Maryi synergizmu chrystokształtności, a następnie poprzez próbę teologicznego opisu ontycznej i moralnej chrystokształtności Maryi.

1. Synergizm chrystokształtności

Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymaliśmy - łaskę po łasce (J 1, 16). Również Maryja otrzymała z tej pełni Chrystusa *łaskę po łasce* i dlatego dzięki Niemu jest *pełna łaski* (Łk 1, 28). Do Maryi można odnieść słowa św. Pawła: *za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna* (1 Kor 15, 10). Maryja wszystko więc zawdzięcza łasce. Ona żyje z łaski, jak to podkreślił M. Luter: *Święta Dziewico i Matko Boga, byłaś naprawdę niczym, byłaś bardzo mała i pogardzana, jednak Bóg wejrzał na ciebie łaskawie i sprawił w tobie wielkie dzieła. Żadnego z nich nie byłaś godna, pomimo to bogata i niezmierna łaska Boża nieporównywalnie przewyższyła wszelką twoją zasługę. Szczęśliwa jesteś i błogosławiona teraz i na wieki, któraś znalazła takiego Boga!*[13] Dziełem tej łaski, która pochodzi z pełni Chrystusa, jest chrystokształtność Maryi. Jednak łaska nie wyklucza ludzkiego działania, lecz otwiera człowieka na współpracę. Maryja za łaską Boga jest tym, czym jest (por. 1 Kor 15, 10), ale też do Niej można odnieść dalszą część wypowiedzi św. Pawła: *pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną* (1 Kor 15, 10). Tak jak ze św. Pawłem, tak również z Maryją, *pracowała* łaska Boża. Ta *praca* łaski Bożej z Maryją, czy Pawłem, nie wyklucza ich pracy, lecz ją zakłada. Wynika to z faktu, że łaska Boża szanuje wolność człowieka. Człowiek dobrowolnie odszedł od Boga i dlatego dobrowolnie powinien do Niego powrócić. Ewa dobrowolnie odrzuciła Boga, a Maryja, w przeciwieństwie do Ewy, dobrowolnie Go wybrała. Jej decyzja w momencie zwiastowania była jednak wspierana łaską. Według św. Pawła: *to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą* (Flp 2, 13). Bóg poprzez swoją łaskę był również *sprawcą i chcenia, i działania* Maryi *zgodnie z Jego wolą*. Na temat tego współdziałania Maryi z łaską Bożą wypowiada się dokument Grupy z Dombes: *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*[14]. Według tego dokumentu problem współdziałania Maryi z łaską

[13] M. LUTER, *Komentarz do Magnificat*, XI.
[14] Zob. GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 4, 274-404.

w tajemnicy zwiastowania sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: *Czy „tak" Maryi czyni możliwym wcielenie, czy też zrządzenie łaski Bożej umożliwiło owo „tak" Maryi?*[15] Św. Bernard sugerował, że *tak* Maryi umożliwiło wcielenie: *Sam Król i Pan wszystkich* [...] *pożąda przyzwolenia Twego, bowiem od niego uzależnił zbawienie świata*[16]. Jednak św. Łukasz, pisząc o zwiastowaniu, zanim przedstawił odpowiedź Maryi: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38), podkreśla, że Ta *służebnica Pańska* jest *pełna łaski* (Łk 1, 28). Łaska poprzedza więc decyzję Maryi. Jej *tak* zainicjowała łaska. Dlatego też dokument z Dombes mówi, że: *„współdziałanie" Maryi nie jest inne niż współdziałanie każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę. Ono jest całkowicie owocem łaski Bożej* [...]. *Nie można więc mówić o działaniu Maryi niezależnym od działania Chrystusa. Jej „współdziałanie" nie potęguje działania Boga, a ponieważ jest ono owocem jego darów, nie uderza w suwerenność Chrystusa.* [...] *Każda odpowiedź jest jednocześnie dziełem łaski Bożej i wolności człowieka, wzbudzonej przez łaskę. Wyłącznym czynem człowieka jest odrzucenie łaski*[17]. W Maryi doszło więc do współdziałania łaski Bożej i Jej wolności, choć nie było to działanie symetryczne. Łaska bowiem wspiera wolną wolę człowieka. Tę zasadę katolickiej charytologii mówiącej o współdziałaniu łaski i wolności trzeba odnieść do chrystokształtności Maryi. Jest ona dziełem łaski, która pobudzała jednak wolność Maryi do współdziałania. Pochodząca z pełni Chrystusa łaska kształtowała Maryję na obraz Chrystusa i pobudzała Jej wolność do współdziałania w tym kształtowaniu.

2. Chrystokształtność ontyczna

Kształtowanie Maryi przez Chrystusa i na Jego miarę dotyka samego bytu Maryi. Wskazują na to cztery maryjne dogmaty.

Łaska niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia kształtuje Maryję na miarę Chrystusa Świętego i Zmartwychwstałego. Niepokalane poczęcie wyprzedza przeszłość, którą zainaugurował upadek Adama, oraz wyprzedza przyszłość, którą będzie powszechne zmartwychwstanie umarłych i przebóstwienie tych, którzy *pójdą na zmartwychwstanie życia* (J 5, 30). Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi pokazują drogę, którą miał przebyć człowiek: od pierwotnej *świętości i sprawiedliwości* (Mdr

[15] TAMŻE, 348.
[16] BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 2000, 79.
[17] GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie*..., 352-353.

9, 2-3) do przebóstwienia, które miało być *ontologicznie normatywnym* wypełnieniem słów Psalmu: *Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego* (Ps 82, 6). Na tej drodze pojawiła się jednak przeszkoda w postaci grzechu pierworodnego, w którym człowiek zapragnął być *jak Bóg* (Rdz 3, 5) – bez Boga i w opozycji do Boga. Tę przeszkodę usunął Chrystus, który w finale dzieła odkupienia *zasiadł po prawicy Boga* (Mk 16, 19), co oznacza przebóstwienie Jego ludzkiej natury. *Twierdzimy wprawdzie, że po prawicy Boga Ojca zasiada Chrystus cieleśnie, lecz nie pojmujemy prawicy Ojca w sensie miejsca. Jakże bowiem Niewymierny mógłby mieć lokalnie pojętą prawą stronę? O prawej czy lewej stronie można mówić tylko u bytów przestrzennie wymiernych. Przez „prawicę Ojca" rozumiemy natomiast chwałę i wspaniałość Bóstwa, tę, którą posiadał Syn Boży przedwiecznie jako Bóg i współistotny Ojcu, a wcielony w dopełnieniu czasów ma ją również co do ciała, gdyż i Jego ciało wespół z Nim dostąpiło tej samej chwały*[18]. To przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa jest Boską normą człowieka – samym niejako szczytem chrystokształtności. Jest ono spełnieniem pragnienia człowieka, które legło u podstaw grzechu pierworodnego - być *jak Bóg* i niejako pokazuje, że człowiek może być *jak Bóg*, ale dzięki Bogu i z Bogiem, a nie bez Boga i w opozycji do Niego.

Dzięki Chrystusowi Maryja przebyła drogę od pierwotnej świętości do przebóstwienia bez przeszkody, którą był grzech. To Chrystus poprzez łaskę niepokalanego poczęcia ukształtował Ją na swój obraz jako *świętą, niewinną, nieskalaną, oddzieloną od grzeszników* (Hbr 7, 26). Natomiast przez łaskę wniebowzięcia Chrystus ukształtował Maryję na swój obraz jako Tę, która *zasiadła po prawicy Boga*. We wniebowzięciu Maryja osiągnęła Boską normę człowieka, czyli przebóstwienie. Ono nie unicestwia Jej ludzkiej natury, lecz stanowi jej najdoskonalszą realizację na wzór przebóstwionej ludzkiej natury Chrystusa. W przebóstwieniu Maryja osiągnęła szczyt całego procesu chrystokształtności, bo *ontologicznie normatywne* jest dla niej sformułowanie: *alter Christus*. Z przebóstwieniem Maryi można by powiązać piątą tajemnicę chwalebnej części różańca mówiącą o *ukoronowaniu Maryi na Królową nieba i ziemi*. Poprzez ukoronowanie, czyli przebóstwienie, Maryja stała się uczestniczką Boskiej natury (por. 2 P 1, 4), co czyni ją *alter Christus*. Tak jak wniebowstąpienie Jezusa zostało uwieńczone przebóstwieniem Jego ludzkiej natury: *Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga*, tak samo uwieńczeniem wniebowzięcia Maryi jest Jej przebóstwienie – szczyt chrystokształtności. Maryja pierwsza

[18] JAN DAMASCEŃSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, 197.

doświadczyła owej *przedziwnej wymiany*, o której pisał św. Atanazy: *To Ono bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni*[19]. Wcielenie Słowa jest bowiem dla przebóstwienia człowieka[20]. Ta, w której Słowo Boże się wcieliło, pierwsza została przebóstwiona.

Na chrystokształtność Maryi wskazują również dogmaty o Jej dziewictwie i o Bożym macierzyństwie. Maryja jako rodząca Dziewica odzwierciedla dziewictwo Boga, na które wskazywał św. Grzegorz z Nyssy: *Dziewictwo znajduje się u Ojca, który posiada Syna, zrodzonego przez siebie*[21]. W ten sposób Maryja partycypuje w dziewictwie samego Boga, a nie tylko w dziewictwie naturalnym. Partycypując w dziewictwie Boga, rodzi *drugiego Człowieka – z nieba* (1 Kor 15, 47). Ten *drugi Człowiek z nieba* czyni Ją *człowiekiem niebieskim*: *Jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy* (1 Kor 15, 48). Człowiek niebieski jest *narodzony z Boga* (J 1, 13). Chrystus – *drugi człowiek – z nieba* - rodząc się z Maryi Dziewicy sprawił, że Ona sama narodziła się z Boga (por. J 1, 13). Dziewictwo i macierzyństwo Maryi wskazują na przedziwną wymianę. Rodząc Zrodzonego z Boga, sama rodzi się z Boga. Partycypacja Maryi w dziewictwie Boga sprawia w stosunku do Niej takie skutki, jak łaska w stosunku do wierzącego, który dzięki niej rodzi się z Boga. Maryja *zawsze Dziewica* przybiera więc kształty *drugiego Człowieka – z nieba*, którym jest Chrystus. Narodziny Jezusa z Dziewicy pokazują również, że Bóg nie jest emerytowanym Stwórcą, lecz zawsze działa, czyniąc to, co niemożliwe dla ludzi. W to stwórcze działanie Boga wpisuje się proces chrystokształtności. Chrystus jest Alfą i Omegą tego procesu. Jako Alfa jest *Początkiem stworzenia Bożego* (Ap 3, 14), dlatego w przypadku człowieka jest to stworzenie na obraz Wcielonego Syna Bożego. Jako Omega jest On *Pełnią* będącą Boską miarą człowieka (por Ef 4, 13).

Cztery dogmaty maryjne wskazują na chrystokształtność Maryi. Można ją nazwać *ontologiczną*, chociaż rodzi to poważny problem ekumeniczny. Finałem działania łaski jest przebóstwienie. Według katolickiej charytologii łaska Boża nie jest substancją, lecz przypadłością tkwiącą w duszy jako w swoim podmiocie[22]. Dlatego przebóstwienie ujmuje się moralnie jako *podobieństwa Bożych doskonałości*[23]. Według W. Granata: *W życiu Boga uczestniczą trzy Boskie Osoby jako w jednej liczbowo naturze i to w sposób fizyczny, substancjalny i jednoznaczny; stworzenia zaś rozumne mają udział w przymiotach Bożych w sposób*

[19] ATANAZY, *O wcieleniu Słowa*, 54, 3.
[20] N. KABASILAS, *Das Buch vom Leben in Christus*, Freiburg1991, 123.
[21] GRZEGORZ Z NYSSY, *De virginitate*, II, 1.
[22] R. KOSTECKI, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975, 166.
[23] Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1886, 93.

fizyczny, przypadłościowy i analogiczny[24]. A zatem: *Przebóstwienie czyni człowieka doskonale ludzkim, przebóstwienie jest prawdziwą i najwyższą „humanizacją człowieka"*[25], co upoważnia do sformułowania tezy, że: *Bóg stał się człowiekiem, aby uczynić człowieka bardziej ludzkim.* Z kolei wschodnia koncepcja przebóstwienia jest bardziej ontologiczna. Według W. Łosskiego przebóstwienie nie jest zamianą ludzkiej natury w Boską, bo człowiek stałby się wtedy Bogiem z natury, a to oznaczałoby, że Bóg nie byłby wówczas Trójcą, lecz miałby tyle hipostaz, ile osób uczestniczących w Jego naturze. Bóg pozostaje jednak niedostępny w swojej naturze. Przebóstwienie nie jest także zjednoczeniem z jedną z Trzech Osób Trójcy Świętej. Byłoby to zjednoczenie hipostatyczne właściwe tylko Synowi, który stał się człowiekiem, nie przestając być jedną z Trzech Osób Boskich. Przebóstwienie nie jest więc uczestnictwem ani w naturze Boskiej, ani w Osobach Trójcy. Jednak nie może być ono pozorne. Ono jest Boską energią. Natura Boga jest niedostępna, niepoznawalna i nieudzielna. Z nią złączone są energie, w których Bóg wychodzi na zewnątrz, objawia się, udziela i daje. Przebóstwienie jest udziałem w energii Bożej. W Niej niedostępny, niepoznawalny i nieudzielny Bóg objawia się, udziela i daje. Bóg dopuszcza człowieka do udziału nie w swojej naturze, lecz w energiach. Przebóstwienie nie jest więc panteistycznym utożsamieniem człowieka z Bogiem. Realizuje się ono przez udział nie w naturze, lecz w Boskiej energii[26]. W energiach niedostępny Bóg staje się dostępny człowiekowi. Ontologię przebóstwienia uzasadnia więc teologia wschodnia za pomocą teologii Boskich energii, która jest obca teologii katolickiej, a nawet podejrzewana przez nią o herezję[27].

Nie wchodząc w spór o teologię Boskich energii, teologia katolicka powinna odważniej mówić o ontologii chrystokształtności. Punktem wyjścia procesu chrystokształtności jest stworzenie człowieka na obraz Chrystusa, którym jest także ciało człowieka. Skoro chrystokształtność stworzenia dotyczy całego człowieka, to trudno przyjąć, aby była tylko moralna. Punktem kulminacyjnym procesu chrystokształtności jest odkupienie dokonane przez Chrystusa. Liturgia wschodnia zawiera myśl, że *w przebitym żebrze Chrystusa Stwórca dokonał nowego ukształtowania ludzkiej natury*[28]. Według św. Jana *jeden z żołnierzy włócznią przebił*

[24] W. GRANAT, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, 229.
[25] MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii*, Kraków 2000, 142.
[26] W. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, 61-62.
[27] Zob. B. FERDEK, *Eschatologia Taboru*, Świdnica 2005, 157-171.
[28] W. TSINGOS, *Człowiek i jego odrodzenie według dogmatyki Kościoła prawosławnego w aspekcie bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, „ΕΛΠΙΣ" IV(2002) z. 6, 126.

Mu bok (J 19, 34). Przy tym wydarzeniu była obecna Maryja, o czym wspomina św. Jan: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego* (J 19, 25). Jeżeli przebity bok Chrystusa i stojącą przy tym Maryję skojarzy się z otwartym bokiem Adama i Ewą, którą Bóg uczynił z żebra Adama (Rdz 2, 21-22), to będzie można mówić o nowym stworzeniu człowieka na miarę wielkości według pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13). Chrystokształtność odkupienia nie jest więc tylko moralna, lecz także ontologiczna. Proces chrystokształtności zostanie uwieńczony w rzeczywistości eschatycznej. Wtedy to odkupieni osiągną miarę wielkości według pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13). Ta chrystokształtność eschatologiczna będąca przebóstwieniem przeniknie najgłębsze pokłady ludzkiego bytu. Będzie to ten sam byt, ale jednak nie taki sam. Można mówić o analogii do ciała zmartwychwstałego Chrystusa: to samo ciało, bo zachowywało ślady ran, ale równocześnie nie takie samo, bo niepodlegające ograniczeniom ze strony przestrzeni i czasu. Tak więc chrystokształtność jako proces rozciągający się od stworzenia poprzez odkupienie do eschatonu ma wymiar ontologiczny.

Cztery dogmaty maryjne wpisują się w proces chrystokształtności: od stworzenia poprzez odkupienie do przebóstwienia. Maryja jako pierwsza przebyła drogę procesu chrystokształtności. Takie stwierdzenie będzie rodziło pytanie: dlaczego akurat Ona uprzedziła innych w procesie chrystokształtności? W akcie stworzenia na obraz wcielonego Chrystusa człowiek wyszedł jako mężczyzna i kobieta (Rdz 1, 27). U początku procesu chrystokształtności stoi więc również mężczyzna i kobieta. U końca tego procesu, którym jest przebóstwienie, stoi już przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa i przebóstwione człowieczeństwo Maryi. W Chrystusie i Maryi człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta doszedł już do *człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa.*

3. Chrystokształtność moralna

Według teologii wschodniej chrystokształtność Maryi byłaby naśladowaniem Chrystusa, które jest ujmowane jako: *„uczestniczenie" w naturze Boskiej (por. 2 P 1, 4) jako cel i dowód, że jest się „rodzajem Bożym" (por. Dz 17, 28)*[29]. Naśladowanie Chrystusa implikuje więc *ontologię przebóstwienia*[30]. Niektórzy teologowie prawosławni krytykują ideę naśladowania Chrystusa rozumianą wyłącznie moralnie. Przykładowo

[29] P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*…, 121.
[30] TAMŻE, 120.

W. Łosski uważa, że nie należy naśladować Chrystusa, lecz żyć w Chrystusie. Z kolei w teologii katolickiej naśladowanie Chrystusa ujmowane jest przede wszystkim moralnie. Nie należy przeciwstawiać sobie obydwóch tych ujęć naśladowania Chrystusa, bo one są w stosunku do siebie komplementarne. Według P. Evdokimowa: *Obraz – podstawa obiektywna – nie może się jednak przejawić i działać inaczej niż w subiektywnym podobieństwie*[31]. Można więc mówić o identyfikacji z Chrystusem, która ma aspekt ontologiczny oraz o naśladowaniu Chrystusa, które ma aspekt moralny. Chrystokształtny byt objawia się w chrystokształtnym działaniu. Tę zasadę można odnieść do Maryi. Jej chrystokształtny byt objawia się w chrystokształtnym działaniu, na które wskazuje przede wszystkim Jej posłuszeństwo, proegzystencja i kenoza. Są one powtórzeniem drogi posłusznego, żyjącego dla innych i uniżonego Chrystusa.

Posłuszeństwo Chrystusa dochodzi do głosu szczególnie w Ogrodzie Oliwnym: *nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie* (Łk 22, 42). Odpowiednikiem tego aktu posłuszeństwa Chrystusa może być zwiastowanie Maryi. *Fiat* Maryi jest Jej *amen* powiedzianym Bogu[32]. To *amen* Maryi wskazuje na Jej chrystokształtność. *Amen* jest bowiem jednym z tytułów chrystologicznych: *To mówi Amen* (Ap 3, 14). Chrystus jako *Amen* objawia się w Ogrodzie Oliwnym. Jego *amen* wobec woli Boga jest przeciwieństwem sprzeciwu Adama wobec tej woli w ogrodzie rajskim. Ponieważ Chrystus jest *Amen*, dlatego *przez Niego wypowiada się nasze Amen Bogu na chwałę* (2 Kor 1, 20). Przez Chrystusa również Maryja wypowiedziała swoje *amen* Bogu na chwałę. Jej *amen* wobec woli Boga jest przeciwieństwem sprzeciwu Ewy wobec tej woli. Zwraca na to dobitnie uwagę św. Ireneusz: *Tak też węzeł nieposłuszeństwa Ewy został rozwiązany przez posłuszeństwo Maryi; co dziewica Ewa związała przez swą niewiarę, to Dziewica Maryja rozwiązała przez swą wiarę*[33]. W *amen* Maryi odbija się więc *Amen*, którym jest Chrystus i dlatego *amen* Maryi jest wyrazem jej chrystokształtności. Równolegle do drogi posłusznego nowego Adama biegnie droga posłusznej, nowej Ewy jako przejaw Jej chrystokształtności.

Życie Jezusa było proegzystencją, czyli życiem dla innych: *On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia przyjął ciało z Maryi Dziewicy*. To *dla nas ludzi i dla naszego zbawienia* obecne było w całym ziemskim życiu Jezusa. Na tę proegzystencję Jezusa zwraca uwagę jeden z kierunków we współczesnej chrystologii nazywany *chrystologią pro-*

[31] TAMŻE, 108.
[32] R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 49.
[33] IRENEUSZ, *Przeciwko herezjom*, 3, 22.

egzystencji[34]. Proegzystencję Chrystusa można podsumować słowami: przeszedł przez życie *dobrze czyniąc* (Dz 10, 30). Przy zastosowaniu odpowiedniej skali słowa te można odnieść do Maryi: przeszła przez życie *dobrze czyniąc*. Na proegzystencję Maryi wskazywał kardynał S. Wyszyński w swoich kazaniach. Maryja, nawiedzając Elżbietę, pokazała, jak świadczyć pomoc, a nawet jak ją przewidywać wtedy, gdy nikt o nią nie prosi. Maryja poszła do Elżbiety z pośpiechem, gdyż przynaglała Ją miłość do człowieka. W Kanie Galilejskiej sama dostrzegła, że brakuje wina, ukazując wrażliwość na wszystkie ludzkie braki. Równocześnie dyskretnie podjęła działania zmierzające do zaradzenia tym brakom[35]. W proegzystencji Maryi odbija się proegzystencja Chrystusa. Równolegle do proegzystencji Chrystusa biegnie droga proegzystencji Maryi jako przejaw Jej chrystokształtności.

Życie Jezusa było kenozą, która osiągnęła swój szczyt na krzyżu: *ogołocił samego siebie* [...] *stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2, 7. 8). Maryja stojąca pod krzyżem bierze udział w tej kenozie Chrystusa. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*, nazywając udział Maryi w kenozie Chrystusa: *najgłębszą w dziejach człowieka „kenozą" wiary*[36]. Równocześnie Jan Paweł II rozciągnął kenozę Maryi na całe Jej życie odnosząc do Niej słowa św. Jana od Krzyża o *ciemnej nocy wiary*, poprzez którą obcowała Ona z tajemnicą swojego Syna[37]. Św. Paweł swój udział w kenozie Chrystusa wyraził następująco: *ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Jezusa* (Ga 6, 17). Blizny Maryi były natury duchowej w postaci owej *ciemnej nocy wiary*. Na te duchowe blizny Maryi jako znak Jej udziału w kenozie Chrystusa – *znamię przynależności do Chrystusa* - wskazuje kult Matki Bożej Bolesnej czy Siedmiobolesnej. Z tego kultu można odczytać, że Maryja w cieniu krzyża jest najbardziej *alter Christus*. Równolegle więc do kenozy Chrystusa biegnie droga kenozy Maryi jako przejaw Jej chrystokształtności.

Posłuszeństwo, proegzystencja i kenoza pokazują Maryję jako *alter Christus*. Ona naśladuje Chrystusa w Jego posłuszeństwie, proegzystencji i kenozie, przy czym to naśladowanie Chrystusa objawia Jej identyfikację z Chrystusem. Chrystokształtność moralnego życia Maryi objawia Jej chrystokształtność ontologiczną.

[34] Zob. A. NOSSOL, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, w: *Jezus Chrystus*, red. W. GRANAT, E. KOPEĆ, Lublin 1982, 54-56.
[35] Zob. J. HADRYŚ, *Maryja doskonale zjednoczona z Chrystusem*, „Salvatoris Mater" 5(2003) nr 1, 91-94.
[36] RM 18.
[37] TAMŻE, 17.

4. Wnioski

Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14). Ono stało się ciałem w Maryi i zamieszkało w Niej w szczególny sposób. Chrystus pozostał w Niej po swoim narodzeniu poprzez chrystokształtność. Św. Efrem wkłada w usta Maryi słowa: *Szatą Matki okrył swe ciało – ja przywdziałam Jego wspaniałość*[38]. Przywdziewając wspaniałość Chrystusa, Maryja stała się chrystokształtną. Tę Jej chrystokształtność można opisać za pomocą następujących biblijnych terminów: *list Chrystusowy*, *zwierciadło*, *przyobleczenie się w Chrystusa*. Maryja jest *listem Chrystusowym* [...] *napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego* na żywej tablicy Jej serca (por. 2 Kor 3, 3). Ona jest *zwierciadłem - speculum sine macula*, w którym widać Chrystusa (por. 2 Kor 3, 18). Wreszcie jest Maryja doskonale przyodziana w Chrystusa (por. Ga 3, 27). Ona jest tak chrystokształtna, że można w Jej usta włożyć wyznanie św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). W Maryi żyje Chrystus do tego stopnia, że jest Ona *drugim Chrystusem – alter Christus*. Ona już jest człowiekiem doskonałym na miarę wielkości według pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13)

Teologowie wyróżniają dwie koncepcje mariologii: mariologię chrystotypiczną i mariologię eklezjotypiczną. Mariologia chrystotypiczna zwraca uwagę na podobieństwo funkcji Maryi do zbawczych funkcji Chrystusa, zastrzegając, że rola Maryi nie narusza doskonałości dzieła Chrystusa. Maryja jakby stoi przy Chrystusie i jest zwrócona z Nim ku ludzkości[39]. Tak ujmowaną mariologię należałoby zreinterpretować. Maryja stoi przy Chrystusie, bo jest najbardziej chrystokształtna. Jej człowieczeństwo można porównywać z przebóstwionym człowieczeństwem Chrystusa. W porównaniach Maryi z Chrystusem nie chodzi o porównywanie Boskiej natury Chrystusa z ludzką naturą Maryi, lecz człowieczeństwa Chrystusa z człowieczeństwem Maryi. Chrystus jest kluczem do zrozumienia Maryi, bo Jej człowieczeństwo jest ukształtowane przez Chrystusa według Jego doskonałego człowieczeństwa. Tak zreinterpretowana mariologia chrystotypiczna powinna być punktem wyjścia mariologii eklezjotypicznej, która zwraca uwagę na związek Maryi z Kościołem. Ponieważ Maryja jest chrystokształtna, dlatego jest dla Kościoła zwierciadłem[40], pokazującym proces chrystokształtności, który dokonuje się w Kościele. Ona jest egzemplifikacją procesu chry-

[38] EFREM, *Pieśń Maryi do swego Dziecięcia*, w: F. COURTH, *Teksty teologiczne. Mariologia*, Poznań 2005, 76.
[39] S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 73.
[40] Por. R. CANTALAMESA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła…*

stokształtności. W stosunku do pozostałych członków Kościoła Ona już przebyła drogę tego procesu.

Wskazywanie na chrystokształtność Maryi odznacza się ekumenicznym współbrzmieniem w stosunku do teologii wschodniej oraz może prowadzić do ekumenicznych powiązań z teologią luterańską.

Teologia wschodnia zna termin: *uchrystusowienie*. Jest ono rozumiane jako odrodzenie człowieka. *Odrodzenie człowieka jest stanem dynamicznym.* [...] *Doświadczenie procesu odrodzenia odbywa się już od teraz, w obecnym życiu, jeszcze zupełnie niewyraźnie, jakby oznaczało to zaręczyny z tym, co dopiero nastąpi. Spełnienie i doskonałość tego doświadczenia będzie w pełni przeżywana po cielesnym zmartwychwstaniu*[41]. Z tak rozumianym w teologii wschodniej *uchrystusowieniem* współbrzmi znane w charytologii katolickiej pojęcie: *łaski uchrystusawiającej*. R. Kostecki wyjaśnia to pojęcie następująco: *Po to Syn Boży przez Wcielenie stał się podobny do człowieka grzesznego, aby go usprawiedliwić i upodobnić do Siebie, zaś łaska, którą On wysłużył, przerabia i upodabnia człowieka stopniowo do Chrystusa w sposób duchowy; całkowite „uchrystusowienie", czyli upodobnienie do Chrystusa nastąpi dopiero przy powszechnym zmartwychwstaniu w dniu Paruzji*[42]. Gdy chodzi o *łaskę uchrystusowiającą*, to trzeba mocniej podkreślić, tak jak to czyni teologia wschodnia odnośnie do *uchrystusowienia*, że dotyczy ona całego bytu człowieka – tak jak uchrystusowienie *nie ogranicza się do umysłu, czy też ludzkiej duszy. Dotyczy ono bowiem całej jego egzystencji – całości jego bytu*[43]. Pierwszą uchrystusowioną, czyli chrystokształtną jest Maryja. Ona doświadczyła już całego procesu chrystokształtności, od chrystokształtności stworzenia, poprzez chrystokształtność odkupienia do chrystokształtności eschatologicznej. Teologia katolicka ze względu na dogmat o niepokalanym poczęciu będzie podkreślała, że to uchrystusowienie dokonało się w Maryi w sposób doskonalszy. Nie wchodząc jednak w szczegóły, które dzielą katolików i prawosławnych, obydwie teologie zaakceptują tezę, że chrystokształtność Maryi jest konsekwencją *przedziwnej wymiany*: *To ono* (Słowo) *bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni*[44]. Z Maryi Chrystus przyjął ciało, w Niej stał się człowiekiem, dlatego Ona pierwsza została uchrystusowiona, czyli – parafrazując św. Efrema - Ona dała mu ciało, a On dał Jej swoją wspaniałość, której szczytem jest przebóstwienie. Chrystus stał się czło-

[41] W. TSINGOS, *Człowiek i jego odrodzenie*…, 141.
[42] R. KOSTECKI, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*…, 417.
[43] W. TSINGOS, *Człowiek i jego odrodzenie*…, 141.
[44] ATANAZY, *O wcieleniu Słowa*, 54, 3.

wiekiem, aby człowiek został uchrystusowiony – chrystokształtny. Tej *przedziwnej wymiany* pierwsza doświadczyła Maryja.

Wskazywanie na chrystokształtność Maryi może prowadzić do ekumenicznego powiązania z teologią luterańską. R. Cantalamessa pisze, że my, katolicy, *przyczynialiśmy się do czynienia Maryi nieprzyjmowalną przez braci protestantów, czcząc Ją w sposób przesadny i nierozważny, a przede wszystkim nie ustawiając tej pobożności wewnątrz wystarczająco jasnych ram biblijnych, które pozwalałyby widzieć Jej rolę podporządkowaną słowu Bożemu, Duchowi Świętemu i samemu Jezusowi*[45]. Mówienie o chrystokształtności Maryi nie stawia Jej obok Chrystusa, ale w Jego tajemnicy. Swoją chrystokształtność zawdzięcza Maryja swojemu Synowi, czyli jest *Córą swego Syna.* To za Jego łaską jest tym, czym jest – chrystokształtna; a dana Jej łaska Jego nie okazała się daremna (por. 1 Kor 15, 10). Jako chrystokształtna dzięki łasce, jest Maryja *zwierciadłem*, w którym można zobaczyć samego Chrystusa. Chrystokształtna Maryja może więc być ilustracją reformacyjnych zasad: *sam Chrystus* i *sama łaska.*

M. Luter napisał, że *Maryja nie chce być bożkiem*[46]. To Adam uczynił się *bożkiem*, gdy zapragnął być *jak Bóg* w opozycji do Boga. Maryja nie jest *bożkiem*, lecz *bogiem z łaski* na wzór przebóstwionego człowieczeństwa Chrystusa. Na Niej spełniła się już drogocenna i największa obietnica – stała się uczestniczką Boskiej natury (por. 2 P 1, 4). Będąc już uczestniczką Bożej natury, czyli doskonale chrystokształtną, *przyświeca Ona pielgrzymującemu Ludowi Bożemu jako znak niezachwianej nadziei*[47], że i na nim spełni się obietnica bycia uczestnikami Boskiej natury. Gdy ta obietnica się wypełni, to *lud bogów będzie wokół Boga*[48]. Pierwszą z tego *ludu bogów* wokół Boga jest chrystokształtna Maryja.

Chrystokształtność jest procesem, który inauguruje stworzenie człowieka na obraz Wcielonego Syna Bożego. Punktem kulminacyjnym tego procesu jest dokonane przez Chrystusa odkupienie, które odnawia w człowieku obraz Chrystusa. Proces chrystokształtności zmierza do swojej pełni w rzeczywistości eschatycznej, kiedy to *dojdziemy* [...] *do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa* (Ef 4, 13). Maryja jako pierwsza i w sposób doskonalszy przebyła już drogę wyznaczoną przez proces chrystokształtności. Jej chrystokształtność ma aspekt ontyczny, na który wskazują cztery dogmaty maryjne. Poprzez

[45] R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*…, 144.
[46] M. LUTER, *Komentarz do Magnificat*, XVII.
[47] LG 68.
[48] N. KABASILAS, *Das Buch vom Leben in Christus*..., 183.

niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryja została ukształtowana na miarę Świętego i Zmartwychwstałego Chrystusa. Z kolei dziewictwo i Boże macierzyństwo kształtują Ją na miarę *drugiego Człowieka z nieba* (1 Kor 15, 47). Chrystokształtny byt Maryi przejawia się w Jej chrystokształtnym działaniu, o którym świadczy: posłuszeństwo, proegzystencja i kenoza. Chrystokształtność Maryi oznacza, że dla Niej już *ontologicznie normatywne* są słowa św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20)

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

Pl. Katedralny 6
PL - 50-329 Wrocław
e-mail: bferdek@pft.wroc.pl

Maria „cristoforme"

(Riassunto)

Secondo il Nuovo Testamento l'uomo ha una dimensione cristocentrica, dato che Dio creò l'uomo sull'immagine del Verbo Incarnato. Questa immagine dell'uomo è stata ferita dal peccato originale, però Cristo con l'opera della redenzione ne ha rinnovata. Inoltre si deve aggiungere che l'uomo è cristoforme grazie all'opera di Cristo e la collaborazione dell'uomo con Lui.

Di Maria come „cristoforme" parlano i Padri della Chiesa e il Magistero della Chiesa (*Lumen gentium* e *Marialis cultus*). Maria è una nuova creatura.

L'autore mette in luce la collaborazione di Maria con Dio coma una dimensione cristocentrica del mistero di Maria. La persona di Maria è l'opera della grazia e proprio questa grazia suscitava la libertà di Maria per collaborare con Dio.

Cristo ha modellato Maria e lo dimostrano i dogmi mariani. Essi costituiscono il fondamento ontologico di Maria "cristoforme". Da ciò scaturisce la dimensione morale del mistero di Maria "cristoforme" (obbedienza, proesistenza, kenosi). Infine, l'autore sottolinea l'importanza dell'immagine di Maria "cristoforme" per il dialogo ecumenico.

Piotr Liszka CMF

Samostanowienie Maryi

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 157-171

Zanim zostanie podjęta refleksja nad samostanowieniem Maryi jako decydowaniem o sobie człowieka obdarzonego pełnią wolności przez Boga stwarzającego, obdarzającego łaskami i troszczącego się nieustannie o eschatyczne spełnienie, zostanie przedstawiona ogólna kwestia metodologiczna.

Człowiek decyduje o swoim życiu, o swoim postępowaniu w takim stopniu, na ile pozwala mu jego struktura bytowa oraz działanie Boga w aktualnej sytuacji. Dar samostanowienia dany został pierwszemu człowiekowi i całemu jego potomstwu w ramach obrazu Bożego, który fundamentalnie czyni człowieka podobnym do Boga w zdolności do myślenia, w wolności wyboru i w swobodzie uczuć, których rdzeniem jest miłość. Człowiek nie jest pozostawiony samemu sobie. Ma możność decydowania, ale nie jako samotnik, lecz jako byt rozumny, stworzony i znajdujący się w nieustannej bliskości Stwórcy, nawet wtedy, gdy tego nie odczuwa, lub nawet świadomie jej zaprzecza pragnieniem, myślą i czynem. W efekcie samostanowienie nie dotyczy osoby ludzkiej odizolowanej, lecz jej więzi z Bogiem. Decydowanie o sobie to decydowanie o swojej relacji z łaską, które stanowi zagadnienie centralne w religii jako praktyce życiowej, a w szczególności w teologii jako praktyce intelektualnej. Można powiedzieć, że teologia to refleksja o relacjach, o połączeniu dwóch rzeczywistości. Relacja to albo dwa elementy połączone trzecim, albo zwyczajnie tylko para elementów. Relacja może oznaczać ów element łączący, czyli coś pomiędzy, albo jedną z dwóch rzeczywistości, czyli byt realny. Troska człowieka o relację to troska o kogoś, kto jest jej fundamentem, kto jest tą relacją ze swej istoty. Umacnianie relacji z Bogiem to mocniejsze uczestniczenie w Bogu. Bóg ze swej strony nie troszczy się o relację, gdyż On ją stanowi. Nie troszczy się o siebie, po prostu Jest, troszczy się o człowieka.

Samostanowienie w aspekcie dynamicznym to kwestia działania wolnej woli człowieka wobec działania Boga Trójjedynego. Człowiek jest wolny na tyle, na ile istnieje jako byt, a to jest darem Stworzyciela, a także na tyle, na ile ta wolność jest podtrzymywana i umacniana dalszym działaniem Stworzyciela, w *creatio continua*. Byt stworzony, a także jego działanie, wewnętrzne i zewnętrzne, ma strukturę trynitarną, odzwierciedla w sobie życie Osób Bożych. Refleksja filozoficzna jest twórczością umysłu ludzkiego, który ma swoje ograniczenia, dlatego ogranicza się do mówienia o Bogu tylko w ogólności. Teologia chrze-

ścijańska natomiast odczytuje Objawienie, nie tworzy własnej treści, lecz ujmuje niezmienną treść objawioną w ludzkie słowa i ludzkie konstrukcje myślowe. Nie wystarczy mówienie o relacji człowieka do Boga. Trzeba zrekonstruować nauczanie objawione o człowieku i o Bogu. W kontekście antropologicznym istnieją trzy zasadnicze modele myślenia, które w różny sposób pojmują bytowość człowieka. Inaczej wygląda refleksja nad relacją człowieka do łaski Bożej wtedy, gdy człowiek pojmowany jest jako natura ludzka czysta, czyli nieposiadająca w sobie łaski, a inaczej wtedy, gdy pojmowany jest jako ktoś z istoty swojej posiadający łaskę, gdy jest ona uważana za istotny element natury ludzkiej.

Z drugiej strony pojawia się kwestia Osób Bożych rozumianych jako Relacje. W takim ujęciu relacja człowieka do Boga to relacja do Trzech Relacji, a samostanowienie Maryi musi być ujmowane w kontekście refleksji nad samostanowieniem wewnątrz życia Bożego. Tymczasem to zagadnienie nie jest jeszcze w ogóle opracowane. Nowy Testament wielokrotnie mówi o posłuszeństwie Jezusa do Ojca, czyli o posłuszeństwie Drugiej Osoby Bożej wobec Pierwszej. Chrystus jako Bóg stanowi o sobie w stopniu absolutnym, tak jak Ojciec, ma tę samą naturę. Chrystus jako Druga Osoba Boża, jako rodzony, stanowi o sobie odpowiadając Ojcu, co odzwierciedla się w Jego historii, w Jego człowieczeństwie. Również Duch Święty jako Bóg ma absolutną pełnię samostanowienia, natomiast jako Trzecia Osoba Boża samostanowienie realizuje personalnie, zgodnie ze swoimi personalnymi właściwościami. Człowiek stworzony na obraz Boży, czyli na obraz Trójcy, odzwierciedla w sobie wszelkie kwestie trynitologiczne, które trzeba uwzględnić, rozważając zagadnienie jego samostanowienia. Refleksja dotycząca Maryi, Bożej Rodzicielki, jest jeszcze bardziej złożona. Dodatkowo trzeba uwzględnić różnice zachodzące pomiędzy pneumatologią katolicką i prawosławną. W tradycji prawosławnej Duch Święty jest ukazywany jako bardziej aktywny, czyli bardziej stanowiący o sobie. Maryja, Pneumatofora, również w tym ujęciu bardziej stanowi o sobie, jest bardziej aktywna. W relacji wobec Boga Ojca występuje jako ktoś silnie powiązany z Synem i Duchem. Tym samym Jej samostanowienie nie jest czymś tylko ludzkim, lecz działaniem fundamentalnie włączonym w życie trynitarne Boga.

Zagadnienie relacji natury ludzkiej do łaski włączone jest w zagadnienie Opatrzności Bożej. Oba zagadnienia w swej istocie są identyczne, przy czym kwestia relacji natury ludzkiej do łaski dotyczy jednostki, pojedynczego człowieka, natomiast Opatrzność dotyczy grupy ludzi, społeczności, całej ludzkości, a nawet całego kosmosu. Ponadto, kwestia relacji natury ludzkiej do łaski dotyczy sfery duchowej, duchowego wnętrza człowieka, natomiast Opatrzność obejmuje całego człowieka, również

całą sferę zewnętrzną. Pierwsza kwestia ujmowana jest bardziej ontologicznie, abstrakcyjnie, dotyczy struktury bytu, z której dopiero wtórnie wynika działanie, dlatego wymaga języka konkretnego, filozoficznego. Druga kwestia wypowiadana jest przede wszystkim w języku opisowym, historycznym. Kwestia struktury bytu ludzkiego w kontekście bytu Bożego pojawia się na dalszym etapie, kiedy pojawiają się trudne pytania o sens cierpienia i wszelkich tragedii ludzkich (teodycea). Jaki sens ma zdolność człowieka do samostanowienia, skoro faktycznie o jego losie decyduje przyroda, inni ludzie, czy ostatecznie sam Bóg? W szczególności, jaki sens ma wszelkie zło spotykające człowieka, zniewalające go, niszczące go? Jaki sens miało wszelkie cierpienie dla Maryi, a zwłaszcza uczestniczenie w wydarzeniu męki i śmierci Jej Syna, Jezusa Chrystusa? Odpowiedzi trzeba szukać nie tylko w tym, że dzięki temu otrzymała dar Jezusa Zmartwychwstałego i dar Pięćdziesiątnicy, lecz również poprzez refleksję nad Jej personalnym wolnym włączeniem w Paschę Jezusa. Jej cierpienie nie było tylko bierne, przyjmowane w postawie pokornej rezygnacji, lecz było Jej czynem, aktywnym wchodzeniem we wszystko to, co się wokół Niej działo, ciągłym aktem samostanowienia, szczególnym etapem współdziałania z czynem Jezusa Chrystusa, a tym samym sposobem współuczestniczenia w życiu Trójcy Świętej.

Dziś teologowie dążą do ujęcia integralnego, łączącego wszelkie traktaty teologii dogmatycznej: kreatologię z charytologią, mariologię z soteriologią i chrystologią, a fundamentem wszystkiego jest trynitologia. Działanie Boga określane terminem „łaska" rozpoczyna się już w akcie stworzenia człowieka, a kończy w wieczności. Centralnym punktem tego działania w historii i źródłem dla całości ludzkich dziejów jest Pascha Jezusa Chrystusa. Działanie Boga na zewnątrz to tylko ujawnianie się darów włożonych w naturę ludzką od początku i uobecnianie się wydarzenia męki i zmartwychwstania Jezusa. Łaska nie jest czymś dodawanym człowiekowi, lecz jest coraz wspanialszym wprowadzaniem go w życie trynitarne Boga, objawione historycznie w ziemskim życiu Jezusa. Do tego trzeba dodać, że dziś teologia personalistyczna integruje również refleksję nad jednostką z refleksją nad społecznością. Nie wystarcza mówić o relacji człowieka do łaski, tak jakby chodziło tylko o wyizolowaną jednostkę, albo nawet tylko o jakąś abstrakcyjną ideę. Trzeba mówić o człowieku istniejącym realnie, a wtedy nie można pominąć jego środowiska społecznego, jego sieci relacji z innymi ludźmi, z całym zbiorem osób ludzkich. Działanie łaski na jednostkę jest również działaniem skierowanym na całość społeczności ludzkiej, a działanie Opatrzności skierowane na całość społeczności wpływa konkretnie na poszczególnych ludzi.

Mariologia tradycyjna, scholastyczna, rozwijana jest bez wyraźnego odniesienia do innych działów teologii dogmatycznej, co najwyżej odniesienie to jest domyślne, traktowane jako oczywiste, o którym czytelnik powinien wiedzieć. W tego typu mariologii mówiono o kwestiach ontologicznych w sposób abstrakcyjny. Dziś panuje moda na mówienie o codziennym, zwyczajnym życiu Maryi, jako jednej z nas, żyjącej w konkretnych uwarunkowaniach historycznych. Jest to teologia narracyjna, opowiadająca o konkretnych, ludzkich wydarzeniach z codziennego życia. Po Soborze Watykańskim II bardziej kładzie się nacisk na historię. Mariologia jest bardziej opisowa, narracyjna. Było to konieczne, aby uzupełnić braki, aby nadrobić to, co było wcześniej pomijane. Po kilkudziesięciu latach trzeba pomyśleć o ujęciu integralnym. Jest to bardzo trudne. W mariologii integralnej, łączącej oba wymiary: ontyczny i historyczny, podobnie do tego jak to dzieje się z całością teologii, widoczna jest trudność łączenia ontologii z fenomenologią, metafizyki z fizyką (z historią).

1. Kontekst antropologiczny

Refleksje mariologiczne odzwierciedlają w sobie, jak w ognisku soczewki, wszelkie tendencje i trudności całej teologii. Można je podzielić na ontologiczne (niepokalane poczęcie, wniebowzięcie) i historyczne (wizyta u Elżbiety, wędrówka do Egiptu, szukanie Jezusa w świątyni). Również samostanowienie Maryi ma dwie warstwy refleksji. Najpierw trzeba zastanowić się nad fundamentem ontycznym, a następnie opisać realne działanie. Okazuje się, że wybór jednej z wyżej wymienionych podstawowych opcji, a także wyprowadzanie określonych wniosków, nie wynika tylko z potrzeb danego czasu i bardziej czy mniej wnikliwego odczytywania Objawienia, lecz zależy również od sposobu myślenia utrwalonego w danym człowieku. Jest wiele możliwości klasyfikowania sposobu myślenia. Proponuję podział na podstawie dwóch kryteriów, które wyznaczą kilka modeli myślenia teologicznego. Są to kryteria antropologiczne, czyli dotyczące człowieka. Pierwsze kryterium wyznacza trzy podstawowe modele myślenia: 1) o tendencji do odróżniania, rozrywania (model myślenia typowy dla teologii protestanckiej); 2) o tendencji do syntezy, jednoczenia (model typowy dla teologii prawosławnej); 3) pośredni, który akcentuje zarówno autonomię, jak i jedność (model typowy dla teologii katolickiej). Drugie kryterium w każdym z tych trzech modeli wyznacza dwie warstwy myślenia: substancjalne i personalne. Tradycja zachodnia podkreślała kwestię natury (substancji). Tradycja wschodnia

podkreślała kwestię odrębności personalnych. Dotyczy to antropologii, ale przede wszystkim trynitologii. W sumie mamy do czynienia z sześcioma sposobami myślenia. Okazuje się, że niektóre zagadnienia są typowe dla jednego sposobu myślenia, a inne zagadnienia w tym sposobie myślenia w ogóle się nie mieszczą, są typowe dla innego sposobu myślenia. Wyznacznikiem podstawowym w aspekcie antropologicznym jest relacja natury ludzkiej do łaski (relacja człowieka do Boga), w akcie stwórczym oraz w życiu człowieka, aż do jego spełnienia ostatecznego.

A) Myślenie typu protestanckiego naturę ludzką od łaski wyraźnie oddziela. Jest to w ogóle typ myślenia oddzielającego. Według tego modelu antropologicznego człowiek został stworzony jako byt wyraźnie odróżniony od Boga, znajduje się bardziej po stronie innych stworzeń niż po stronie Boga, jest słaby, bliższy nicości niż Absolutowi. Nie potrafi on zrealizować swego celu bez wyraźniej ingerencji Bożej z zewnątrz, bez dodatkowej łaski. Łaska jest tutaj czymś zewnętrznym wobec natury ludzkiej, otacza człowieka, osłania go, wszystko czyni, nie pozostawiając mu możliwości samodzielnego działania. Człowiek sam od siebie nic nie potrafi uczynić dla swego zbawienia, jest bezwolny, nie ma własnej woli, nie ma wolności, jest całkowicie zdeterminowany, jest jedynie niesiony przez łaskę, całkowicie kierowany przez Opatrzność. W tej sytuacji Maryja w niczym się nie różni od pozostałych ludzi, również jest pozbawiona jakiegokolwiek samostanowienia.

Społeczność ludzka w tym modelu myślenia traktowana jest jako zbiór jednostek. Stąd Opatrzność działa tylko na jednostki, nie tworząc z nich jakiejś wyższej jakości ponad jednostkami. Nie ma mowy o dziejach całej ludzkości jako takiej, nie ma teologii historii w ogólności, może być tylko teologia historii jednostki. W mariologii nie może pojawić się kwestia wpływu Maryi na ludzkość, na dzieje zbawienia wszystkich ludzi, np. kwestia współdziałania w dziele odkupienia, a nawet współdziałania w rozumianym szeroko dziele zbawienia. W tym modelu myślenia oddziaływanie jednostki na społeczność nie jest brane pod uwagę. Pozostaje jedynie oddziaływanie Boga, w szczególności Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Zresztą i to oddziaływanie jest tylko zewnętrzne, nie dociera do rdzenia człowieka, nie przemienia go wewnętrznie, a zmienia tylko jego relację zewnętrzną z Bogiem. Pojawia się nowe przymierze, nowy sposób traktowania Boga przez człowieka (ufność) i nowy sposób traktowania człowieka przez Boga (usprawiedliwienie). Usprawiedliwienie jest czymś zewnętrznym, otacza człowieka, osłania go przed gniewem Bożym, ale nie przemienia wewnętrznie, nie czyni z człowieka samodzielnego podmiotu, mającego zdolność stanowienia o sobie. Dotyczy to wszystkich ludzi bez wyjątku, włącznie z Maryją, Bożą Matką. Również

macierzyństwo Maryi wobec Jezusa Chrystusa jest czymś zewnętrznym, ograniczającym się do sfery człowieczej, do wypełnienia roli służebnej dla zaistnienia Ciała Chrystusowego. Nie ma tu mowy o jakiejś relacji głębszej, przemieniającej Maryję dogłębnie, tworzącej nową więź personalną osoby ludzkiej Maryi z Osobą Boską Chrystusa.

B) Myślenie typu prawosławnego jest całkowicie przeciwstawne, tworzy drugą skrajność, aczkolwiek tak jak w poprzednim uwidacznia się w nim brak umiejętności łączenia autonomii z integralnością (łączy je model katolicki). Protestanci podkreślają autonomię, natomiast prawosławni jedność, jedność natury ludzkiej i łaski, jedność jednostki ze społecznością. W modelu myślenia prawosławnego łaska jest integralnym składnikiem natury ludzkiej (nie ma natury ludzkiej bez łaski). Odpowiednio jednostka jest integralnym składnikiem społeczeństwa. W tym ujęciu osoba ludzka nie jest pełna, gdyż do tego potrzebna jest właściwa jej autonomia, takie odróżnienie jej od łaski Bożej, aby można było mówić o relacji oraz o współpracy. Protestanci nie dostrzegają możliwości bezpośredniej łączności człowieka z łaską, i odpowiednio realnej bytowej relacji z innymi osobami. Prawosławni natomiast nie dają miejsca dla należytej autonomii, zlewają wszystko w jedno. Wskutek tego oba sposoby myślenia są powierzchowne, wykluczają refleksję nad dynamizmem relacji między naturą ludzką i łaską. W obu tych sposobach myślenia Maryja nie różni się od pozostałych ludzi. Wszyscy mają te same prerogatywy, co Ona, oprócz Jej macierzyństwa Bożego. W jednym przypadku wszyscy, bez jakiegokolwiek wyjątku, nie mają łaski we wnętrzu swej natury. W drugim przypadku wszyscy mają łaskę we wnętrzu swej natury, zawsze, bez możliwości jej utracenia. Ujęcie pierwsze nie daje możliwości mówienia o samostanowieniu kogokolwiek, w tym również Maryi. Ujęcie drugie wszystkim daje identyczną moc samostanowienia i nie ma sensu wyróżnianie Jej osoby.

C) Dopiero model katolicki przyjmuje możliwość zmian tej relacji, od zupełnego braku do maksymalnej głębi; od sytuacji, w której łaska jest tylko na zewnątrz człowieka do sytuacji, w której go przenika, napełnia, przemienia. Model katolicki przyjmuje do swej całości dwa poprzednie, ale nie jako coś trwałego, lecz jako dwie skrajne możliwości, dwie przeciwstawne sytuacje. Ujęcie całościowe dostrzega łączność każdego człowieka z Bogiem na zasadzie aktu stwórczego, ale dopuszcza też realną możliwość pojawienia się jedności jakościowo istotnie innej, na poziomie istotnie wyższym. Istnienie łaski dodanej człowiekowi po jego stworzeniu oraz możliwość istnienia natury ludzkiej bez łaski łączy z możliwością istnienia łaski w intymnym wnętrzu natury ludzkiej. W ten sposób połączona jest refleksja nad autonomią natury ludzkiej oraz nad

jej jednością z Bogiem, a także refleksja nad autonomią jednostki oraz nad jej zjednoczeniem z innymi, ze społecznością. Należyta niezależność i wolność człowieka połączona jest z suwerennością Boga, absolutnie niezależnego od woli ludzi. Opatrzność kieruje dziejami ludzkości w sposób całkowicie wolny, a jednocześnie człowiek pozostaje całkowicie wolny. Człowiek z jednej strony nie jest zdeterminowany, nie jest bezwolnym przedmiotem, a z drugiej nie jest wszechmocny, nie jest Boskością. Pozostaje sobą w swej naturze stworzonej, a także zachowuje swoją niepowtarzalność, swoje własne cechy personalne uczestnicząc w sieci relacji z innymi osobami. Ma możność trwania w całkowitej izolacji, ale potrafi też zaktualizować swoją wrodzoną otwartość i wchodzić w relacje, aż do maksymalnego zjednoczenia ontycznego, według miary swego bytu. W tym ujęciu Maryja traktowana jest wyjątkowo, jako postać wyróżniająca się od innych ludzi. Dzięki Bożemu macierzyństwu wchodzi w jedyną w swoim rodzaju relację z Synem Bożym, a tym samym Jej bytowe wnętrze osiąga stan niedostępny dla innych osób ludzkich. Jej samostanowienie nie jest identyczne z samostanowieniem innych osób ludzkich, ma oryginalną formę i istotnie wyższy poziom.

2. Kontekst eklezjalny

Myślenie katolickie jest trudne, wymaga jednoczesnej troski o integralność refleksji nad całością oraz sferami autonomicznymi. Harmonia jedności w tym ujęciu nie przeciwstawia się wolności i samodzielności. W pozostałych modelach zachodzi niebezpieczeństwo skrajności, z całkowitym wyeliminowaniem drugiej. To samo dotyczy wyróżnienia i jednoczenia dwóch warstw – myślenia substancjalnego i myślenia personalnego – w ramach każdego z trzech omówionych wyżej modeli. Model protestancki oddziela te warstwy zdecydowanie, traktując człowieka albo tylko jako rzecz, albo sprowadzając refleksję do właściwości tylko personalnych, do fenomenu dziejącego się w historii, bez właściwego usadowienia substancjalnego. Model prawosławny zespala te dwie warstwy zdecydowanie, zacierając tym samym wyrazistość autonomii substancji człowieka względem substancji Boga, a także wyrazistość personalnej historii jednostek względem historii ogólnoludzkiej. Albo akcentuje się substancję kosztem właściwości personalnych, albo odwrotnie. Tymczasem model katolicki ukazuje wyraziście substancję człowieka i jego niepowtarzalne właściwości personalne, starając się uzgodnić jedną warstwę z drugą. Właściwości personalne zakotwiczone są w konkretnej substancji, umieszczonej w sieci substancji wszelkich istniejących bytów.

Dzięki temu Maryja ukazana jest jednocześnie jako diametralnie odróżniona od wszystkich zarówno w warstwie substancjalnej, jak i personalnej, a jednocześnie ukazana jest jako osoba mająca identycznie tę samą naturę ludzką, co wszyscy inni ludzie. W tym ujęciu zagadnienie samostanowienia Maryi powinno być rozpatrywane zarówno w warstwie substancjalnej (moc wynikająca ze szczególnej jakości bytowej, z niepokalanego poczęcia), jak też w warstwie myślenia personalnego (wynikające stąd bogactwo osobowości, rozwinięte w pełni w macierzyńskiej relacji z Jezusem).

Trzy modele myślenia trojako wyjaśniają już sam termin „samostanowienie". Pierwszy skrajny model, oddzielający, traktuje wolność jako niezależność, a samostanowienie jako możność kształtowania swojego losu bez oglądania się na innych. Ostatecznie jest to myślenie egoistyczne, koncentrujące się jedynie na sobie. Drugi skrajny model, zespalający wszystko w jednorodną całość, nie docenia wolności jednostkowej, a samostanowienie traktuje jako coś niewłaściwego. Wszystko ma być skierowane na dobro kolektywu, tylko w nim upatrywana jest wielkość jednostki i jej dobro ostateczne. W modelu katolickim, strukturalnie pełnym, takie kategorie, jak wolność, samodzielność, samostanowienie jednostki stanowią też miarę dobra wspólnego. Najważniejszą wartością całości jest każda osoba, pełnia jej wolności. Z drugiej strony, pełnia możliwości decydowania o sobie i o innych nie niweczy dobra ogólnego, lecz jest drogą do jego realizacji, gdyż oznacza nie tylko troskę o swoją pełnię, lecz troskę o pełnię wszystkich osób, troskę o pełnię samostanowienia u wszystkich. Ideał osobisty jest osiągany wtedy, gdy ideał ten jest zrealizowany u wszystkich. Maryja, będąc kimś wyróżnionym, jest dzięki temu wzorem dla innych ludzi, drogowskazem i światłem. Jej samostanowienie jako Matki Jezusa Chrystusa nie niweczy zdolności do samostanowienia innych ludzi, lecz je realnie wspomaga.

Wzrost samostanowienia nie oznacza izolowania się od innych, ale też nie dokonuje się kosztem samostanowienia u innych ludzi. Taka postawa najbardziej widoczna jest u Maryi, która jawi się jako osoba w najwyższym stopniu samodzielna i jako osoba w najwyższym stopniu troszcząca się o innych. Z tego wynika, że prawidłowo rozumiane samostanowienie jest tożsame z miłością. Prawdziwa miłość nie oznacza braku miłości wobec siebie, lecz współdziałanie troski o siebie z troską o innych. Skoro Bóg jest Miłością, a bez Niego nic nie możemy uczynić, to samostanowienie jest wprost proporcjonalne do wszczepienia siebie w Boga, który jest Miłością, który jest absolutną jednością Trzech Osób. Samostanowienie to decydowanie o sobie. Decydowanie o sobie kończy się wtedy, gdy człowiek odrzuca wezwanie Boże, a rozpoczyna się wtedy,

gdy to wezwanie podejmie, gdy odpowie „tak", gdy zdecyduje się na współpracę, gdy wejdzie na drogę współdziałania z łaską. Samostanowienie nie jest aktem jednorazowym, jest czynem rozciągniętym w czasie, procesem trwającym i zmierzającym do ostatecznej pełni. Pełnia samostanowienia będzie w niebie: pełnia wolności, absolutne decydowanie o sobie. Najwspanialszym przykładem takiej postawy jest Maryja, pełna łaski od początku, a jednak ciągle wzrastająca w łasce, samodzielna w pełni od początku (w warstwie substancjalnej), a wkładająca nieustannie wielki wysiłek w troskę o swoje samostanowienie, budująca w ten sposób swoją osobę w konkretnych uwarunkowaniach historycznych.

3. Kontekst egzystencjalny

Źródłem działań osoby ludzkiej jest jej fundament bytowy, przede wszystkim struktura dana w akcie stworzenia, a także możliwe ubogacanie w procesie *creatio continua* oraz w ewentualnym ubogacaniu darami nadprzyrodzonymi. Proces nieustannego stwarzania dokonuje się poprzez działanie stwórcze w każdym aktualnym momencie, albo może ograniczać się do rozwijania tego, co zostało zakodowane w jednym jedynym akcie stwórczym. Nawet w tym drugim ujęciu mamy do czynienia z wzrastaniem rozwijającym się w czasie. Każdy człowiek w miarę upływu czasu ma coraz więcej możliwości decydowania o sobie i otaczającym go świecie, coraz wyraźniej stanowi o sobie, podejmując w coraz większym stopniu odpowiedzialność za siebie i za świat.

Człowiek od początku jest bytem substancjalnym złożonym integralnie z ciała i duszy. Ciało podlega rozwojowi, a dusza ludzka wzrasta w sensie zmieniającej się relacji z Bogiem. Przyczyną zmiany tej relacji jest na pierwszym miejscu Bóg, a wtórną, ale równie decydującą przyczyną jest sam człowiek. Czyniąc refleksję nad samostanowieniem Maryi, możemy pominąć kwestię definiowania duszy ludzkiej, ciała ludzkiego oraz ich integralnej jedności, gdyż to wszystko jest wspólne wszystkim ludziom, we wszystkich trzech modelach myślenia. Różnice występują w rozumieniu relacji człowieka z Bogiem.

3.1. Wyróżnienie Maryi w trzech głównych modelach teologicznych

Model protestancki charakteryzuje się tendencją do oddzielania. Według tego sposobu myślenia spotkanie Boga z człowiekiem i przebywanie z Nim połączone jest z istnieniem relacji pomiędzy nimi, niejako na zewnątrz. Nie ma tu bezpośredniego styku, a tym bardziej jakiegoś

przenikania Boga w człowieka. Bóg w człowieku jest jedynie na mocy aktu stwórczego, gdyż bez Bożego pierwiastka stwórczego nie może nic zaistnieć. Wykluczone jest jakiekolwiek dodatkowe wnikanie Boga w człowieka. Wszelkie spotkania dokonują się z zachowaniem „status quo". Bóg pozostaje Bogiem, a człowiek człowiekiem. Niemożliwy jest w tym względzie jakiś wyjątek. Niepokalane poczęcie, czyli pełnia łaski od początku Jej życia, to wyjątkowe przychodzenie Boga do Maryi, czuwanie nad nią, otaczanie opieką, ale tylko zewnętrzne, bez przemiany wewnątrz osoby ludzkiej. W miarę upływu czasu Maryja stawała się coraz bardziej świadoma tej wyjątkowej opieki i ze swej strony podtrzymywała więź z Bogiem w sposób wspaniały. Źródłem mocy samostanowienia, podejmowania odpowiedzialnych decyzji, było tylko uświadomienie sobie obecności Bożej, bliskości Boga, Jego nieprzebranej życzliwości. Każde działanie Maryi w tym względzie było tylko człowiecze, nie wypływało z impulsu działającej w Niej łaski.

Przeciwieństwem tego sposobu myślenia jest myślenie charakterystyczne dla modelu prawosławnego, według którego człowiek jest bytem mającym w swojej naturze łaskę, iskrę Boskości. Bóg przenika człowieka od początku, człowiek uczestniczy w Bogu od początku. Sytuacja ta jest niezmienna, nie może być utracona. Spotkanie nie jest zewnętrzne, lecz oznacza zjednoczenie, jedność bytową. Relacja nie jest na zewnątrz, lecz wewnątrz człowieka. Relację tę stanowi sam Bóg, jednoczący człowieka z sobą bez dodatkowego pośrednictwa. Nie są potrzebne dodatkowe dary, nie jest potrzebna dodatkowa łaska. Wszystko jest w człowieku od początku. W tym ujęciu Maryja nie jest wyjątkiem. Niepokalane poczęcie jest darem danym każdemu człowiekowi. Prawdą jest, że tylko Maryja jest zachowana od grzechu pierworodnego, ale grzech pierworodny jest czymś zewnętrznym. Wnętrze człowieka nie jest nim dotknięte. Każdy człowiek ma w sobie od samego początku Boskość. Ten ontyczny fundament decyduje o nieograniczonej możności samostanowienia, ale w gruncie rzeczy nie ma samostanowienia autonomicznego, gdyż moc decyzji człowieka wynika z tego, że każdy człowiek jest Boski, ma w sobie element Boskości. Niezależność decyzji jest tylko zewnętrzna, powierzchniowa, w zasadzie poza rdzeniem osoby ludzkiej, bez skutków wewnętrznych. Skutki decyzji ludzkiej są tylko zewnętrzne, ewentualnie w jakiejś powierzchniowej warstwie wnętrza ludzkiego, i dlatego są tylko czasowe, nie trwają wiecznie. Maryja jest otoczona specjalną opieką Bożą, jest wolna od tego, co w tradycji zachodniej nosi nazwę „grzech pierworodny". W tym względzie ma większą możliwość samostanowienia niż inni ludzie.

Zarówno w modelu protestanckim, jaki i w modelu prawosławnym, różnica między sytuacją Maryi a sytuacją pozostałych osób ludzkich jest tylko zewnętrzna. Dlatego w obu sposobach myślenia zagadnienie samostanowienia Maryi jest podobne. Całe bogactwo tego zagadnienia ujawnia się tylko w modelu katolickim, gdyż relację między człowiekiem a Bogiem ujmuje on dynamicznie, jako coś, co może ulec zmianie, zarówno w sferze zewnętrznej, jak i we wnętrzu człowieka.

Model katolicki różni się od modelu protestanckiego tym, że dostrzega w człowieku coś z Boskości (stworzenie na obraz Boży), ale czyni rozróżnienie, dostrzegając oprócz tego jeszcze coś Boskiego, co nie zawiera się w naturze ludzkiej, ale może być człowiekowi dodane. W tym różni się też od modelu prawosławnego. Kwestia możliwości dodania Boskości człowiekowi (łaska) jest ściśle powiązana z wprowadzeniem do teologii wymiaru historycznego. Wymiar ten w ujęciu prawosławnym jest lekceważony, a w ujęciu protestanckim wyraźnie oddzielony od wymiaru ściśle teologicznego. Katolicki sposób myślenia jest historyczny, dynamiczny, wprowadza czynnik zmienności. Pierwszy człowiek został obdarzony łaską. Relacja z Bogiem człowieka w raju nie była tylko czymś zewnętrznym, jak w ujęciu protestanckim, lecz polegała na zjednoczeniu wewnętrznym. W odróżnieniu natomiast od modelu prawosławnego, zjednoczenie wewnętrzne mogło być przez człowieka utracone. Utrata łaski nie powoduje jednak (w przeciwieństwie do modelu protestanckiego) utraty relacji zewnętrznej. Niepokalane poczęcie Maryi oznacza sytuację początku analogiczną do sytuacji Adama (i Ewy), różną od wszystkich innych ludzi. Gdyby Maryja nie otrzymała tego wyjątkowego daru wewnętrznego, niczym nie różniłaby się od innych ludzi, gdyż (w odróżnieniu od modelu protestanckiego i od modelu prawosławnego) na zewnątrz wszyscy ludzie cieszą się nadal opieką Bożą. W modelu katolickim Maryja wyróżniona jest przede wszystkim wewnętrznie. W obu pozostałych modelach wyróżnienie Maryi dokonuje się tylko na płaszczyźnie zewnętrznej. Model katolicki też dostrzega różnicę między Maryją a innymi ludźmi na płaszczyźnie zewnętrznej, ale jest to spostrzeżenie wtórne. Źródłem różnicy zewnętrznej jest jedyny, niepowtarzalny przywilej wewnętrzny.

3.2. Zgoda zostania Matką Jezusa Chrystusa jako centralne wydarzenie dziejów samostanowienia Maryi

Człowiek staje się osobą w pełni poprzez świadome i dobrowolne umiejscowienie się w planie zbawienia, czyli poprzez zajęcie swojego miejsca w siatce relacji międzyosobowych. Bycie osobą realizuje się

w dwóch aspektach: w niezbywalnym rdzeniu substancjalnym, który może być umacniany łaską (punkt poprzedni) w rozwijaniu relacji z innymi ludźmi. Rdzeń personalny też zależy od relacji personalnych, ale są to relacje człowieka z Osobami Bożymi (aspekt ontologiczny, metafizyczny, hipostatyczny). Relacje z innymi ludźmi tworzone są w dziejach, w historii zbawienia (aspekt egzystencjalny, historyczny, przyrodniczy, prosopoiczny). Schemat wzmacniania hipostazy ludzkiej jest wspólny dla wszystkich ludzi. Schemat wzmacniania prosopon ludzkiego nie jest ustalony, aczkolwiek związany z wolą Boga, który poszczególnych ludzi powołuje do zbawienia poprzez realizowanie przez jednostkę swoistego zadania i stylu życia. Powołanie jednostkowe powiązane jest z nawiązaniem określonych relacji osobowych, nie dowolnych, z kimkolwiek, ale takich, które współbrzmią z realizowaniem konkretnego zadania i stylu życia. W ten sposób tworzone jest personalne oblicze człowieka, jego osobowe „zewnętrze". Sfera zewnętrzna osoby ludzkiej powiązana jest z historią ludzkości oraz z dziejami całego uniwersum, czyli z przyrodą ożywioną, a nawet z przyrodą nieożywioną.

Miejsce personalne, społeczne Maryi zostało wyznaczone przez Jej Boże macierzyństwo, które ma aspekt przyrodniczo-biologiczny, personalno-społeczny oraz personalno-trynitarny. Decyzja zostania matką oznaczała zgodę na trud fizyczny, na uzyskanie zaszczytnego statusu społecznego, a zwłaszcza na maksymalne włączenie się w życie Boga Trójjedynego. W jakimś sensie wiązało się to z rezygnacją ze swobody dysponowania sobą, ale właśnie dzięki temu Maryja otrzymała nowe możliwości i nową moc samostanowienia. Pole podejmowania decyzji u matki jest bogatsze, pole możności podejmowania decyzji u Matki Zbawiciela jest największe z możliwych dla osoby ludzkiej. Każda następna decyzja będzie już dotyczyć Boga samego. Decydowanie o sobie będzie jednocześnie decydowaniem o Jezusie, Synu Bożym. Wolność nie zostanie ograniczona, zwiększy się natomiast odpowiedzialność. Samostanowienie nie dotyczy już wąskiego skrawka terenu geograficznego i jego spraw, lecz dotyczy całej ziemi, całego kosmosu, dotyczy całości sprawy Bożej. Ubogacenie sieci relacji personalnych nie jest tylko ilościowe, ale i jakościowe. Wzór kobierca tkanego z nici relacji personalnych jest nie tylko bogatszy strukturalnie, ale jest istotnie bardziej intensywny. Decyzja zostania Matką Boga nie dotyczy tylko zmiany w sferze zewnętrznej, lecz powoduje pojawienie się nowej jakości we wnętrzu Jej osoby. Nowość bytowa jest zewnętrzna i wewnętrzna, cielesna i duchowa, historyczna i nadprzyrodzona, integralna. Równie integralna jest nowość wolności, decydowania o sobie, samostanowienia.

Niewiasta mężna spieszącą do Elżbiety, podejmująca trud drogi w upale i chłodzie, przez wysokie góry. Kto Jej zlecił to zadanie? Usłyszała o tym, że dla Elżbiety zbliżał się czas rozwiązania i chciała jej służyć. Powzięła decyzję samodzielnie, nieprzymuszana przez nikogo. Odczuwała, że powinna była to uczynić. Mogła czynić, co chciała – w tym, co dobre, gdyż była wolna. Wiedziała, że wolność to czynienie dobra, odczuwała do tego wewnętrzne przynaglenie. Człowiek dążący do dobra nie liczy trudów i cierpień, które musi podjąć i znieść. Niosła w sobie Jezusa Chrystusa na spotkanie z Elżbietą i jej synem, Janem Chrzcicielem. Powzięła decyzję prowadzącą do spotkania Jezusa z Janem, Boga ze swoim prorokiem. Spotkanie to nie było tylko czymś zewnętrznym. Jan w łonie Elżbiety poruszył się, gdyż dotknęła go Boża moc, płynąca od Jezusa przychodzącego w łonie Maryi. Model katolicki nie ucieka od pytania o rodzaj relacji zawiązującej się między Jezusem i Janem. Czy był to tylko impuls Boskiego światła, czy też łaska przeniknęła jego osobę? Nie była to łaska uświęcająca, dawana w sakramencie chrztu świętego, ale było to już z pewnością udzielenie mocy do spełnienia przyszłej misji człowieka prostującego drogę Panu. W każdym razie decyzja Maryi spowodowała wzmocnienie relacji personalnych między wszystkimi osobami występującymi w tym wydarzeniu. Skutkiem dla Maryi było wzmocnienie Jej jako osoby, poprzez mocniejsze wejście w swoje miejsce w dziejach historii zbawienia i zacieśnienie relacji z osobami bliskimi Jej sercu. Dzięki temu stała się jeszcze bardziej zdolna do samostanowienia, do mocnego, wyraźnego i skutecznego podejmowania decyzji charakterystycznych dla bytu osobowego.

Opuszczona, w samotnym bólu towarzysząca swemu Synowi w drodze krzyżowej. Nie musi już troszczyć się o wychowywanie, skończyło się oczekiwanie na spełnienie zapowiedzi o mieczu przeszywającym Jej serce. Stało się, już nie ma odwrotu. Na końcu drogi czeka krzyż. Czymże jest wolność matki towarzyszącej umierającemu dziecku? Czymże jest zdolność do samostanowienia człowieka zmiażdżonego bólem? Nie pozostała bez opieki, Jezus dał Jej za syna swego umiłowanego ucznia, Jana Ewangelistę, który się Nią zaopiekował. Nie przestała być Matką, miała o kogo się troszczyć. Odtąd obiektem Jej macierzyńskiej troski stali się wszyscy uczniowie Jezusa, cały Kościół. Odtąd Maryja stanowi o losie Kościoła; podejmując decyzje, podejmuje je nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich chrześcijan. Dopełnia się sens samostanowienia, które jest wyrazem personalności i buduje osobę ludzką. Prawidłowe wykorzystywanie wolności jest wtedy, gdy służy innym, służba innym prowadzi do spełnienia się osoby. Myślenie katolickie nie ogranicza się do sfery działań ziemskich, również nie ogranicza się do sfery niebiań-

skiej, przebóstwionej, oddalonej od spraw ziemskich. Dopełnieniem refleksji o samostanowieniu Maryi jest refleksja o Jej roli wobec dziejów zbawienia obecnie - gdy została wzięta do nieba. Myślenie katolickie łączy obie sfery, ukazuje Maryję w historii zbawienia nie tylko w Jej życiu ziemskim, ale również w Jej sytuacji pełni chwały w niebie. Teraz stanowi o sobie na miarę spełnienia człowieka ukoronowanego chwałą, żyjącego w pełni swej osoby w życiu wiecznym Osób Bożych. Pełnia samostanowienia oznacza pełnię możliwości troski o ludzi żyjących na ziemi, pełnię możliwości przebywania z nimi. Dzieje się to w misterium Paschy, w tajemnicy zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa. Maryja o tyle może nam pomagać, o ile jest w Jezusie Chrystusie, o ile jest umiejscowiona w Jego misterium, a jest wszczepiona w Jezusa i Jego misterium bardzo mocno, jako niepokalanie poczęta, jako Matka Pana i jako Wniebowzięta.

4. Podsumowanie

Mówienie o treściach wiary chrześcijańskiej dotyczy najczęściej spraw ogólnie znanych i dokonuje się przeważnie w sposób ustalony, do którego wszyscy się przyzwyczaili. Wskutek tego nastąpiła sytuacja nasycenia, w której bardzo trudno wyjść poza określone ramy merytoryczne i formalne. Tymczasem wymogi czasów powodują konieczność doskonalenia i podejmowania tematów trudnych, które wymuszają poszukiwanie nowych konstrukcji myślowych, w których głęboka analiza połączona jest ze śmiałą syntezą. Ogromna większość opracowań teologicznych ma charakter filologiczny. Łączą one badania nad treścią tekstów ze sztuką opowiadania. W cień została odsunięta refleksja o charakterze filozoficznym, jako trudna i mało atrakcyjna. Tymczasem jest ona konieczna dla odkrycia i wypracowania nowych struktur myślowych, pozwalających odpowiedzieć na pytania pozostające dotychczas bez odpowiedzi i ukazać zagadnienia nowe, o których dotąd jeszcze nie mówiono. Takim, pozostawionym na uboczu tematem, jest samostanowienie Maryi.

Autor niniejszego artykułu świadomie zrezygnował z przedstawienia panoramy zagadnień mniej czy więcej powiązanych z tematem, zawartych w tekstach objawionych, u Ojców Kościoła i u wielkich mistrzów teologii. Zamiast tego podano propozycje usystematyzowania treści znajdującej się w wielorakich nurtach i formach myślenia, oraz ukazano drogę dalszego postępu myślenia teologicznego. Jest to plan, który można napełniać coraz bogatszą treścią, systematyzując to, co zawarte jest w dziejach teologii, i uzupełniać nowymi przemyśleniami w przy-

szłości. Otwartość i zdolność do tworzenia jest z pewnością wyrazem samostanowienia. Zagadnienie samostanowienia Maryi będzie nie tylko przedmiotem refleksji, ale jej inspiracją, drogowskazem, swoistym węgłem zespalającym całość, pozwalającym w nowym świetle zrozumieć całość Objawienia.

Ks. dr hab. Piotr Liszka CMF
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

ul. Wieniawskiego 38
PL - 51-611 Wrocław

La autodeterminación de María

(Resumen)

La autodeterminación de María en la teología tradicional no se nota. Tenemos obligación desarollar este tema, no solamente como la posibilidad de una persona humana de decidir sobre su misma, pero tambien como algo creativo, en pleno modo personal. El artículo presente no hace una reconstrucción de los textos sobre este tema mariológico, pero quiere comprender el modo de pensar, como el fundamento de las distincciones, como el fuente de las dificultades y las preguntas sin la respuesta. Por eso hay muchas ideas, construcciones, modelos, que existen en la teología, pero no son conocidas. Ahora necesitamos aprender, como pensar en modo nuevo, usandolos. Por no se dice exactamente del tema, no se trata solamente de la autodeterminación de Maria. El lector tiene una luz nueva, en que puede comprender mejor las cosas i repensarlas solo; puede comenzar la discusión nueva, desarrollando su autodeterminación teológica.

Teresa Paszkowska

Maryja-Dziewica: służba czy niezależność?

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 172-190

Człowiek współczesny zdaje się utożsamiać sytuację *zależności* i sytuację *uzależnienia*. Pierwsze pojęcie odnoszące się do relacji międzyosobowych – nie ma jednak znamion relacji poniżającej, odbierającej osobie wolność osobistą. Sytuacją zależności, która nie tylko nie wyzyskuje osoby, ale przyczynia się do jej rozwoju i szczęścia, jest relacja miłości. Natomiast sytuacja uzależnienia – zawierająca zawsze negatywny kontekst – odbiera wolność w punkcie wyjścia, manipuluje osobą, czyniąc z niej narzędzie osiągania własnych celów przez uzależniającego. Słusznie M. Dziewiecki wskazuje, że dzieje się tak w sytuacji tzw. zakochania. *Zakochanie oznacza dla obu płci bardzo intensywne przeżycia uczuciowe (czasem radosne, a czasem bolesne, gdyż jest to okres bardzo intensywnej zależności emocjonalnej od drugiej osoby.* [...] *mężczyźni potrafią wtedy dosłownie «stracić głowę». Nieraz szokuje fakt, że jakiś mężczyzna dotąd rozsądny i zrównoważony, w obliczu zakochania zupełnie traci zdolność logicznego myślenia, zachowując się w sposób dziecinny i nieodpowiedzialny*[1].

Konfrontując *służbę* i *niezależność*, wchodzimy w tę zagmatwaną mentalność współczesnych, by porządkować chaos i pytać: jeśli *służba* to komu/czemu? – jeśli *niezależność* to od kogo/czego? Od odpowiedzi na te pytania zależy rozstrzygnięcie: *służba* czy *niezależność*? Uwzględniając status stworzenia, w samej naturze ludzkiej zauważymy wymiar zależności i wymiar służebności. Istnieje niebezpieczeństwo uległości niewolniczej, istnieje też służba podejmowana ochotnie przez ludzi wolnych.

Już św. Piotr Apostoł przestrzegał Kościół przed fałszywymi prorokami i nauczycielami, którzy głosząc innym *wolność* [...] *sami są niewolnikami zepsucia. Komu bowiem kto uległ, temu też służy jako niewolnik* (2 P 2, 19). W obecnych czasach ta przestroga nie traci nic ze swej aktualności, bowiem o wolności i niezależności najgłośniej dziś krzyczą ci, którzy uzależnili się od wielu „panów" tego świata, a przede wszystkim uwikłali się w niewolę własnego „ja" .

W sytuacji „wydalenia z Edenu", ludzkie „ja" potrzebuje Pana, który zdołałby opanować jego *dzikość* wynikłą z grzechu. Poranione grzechem „ja" reaguje na rzeczywistość – jak zranione zwierzę: przejawia agresyw-

[1] M. DZIEWIECKI, *Cielesność, płciowość, seksualność* (seria: Psychologia wychowania), Kielce 2000, 63-64.

ność pozorującą siłę, której już nie ma; odczuwając lęk, czai się wciąż do ataku; nieufnie lustruje otoczenie...

To głównie z powodu kłopotów z własnym „ja" trudno jest człowiekowi zachować ontyczną tożsamość – *być* na obraz i podobieństwo Boga. Ocalić własną tożsamość – znaczy: ***nie pozwolić nikomu uczynić z siebie kogoś, kim się nie jest!*** Nie pozwolić tłumom okrzyknąć się *bogiem* – gdy jest się sławnym człowiekiem sceny, polityki czy nauki. Nie oddać pokłonu diabłu, gdy dąży się do wielkich rzeczy i rodzi się pokusa krótszej drogi do sukcesu. Nie stać się niewolnikiem jakiejś osoby do tego stopnia, by Bóg stał już na drugim miejscu.

Dziewica-Ewa dała się zwieść „upadłemu stworzeniu", uległa manipulacji ducha zbuntowanego wobec powołania do służby Bogu i człowiekowi (Rdz 3). Dała się wmanipulować w uległość temu, który jest przeciwnikiem Boga. W obecnych czasach napotyka się często ludzi upadłych, uzurpujących sobie prawo do rządzenia innymi, którzy nie zaprzestają prób manipulowania osobą – i zarazem lansowania tożsamości alternatywnej do tej, jaką przynosi Ewangelia.

Maryja z Nazaretu jest dla wierzących – w tym kontekście – wyraźnym znakiem, że nie ocali się własnej tożsamości bez przyzwolenia Duchowi Świętemu na osłonięcie mocą Najwyższego (por. Łk 1, 35). Nie jest możliwe bez pomocy Ducha uznać własną zależność od Boga, Syna Bożego nazwać swoim „Panem" (por. 1 Kor 12, 3), własne „ja" poddać Jego panowaniu.

W sytuacji zwykle nazywanej *zwiastowaniem*[2] Maryja prezentuje samoświadomość, która wyraża Jej tożsamość w stopniu najwyższym – *ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* (Łk 1, 38). Tym jednym zdaniem ogarnia Ona swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – to cała prawda o Niej. Tym zdaniem pozwala też Bogu „panować nad sobą" (por. Rdz 3, 16). Jest to, wyrażone w sposób rozumny i wolny, przyzwolenie na *zależność od Słowa Boga*; zgoda *na usłużenie Bogu całą osobą i całym życiem*; ochotne udostępnienie siebie Bogu, który objawił Jej swoje zamysły.

W naszej refleksji tę dyspozycyjność Maryi wiążemy z Jej dziewictwem, które stanowi nie tylko tło Jej postawy wiary, lecz tworzy solidne podwaliny Jej decyzji i zobowiązań. Jak podkreślił J. Ratzinger, *w pokornej Służebnicy, której cały byt wypowiada się w słowach: „Fiat*

[2] Logiczniej byłoby nazywać ją *dniem wcielenia*, *momentem wcielenia* – między zwiastowaniem Maryi zamysłów Boga (prolog sceny), Jej zgodą (akcja dialogiczna) i wypełnieniem się tych zamysłów (wcielenie Syna Bożego) nie ma wyraźnego odstępu czasowego, jakiegoś etapu „oczekiwania" na spełnienie się. Tu wszystko dokonuje się natychmiast– jak w czasie stwarzania świata – *rzekł Bóg... przyjęła Maryja... i stało się tak...*

mihi secundum verbum tuum", postać kobiety doskonale wyraża samą „rzeczywistość stworzenia i płodność łaski"[3].

J. Królikowski dopowiada, że *w dogmacie i pobożności katolickiej, dziewictwo stało się w Maryi najbardziej konkretną rzeczywistością, która przekroczyła wszystkie symbole estetyczne. Maryja jest czystością osobową*[4]. Ujmując inaczej, możemy powiedzieć: Jej cały sposób *bycia osobą jest czysty*. Ona istnieje *czystym istnieniem*, a tym samym wypełnia powołanie wpisane przez Stwórcę w człowieka. Jej dziewictwo jest *w służbie* życia, a Jej życie jest całe czyste, bez jakiegokolwiek skażenia. Dlatego jest żywym wzorem dziewictwa płodnego, życia czystego zaangażowanego w służbę.

1. Dziewictwo Maryi – sytuacja wolności ubogacającej

Dziewictwo zawiera w sobie coś z sytuacji *początku*[5], odwołuje się do pierwotnej wolności wyboru. Nieczęsto uświadamiamy sobie tę prawdę, że człowiek „rodzi się dziewicą"[6]. W znaczeniu fizjologicznym, *dziewiczość jest tak specyficznie ludzką właściwością*[7], że można ją zinterpretować *jako antropologiczną pieczęć, jako znak całkowitej przynależności człowieka do Boga*[8].

Sytuacja wolności – ma miejsce wówczas, gdy człowiek ma możność wyboru i wybiera to, co jest optymalnie dobre w tej sytuacji, uwzględniając konsekwencje. Wolność – nie jest zatem *absolutną niezależnością*, lecz jest „związana" z prawdą i dobrem[9]; domaga się uwzględnienia kontekstu

[3] J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, przekł. J. Królikowski, Poznań 2002, 22.

[4] J. KRÓLIKOWSKI, *Wstęp*, w: TAMŻE, 10-11.

[5] Już św. Jan Chryzostom pisał: *Eden oznacza «dziewicza ziemia», i takie było to miejsce, w którym Bóg umieścił raj: Potem Pan Bóg zasadził ogród w Eden, na wschodzie* [...] *(Rdz 2, 8). Wiedz zatem, że raj nie był dziełem ludzkich rąk. Ziemia była rzeczywiście dziewicza; nie została naruszona pługiem, nie została poorana bruzdami, ale nie znając rąk rolników, tylko na mocy polecenia, zaczęła rodzić drzewa. Z tej racji nazwał ją «Eden», co oznacza dziewicza ziemia! I ta dziewica była typem drugiej Dziewicy*. JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae in Matthaeum* 2, 2: PG 57, 25-26, tł. J. Królikowski, za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. I, Tarnów 1999, 135.

[6] A. J. NOWAK OFM, *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994, 29.

[7] TAMŻE.

[8] TAMŻE, 35.

[9] Jan Paweł II mocno zaakcentował w encyklice *Veritatis splendor*, że ludzka wolność nie jest nieograniczona: *musi się zatrzymać przed «drzewem poznania dobra i zła»", gdyż nie można przyjąć tego, co głoszą niektóre współczesne tendencje kulturowe, iż „ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności*. VS 35.

szerszego niż własne „ja". Nie wystarczy postrzegać ją jako przeciwległy biegun zależności od kogoś. W wolności tkwi jakaś potencjalność uzależnienia, jest to jednak uzależnienie się dobrowolne: od prawdy, od miłości, od osoby umiłowanej, od słowa wypowiedzianego... Tak rozumiana wolność wskazuje na *czystość* intencji i bogactwo możliwości.

Wolność wiąże się z czystością o wiele bardziej niż potocznie myślimy. Nie bez powodu tego ducha, który przeciwstawił się Bogu deklaracją: *non serviam* – nazywa się „duchem nieczystym" (np. Mt 10, 1; 12, 43; Łk 11, 24; Mk 1, 23. 26; 3, 11. 30). Ten, który sam pozbawił się możliwości adorowania Boga, stał się zwodzicielem człowieka, powołanego przez Boga, *aby całą swoją naturą trwał przy Nim w wiecznej wspólnocie niezniszczalnego Boskiego życia*[10]. Duch „nieczysty" – to duch „niepoddany" Bogu; duch, który „uniezależnił się" od Stwórcy i Pana.

K. Wołodźko w refleksji zatytułowanej *Chrześcijańskie przeżywanie śmierci* słusznie zauważa, iż to *czysty byt duchowy wszedł w konflikt ze swym Stwórcą, a tym samym stał się pierwiastkiem zła na wyżynach niebieskich.* [...] *Mówi ksiądz profesor Ratzinger: „kiedy jawi się pytanie, czy diabeł jest osobą, należałoby odpowiedzieć raczej, że stanowi zaprzeczenie osoby (...), dezintegrację, ruinę bytu-osoby... Co istotne więc: częścią demonicznej natury jest rozpad"*[11]. Demoniczna niezależność, uniezależnienie się od Boga – ostatecznie nie przynosi wolności, życia, szczęścia; ona stanowi podwaliny śmierci wiecznej.

Przyzwolenie pierwszego człowieka na grzech w konsekwencji stało się jego współuczestniczeniem w *rozpadzie* bytu zainicjowanym przez ducha nieczystego. Można powiedzieć, że zintegrowane przez Stwórcę wymiary człowieczeństwa (por. 1 Tes 5, 23: *ciało-dusza-duch*) przestały odtąd funkcjonować według pierwotnej harmonii. Słowo *przeciwnika Boga* wdarło się do wnętrza człowieka i zburzyło jego jedność, jego czystość istnienia. Odtąd, jak podkreślili także ojcowie soborowi Vaticanum II, w człowieku *zwalcza się nawzajem wiele przeciwstawnych tendencji. Gdy bowiem z jednej strony jako stworzenie doświadcza częstego ograniczenia, to z drugiej jest nieograniczony w swych pragnieniach i czuje się powołany do wyższego życia.* [...] *będąc słaby i grzeszny, nierzadko czyni on to, czego nie chce, a nie czyni tego, co chciałby czynić. Stąd doświadcza w sobie samym rozdarcia, z którego również w społeczeństwie bierze się tak wiele poważnych nieporozumień*[12].

[10] GS 18.
[11] Cyt. za: http://www.mateusz.pl/czytelnia/kw-chps.htm
[12] GS 10.

Jak Adam i Ewa, tak też człowiek współczesny usiłuje uniknąć odpowiedzialności za własne postępowanie – nad którym faktycznie nie do końca panuje – i oskarżyć kogoś innego. Trafnie ujęła to J. Żylińska: *Zrzucenie z siebie odpowiedzialności jest pragnieniem lucyferycznym*[13], pragnieniem tego, który kategorycznie odrzuca pokutę w istocie swej będącą uznaniem zależności od Boga. Pierwsi ludzie ulegli knowaniom tego, który „strącony" z domu Ojca (por. Iz 14, 11-15; Ap 12, 9-13), pozostaje niewolnikiem własnego „ja", a przez zaciętość w postawie „non serviam" jest wiecznym wygnańcem.

Trzeba wyraźnie dostrzegać demoniczność „ja", nieuznającego nad sobą innego pana, „ja" opętanego niezależnością[14]. Takie bezdomne „ja" usiłuje znaleźć mieszkanie w jakimś stworzeniu, a zwłaszcza wtargnąć do tego miejsca, które w człowieku jest nazwane sanktuarium Boga, tj. wtargnąć do serca, sumienia. Wydaje się, że jedyna *służba* podejmowana ochoczo przez ducha nieczystego – to zaangażowanie w pozbawianie wolności tych, którzy są powołani, by być domownikami Boga (Ef 2, 19).

J. Ratzinger dostrzegł w biblijnym rozumieniu wolności swoiste powiązanie z sytuacją bycia domownikiem. *Dla naszego dzisiejszego myślenia paradoksalne może się wydawać sprowadzanie wolności do stanowienia części domu* [podkreślenie – T.P.] *i włączenia się w dzieło budowy. Z punktu widzenia starożytnego pojęcia wolności nie ma w tym względzie żadnego paradoksu: wolny jest ten, kto należy do domu, wolność jest zamieszkiwaniem.* [...] *Dlatego diabeł oznacza niewolę. Dlatego wywyższony Chrystus, który człowieka wprowadza do domu i buduje go, jest wyzwoleniem. Dlatego też poszczególne dary Ducha, charyzmaty, można sprowadzić do pojęcia budowania*[15].

Zaangażowanie Ducha Świętego ma kierunek przeciwstawny wobec działań zwodziciela. Zabiega On, by człowiek jako stworzenie przyzwalał na wypełnianie się zamysłów Boga. *Pneuma sprawdza się w działaniu pozytywnym, w „tak", które człowieka czyni „domem" i kładzie kres*

[13] J. ŻYLIŃSKA, *Być liściem*, „Tygodnik Powszechny" nr 11(2801), 16 marca 2003, za: http://www.tygodnik.com.pl/numer/280111/zylinska-felieton.html

[14] Refleksja bpa Kiernikowskiego odnosi się zarówno do szatana, jak do człowieka grzesznika: *Przez ową próbę odejścia i uniezależnienia się sam sobie wyznaczył «granice» nieograniczoności* [...], *Uznając siebie za nieograniczonego, doświadczył swej ograniczoności. Stanął w egzystencjalnym rozdarciu: uzurpowanej nieograniczoności nie potrafił wypełnić, zagospodarować, a doświadczonej ograniczoności nie akceptował*. Z. KIERNIKOWSKI, *Posłuszeństwo – świadomość potrzeby granic*, „Pastores" 9(2006) nr 2, 41.

[15] J. RATZINGER, *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75-urodziny – uczniowie*, red. S.O. HORN, V. PFNÜR, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2005, 51.

niewoli. Tym „domem" jest nie rozpraszanie, lecz wolność. Dziełem Ducha jest: „dom", zapewnienie mieszkania i jedności. Bo Duch jest miłością[16].

Słowo zwodziciela, wdarłszy się do wnętrza człowieka, dokonało spustoszenia, spowodowało, że człowiek „postąpił za" nim, a przez to stał się „wygnańcem". Żywe Słowo posłane od Ojca Przedwiecznego zaprowadza w człowieku, który je przyjmie, pierwotny ład, uzdrawia sytuację. Ono jest *skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (Hbr 4, 12). Przyjęcie tego Słowa jest o wiele ważniejsze niż pobożne wołanie do Boga „Panie, Panie" (por. Mt 7, 21-22; 25, 11). To Bóg ma *pierwszeństwo mówienia* do człowieka, a ten może odpowiadać.

Uległość werbalna wobec Słowa Boga nie wystarcza, konieczne są czyny „służby". *Czystość* serca ujawnia się w życiu, nie w pobożnych deklaracjach. Księga Objawienia poucza, że to słudzy Pana *będą oglądać Jego oblicze* (Ap 22, 3-4); ci, którzy zweryfikowali przyjęte Słowo własnym życiem, a nie tylko intelektem czy uczuciowością. Chrystus daje pewność oglądania Boga tym, którzy są *czystego serca* (por. Mt 5, 8). Serce zaś pozostaje czyste jedynie wówczas, gdy jest pełne łaski, zamieszkałe przez Ducha. *Serce czyste* – to serce uległe Bogu, zależne od Niego, gotowe czynić wszystko, co On poleca.

J. Ratzinger podkreśla, że rolą kultu maryjnego jest m.in. *rozbudzenie serca i oczyszczenie go w wierze. Skoro nieszczęście człowieka współczesnego polega na tym, że to, co czysto biologiczne lub czysto racjonalne ulega coraz większej dezintegracji, kult maryjny mógłby zapobiec temu rozkładowi człowieczeństwa i pomóc w odnalezieniu jedności środka*[17].

Pięknie mówi o Maryi T. Phillipe (†1993): *Maryja jest jedyną świętą, która nigdy na sobie nie zatrzymywała wzroku*[18]. W przeciwieństwie do narcyzmu szatana, który kultywuje własne „ego", Niepokalana jest w pełni ogarnięta łaską. W Niej pierwszej kontemplujemy sytuację, która później stała się doświadczeniem osobistym św. Pawła Apostoła: *już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Można przyjąć za T. Phillipe, że *nie istnieje w Niej „ja". Jej samoświadomość ukształtowała się, a raczej została ukształtowana przez Ducha Świętego, na głębszym poziomie, zanim „ja" mogło powstać – dzięki temu Maryja posiada świadomość mistyczną głębszą, mocniej Ją z Bogiem jednoczącą i intensywniejszą od kogokolwiek. Ta mistyczna świadomość nie została ukształtowana przez*

[16] TAMŻE, 52.
[17] J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu*..., 125.
[18] T. PHILLIPE, *Ukryte życie Maryi*, tł. Maria Czarnecka, Kraków 2001, 100.

światło, ale przez miłość nadprzyrodzoną, jakby wcieloną w Jej jestestwo. Jest to wielka tajemnica Jej „wnętrza", Jej Niepokalanego Serca[19].

To czyste serce przeszło własną *próbę wiary*, o wiele wcześniej niż na Kalwarii. Już *zwiastowanie jest najwyższą próbą wiary*[20], gdyż domaga się od Maryi całkowitego przewartościowania życiowego planu w świetle dokonującego się właśnie Objawienia. Maryja doświadcza, że zbawienie nie jest jakimś (ogólnym, abstrakcyjnym) zstąpieniem Boga z nieba w przestrzeń ziemską, lecz jest to *wchodzenie Boga we wnętrze rzeczywistości ludzkiej*[21], konkretne wkroczenie w życie osoby.

Skoro bowiem prawdziwy ziemski *chaos* tkwi wewnątrz każdego człowieka, Bóg Nowego Przymierza „wchodzi w człowieka". Maryja-Dziewica jako pierwsza w dziejach ludzkich realnie doświadcza „Boga w sobie"! Stare Przymierze skutecznie formowało zewnętrzne postawy człowieka, niosło też realną możliwość „zewnętrznego" doświadczenia Boga, który czasami objawiał wyraźniej swoją obecność i bliskość. Bóg Starego Przymierza, żądając czystości, nakazuje zmienić postępowanie: *Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło!* (Iz 1, 16). Do tego jednak konieczne jest utworzenie w człowieku *nowego serca i nowego ducha* (Ez 18, 31). Nowe, czyste wnętrze może dać człowiekowi jedynie Bóg (por. Ez 36, 26). Bóg – zbliżający się do człowieka w Nowym Przymierzu – przywraca *czystość serca i moc ducha*, niwecząc zamieszkujący w człowieku grzech (por. Rz 7, 20). Nikt nie może w swoim wnętrzu „mieć" Boga i być jednocześnie niewolnikiem grzechu; nikt nie może służyć dwom panom (Mt 6, 24; Łk 16, 13).

Wierzący uczy się od Maryi tej prawdy, że każde przybliżenie się Boga do człowieka „doświadcza" wiarę, rozsadza zbudowane struktury, wnosi zaskakującą nowość. Ta nowość odnosi się nie tylko do intelektu, ona wdziera się w życie i dokonuje przewartościowań. Kontemplując scenę zwiastowania, widzimy, że Maryja-Dziewica jest poddana „próbie" przewartościowania małżeństwa i dziewictwa. *Bóg sam upatrzył* (por. Rdz 22, 8) dla Niej sposób zrealizowania jednego i drugiego. Wierzący, jeśli głęboko przeżywa liturgię, przeżywa autentyczne „doświadczenie wiary" w każdej Eucharystii, gdy przyjmuje słowo i pozwala mu zapuścić korzenie; gdy karmi się Ciałem i pozwala mu przemieniać siebie.

Maryja zachowała dziewictwo jako wartość, która mogła być spożytkowana – w małżeństwie, pomysłowość Boga dała Jej doświadczyć

[19] TAMŻE, 25.
[20] TAMŻE, 89.
[21] R. LAURENTIN, *Maria*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, 468, za: L. MELOTTI, *Matka żyjących. Zarys mariologii*, przeł. T. Siudy, Niepokalanów 1993, 103.

zarówno jednego, jak drugiego. W Niej objawił Bóg harmonię, a nie przeciwstawność tych obu możliwości służenia z miłością.

To Dziewica w pełni wolna, wolność stanowi Jej status ontyczny. Jest wolna od zniewolenia pożądliwością ciała i od zakusów złego, a także wolna od zobowiązań wobec mężczyzny – nikt dotąd nie stał się jej mężem ostatecznie. Może siebie całą ofiarować zarówno Bogu, jak człowiekowi. Będąc wybraną przez Boga i przez Józefa – może wybierać. Nie przejawia jednak wahania wobec objawionego zamysłu Boga. Nie chce sama *w duchu całkowitej niezależności – decydować o tym, co jest dobre, a co złe*[22]. Bierze sobie do serca to, co zostało Jej powiedziane od Pana i rozważa te sprawy (por. Łk 1, 29; 2, 19). W postawie antynomicznej do postawy Dziewicy-Ewy, Maryja jest gotowa wypełnić nakaz przymierza: *Za Panem, Bogiem swoim, pójdziesz. Jego się będziesz bał, przestrzegając Jego poleceń. Jego głosu będziesz słuchał, Jemu będziesz służył i przylgniesz do Niego* (Pwt 13, 5).

Urs von Balthasar podkreśla: *W punkcie przecięcia wszystkich dróg Starego i Nowego Przymierza stoi maryjne doświadczenie Boga, tak bogate i tak tajemnicze, że prawie niewyrażalne. Jest ono tak ważne, że ciągle na nowo jawi się jako tło dla tego, co widoczne*[23]. To *nowe doświadczenie Boga* przez Maryję można uznać za swego rodzaju matrycę dla antropologii, która swoją wizję człowieka opiera na wierze. Można wręcz mówić o *dziewiczości* tego doświadczenia Boga – dotąd, nikogo Bóg nie nawiedził w ten sposób. Odtąd jednak Bóg zamierza tak jednoczyć się z każdym wierzącym.

Dziewictwo Maryi jest zupełnie wyjątkowe i niepowtarzalne, gdyż – jak to ujął Y. Raguin – *oznacza oczekiwanie Ducha Bożego. I w tym niepodobna jest do innych niewiast oczekujących męża, z którym mogłyby począć. Maryja trwa w milczeniu ciała, serca i umysłu, milczy cała Jej istota*[24]. W to milczenie pełne miłości Ojciec posłał swoje Słowo-Syna. Odtąd nie może przynależeć do nikogo innego, gdyż cała zależy od Boga. *Maryja jest dziewicą. I nie tylko dlatego, że nie poznała męża, ale dlatego, że „poznała" Boga, a Bóg „poznał" Ją. Dlatego właśnie pozostanie Dziewicą na wieki*[25]. Ona ma serce naprawdę czyste i jako pierwsza z ludzi „ogląda Boga" Wcielonego.

[22] VS 102.
[23] H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1967, 326, za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła*..., 251.
[24] Y. RAGUIN, *Książka o Maryi*, tł. H. Mozer, Warszawa 1999, 39-40.
[25] TAMŻE, 15.

Prądy feministyczne nie potrafią odczytać w pełni godności Maryi. Bardzo nisko oceniły Jej rolę[26], dostrzegając w Niej symbol osobowości kobiecej uwięzionej w granicach wąskiej i ciasnej rzeczywistości ogniska domowego. Tymczasem Ona – będąc całkowicie posłuszną woli Boga – *nie była ani kobietą biernie dźwigającą sprawy i koleje życia, ani kobietą ulegającą jakiejś wyobcowującej religijności*[27].

To *wzór pełnego rozkwitu powołania kobiety*. Ta Niewiasta wywarła i wciąż wywiera ogromny wpływ na losy ludzkości. Nie można odnosić się do Niej jedynie z tym płytkim entuzjazmem, który dotyczy roli, jaką spełniło Jej macierzyńskie *łono i piersi* (Łk 11, 27). Trzeba, jak o tym pouczył sam Jezus, dostrzegać w Niej *błogosławiony stan* całej Jej osoby, ponieważ Ona jest najdoskonalszą słuchaczką słowa Bożego, zachowującą je wiernie (por. Łk 11, 28). Syn Boży – Słowo Ojca poczyna się i dojrzewa nie tylko w Jej ciele, lecz w całej Jej osobie. Nawiązując do myśli J. Ratzingera, że Ewa była dopełnieniem *Adama, którego byt bez niej nie byłby „dobry" (Rdz 2, 18)* i podkreślenia, że nie *wyłania się ona z ziemi, ale z niego samego*[28], dostrzeżemy analogię (odwróconą) do relacji Maryja – Chrystus, Nowy Adam. Jej dziewictwo *wyłania się* z Syna-Dziewicy, w Nim nabiera sensu i blasku. On zaś *wyłania się* z Niej na sposób ciała, poczęty i zrodzony dziewiczo.

Tak dziewictwo, jawiąc się jako sytuacja dająca pełną wolność wyboru, zarazem objawia się jako sytuacja ścisłej zależności! Zależności przekraczającej wymiary legalizmu (prawa małżeńskiego), wymiary biologizmu.

Mówiąc o *dziewictwie* w świetle wiary, nie dzielimy jego wymiarów na: *czysto* biologiczne, *czysto* psychologiczne i *czysto* duchowe. Taki podział, praktycznie odrywałby dziewictwo od żywej osoby, która z natury żyje wielowymiarowo. J. Ratzinger stwierdza z mocą, że w osobie: *to, co biologiczne ma charakter ludzki, a zatem i to, co Bosko-ludzkie nie ma charakteru czysto biologicznego. Sprowadzenie tego, co cielesne albo co płciowe do czystej biologii (mowa o «tylko-biologicznym») jest antytezą tego, co myśli wiara, która chce mówić o duchowości tego, co biologiczne i o cielesności tego, co duchowe i Boskie. W tej dziedzinie można posiadać tylko wszystko albo nic; próba usunięcia tego, co biologiczne i pozosta-*

[26] Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w katechezie *Maryja a wartość kobiety* z 29 listopada 1995, „L'Osservatore Romano" 17(1996) nr 2, 46-48. Zob. też E. ADAMIAK, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. PAKSZYS, L. SIKORSKA, Poznań 2000, 129-130 (całość 127-135).

[27] PAWEŁ VI, Adhortacja *Marialis cultus* (2.02.1974), 37.

[28] J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu*..., 17.

wienia duchowego destylatu jest zaprzeczeniem tego, co duchowe i o co chodzi w wierze w Boga, który przyjął ludzkie ciało[29].

W relacji Maryja – Chrystus swoistym ogniwem łączącym jest „ciało i krew", te same *nośniki* jedności komunijnej, które Syn Boży stosuje w Eucharystii dla uświęcenia tych, których Ojciec pociągnął do Niego. Poprawnie rozumuje da Spinetoli, wskazując na wzajemne przenikanie się osób w tej komunii: *Człowieczeństwo Jezusa, pełne i doskonałe samo w sobie, przyjęło cechy, właściwości somatyczne, a jeszcze bardziej piętno fizyczno-psychiczne matki. Również w swoim duchu, poza swoją stroną fizyczną, Jezus upodabnia się do Maryi*[30], mówiąc zaś słowami Dantego, powiemy, że z kolei Maryja jest *obliczem, które do Chrystusa najbardziej się upodabnia*[31].

Kościół przez wieki kontempluje tę ważną antropologiczną prawdę – wiążącą w jedno: służbę, dziewictwo, świętość – że Służebnica Pańska *jest świętą, w której wszystko pozostało dziewicze; jest dziewicą, w której wszystko zostało uświęcone*[32]. Wypełniająca Ją łaska *działała przez wszystkie tkanki Jej ludzkiej natury. To nie był okrywający Ją płaszcz, lecz miłość, przenikająca całą Jej istotę*[33]. To dzięki temu darowi Boga *Maryja wyszła poza złożoność rzeczy niezrozumiałych, by żyć w bezgranicznej prostocie pełnienia woli Bożej*[34].

Wyemancypowanie[35] w Jej wypadku byłoby absolutną sprzecznością. Teologia feministyczna uznała obraz Maryi „pokornej i posłusznej służebnicy" za obcy ideałom emancypacji, sprzyjający uciskowi kobiet. W sposób egzaltowany wskazuje się na Maryję „niepodporządkowaną" Synowi, absolutyzuje się Jej rolę Współodkupicielki (*Corredemptorix*) lub Pośredniczki łask wszelkich (*Mediatrix omnium gratiarum*). A. Läpple słusznie wskazuje, że ta teologia w sposób nawet *bardziej agresywny niż teologia wyzwolenia tematykę maryjną uczyniła swym programem*[36],

[29] TAMŻE, 37.
[30] O. DA SPINETOLI, *La Madonna della „Lumen Gentium"*, Roma 1968, 42, za: L. MELOTTI, *Matka żyjących. Zarys mariologii*…, 97.
[31] DANTE, *Boska komedia, Raj*, r. XXVII, za: TAMŻE, 97.
[32] T. PHILLIPE, *Ukryte życie Maryi*…, 40.
[33] Y. RAGUIN, *Książka o Maryi*…, 22.
[34] A. VON SPEYER, *Służebnica Pańska*, przeł. J. Koźbiał, Warszawa 1998, 18.
[35] Mimo, że pojęcie *emancypacji* wywodzi się od łac. *emancipare* – uwolnić, oswobodzić; etymologicznie jest zatem bliskie duchowi Ewangelii, to *wydaje się, że w duchowości emancypantek feministycznych na plan pierwszy wysuwają się duch buntu (wobec rzeczywistości w jej aktualnym kształcie) i duch podejrzliwości (zwłaszcza wobec mężczyzny, ale i wobec Boga). Kobiety demonstrują zdecydowany opór wobec własnej sytuacji w świecie*. T. PASZKOWSKA, *Ewangeliczna emancypacja kobiet*, „Życie konsekrowane" 9(2001) nr 4, 76.
[36] A. LÄPPLE, *Maryja w wierze i życiu Kościoła,* przeł. K. Wiśniewska OSB, Warszawa 1991, 51.

atakując zarazem tę eklezjalną postać mariologii, jako powstałą w teologii „mężczyzn". Buduje się *nowe spojrzenie na Maryję jako kobietę niezależną*[37].

Teologia eklezjalna *przez pryzmat Osoby Chrystusa* odczytuje całą rzeczywistość, w tym osobę ludzką, wartość i zadania płci. Teologia feministyczna przez *pryzmat praw i funkcji społecznych* odczytuje treść Objawienia. Zasadnicza różnica między emancypacją ewangeliczną a emancypacją feministyczną polega na tym, że pierwsza szuka pojednania osób, niezależnie od płci i pełnionych funkcji; druga zaś – ujednolicenia funkcji, w postawie wrogości płci i walki o dominację jednej z nich[38].

2. Maryja – *pierwsza* między nami – jest Służebnicą

Jezus zastrzegł, że każdy wchodzący w komunię z Nim, jeśli pragnie „pierwszeństwa" – powinien służyć (por. Mt 20, 27-28). Maryja, która jako *pierwsza* weszła w specyficzną relację z Synem Bożym, w sposób wolny deklaruje Panu gotowość służenia: *ecce ancilla Domini*. Od momentu proklamacji tej decyzji już na zawsze będzie „zachowywać w sercu" wszystkie sprawy Ojca i Syna i Ducha (Łk 2, 19). Ta pierwsza w Kościele *Dziewica* pozostaje niedościgłym wzorem szczerego zatroskania o sprawy Pana (por. 1 Kor 7, 34).

Jej postawa służby nie ma znamion tylko zewnętrznej zależności, która ubliżałaby godności osoby. Nie jest to tzw. *służalczość* ani zaledwie *usłużność*. Ona już uprzednio znalazła upodobanie u Pana (por. Łk 1, 30), więc w odpowiedzi zabiega o to, by wciąż się Jemu podobać (por. 1 Kor 7, 34). Miłość doznana wyzwala wzajemność – to zdrowa reakcja, wolna od podszeptu szatana wietrzącego wszędzie podstęp. Stąd właśnie wytryska źródło radości przenikającej Tę, która ochotnie uznała się za *Służebnicę Pańską*.

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* przywołał refleksję św. Augustyna, która służbę Bogu wiąże z doznaniem radości: *Komentując werset z Psalmu 100 [99] „Służcie Panu z weselem", św. Augustyn powiada: „W domu Pańskim niewolnicy są wolni. Wolni, ponieważ służba nie nakłada przymusu, ale nakazuje miłość* [...]. *Miłość niech cię uczyni sługą, tak jak prawda uczyniła cię wolnym* [...]. *Jesteś zarazem sługą i wolnym: sługą, ponieważ nim się stałeś; wolnym, ponieważ umiłował*

[37] E. GÖSSMANN, *Maria - Mythos oder Mysterium?*, „Erbe und Auftrag" 58(1982) 336. 338, za: A. LÄPPLE, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*…, 51-52.
[38] Por. T. PASZKOWSKA, *Ewangeliczna emancypacja*…, 80-81.

cię Bóg, twój Stwórca; więcej - jesteś wolny, bo możesz kochać swojego Stwórcę [...]. *Jesteś sługą Pana i jesteś wolny w Panu. Nie szukaj wyzwolenia, które oddaliłoby cię od domu twego wyzwoliciela!" [Enarratio in Psalmum XCIX, 7: CCL 39, 1397]*[39].

Taką postawę Maryi-Dziewicy ukazuje św. Łukasz – wyśpiewuje Ona w uniesieniu „radość swego ducha" w Bogu Zbawicielu (1, 47), który *wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy* [...] *uczynił Jej wielkie rzeczy* (1, 48-49). Głęboka radość Maryi wynika ze świadomości, iż Bóg, który przybliżył się do Niej jest *TYM, KTÓRY SŁUŻY*. Doznawszy tego osobiście i przywołując pamięć dziejów Izraela, Maryja raduje się, że służy takiemu Panu.

Dziewica z Nazaretu przejawia świadomość tej prawdy już „na początku" misterium wcielenia i odkupienia. Chrystus w *godzinie przejścia z tego świata do Ojca* (J 13, 1) uświadomił to uczniom, że Bóg jest gotów nawet nogi człowiekowi umywać. Sam czynem potwierdził, że jest gotów „umniejszać się" wobec człowieka: *Któż bowiem jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy* (Łk 22, 27). Nie wystarczy tę prawdę o Bogu zaakceptować mentalnie. Jezus wyraźnie akcentuje: *Wiedząc to będziecie błogosławieni, gdy według tego będziecie postępować* (J 13, 17). Słowo niosące pouczenie Boże nie może pozostawać na poziomie „wiedzy" (gnozy, teologicznej spekulacji), jego celem jest urzeczywistnienie się, spełnienie. Słowo z natury swej zmierza do „wcielenia w życie", to nie martwe księgi, lecz żywa osoba jest jego domem, ziemią uprawną.

W antropologii, która bazuje na mariologii, *ciało* zyskuje szczególny walor. Słowo Boga pragnie zakorzenić się i przynosić plon w całym człowieku; nie zadowala się zamieszkiwaniem tylko w intelekcie czy emocjach. Wydaje się, że to *duch* ma większą skłonność do oporu wobec Boga. Stworzony byt duchowy – *pierwszy* w dziejach nieba i ziemi, sprzeciwił się Stwórcy. Również pierwszy człowiek „począł" w swoim wnętrzu grzech nieposłuszeństwa Bogu. Fizyczne spożycie „owocu" było konsekwencją tego, co zainicjował i o czym zdecydował duch. W dziejach Nowego Przymierza, „proch ziemi" – materia, którą Stwórca zjednoczył z „tchnieniem" Ducha, okazuje się być wielkim sprzymierzeńcem człowieka powołanego do komunii z Bogiem.

Materia jest z natury uległa i pokorna – doskonale zrozumiał to i wyśpiewał św. Franciszek z Asyżu (*Pieśń słoneczna*). Chociaż człowiek winien nad nią zapanować duchem, to duch od niej właśnie (od ciała)

[39] VS 87.

może uczyć się uległości wobec Stwórcy. Ciało jest uległe Bogu, zwłaszcza w cierpieniu i śmierci, poddaje się Jego mocy i pokornie przyjmuje konsekwencje uczestnictwa w grzechu; pozwala Bogu „skruszyć się", zmienić w proch. Wyznajemy wiarę w *ciała zmartwychwstanie*, gdyż uczestniczy ono nie tylko w grzechu, ale i pokucie. Duch ludzki niełatwo ulega „skrusze", nawet miażdżony cierpieniem pozoruje własną ważność, wskazuje innych winowajców.

Często człowiek próbuje oskarżać własne *ciało* jako „sprawcę" grzechu... Jak Adam, broniąc się przed prawdą o własnym uczestnictwie w grzechu, wskazuje na Ewę („ciało z jego ciała" por. Rdz 2, 23), tak człowiek współczesny podkreśla natarczywość pokus ciała i niemoc własnego ducha w tej sytuacji. Usprawiedliwia też własny egoizm prawem do postępu.

Maryja, Niepokalana, nie poznała nigdy owego „ja", które pragnie wzrastać wyłącznie dla siebie, które postrzega postęp, w jego różnorodnych postaciach, jako cel sam w sobie[40]. Od Niej uczymy się, że zanim człowiek zacznie „czynić sobie poddaną" materię tego świata, uprzednio powinien dostrzec jej wartość i godność we własnej integralności osoby (*wcielony duch*, *uduchowione ciało*).

Jak w całym kosmosie, tak i w człowieku *materia pozwala się przeniknąć z uległością i łagodnością nieskończenie większą niż ludzki umysł czy wyobraźnia*[41]. Materia ma skłonność ulegania duchowi – czy to Bożemu, czy duchowi nieczystemu, czy duchowi osoby, której stanowi integralną część.

Duch człowieka ujawnia natomiast „demoniczną" tendencję postrzegania rzeczywistości z własnego, a nie Bożego punktu widzenia. T. Phillipe pisze: *bezwiednie patrzymy zawsze najpierw z ludzkiego i psychologicznego punktu widzenia, a nie z punktu widzenia wiary i nadprzyrodzonej miłości*[42]. Nasze egoistyczne „ja" możemy przyłapać na tym, że *ma upodobanie w sobie,* [...] *lubi się sobie przyglądać, siebie analizować,* [...] *„ja" znajdujące swoistą estetyczną przyjemność w przyglądaniu się własnym przeżyciom wewnętrznym*[43]. Maryja – nawet w sytuacji, która odsłoniła prawdę o Jej wybrańtwie nieporównywalnym z żadnym innym – koncentruje się na Bogu, nie na sobie. Możemy powiedzieć więcej, oto „duch" Maryi „raduje się w Bogu Zbawicielu" wówczas, gdy Boga nosi już w swoim ciele. Tu nie ma miejsca na „abstrakcję" wiary. *Ciało*, którym usłużyła Bogu, napawa radością i uwielbieniem także *ducha*!

[40] T. PHILLIPE, *Ukryte życie Maryi…*, 36.
[41] TAMŻE, 53.
[42] TAMŻE, 8.
[43] TAMŻE.

To, co Jej zostało objawione, nie pochodzi z „ciała i krwi", a jednak Pan zechciał włączyć Jej ciało i krew w służbę Objawienia i odkupienia!

Niezależnie od tego, co zakłada *wrogo nastawiona do ciała i stworzenia filozofia emancypacji* [...] *macierzyństwo Maryi jest głęboko włączone w misterium Wcielenia jako takiego i wchodzi w samo misterium. Wynika z tego, że chrystologiczna wypowiedź o wcieleniu Boga w Chrystusie ma w sposób konieczny wymiar mariologiczny, i miała go od początku*[44].

3. Wnioski końcowe – aplikacje do życia chrześcijańskiego

Maryja-Dziewica jest dla wierzących *ideałem konkretnym, już zrealizowanym w bycie, który jest doskonalszy od nas i który nas wyprzedza*[45]. Matka Jezusa nie przyjęła funkcji nauczania w Kościele, ale jak zauważa św. Ambroży: *Taka była Maryja, że samo Jej życie jest dla wszystkich nauką*[46].

Tu kryje się tajemnica wielowiekowej skuteczności oddziaływania Maryi. Ta, którą zwiemy Najświętszą, sama postępuje za Jezusem i nie zatrzymuje uwagi czcicieli na sobie. Staje się „ścieżką" doprowadzającą do jedynej *Drogi* wiodącej do Ojca. Na kartach Ewangelii jawi się nam jako Ta, która żyje według paschalnej zasady służenia Bogu: *kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną* (J 12, 26). Te słowa Jezusa wskazują, że służba stanowi szczególny *wymiar*, a równocześnie tylko *etap* życia. To swoisty prolog w procesie wchodzenia w zamieszkiwanie z Bogiem. *Służba Bogu* – to nie tylko *modus poświęcenia się*, niesienia swego krzyża; ponad wymiarem ofiary góruje wymiar chwały. Sługa *dobry i wierny* osiąga szczęście przebywania z Panem i doznaje czci: *gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa,* [...] *uczci go mój Ojciec* (J 12, 26), wchodzi *do radości swego pana* (Mt 25, 21. 23).

Maryja jest empirycznym dowodem prawdziwości tej ewangelicznej logiki. Kościół od początku ukazuje Ją jako *uczczoną przez Ojca*. Dlatego do Niej zwracamy się, prosząc: *módl się za nami..., abyśmy się stali godnymi obietnic Chrystusowych* (*Anioł Pański*). Nazywając siebie Służebnicą, ma Ona świadomość, że wszystkie pokolenia będą Ją postrzegać jako „błogosławioną". Pięknie to ujmuje Edyta Stein, pisząc, że u wejścia do Królestwa Bożego *nie stoi para ludzka* [...], *lecz Matka i Syn*[47].

[44] J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu*..., 26-27.
[45] M. - D. PHILIPPE OP, *Misterium Maryi. Wzrost życia chrześcijańskiego*, tł. br. K. Brodzik OFMConv, Niepokalanów 2000, 25.
[46] AMBROŻY, *De Virginibus*, II, 2.
[47] E. STEIN. Św. Teresa Benedykta od Krzyża OCD, *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, przeł. J. I. Adamska OCD, Tczew-Pelplin 1999², 35.

Jeśli św. Jan zapisał w księdze Objawienia, że *dziewice* w chwale nieba *Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie* (Ap 14, 4), to pierwszą towarzyszącą Mu od początku jest Maryja-Dziewica. Dziewiczy Apostoł w swoim zapisie Ewangelii zaświadcza, że Maryja *szła za Jezusem* – począwszy od Kany, przez wiele miejsc, w których nauczał, aż pod krzyż i ostatecznie *do domu Ojca*. Gdy Słowo znalazło w Niej swe zamieszkanie, *cała istota Maryi, wszystkiej Jej uciszone zmysły zwracają się ku Niemu; dla Niej istnieje tylko jedna rzeczywistość – Bóg w Niej*[48]. Ona przewodzi tłumowi tych, którzy służą ochoczo Jedynemu, który *Panem jest panów i Królem królów* [...] *z Nim są: powołani, wybrani i wierni* (Ap 17, 14).

W momencie przyjęcia *w siebie* Syna Bożego Maryja Dziewica *stała się Kościołem*[49], *położyła fundament pod Kościół*[50]. Precyzyjniej ujmując, należałoby powiedzieć: gdy „kamień węgielny" Kościoła (Ef 2, 20) został w Niej złożony przez Boga, rozpoczęły się nowe dzieje ludzkości. Św. Augustyn dopowiada: *Maryja jest święta, jest błogosławiona. Ale Kościół bardziej. Dlaczego? Bo Maryja jest cząstką Kościoła, jest członkiem świętym, najwspanialszym, najwznioślejszym, ale jednak członkiem całego Ciała*[51]. Ona współdziała z Chrystusem-Głową dla uświęcenia każdego członka.

Nie sposób pomyśleć – uważa św. Ludwik Grignion de Montfort – że *Maryja, najpłodniejsza ze stworzeń, która zrodziła Boga, pozostaje bezczynna w duszy wiernej. Ona sprawia, że dusza żyje wciąż dla Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus w niej*[52]. J.H. Newman rozumuje jeszcze precyzyjniej: *Chrystus nie modli się za nas na sposób stworzenia, czyni to Maryja. Nie może On inspirować tych uczuć, które wywołuje stworzenie. Z tej racji, że jest Ona istotą stworzoną, należy do niej naturalne oddziaływanie na wspólnotę naszych uczuć i poczucie bliskości z tego względu, iż nie jest Ona niczym innym jak podobnym do nas stworzeniem. Jest Ona naszą dumą według słów poety: «Naszej upadłej natury jedyną chwałą».* [...] *I czyż Wszechwiedzący nie znał ludzkiego serca, kiedy wybrał dla siebie Matkę? Czy nie antycypował On naszych emocji, jakie towarzyszyły takiemu wywyższeniu? Jeśliby nie uwzględniał tego*

[48] M.E. GRIALOU OCD, *Maryja Matka wszystkich*, przeł. J. A. Żelechowska, Kraków 1994, 12.
[49] Św. FRANCISZEK, *Pozdrowienie Błogosławionej Maryi Dziewicy*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary,* przeł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1992, 118.
[50] H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*..., 330, za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła*..., 254.
[51] *Sermo* 25, 7-8, za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła*..., 143.
[52] L.M. GRIGNION DE MONTFORT, *Tajemnica Maryi*, tł. Maria Józefa od Wcielenia, Poznań 1982, 42-43.

cudownego wpływu, który na Jego Kościół wywarła Ona, to, używając śmiałego wyrażenia, jest On tym, który nas zawiódł. Jeśli nie miałaby Ona przyciągać naszej czci, to dlaczego jedynie Ją uczynił On tak wielką wśród wielości stworzeń?[53]

Kościół zachęca obecnie nie tylko do podejmowania refleksji teologicznej, ale także do dostrzegania walorów „teologii życia" świętych[54]. O ileż bardziej należy zgłębiać „teologię życia" Niepokalanej, ponieważ *tam gdzie blednie obraz Maryi, tam też zachodzi niebezpieczeństwo, że i obraz Syna nie będzie wykazywał oznak życia, tam Syn tak naprawdę nie stanie się ciałem ani człowiekiem, lecz egzystować będzie tylko w systemach teologicznych*[55].

Toteż *trzeba być bardzo krytycznym wobec tych, którzy próbują pomniejszać kult Bogarodzicy*[56] i wzniecają podejrzliwość wobec Jej osoby. Ona *drogi Bożej w prawdzie naucza* (por. Mt 22, 16 i par.), nikt nie zdoła wykazać rozbieżności pomiędzy tym, co Jej zostało powiedziane od Pana, a Jej życiem. Nikt z uczniów Jezusa Chrystusa nie może dorównać wierności Jej świadectwa, jak też osiągnąć takiej integracji w *służbie* „i ciałem, i duchem".

Maryja ma zatem zawsze wiele do powiedzenia Kościołowi, jak przypomina Sobór Watykański II: *Maryja Dziewica, która przy zwiastowaniu anioła poczęła w sercu i w ciele Słowo Boże i wydała na świat Życie* [...] *wyprzedza zdecydowanie wszystkie inne stworzenia, zarówno ziemskie, jak i niebieskie. Jednocześnie jest jednak złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni w rodzie Adama*[57].

Paweł VI precyzuje, że *Kościół zawsze zalecał wiernym naśladowanie Najświętszej Maryi Panny* [...] *dlatego, że poczuciem odpowiedzialności przylgnęła do woli Boga (por. Łk 1,38); że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie jest ożywione miłością i wolą służenia*[58].

A) Z medytacji Jej osoby, *christifideles laici* mogą sobie głębiej uświadomić, że świętość jest darem, a nie stanem wypracowanym przez człowieka. Teologiczne ujęcia świętości bywają zbyt abstrakcyjne, mało inspirujące. Maryja ukazuje, że sam Bóg Ją całą uświęcił i w pełni

[53] J. H. NEWMAN, *Odnajdywanie Matki. List do* wielebnego *Ewarda Bouverie Puseya, doktora teologii dotyczące jego ostatniego Eirenicona*, tł. W. Życinski, Niepokalanów 1985, za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła...*, 246.
[54] NMI 27.
[55] E. NORDENTOFT, *Und alle Geschlechter werden mich selig preisen*, „Orientierung" 49(1985), 92, za: A. LÄPPLE, *Maryja w wierze i życiu Kościoła...*, 66.
[56] A. J. NOWAK OFM, *Bogarodzica wzorem życia konsekrowanego*, „Życie konsekrowane" 8(2000) nr 2, 45.
[57] LG 53.
[58] MC 35.

czasów w Jej OSOBIE (już nie w kosmosie!) dokonała się najwspanialsza teofania Boga. *I nie jest to zwykła teofania, ale osobowa i substancjalna rzeczywistość Słowa, które stało się ciałem*[59]. Przez analogię, chrześcijanin tak winien postrzegać stan, jaki nadaje mu chrzest. Wszyscy członkowie Kościoła *zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości* (1 Kor 1, 2). Zadaniem każdego jest ten stan zachować, ocalić przed zwodzącym i zgubnymi wpływami tego świata. W konkretnej osobie, Maryi z Nazaretu najjaśniej rozbłysła prawda, że następstwem *łaski wybrania człowieka przez Boga jest jakby „zaczyn świętości", jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar samego Boga, które przez łaskę ożywia i uświęca wybranych*[60]. W Niej cały ten proces został już sfinalizowany, więc ci, którzy sami jeszcze zdążają do celu, w Niej znajdują umocnienie własnej nadziei.

Na *świeckiej drodze życia* Maryję trzeba pytać o sens dziewictwa i małżeństwa; powołania mężczyzny i kobiety, a także roli dziecka w Nowym Przymierzu. To „z powodu" Maryi w Józefie powstał niepokój związany z przyjęciem od Boga już nie tylko kobiety (jak Adam w raju), ale także Dziecka, które poczęło się z Boga. Jakże wiele mogą powiedzieć Maryja i Józef współczesnemu mężczyźnie, lękającemu się trwałego związku z kobietą, zrodzenia potomstwa.

B) Osobom *konsekrowanym* Maryja wskazuje, że nie ma możliwości ofiarowania się Bogu bez gotowości służenia. Pełna gotowość służenia to przede wszystkim sprawa *dziewic* (mężczyzn i kobiet). Osoby te muszą jasno sobie uświadamiać, że choć *jest ważna virginitas carnis, to o wiele ważniejsza jest virginitas cordis Matki Jezusa.* [...] *Kościół zawsze nauczał, że nie ma żadnego znaczenia virginitas carnis, jeśli w sercu gnieździ się kłamstwo i pycha, jeśli nie ma w nim miłości*[61]. Miłość spełnia się w służbie Temu, który wciąż „nie jest kochany", albo o wiele za mało. Cicha i pokorna służba jest powołaniem zwłaszcza tych, którzy profesji rad ewangelicznych nie łączą z sakramentalnym kapłaństwem. Maryja nie otrzymała w Kościele apostolskim jakiejś «nowej funkcji», Jej służba wypływa z Jej «natury» Matki i Służebnicy. Jest w Kościele wiele zadań, które należy podjąć bez rozgłosu i oficjalnego nominowania przez hierarchię Kościoła[62].

[59] Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1995, 16.
[60] RM 8.
[61] JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Sympozjum z okazji 1600-lecia Synodu w Kapui* (24 V 1992), za: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła*..., 318.
[62] Por. T. PASZKOWSKA, *Powołanie kobiety do duchowego macierzyństwa*, „Życie konsekrowane" 9(2001) nr 3, 61.

C) *Prezbiterzy Nowego Kapłaństwa* pełnią służbę zjednoczeni z Dziewiczym Kyriosem (funkcja) i to tłumaczy w jakimś wymiarze ich celibat. Ich ontyczną sytuację stanowi służba *Dziewicy Kościołowi*. U Niepokalanej Dziewicy z Nazaretu i św. Józefa należy szukać światła dla dochowania wierności tym zobowiązaniom kapłańskim. Skoro nawet *małżeńska jedność* Maryi i Józefa nie odnosi się naturalnie do spraw „ciała i krwi", lecz do nadprzyrodzonej jedności w tym Ciele, które przyjął Bóg im Obojgu dany za *Dziecko*! To takiej właśnie *oblubieńczej* postawy uczy się kapłan, któremu Bóg powierza troskę o swoje dzieci zgromadzone w Kościele. *Miłość pasterska jest przede wszystkim darem z siebie* [...]. *Całe życie kapłana nabiera charakteru ofiarniczego*[63] – stwierdza papież Jan Paweł II. Ofiara ta jednak jest zaledwie *odpowiedzią* na ofiarę, którą człowiekowi złożył Bóg, dokonując misterium paschalnego. *Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania*[64].

Papież Benedykt XVI podczas spotkania z duchowieństwem w warszawskiej archikatedrze (25 V 2006) wyraził głęboką troskę o to, by kapłan (zwłaszcza młody i początkujący) *nie zagubił się pośród propozycji kultury chwili* (podkr. T.P.). To znamienne określenie kultury odnosi się wprost do omawianego wcześniej poczucia odpowiedzialności – odpowiedzialności za słowo wypowiedziane przed Panem, ale także odpowiedzialności za „dar łaski", który się przyjęło. Dlatego Papież zachęcił polskich kapłanów, by jednoczyli się z Maryją, modląc się słowami: *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*[65].

Natomiast na Jasnej Górze (26 V 2006), wskazując na Maryję, podkreślił, że dzięki wierze *możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i «dotknąć» Boga żywego. A Bóg, gdy już Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swej mocy*[66].

Człowiek *czystego serca* może „dziś" oglądać Boga zanurzonego w rzeczywistość, który pośród nas jest *jak ten, kto służy* (Łk 22, 27).

Dr hab. Teresa Paszkowska
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)

ul. Solna 5/16
PL - 20-021 Lublin
e-mail: patewoj@adres.pl

[63] JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 23.
[64] VS 103.
[65] Za: http://www.b16.pl/przemowienia/1202,papiez_kler.html
[66] TAMŻE.

Maria-Vergine: servizio o indipendenza?

(Riassunto)

L'autrice prende in considerazione la questione della relazione di Maria-Vergine. E' la relazione di servizio o di indipendenza? L'articolo è strutturato così: 1) La verginità di Maria: la libertà che arrichisce; 2) Maria – la prima tra di noi: la Serva; 3) Le conclusioni in vista della vita cristiana: dei laici, delle persone consacrate, dei presbiteri.

Godność każdego człowieka oraz powołanie, które odpowiada tej godności, swą ostateczną miarę znajduje w „zjednoczeniu z Bogiem". Maryja - biblijna niewiasta - jest najpełniejszym wyrazem tej godności i tego powołania. Każdy bowiem człowiek, mężczyzna czy niewiasta, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie może spełnić się poza wymiarem tego obrazu i podobieństwa[1].

Od Soboru Watykańskiego II kwestie mariologiczne są interpretowane i przedstawiane w perspektywie eklezjologicznej. Maryja jest ukazywana jako najszlachetniejszy członek Kościoła, duchowa Matka wszystkich wierzących, Świadek wiary w Boga i życia nią. Tym samym mariologia posoborowa zawiera akcent antropologiczny, gdyż Kościół w swej istocie służy Bogu, troszcząc się o dobro człowieka.

Antropologia teologiczna bada sens biblijnych słów nazywających człowieka obrazem i podobieństwem Bożym. W dziejach teologii ukazuje ogromne bogactwo treści oraz historię pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego. Tak więc współczesna antropologia teologiczna bada kwestie fundamentalne także dla innych traktatów teologicznych.

Katarzyna Parzych

Maryja – osoba spełniona jako kobieta

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 191-206

W nauczaniu Jana Pawła II, doktrynalnym, pastoralnym i społecznym, da się odnaleźć wspólną płaszczyznę antropologiczno-teologiczną. Stanowi ona myśl przewodnią teologii małżeństwa i rodziny, mariologii, a także stylu pontyfikatu Papieża Polaka. Oddają ją „charyzmatycznie dorzucone" przez Papieża do przemówienia na światowym forum mariologów słowa, wyrażone w maksymie: *przez Jezusa do Maryi*[2].

Antropologiczne rozważania nad kwestią „spełnienia" osoby ludzkiej kierują uwagę na płciowość jako integralny moment istnienia człowieka. Dlatego tezę teologiczną, wskazującą na pytanie o spełnienie Maryi w Jej kobiecości, rozwijają przemyślenia nad fenomenem osoby ludzkiej – bytu cielesno-duchowego ukonstytuowanego na obraz i podobieństwo Boga w Jego pełni doskonałości Osobowej.

Poniższe refleksje przybliżają etyczny obraz Matki Bożej kreślony z perspektywy końca Jej życia doczesnego. Idą zgodnie z kierunkiem nadanym współczesnej teologii przez personalizm chrześcijański – wy-

[1] JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), 5 (dalej: MD).
[2] S.C. NAPIÓRKOWSKI, *„Per Iesum ad Mariam". Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, w: *Przez Jezusa do Maryi*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. PEK, Częstochowa-Licheń 2002, 17.

rastający z antropologii Soboru Watykańskiego II – pozostając w kręgu przemyśleń nad sensem biblijnych słów: *mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (por. Rdz 1, 27). W ten sposób będą podjęte poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zasady życia chrześcijańskiego, fundamentalne w życiu Maryi, Kobiety, którą Kościół przedstawia jako osobę w pełni stanu nieba, czyli spełnienia w Bogu. Dlatego główna uwaga będzie skupiona na kwestiach mariologicznych związanych z pytaniem o spełnienie osobowe Maryi – Kobiety, którą znamy jako Niepokalaną, Dziewicę i Matkę, Oblubienicę Ducha Świętego i Żonę Józefa. Wyjaśnienia ściśle mariologiczne będą poprzedzone niezbędnymi wprowadzeniami w zagadnienie spełnienia osobowego, dialogu jako drogi spełniania osobowego i człowieka jako osoby zróżnicowanej płciowo.

Źródła oraz inspiracje teologiczne dla niniejszego przedstawienia stanowi nauczanie Jana Pawła II, szczególnie zaś katechezy środowe o małżeństwie i rodzinie[3], list apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, a także encyklika *Redemptoris Mater*. Nauczanie papieskie ma swoje podstawy w antropologii filozoficznej Karola Wojtyły[4]. Toteż kształt poniższej wypowiedzi odzwierciedla przemyślenia poczynione nad filozofią Papieża Wojtyły[5]. Poruszona tu myśl antropologiczna zatacza szeroki krąg wśród wielu autorów. Uczciwe przedstawienie stanu badań nie jest możliwe w cząstkowym opracowaniu, wymaga raczej obszernej monografii. Literaturę przedmiotu wykorzystuję zatem selektywnie, odnoszę się do wybranych pozycji, które wprost dotyczą zakreślonego tematu i perspektywy antropologicznej nauczania Vatica-

[3] 5 IX 1979-2 IV 1980; 11 XI 1981-9 II 1983; 23 V-28 XI 1984. Zob. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana 1986; Czterotomowe wydanie z komentarzami pod redakcją T. Stycznia: t. I: *Chrystus odwołuje się do „początku"*, Lublin 2001; t. II: *Chrystus odwołuje się do „serca"*, Lublin 2001; t. III: *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*, Lublin 2001; t. IV: *Sakrament*, Lublin 1999; Wydanie elektroniczne: CD://Nauczanie Kościoła Katolickiego: Pismo Święte, Breviarium fidei, Kodeks prawa kanonicznego, Nauczanie papieży, teksty soborowe, Wydawnictwo „M", Kraków 2003.

[4] K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, wyd. III poprawione i uzupełnione, w: K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. STYCZEN, W. CHUDY, J.W. GAŁKOWSKI i inni, Lublin 1994 (wydanie I – 1969). W monografii Autor przedstawia osobę ludzką jako „spełniającą się" we własnym czynie przez wybór dobra.

[5] Zob. K. PARZYCH, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn" Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu*, t. I: *Drogi i formy dialogu*, red. J. BANIAK, Poznań 2003, 167-174; http://teolog.pl/index.php?option=content&task=view&id=91&Itemid=39, 2004-04-17; TAŻ, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, w: *Filozofia dialogu*, t. II: *Między akceptacją i odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi*, red. J. BANIAK, Poznań 2004, 185-200; http://teolog.pl/index.php?option=content&task=view&id=95&Itemid=32, 2004-05-24.

num II. Będą to opracowania z zakresu mariologii[6], teologii małżeństwa i rodziny[7], trynitologii i chrystologii[8], a także związane z teologią osoby[9], kobiety[10], dialogu[11].

1. Spełnienie osobowe

Stanem spełnienia osobowego jest niebo. Jego osiągnięcie jest uwarunkowane uprzedzającym darem Bożym i aktywnością moralną osoby w życiu doczesnym. Niebo stanowi eschatologiczny – ostateczny i nieprzemijalny owoc zobowiązującej łaski Bożej i czynów ludzkich. Oznacza stan szczęścia jako rezultat bezpośredniej, niczym niezakłóconej i nieprzerwanej relacji z Bogiem. Ta relacja wynika z wzajemnej życzliwości i udzielania siebie drugiemu: Boga człowiekowi i człowieka Bogu. Niebiańska relacja wzajemnego obdarowania sobą i przyjmowania drugiego jest dialogiem miłości zapoczątkowanym w życiu doczesnym. Według teologii dialogu można by powiedzieć, że niebo jest nieustannym ogołacaniem się z samego siebie, wyrażanym w pełnym darowaniu siebie drugiemu, jednocześnie bez jakiejkolwiek straty.

[6] J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu*, Kraków 1998; *Przez Jezusa do Maryi*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. PEK, Częstochowa-Licheń 2002; L. SCHEFFCZYK, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, tł. J. Tumielewicz, Kraków 2004; *Niepokalane poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. MASTALSKA, Częstochowa-Niepokalanów 2005.

[7] K. LUBOWICKI, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005.

[8] Zasadniczo opracowania myśli H.U. von Balthasara. Intuicja teologiczna Balthasara szkicuje konstrukcję teologicznej wizji życia wewnątrztrynitarnego. Według niej Osoby Boskie pozostają wzajemnie wobec siebie w ciągłym wzajemnym samoudzielaniu. Jest to możliwe dzięki osobie, która wskazuje na nieskończone niepodobieństwo tożsamościowe z jednoczesnym ukierunkowaniem na drugą osobę, z którą tworzy się wspólnotę przez miłość. W tym dialogu miłości Jezus Chrystus ofiaruje Ojcu samego siebie, czego manifestacją jest uniżenie przez przyjęcie natury ludzkiej. W tym czynie dokonuje się akt zbawienia, jako kolejny etap dzieła stworzenia, którego owocem jest uświęcająca przemiana całego stworzenia, będąca jednocześnie „chwałą Bożą" w świecie. Zob. M. PYC, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002; K WENCEL, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Kraków 2001.

[9] Personalizm chrześcijański reprezentowany przez lubelskie środowisko teologów (ks. prof. B. Gacka MIC, ks. prof. K. Góźdź, ks. prof. K. Guzowski), zasadniczo związane z osobą ks. prof. Cz. S. Bartnika. Zob. np. CZ.S. BARTNIK, *Teologia historii*, Lublin 1999; TENŻE, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999; TENŻE, *Personalizm*, Lublin 2000, wyd. 2 poprawione i poszerzone; TENŻE, *Teologia kultury*, Lublin 1999; TENŻE, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003; TENŻE, *Misterium człowieka*, Lublin 2004.

[10] E. ADAMIAK, *Milcząca obecność*, Warszawa 1999, 31-63.

[11] K. PARZYCH, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.

Spełnienie osobowe wiąże się ze wszystkimi obszarami świadomości i istnienia. Systematyzacja tych obszarów pozwala na wskazanie trzech wymiarów: wspólnoty, wartości oraz czynu. Wymiary spełnienia osoby wzajemnie się uzupełniają, niejako przenikając osobę. Człowiek znajduje się w nich wszystkich, chociaż każdy wymiar stanowi poniekąd odrębny obszar aktywności osoby.

A) Wymiar wspólnoty. Osoba jest bytem relacyjnym. Oznacza to, że egzystuje w relacji do innej osoby. Potrzebuje więzi międzyosobowych. Osoba ludzka tworzy je w relacji z Bogiem oraz innymi ludźmi. Zróżnicowanie płciowe, któremu podlega osoba ludzka, wskazuje na „inność" drugiego człowieka. Wprowadza tym samym osobę ludzką we wspólnotę, w naturalny sposób budowaną na „zachwycie" innością drugiej osoby i pragnieniu „pomocy", którą może dać tylko ona[12]. Osoba ludzka oddziałuje na drugą osobę i buduje z nią wspólnotę obrazującą życie Osób Boskich[13]. Spełnienie osoby dokonuje się we wspólnocie i wpływa na spełnienie innych[14].

B) Wymiar wartości. Osoba posiada zdolność odkrywania sensu rzeczy, zakorzenionego i ukierunkowanego na pełne i doskonałe Istnienie, opisywane za pomocą kategorii prawdy, dobra i piękna[15].

C) Wymiar czynu[16]. Osoba istnieje we wspólnocie oraz egzystuje wśród wartości. Eksponuje swoje wewnętrzne bogactwo przez działanie – czyn. Jest to wolny i świadomy akt ludzki zrealizowany zgodnie z indywidualnym nastawieniem i odniesieniem do wartości. Czyn dokonuje wewnętrznej przemiany osoby, spełnia ją. Przemienia osobę w lepszą – jeśli jest dobry, zaś w gorszą – jeśli jest przeciwny dobru. Spełnienie czynu odbywa się w relacji do wartości oraz wobec wspólnoty osób. Przemiana osoby oddziałuje na inne osoby i jest zależna od innych. W ten sposób czyn sytuuje człowieka w wymiarze moralnym egzystencji osobowej.

[12] Zob. MD 7.

[13] JAN PAWEŁ II, List [przesłanie] *„It is with genuine pleasure"* (26.05.1995), 3: *Według wizji Kościoła, mężczyźni i kobiety zostali powołani przez Stwórcę, aby żyć w głębokiej wzajemnej komunii, poznając jedni drugich i składając siebie w darze, działając razem dla wspólnego dobra i uzupełniając się wzajemnie dzięki komplementarności cech kobiecych i męskich*. Zob. też MD 7.

[14] Zob. CZ. BARTNIK, *Teologia historii*…, 236.

[15] TENŻE, *Personalizm*…, 248n, 435n.

[16] Kard. K. Wojtyła zaakcentował w chrześcijańskiej myśli antropologicznej aspekt czynu, jako istotnego aktu ludzkiego w procesie personogenezy, który osoba ludzka przechodzi w doczesnym etapie swojego życia. Zob. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*…

2. Dialog jako droga spełnienia osoby

Współczesna teologia oraz filozofia dialogu[17] rozwija refleksję wokół dialogu jako dynamizmu charakteryzującego życie międzyosobowe. Teologiczne spojrzenie na dialog akcentuje moment wzajemnej wymiany wartości osobowych, dlatego dialog jest rozumiany jako wymiana darów[18]. Można mówić o dialogu w dwóch wymiarach: 1) poziomy (horyzontalny) – uczestniczą w nim osoby należące do tej samej kategorii osób (odbywa się we wspólnocie Osób Boskich lub ludzkich); 2) pionowy (wertykalny) – uczestniczą w nim osoby należące do różnych kategorii osobowych (odbywa się on między Osobą Boską i ludzką). Szczególnym rodzajem dialogu jest dialog zbawienia lub dialog ewangelizacyjny, którego owocem jest zjednoczenie osobowe człowieka z Bogiem. Charakteryzuje się on tym, że uaktywnia osobę jednocześnie w obu wymiarach: pionowym i poziomym.

Życie wewnątrztrynitarne pojmowane jest jako nieustanny dialog miłości pomiędzy Osobami Boskimi. Osoby ludzkie są powołane także do dialogu z osobowym Bogiem. Człowiek poprzez dialog z Bogiem i ludźmi osiąga nowy, doskonalszy stan obrazu i podobieństwa Bożego, zrealizowany ostatecznie w stanie nieba oraz we wspólnocie „nowego nieba i nowej ziemi".

Wymiar pionowy – wertykalny dialogu wskazuje na relacje zachodzące między Bogiem i człowiekiem. Pismo Święte opisuje wielokrotnie ten dialog, zasadniczo wiążąc go z dziejami narodu wybranego. Bóg wybrał jeden naród, aby przyjął, pielęgnował i przekazywał z pokolenia na pokolenie, a także „po całej ziemi" prawdę o Nim, o Bogu, który przychodzi do ludzi – o Emanuelu. Sobór Watykański II uczy, że misja narodu wybranego jest kontynuowana we współczesnym świecie w obec-

[17] Seria poznańskich konferencji pt. „Filozofia dialogu" na Wydziale Teologicznym UAM. Zob. *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. BANIAK, Poznań 2002; *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*…; *Filozofia dialogu*, t. 2: *Między akceptacją i odrzuceniem: rola dialogu w życiu ludzi*, red. TENŻE, Poznań 2004; *Filozofia dialogu*, t. 3: *Perspektywa i aspekty dialogu*, red. TENŻE, Poznań 2005; *Filozofia dialogu*, t. 4: *Różnorodność form dialogu międzyreligijnego*, red. TENŻE, Poznań 2006. W roku 2006 (28-29 czerwca) odbyła się V Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Filozofia dialogu" na temat: „Społeczny i kulturowy wymiar i kontekst dialogu".

[18] K. PARZYCH, *Pojęcie dialogu według Karola Wojtyły i Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, w: *Filozofia dialogu*, t. 2: *Między akceptacją i odrzuceniem*…, 192: [Analiza antropologicznej myśli K. Wojtyły pozwala na stwierdzenie, że dialog jest] *ruchem duchowym dwóch osób, wzajemnie ukierunkowanym. Tą drogą dokonuje się wymiana darów, gdzie dar jest rozumiany jednoznacznie, jako wartość osobowa* […]. *Dialog musi owocować spełnieniem osoby. Zatem zakłada przyjęcie hierarchii wartości, w której zostają uznane i przyjęte dobro i prawda*.

ności i posłudze Kościoła[19]. Lud Boży – starotestamentowy *kahal Jahwe* – został wybrany do głoszenia prawdy o Bogu jednym i jedynym oraz do reprezentowania Go wobec innych ludzi. To zadanie powierza Bóg konkretnemu narodowi nie ze względu na jego zasługi, ale dla wypełnienia zadania budowania jedności z Nim oraz rozszerzania wspólnoty ludu Bożego. Bóg przyszedł do ludzi w Osobie Wcielonego Słowa, aby odbudować jedność: jedność pomiędzy ludźmi oraz ludzi z Bogiem na wzór tej, jaka istnieje między Osobami Boskimi. Ten rodzaj jedności i zjednoczenia nie prowadzi do utraty tożsamości osoby i natury ludzkiej. Jedność Boga z ludźmi wyraża się we wzajemnej miłości. Dialog miłości to udzielanie się i wzajemne obdarowywanie. Owocem dialogu miłości jest wspólne działanie Boga i człowieka w czynie kontynuującym dzieło stworzenia oraz zbawienia. Człowiek może bowiem współpracować z Bogiem Stwórcą i mieć swój udział w dziele stwórczym przede wszystkim poprzez rodzicielstwo.

Wymiar pionowy dialogu łączy dwie płaszczyzny wymiaru poziomego. W osobie ludzkiej, która buduje wspólnotę miłości poprzez dialog będący wymianą darów, ma miejsce spotkanie Nieskończonego ze skończonością[20]. Przez miłość międzyludzką, realizowaną zwłaszcza w małżeństwie, wskazującą na horyzontalny wymiar dialogu na płaszczyźnie międzyludzkiej, miłość Boga, który sam Jest Miłością, staje się obecna w historii[21].

3. Człowiek – osoba ludzka jako kobieta lub mężczyzna

Dialog człowieka z Bogiem jest możliwy dzięki obrazowi Boga w człowieku i jego podobieństwu do Boga. Cech tego obrazu i podobieństwa jest wiele. Istotnymi dla podjętego tematu są wskazane w Rdz 1, 27[22]: *I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boga*

[19] LG 9: *Jak według ciała Izrael, który wędrował przez pustynie, jest już nazwany kościołem Bożym (por. Ne 13, 1; Lb 20, 4; Pwt 23, 1nn), tak nowy Izrael, który żyjąc w doczesności, szuka przyszłego i trwałego miasta (por. Hbr 13, 14), również nazywa się Kościołem Chrystusa (por. Mt 16, 18), jako że Chrystus nabył go własną krwią (por. Dz 20, 28).*

[20] Pojęcia „Nieskończoność" i „Skończoność" są zaczerpnięte z filozofii Emmanuela Lévinasa. Zob. E. LÉVINAS, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

[21] K. Lubowicki syntetyzując myśl Jana Pawła II o miłości małżeńskiej, wyjaśnia, że Papieżowi chodzi o fakt „objawiania" miłości wewnątrztrynitarnej, a nie tylko samo obrazowanie miłości Boga do człowieka. Zob. K. LUBOWICKI, *Duchowość*..., 71.

[22] Akcent teologiczny związany z Rdz 1, 27, tłumaczący obraz i podobieństwo Boże, jest charakterystyczny dla antropologii oraz teologii małżeństwa i rodziny Jana Pawła II, zob. TAMŻE, 51.

stworzył go, mężczyzną i kobietą stworzył ich[23]. Teologiczne wyjaśnienie paradoksu podobieństwa i niepodobieństwa człowieka do Osób Bożych w zróżnicowaniu płciowym, skupia się na ukazaniu powołania człowieka do budowania wspólnoty miłości i zawiera pojęcia z kategorii personalistycznych.

Osoba przeciwnej płci to ktoś „inny", a jednocześnie „równy"[24]. Równość w naturze i niepodobieństwo w tożsamości czynią osoby atrakcyjnymi, ukierunkowując je nawzajem na siebie. Pojawia się wówczas potrzeba utrzymania więzi z drugą osobą jako centrum niepowtarzalnego i fascynującego piękna. Druga osoba wyzwala stan gotowości do przyjęcia jej wartości osobowych i jednocześnie jest otwarta na ofiarowane. W ten sposób odbywa się dialog pomiędzy osobami, które egzystują na sposób daru[25]. Taki dialog w stopniu doskonałym charakteryzuje życie wewnątrztrynitarne.

Człowiek, uczyniony na obraz Boży, jako zróżnicowany płciowo – pomimo że w Bogu nie ma takiego zróżnicowania – jest zdolny do dialogu, jaki ma miejsce w Bogu[26]. Mężczyzna i kobieta są równi w naturze ludzkiej, posiadają swoiste wartości osobowe, dzięki którym stają się dla siebie wzajemnie darem[27]. Różnica płci jest celowa, prowadzi do wytworzenia wspólnoty, w której każda z osób spełnia się dzięki spotkaniu z osobą innej płci[28]. Wskazuje to na komplementarność osób we

[23] Tłumaczenie za: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni, tł. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000, 6.

[24] MD 6: *„kość z jego kości i ciało z jego ciała" (por. Rdz 2, 23)* […] *W języku biblijnym nazwa ta wskazuje na istotową takożsamość w stosunku do mężczyzny: iš-išša, czego niestety nie mogą na ogół wyrazić języki współczesne.*

[25] Jan Paweł II mówi o osobie, że staje się darem dla drugiej osoby w miłości. Przez Ducha Świętego Bóg egzystuje na sposób daru. Osoba ludzka w miłości staje się darem poprzez wymiar cielesny, który zawiera i wypowiada dar ducha. Zob. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980), 10; TENŻE, *Duch Święty jako dar* (katecheza, 21.11.1990), 4; TENŻE, *Człowiek – osoba w wolności miłowania staje się darem* (katecheza, 16.01.1980); TENŻE, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*…, 51-68; S. STYCZEŃ, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy"*, w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*…, 108-127; Zob. K. PARZYCH, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn" Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*..., 167-174.

[26] MD 7: *człowiek nie może bytować „samotnie" (por. Rdz 2, 18). Może bytować tylko jako „jedność dwojga", a zatem - 'w relacji do drugiego człowieka'. Chodzi tu o relację wzajemną: mężczyzny do kobiety oraz kobiety do mężczyzny. Być osobą na obraz i podobieństwo Boga - oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego „ja". Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego.*

[27] TAMŻE, 8.

[28] TAMŻE, 7: *Tak też tłumaczy się znaczenie owej „pomocy", o jakiej mowa w Księdze Rodzaju (2, 18-25): „uczynię mu pomoc jemu podobną". Kontekst biblijny pozwala rozumieć to także w ten sposób, że kobieta ma „pomagać" mężczyźnie - a zarazem*

wspólnocie[29]. Osoby tworzące wspólnotę odzwierciedlają życie Osób Boskich poprzez dialog, będący wymianą darów osobowych. W przypadku osób ludzkich, w dialogu płci, wymiana ta jest manifestowana w dialogu miłości oblubieńczej, a najczęściej także płodnej[30].

4. Maryja – przyjmująca łaskę

Łono charakteryzuje osobę ludzką jako kobietę. Jest biblijnym symbolem macierzyństwa. W osobie Maryi zostało ono „przystosowane" do usytuowania Jej w centrum czasu (Ga 4, 4), centrum dziejów, określanej mianem historii zbawienia. W nim – w łonie Maryi – nastąpiło zjednoczenie natury niestworzonej ze stworzoną. Maryja została do tego wydarzenia odpowiednio przygotowana, co nie naruszyło w niczym Jej wolności i prawa do stanowienia o sobie. Tradycja Kościoła zawiera tę prawdę w dogmatach o Theotokos, o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny[31] i o wniebowzięciu[32].

on ma jej pomagać - przede wszystkim w samym „byciu człowiekiem"; pozwala im niejako stale na nowo odkrywać i potwierdzać integralny sens człowieczeństwa. Łatwo zrozumieć, że - na tej podstawowej płaszczyźnie chodzi o „pomoc" obustronną, o „pomoc" wzajemną. Człowieczeństwo oznacza wezwanie do międzyosobowej komunii. Tekst Księgi Rodzaju (2, 18-25) wskazuje, iż małżeństwo jest pierwszym i poniekąd podstawowym wymiarem tego wezwania. Ale nie jedynym. Całe dzieje człowieka na ziemi urzeczywistniają się w ramach tego wezwania. Na zasadzie wzajemnego bycia „dla" drugiego, w międzyludzkiej „komunii" osób rozwija się w tych dziejach zamierzona przez Stwórcę integracja w samym człowieczeństwie tego, co „męskie" i tego, co „kobiece". Teksty biblijne, począwszy od Księgi Rodzaju, pozwalają nam stale odnajdować grunt, w którym zakorzenia się prawda o człowieku - grunt trwały i nienaruszalny pośród tylu zmienności bytowania ludzi.

[29] K. LUBOWICKI, *Duchowość…*, 139-147.

[30] Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25.03.1995), 23: [Płciowość ludzka jest] *znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby*.

[31] Dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny ogłoszony dnia 8 grudnia 1854 roku w bulli dogmatycznej *Ineffabilis Deus* Piusa IX: *Na chwałę Świętej i Niepodzielnej Trójcy, na cześć i uwielbienie Bożej Rodzicielki, dla wywyższenia wiary katolickiej i rozkrzewienia religii chrześcijańskiej, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechobecnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietkniętą od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć*. BF VI, 89.

[32] Wniebowzięcie Maryi jest to prawda dogmatyczna wypowiedziana w Konstytucji dogmatycznej Piusa XII *Munificentissimus Deus*, 1 listopada 1950 r.: *Dlatego to,* […] *powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą, oświadczamy, stanowimy i wyrokujemy, iż jest dogmatem objawionym przez Boga, że Niepokalana Bogurodzica zawsze Dziewica Maryja po zakończeniu ziemskiego życia wzięta została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej.* BF VI, 105.

Ewangeliczny obraz zwiastowania anielskiego (Łk 1, 26-38) mówi, że kobieta izraelska, Maryja, podjęła w Nazarecie dialog z Bożym wysłannikiem. Rozmowa dotyczyła nie tylko Mesjasza, ale również kwestii dziewictwa i macierzyństwa Maryi, a więc Jej kobiecości. W ten sposób dokonał się oblubieńczy dialog prowadzący do ludzkiego poczęcia Syna Bożego. Kobiecość Maryi wyraziła się w afirmacji Bożego macierzyństwa poprzez fizyczną płodność i brzemienność ciała. Był to moment charakteryzujący spełnienie osoby Maryi jako kobiety, a odbywający się w mistycznym zjednoczeniu pierwotnego wydarzenia dialogu miłości człowieka z Bogiem[33]. Maryja stała się czynnym uczestnikiem wyjątkowego wydarzenia. Stała się Matką Mesjasza, Syna Bożego. W ten sposób została wyróżniona między wszystkimi kobietami. Godność Bożego macierzyństwa daje Jej pierwszeństwo wśród kobiet wszystkich pokoleń[34]. Także nazywanie Maryi „pełną łaski"[35] było stwierdzeniem Jej wolności od osobistej winy i zła. Wskazuje ono również na przywilej niepokalanego poczęcia i na szczególny dar osobistej świętości. Maryja przewyższa wszystkich ludzi świętych swoją osobową doskonałością. Jest pierwszą wśród nich, Niepokalaną, przenikniętą Bożą chwałą w całej historii swojej osoby.

Można powiedzieć, że niepokalane poczęcie antycypuje eschatologiczne spełnienie Maryi, które wieńczy doczesne życie człowieka zmartwychwstaniem w Chrystusie. Maryja jest pierwszą wśród zbawionych. Ciało ludzkie jest miejscem zbawczej interwencji Boga w naprawianie skutków grzechu, który niszczy osobę ludzką, sprowadzając śmierć. Odnowione ciało w zmartwychwstaniu to konsekwencja odkupieńczego dzieła Chrystusa. Mówiąc o wniebowzięciu Maryi, należy pojmować je jako ukazanie stanu pełni zbawienia osoby Matki Bożej (w tym Jej kobiecości), obejmującego także rzeczywistość Jej zmartwychwstania

[33] MD 5: *Wydarzenie to* [chodzi o zwiastowanie – K.P.] *posiada wyraźny 'charakter międzyosobowy': jest dialogiem. Nie zrozumiemy go w pełni, gdy nie osadzimy całej tej rozmowy Anioła z Maryją w pozdrowieniu „łaskiś pełna". Cały dialog przy zwiastowaniu odsłania istotny wymiar wydarzenia, wymiar nadprzyrodzony (κεχαριτομένη). Jednakże łaska nie przeocza nigdy natury, ani jej nie unicestwia, ale przeciwnie: udoskonala ją i uszlachetnia. Tak więc owa „pełnia łaski", która zostaje udzielona Dziewicy z Nazaretu jako Tej, która ma stać się „Theotókos", oznacza zarazem pełnię doskonałości tego, co „niewieście", co „kobiece". Znajdujemy się tutaj niejako w szczytowym punkcie i prawzorze osobowej godności kobiety*.

[34] JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987), 12-19 (dalej: RM).

[35] Precyzyjne tłumaczenie greckiego κεχαριτομένη – kecharitōménē (Łk 1, 27) wskazuje na „wypełnienie łaską", „uczynienie pełną łaski". Zob. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1997, 239; W. SIWAK, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, 109.

oraz jako naturalną konsekwencję zachowania od grzechu i „wypełnienia łaską”[36].

Wyrazem kobiecej aktywności Maryi na rzecz osób drugich była interwencja podczas wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12). Wydaje się, jakby Bóg czekał z ujawnieniem swojej mocy na zaproszenie ze strony człowieka. Wyczuwalny dystans i oschłość wypowiedzi Jezusa skierowanej do Maryi interpretuje się jako informację o tym, że Maryja jest poza relacją, jaka łączy Ojca i Syna[37]. Jan Paweł II sugeruje, że słowa Jezusowej wypowiedzi wskazują na nowy sens znaczenia macierzyństwa Maryi. Nowość ta polega na wprowadzeniu każdego człowieka w zasięg zbawczy – mesjański. Weselne wino jest symbolem potrzeb duchowych „dziecka”, dostrzegalnych tylko przez „matkę”[38].

Prośba Maryi apelowała do dobroci Bożej za pośrednictwem Jej Syna, a równocześnie Syna Bożego. Uczyniła to, aby pomóc organizatorom godów weselnych. Zaprosiła Syna Bożego do działania wprowadzającego rzeczywistość doczesną w wymiar Boski. Istotny wątek fenomenu kobiecości wyraża się w trosce o drugiego i o jego dobro. W odniesieniu do Maryi odwołujemy się do pojęcia Jej duchowego macierzyństwa wobec Kościoła i świata[39]. Maryja przejawiała aktywność w trosce o dobro konkretnych osób. Spełniała swoją kobiecość w bezinteresownym działaniu.

5. Maryja – ofiarująca się Bogu

Niepokalane poczęcie jest elementem realizacji planu Bożego miłosierdzia poprzez wybranie i przygotowanie Matki Odkupiciela. Wieczne dziewictwo[40] wskazuje na pełnię Jej oddania się Bogu w całym kobiecym

[36] Współczesna interpretacja teologiczna dogmatu wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny akcentuje kwestię eschatycznego spełnienia osoby ludzkiej, do którego są powołani wszyscy ludzie. Zob. W. ŻYCIŃSKI, *50 lat dogmatu o wniebowzięciu Maryi. Ekumeniczne wątpliwości i nadzieje*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. BALTER, P.M. LENART, Częstochowa-Niepokalanów 2001, 128-129.

[37] L. SCHEFFCZYK, *Maryja*…, 21.

[38] RM 21.

[39] Mariologia Jana Pawła II, rozwijająca teologię Soboru Watykańskiego II, akcentuje aktywny udział Maryi jako Pośredniczki i Duchowej Matki wiernych w życiu Kościoła. Zob. A. DULLES, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tł. A. Nowak, Kraków 2003, 85-86.

[40] Wieczne dziewictwo Maryi jest prawdą dogmatyczną pochodzącą z pierwszych wieków Tradycji wiary chrześcijańskiej, związaną z prawdami chrystologicznymi. Dogmatyczna wypowiedź o wiecznym dziewictwie Maryi pochodzi z Soboru Konstantynopolitańskiego II (553 r.): *Gdyby ktoś nie wyznawał, że Słowo Boże* […] *zstąpiło z nieba i przybrawszy sobie ciało ze świętej Bogarodzicielki chwalebnej i zawsze Dziewicy Maryi z Niej się narodziło, niech będzie wyłączony ze społeczności*

jestestwie[41]. Pomimo małżeństwa z Józefem Maryja w pełni i niepodzielnie należy do Boga[42]. Dziewictwo Maryi stało się ważnym czynnikiem w płodnym dialogu miłości. Jej „wieczne dziewictwo" potwierdza stan pełnej aprobaty osoby ludzkiej dla Osoby Bożej, która wyraża się w niepodejmowaniu życia seksualnego[43]. Tylko w ten sposób mogła mieć miejsce realizacja Bożego planu wcielenia. Dziewictwo Maryi przyjęło się nazywać wiecznym, gdyż trwa mimo faktu fizycznego zrodzenia Syna. Trwałe dziewictwo wskazuje na wiele cnót moralnych Maryi, w stopniu najwyższej świętości możliwej do osiągnięcia przez człowieka. Zasadą świętości jest Boża łaska przemieniająca byt ludzki, którą człowiek przyjmuje od Boga w akcie samooddania, ogołocenia i kenozy wobec Najwyższego[44]. Toteż stan trwałego dziewictwa wskazuje na spełnienie

wiernych. BF VI, 12. Późniejsza wypowiedź, nazywająca wyraźnie Maryję „zawsze Dziewicą" została wypowiedziana na I Synodzie Laterańskim (649 r.): *Gdyby ktoś śladem Ojców Świętych nie wyznawał właściwie i zgodnie z wiarą, że Święta Boża Rodzicielka, zawsze Dziewica i Niepokalana Maryja, tego samego Syna Bożego, który był przed wiekami zrodzony z Boga Ojca, w pełni czasów i bez nasienia poczęła z Ducha Świętego i porodziła Go nieskazitelnie, pozostając nadal Dziewicą Nienaruszoną, n.b.w.* BF VI, 28. Tej wypowiedzi Tradycja UNK nadaje charakter doktrynalny. Sobór Laterański IV (1215 r.) i Sobór Lioński II (1555 r.) wyraźnie nazywają Maryję „zawsze Dziewicą".

[41] Tradycyjne wyjaśnienie obu dogmatów (trwałego dziewictwa i niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny) akcentuje udział Ducha Świętego w dziewiczym poczęciu, które jako cudowne działanie Boga wskazuje również na nadzwyczajną świętość osoby Maryi, pojmowaną jako bezgrzeszność od poczęcia. Zob. J. BOLEWSKI, *Początek*…, 366-375.

Trwałe dziewictwo Maryi jest symbolicznie odnoszone także do każdego człowieka, jako wzór osobistego, wewnętrznego oddania się Bogu. Wskazuje na postawę życiową – egzystencjalną, wyrażającą hierarchię wartości, w której Bóg znajduje się w centrum wyborów ludzkich. Nie stoi przy tym w sprzeczności z pełnym zaangażowaniem w relacje międzyludzkie, ale staje się ich fundamentem. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maryja*…, 43, 45-47.

[42] JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos* (15.08.1989), 18 (dalej: RCus): *Maryja jednak zachowywała wewnętrzne pragnienie całkowitego oddania się wyłącznie Bogu. Można stawiać sobie pytanie, w jaki sposób pragnienie to szło w parze z «zaślubinami». Odpowiedź daje jedynie dalszy tok zbawczych wydarzeń – czyli szczególne działanie Boga samego. Od momentu zwiastowania Maryja wie, iż swe dziewicze pragnienie oddania się Bogu w sposób wyłączny i całkowity ma wypełnić stając się Matką Syna Bożego. Macierzyństwo za sprawą Ducha Świętego jest tą formą oddania się Bogu, którego On sam oczekuje od Dziewicy «poślubionej» Józefowi. Maryja wypowiada swoje „fiat"*.

[43] Spekulacje teologiczne nie wyjaśniają w sposób pewny przypuszczeń o złożeniu przez Maryję, przed małżeństwem z Józefem, ślubu dozgonnego dziewictwa. Mówi się jednak, że w chwili dziewiczego poczęcia, dzięki właściwemu dla tej sytuacji działaniu Ducha Świętego, Maryja akceptuje swoje powołanie, w którym tajemnica wcielenia i zachowania dziewictwa są ze sobą ściśle powiązane. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maryja*…, 33n.

[44] Jan Paweł II akcentuje wolność jako istotny element pełnego ofiarowania się osoby ludzkiej Bogu w dziewictwie i bezżenności. Taki akt wolnego wyboru ugruntował świętość Maryi w Jej dziewictwie w pełni ofiarowanym Bogu pomimo małżeństwa z Józefem. Zob. MD 20.

się Maryi jako kobiety oddanej Boskiemu Oblubieńcowi i przyjętej przez Niego w pełni Jej osobowego daru.

Tradycja Kościoła czci Maryję jako Dziewicę. Jej dziewictwo ma głęboką motywację religijną. Dziewictwo zostało wybrane przez Maryję jako sposób życia, jako konsekwentna postawa. Wynikało z fascynacji Bogiem. Było też w służbie realizacji zbawczego zamysłu Boga. Wszystko to wskazuje na to, że Maryja zaakceptowała życie jako dziewiczą i macierzyńską służbę Mesjaszowi i Jego dziełu.

Trwałe dziewictwo połączone z macierzyństwem nie jest możliwe w życiu innych kobiet poza Matką Bożą. W osobie Maryi zachowanie dziewictwa wiąże się ze specyfiką Jej macierzyństwa, które stało się możliwe dzięki niepowtarzalnej ingerencji stwórczej Ducha Świętego. Maryja spełniła się jako Kobieta, niepodzielnie oddając się Bogu – czego znakiem było zachowanie dziewictwa i poświęcenie go Bogu. Spełniła się jako Matka, która niepodzielnie poświęciła się swojemu Dziecku.

6. Macierzyństwo Maryi

Pierwszym i podstawowym powołaniem człowieka jest małżeństwo oraz rodzicielstwo. Maryja podjęła to podstawowe powołanie. Córka Izraela, znająca przepowiednie mesjańskie, była świadoma mesjańskiego charakteru swojego macierzyństwa, *de facto*, nie stając się Matką Mesjasza. Maryja, jako pobożna Żydówka nie „odmówiła" Bogu zgody na mesjańskie macierzyństwo. Miłość i oddanie Maryi Najwyższemu prowadziły do Jej wyznania γενοιτο - *fiat*, w którym Maryja zgodziła się na wypełnienie woli Bożej. Był to akt w pełni wolny, świadczący o Jej niezachwianej wierze oraz świadomości udziału w Boskiej tajemnicy[45]. Wyrażona w wierze zgoda na macierzyństwo Syna Bożego uczyniła życie małżeńskie Maryi i Józefa nietypowym, gdyż zarówno Maryja, jak i Józef zachowali postawy dziewicze. Bóg, przyjmując miłość i ofiarę Maryi, obdarzył Ją macierzyństwem względem swojego Syna. W ten sposób nie został przesunięty akcent miłości Boga, który Maryja uczyniła nieusuwalnym fundamentem swoich wyborów. Miłość Maryi skoncentrowała się na Najwyższym i na Synu Najwyższego, który stał się również Jej Synem.

Kobieta spełnia się w dwóch wymiarach: macierzyństwie i dziewictwie[46]. Spełnienie się Maryi jako kobiety dokonało się w macierzyństwie

[45] L. SCHEFFCZYK, *Maryja*…, 13n.
[46] MD 17, 20.

z jednoczesnym zachowaniem dziewictwa. Taki stan zaproponowany Jej przez Boga jest zgodny ze specyfiką osobistej drogi życiowej Maryi. Jest to fenomen charakteryzujący Jej osobę[47], będący owocem dogłębnego wypełnienia powołania Maryi, jako człowieka, do współdziałania z Bogiem w dziele zbawczym. Wypełnienie tego zadania wymagało kobiecego charyzmatu ofiarnej miłości, właściwej dla macierzyństwa[48]. Maryja zaakceptowała drogę dziewiczego macierzyństwa jako swoje życiowe powołanie i sposób spełnienia swojej osoby oraz kobiecości.

7. Maryja – spełniona w Chrystusie

Człowiek spełnia się tylko w Chrystusie. Mówiąc o spełnieniu Maryi należy skupić uwagę także na jego chrystologicznym aspekcie.

Teologia kreśli obraz etyczny Maryi, akcentując doskonałość Jej wiary odzwierciedlonej w czynach. Jej *fiat* dla oznajmianej tajemnicy wcielenia Bożego jest tego wyrazem. Maryja spełniła się w Chrystusie jako Bogu przychodzącym do człowieka[49]. Stało się to przez wyrastającą z głębi osobistych relacji z Bogiem zgodę na udzielenie Mu miejsca w łonie (to znaczy zgodę na macierzyństwo). Cz. Bartnik pisze o tym, że zbawienie jest ostatecznym momentem personalizacji człowieka, którym jest „w-osobienie" człowieka w Trójosobowego Boga[50], zaś spełniona osoba jest „w-osobieniem" w Chrystusa[51]. W świetle tej konstrukcji teologicznej, osoba Maryi jawi się jako spełniona w Bogu poprzez włączenie – „w-osobienie" – we wspólnotę z Nim. To uczyniło Maryję zdolną do stania się chrześcijanką – czyli osobą wszczepioną – przemienioną – „w-osobioną" – w Chrystusa, ale pozostającą we wspólnocie z innymi ludźmi (Kościołem)[52].

Akcent chrystologiczny spełnienia Maryi jest wspólny z akcentem eklezjalnym – gdyż ukazuje macierzyństwo Boże Maryi w wymiarze charyzmatycznym. Maryja bowiem poczyna i rodzi Chrystusa nie dla przedłużenia własnego rodu, ale na Bożą prośbę, dla Boga, który pragnie dobra wszystkich ludzi[53].

---

[47] TAMŻE, 17.
[48] TAMŻE, 18.
[49] RM 41: *Maryja sama doznała w sposób definitywny skutków tego jedynego pośrednictwa, którym jest pośrednictwo Chrystusa-Odkupiciela świata i zmartwychwstałego Pana*.
[50] CZ. BARTNIK, *Historia teologii*…, 236.
[51] TAMŻE, 271.
[52] RM 42: *Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa, pozostaje stale obecna również w tajemnicy Kościoła*.
[53] MD 4: *Tak więc «pełnia czasu» ukazuje niezwykłą godność „niewiasty". Ta godność polega z jednej strony na nadprzyrodzonym 'wyniesieniu do zjednoczenia z Bogiem'*

Kobiecość Maryi jawi się jako niezastąpione środowisko dla rodzenia chrześcijan – ludzi „w-osobionych" w Boga – czyli zbawionych, a także włączonych w realizację Boskiego dzieła stwórczo-zbawczego przez zespolenie z Chrystusem. Jan Paweł II uczy, że Bóg – zawierając przymierze z rodzajem ludzkim w Chrystusie – wprowadził „macierzyństwo kobiety" w ekonomię zbawczą poprzez pośrednictwo macierzyństwa Maryi[54].

Maryja spełniła się osobowo jako Kobieta, poprzez macierzyństwo, wobec najdoskonalszego, najlepszego i najpiękniejszego z ludzi – Jezusa Chrystusa. Macierzyństwo należy rozumieć tu szeroko, nie tylko jako zrodzenie, ale opiekę nad Dzieckiem, wychowanie oraz towarzyszenie dorosłemu Synowi.

8. Maryja w małżeństwie z Józefem

Kobiecość realizuje się wobec męskości, w dialogu miłości kobiety i mężczyzny przedstawiającym oraz doskonalącym obraz i podobieństwo Boże w człowieku. Towarzyszem życia Maryi w realizacji Jej kobiecości był Józef, pobożny Izraelita.

Tajemnicze macierzyństwo Maryi wymagało od Józefa wielkiej wiary i pobożności, siły oraz dobroci charakteru. Maryja z powodu tajemniczego poczęcia Jezusa mogła zostać oskarżona o niewierność małżeńską, a w konsekwencji ukamienowana, albo w najlepszym razie pozostać samotną Matką z haniebną opinią. Pryncypia kultury narodu wybranego nakazywały mężowi rozstać się z niewierną żoną. Dlatego Józef nie musiał zastanawiać się nad własnym wyborem, miał bowiem gotowy wzorzec postępowania w takiej sytuacji, gdy jego małżonka znalazła się w stanie błogosławionym, mimo że „nie zamieszkali razem". Jednak nie skorzystał ze stereotypu środowiskowego. Przyjął i zaakceptował Maryję. Dlaczego tak postąpił, skoro nie otrzymał wyraźnego zapewnienia o niewinności żony? Józef uczynił tak, jak we śnie polecił mu anioł, uznał jego religijny autorytet, ale nie uczynił tego wbrew sobie. Józef uwierzył snom i przyjął Maryję, bo Ją kochał. Przy czym nie była to uległość ludzkim uczuciom, czy nawet namiętnościom, ale akt wiary wypowiedziany ludz-

w Jezusie Chrystusie, które wyznacza najgłębszą celowość bytowania każdego człowieka tak na ziemi, jak w wieczności. Z tego punktu widzenia „niewiasta" jest tutaj przedstawicielem i prawzorem całej ludzkości, 'reprezentuje człowieczeństwo', które jest udziałem wszystkich ludzkich istot, tak mężczyzn, jak i kobiet. Z drugiej strony jednak wydarzenie nazaretańskie uwydatnia taką postać zjednoczenia z żywym Bogiem, które może być udziałem tylko „niewiasty", Maryi: zjednoczenie matki z synem. Dziewica z Nazaretu staje się rzeczywiście Matką Boga.

[54] MD 19.

ką miłością[55]. Miłość Józefa do Maryi uczyniła go zdolnym do przyjęcia Syna Bożego, który stał się człowiekiem w Jej ciele.

Można zatem stwierdzić, że w małżeństwie Józefa z Maryją zrealizowała się głębia miłości, pojmowanej jako dialog, w którym dokonuje się doskonała wymiana darów osobowych[56], a przez to spełnienie osobowe mężczyzny i kobiety. Tą drogą, we wspólnocie małżeńskiej Józefa i Maryi, spełnił się doskonale cel małżeństwa, jakim jest wzajemna miłość, a przez nią wspólne dążenie do doskonałości i wzajemne wspieranie się w osobistym uświęceniu i uwielbieniu Boga[57].

Przyglądając się osobie Maryi, widzimy Ją jako Kobietę żyjącą w małżeństwie, spełnionym na fundamencie Bożego macierzyństwa, ale również we wspólnocie życia codziennego z Józefem, Jej dziewiczym Oblubieńcem oraz Opiekunem młodości Jezusa. Jezus Chrystus obecny we wspólnocie rodzinnej Józefa i Maryi pomógł w osobowym spełnieniu Maryi w Jej kobiecości. W małżeństwie z Maryją także Józef spełnił się jako osoba w swojej męskości, zachowując respekt, dystans i miłość wobec swojej Małżonki. Zaś w prawnym ojcostwie względem Jezusa, Józef wypełnił swoje powołanie jako współpracownik Boga w dziele odkupienia[58], spełniając się tym samym jako mężczyzna[59].

9. Konkluzja

Spełnienie osobowe Maryi obejmuje bogactwo wartości osobowych, aktywnych w życiu z Bogiem i ludźmi. Wielowymiarowość „spełnienia się" Maryi składa się na pełnię stanu zbawienia, sytuując Ją na czele wszystkich świętych. Maryja jest najznamienitszym członkiem Kościoła. Spełniła w swoim życiu osobistym wolę Bożą, w pełni wykorzystując do tego celu wszystkie przymioty swojej osoby oraz szczególne dary Bożej łaski. Heroiczne zaufanie i powierzenie siebie objawiającemu się Jej Bogu doskonale współbrzmiało z łaską, wspierającą Ją w wypełnianiu

[55] RCus, 19: *Józef, który był posłuszny Duchowi, odnalazł w Nim samym źródło miłości – swej oblubieńczej, męskiej miłości. Była to miłość większa od tej, jakiej mógł oczekiwać „mąż sprawiedliwy" wedle miary swego ludzkiego serca*.
Niektórzy teologowie twierdzą, że przekonanie Józefa o niewinności Maryi wiąże się z przeczuciem nadprzyrodzoności zaistniałych wydarzeń, które poprzedza prorocki sen. Zob. L. SCHEFFCZYK, *Maryja*…, 31.

[56] TAMŻE, 7: *W kulminacyjnym momencie dziejów zbawienia, gdy Bóg objawia swą miłość do rodzaju ludzkiego poprzez dar Słowa, właśnie to małżeństwo w pełni „wolności" realizuje „oblubieńczy dar z siebie", przyjmując i wyrażając ową miłość*.

[57] GS 48.

[58] RCus 19.

[59] TAMŻE, 8.

osobistego powołania. Tym samym w osobie Maryi ujawniła się Boża chwała, spełniając Ją jako stworzenie zanurzone w Bogu.

Jedną z ważnych cech osoby ludzkiej jest płciowość. Ona określa sposób eschatycznego spełnienia osoby ludzkiej w doczesności. Płeć osoby ludzkiej wiąże się z porządkiem stworzenia i natury. Jest naturalnym wyposażeniem osoby ludzkiej. Ma znaczenie w osobistym zbawczym dialogu z Bogiem i z ludźmi poprzez czyny miłości. Maryja – Dziewica i Matka – nosi wszystkie pozytywne cechy kobiece. Spełnia się w kobiecości jako w darze i zadaniu realizowanym w miłości do Boga i miłości do ludzi.

Maryja – Matka Jezusa Chrystusa jest osobą, którą Kościół i współcześni teologowie postrzegają jako Kobietę spełnioną w macierzyństwie i dziewictwie zarazem. Jest to cecha charakteryzująca osobę Maryi powołaną przez Boga do wypełnienia Jej życiowego zadania. Przez nie Maryja osiągnęła ostateczny cel życia – spełniła się w Bogu.

Dr Katarzyna Parzych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski (Olsztyn)

ul. Korczaka 22/15
PL - 10-086 Olsztyn

Maria – la persona compiuta come donna

(Riassunto)

L'autrice mette in luce la persona di Maria nel contesto della realizzazione personale dell'essere umano. L'articolo è strutturato così: 1) La questione della realizzazione personale (la dimensione di comunione, dei valori e di agire); 2) Il dialogo come la via della realizzazione di una persona; 3) L'essere umano – persona umana come uomo o donna; 4) Maria – colei che accoglie la grazia; 5) Maria – colei che si dona a Dio; 6) La maternità di Maria; 7) Maria – una persona compiuta in Cristo; 8) Il matrimonio di Maria con Giuseppe.

Czyżby kobieta miała do powiedzenia coś innego, czyżby prezentowała inny sposób głoszenia miłości i przeżywania nadziei? Czy potrafi robić to w sposób włączający, a nie wykluczający, tworząc prawdziwą eko-nomię (czyli *oiko-nomos* – z greckiego *oikos* – sposób uporządkowania domu), oraz czynić to w ludzkim wymiarze i w poszanowaniu praw każdej jednostki? W ten sposób dochodzimy do tematu „kobieta a nadzieja".

Jakie nowe „słowo" może pochodzić od kobiety i od kobiet w tej sytuacji i w zakresie tego tematu? Skąd miałoby pochodzić to „słowo"? Dlaczego można liczyć na wkład kobiety? Dlatego, że w rzeczywistości Ewangelia miłości, zapowiedź Miłości, była zawsze odczuwana przez Kościół jako sprawa zasadnicza: rzeczą nową jest dziś ponowne spojrzenie na to, jak była ona przeżywana. Przede wszystkim z punktu widzenia kobiety i nadziei. A także sprawdzenie, czy kobiety zaczynają podejmować decyzje społeczno-polityczne i gospodarcze razem z mężczyznami i jaka jest realna nadzieja, że *razem* zbudujemy zjednoczony świat i nową ludzkość.

Maria Teresa Porcile Santiso

Ewa, Maryja, nadzieja*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 207-213

Czy rzeczywiście możliwe jest zobaczenie w kobiecie (w kobietach) antropologicznej możliwości dla historycznej przemiany? Co dziś oznacza fakt, że *połowa* ludzkości budzi się i podnosi jak nigdy wcześniej w historii? Uczestniczymy dziś w poruszeniu wśród kobiet, które dotyczy wszystkich kultur, klas społecznych i każdego wieku. Jest to zjawisko społeczne i kulturowe o wymiarze ogólnoświatowym: czy daje nam ono nadzieję na zmiany jakościowe w historii? Czy jest coś szczególnego w związku pomiędzy kobietą i nadzieją?

Chciałabym rozwinąć dwa punkty: jeden wychodzący od wiary i drugi wychodzący od antropologicznej refleksji nad kobiecością.

Bardzo przydatne będzie dokonanie krótkiego spojrzenia na temat nadziei w Biblii i refleksji teologicznej, abyśmy następnie mogli zapytać się dziś, czy kobieta ma do powiedzenia coś odmiennego. Spojrzymy na to po kolei.

---

* M.T. PORCILE SANTISO, *Eva, Maria, la speranza*, „Il Regno" (2005) nr 7, 66-68. [Wykład wygłoszony podczas sympozjum „Głosić miłość, przeżywać nadzieję. Wykluczenie społeczne, odpowiedzialność ekonomiczna, prawa obywatelskie", zorganizowanego przez włoską *Caritas*, CNCA, Gruppo Abele i *Il Regno* we Florencji (18-20.10.1996)].

1. Słowo „nadzieja” w Biblii

Ten krótki tekst nie pozwala przedstawić zbyt wielu uwag etymologicznych czy semantycznych. Przypomnimy jedynie, że w Biblii temat nadziei pojawia się bezpośrednio w kontekście wielkiej obietnicy. Postacią uprzywilejowaną jest Abraham. Należy przypomnieć, że jego historia, w Księdze Rodzaju, zaczyna się w rozdziale 12, zaraz po opowieści o wieży Babel w rozdziale 11. Nie będziemy tu dokonywać lektury krytycznej różnych gatunków literackich, tak odmiennych w tych dwóch rozdziałach. Chcemy tylko wskazać na pewne przemyślenie, że zaraz po wieży Babel, mieście zamętu zbudowanym przez ludzi, rodzi się wezwanie Boga do porzucenia wszystkiego; a centralną postacią jest Abraham, o którym Święty Paweł powie: *on to wbrew nadziei uwierzył nadziei* (Rz 4, 18).

Czy istnieje w Biblii wyraźny i wyłączny wątek związku kobiety i nadziei? Raczej nie. A jednak warto zastanowić się nad wagą niektórych symbolicznych i/lub rzeczywistych postaci. Proponuję dwie z nich, Ewę i Maryję. Współczesne odczytanie postaci Ewy (*Hawwah*, matka wszystkich żyjących; por. Rdz 3, 20) pozwala nam na inne jej umiejscowienie. Adam nazywa ją tak w chwili, gdy muszą stawić czoła skutkom swego nieposłuszeństwa (por. Rdz 2, 17 i 3, 8nn). Doświadczają wypędzenia z ogrodu Eden i śmierci; czyż *Hawwah* nie jest depozytariuszką obietnicy zwycięstwa (por. Rdz 3, 15) i nadziei? Nadziei, która teraz się spełniła, zgodnie z obietnicą wiary złożoną Abrahamowi, o której Maryja śpiewa w *Magnificat* (por. Łk 1, 55). Ewa i Maryja, dwie centralne postaci kobiecości w Starym (pierwszym) Testamencie i Nowym (drugim) Testamencie, są postaciami nadziei. A pomiędzy nimi symboliczna postać Jeruzalem, miasta-matki, miejsca narodzin (por. Ps 87).

Jest coś, co zwraca uwagę: słowo nadzieja nie pojawia się w Ewangelii. A jednak cała postawa Jezusa jest nadzieją. Nadzieją w postaci bezgranicznego zaufania Ojcu i nadzieją, że jego Słowo i Duch nakłonią do nawrócenia. Sądzę, że nadzieję, szczególnie gdy chodzi o związki, można nazwać ufnością, postawą tak często obecną w psalmach i dominującą w Ewangelii. Cały biblijny przekaz jest nadzieją, utkaną na kanwie obietnicy, złożonej po wieży Babel, kierującej nas w stronę Jeruzalem. Nadzieja jest wędrówką obietnicy pomiędzy tymi dwoma miastami. Nie bez znaczenia symboliczna postać miasta jest rodzaju żeńskiego, a w Biblii Jeruzalem jest matką (por. Ps 87) i/lub narzeczoną, oblubienicą, prorokinią, a może też być nierządnicą (wypowiedzi proroków Izajasza i Ezechiela są bogate w takie właśnie znaczenie).

Duży udział w refleksji nad tym tematem mieli przez wieki teologowie, poeci i święci. Nie jest możliwe przytoczenie tu wszystkich nazwisk, znanych także skądinąd, są wśród nich: J.C. Ellul, J. Moltmann, A. Rimbaud, C. Péguy… Nie możemy jednak oprzeć się pokusie zacytowania Izydora z Sewilli, słynnego autora *Etymologiae* (VI w.), który zajmuje się grą słów pomiędzy „spes" (nadzieja) i „pes" (stopa), i dochodzi do wniosku, że nadzieja jest jak siła, która pozwala iść naprzód, nie zatrzymywać się.

2. Nadzieja i kobieta dziś

Teraz zajmiemy się innym zjawiskiem: kobietą i nadzieją dziś. Refleksja nad znaczeniem „przestrzeni zakazanej" jest tu nieunikniona. To prawda, że jest i zawsze była przestrzeń zakazana dla kobiety, szczególnie w życiu publicznym miasta, czyli *polis*. Dziś, po niemal dwóch wiekach od przebudzenia się obywatelskiej świadomości kobiety (i biorąc pod uwagę rewolucję francuską w Europie), przestrzeń zakazana zaczyna przekształcać się w przestrzeń „zdobytą". Musimy przyznać – choć może nie bez oporów – że kobiety na całym świecie były wykluczone z procesu decyzyjnego. Kobieta musiała zdobyć swoją przestrzeń, nie dostała jej „w prezencie". Wystarczy tu przypomnieć jeden, prosty fakt: czy nasze babki i/lub matki miały prawo do głosowania? Niezaprzeczalny jest fakt, że w większości krajów na całym świecie kobiety zaczęły głosować po II wojnie światowej. Po części jest to skutkiem bolesnej lekcji, która zintensyfikowała i zachęciła ruch kobiecy. I w tym ruchu działa wielka nadzieja. Wiemy, że *nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam* (Rdz 2, 18), nie jest dobrze ani dla mężczyzny, ani dla kobiety, ani dla ludzkości i historii. Dziś jednak coś się zmienia i można odczuć w ruchu kobiecym wiatr Ducha historii.

Należy tu wziąć pod uwagę dwa aspekty: nadzieję związaną z doświadczeniem kobiety i nadzieję dotyczącą tożsamości kobiety. Na zakończenie naszkicujemy wniosek, bazując na postaci kobiety i na Ewangelii.

Pierwszym aspektem jest doświadczenie historyczne. Kobiety miały nadzieję i czasem czekały, nie mając nadziei. Na przestrzeni dziejów znamy kobiety, które czekały i protestowały. W mitycznym świecie to oczekiwanie (będące czym innym niż nadzieją) kobiety weszło do języka mitologii. Pomyślmy choćby o Penelopie. Kobiety oczekiwały w domu, czekały na powrót bohatera. Kobiety czekały wewnątrz domu. Dziś nadal często słyszymy, jak mężczyźni z wszelkich środowisk mówią kobietom:

„poczekajcie trochę", „dajcie nam czas", „jeszcze nie jesteśmy gotowi". W opowieści o oczekiwaniu Penelopy kobiety czekają i mają nadzieję, a mężczyźni toczą wojnę. Kobieta czekała bez nadziei, ponieważ czekała na powrót, ale nie miała nadziei na odmianę. Kobieta ma doświadczenie w oczekiwaniu. Dziś jest zapraszana do przekształcenia tego oczekiwania w wyzwanie twórczej nadziei.

To, o czym wspomnieliśmy wyżej, jest faktem historycznym, społeczno-kulturowym i ma swoje znaczenie. Wszystkie te informacje pozwalają uznać, że możliwe jest myślenie i twierdzenie, że kobieta/kobiety są antropologicznym „zapasem" ludzkości.

Istnieje drugi aspekt zagadnienia, również antropologiczny, a dotyczy on tożsamości. Powinniśmy zapytać się, dlaczego ta kobieta, która zawsze oczekiwała, dziś może przekształcić się w symbol rzeczywistej nadziei, w chwilach, gdy u progu trzeciego tysiąclecia myśl leci w stronę nadziei. Zestawienie nadziei i tożsamości kobiety oznacza ustawienie tej ostatniej w związku z jej pierwotną kondycją, czyli językiem jej ciała, zamykającego zamieszkaną przestrzeń przez określony czas. Ten czas jest cykliczny, ma swój początek i koniec. W ciele kobiety tkwi sens czasu i siła czasu. One są w niej tak, jak są w ziemi, zwanej w większości kultur „matką ziemią". Ziemia, przedmiot obietnicy i nadziei w Biblii, ma w sobie coś z „kobiety". Tajemnicą ziemi jest to, że ma w sobie życie i pozwala mu wzrastać. Dziś, kiedy ponownie odczytujemy te mity, pytamy o ich głęboki sens. Z doświadczenia kobiecości widać, że ziemia jest przedmiotem nadziei. W doświadczeniu kobiet istnieje przeżywanie nadziei w określony sposób, przeżywanie nadziei w gotowości do, możemy wręcz powiedzieć, żywej i aktywnej nadziei.

A nadzieja jest nam dana w odniesieniu do czasu, historii, cierpień, Boga. Dziś, w wyzwaniu nadziei, przeżywamy niemoc i negację nadziei wobec wzrostu problemów społecznych, domowych, bezrobocia na całym świecie. Jesteśmy przyzwyczajeni do oglądania scen ubóstwa i przemocy, jesteśmy w stanie jeść kolację, oglądając w tym samym czasie w telewizji relacje z wojen i śmierci na całym świecie. Patrzymy przez filtr ekranu i czujemy bezsilność, bo „nic nie możemy zrobić". Próbujemy wręcz zapomnieć czy ignorować rzeczywistość: wydaje nam się niemożliwe wierzyć w zmianę tej rzeczywistości czy pracować na rzecz tej odmiany. Czujemy się ofiarą tego świata, goniącego za władzą polityczną, społeczną, gospodarczą. Wydaje się, że na tym świecie można tylko biec lub umrzeć, nie jest łatwo aktywnie ufać i mieć nadzieję.

Jaka nowa nowina, pośród tego wszystkiego, przychodzi od kobiety i nadziei? Oto refleksja, którą chcę przedstawić w dalszej części, tytułem podsumowania.

3. Ewangelia, kobieta i nadzieja

W Ewangelii są dwa uprzywilejowane wydarzenia, odnoszące się do nadziei i do kobiet: zwiastowanie i zmartwychwstanie. Dwie sytuacje życiowe, wydające się niemożliwymi, przekształcone przez nadzieję kobiet-uczennic. Podczas zwiastowania Maryja, pierwsza uczennica, ufa w niemożliwe. Otrzymuje od anioła tę samą odpowiedź, która została udzielona Abrahamowi (por. Łk 1, 37 i Rdz 18, 14) i na koniec śpiewa w *Magnificat* o spełnieniu obietnicy (por. Łk 1, 46). Podczas zmartwychwstania kobiety uczennice, które podążały z Jezusem od samej Galilei (por. Łk 23, 55), stojąc wobec rzeczywistości ukrzyżowania, przygotowują olejki i aromaty do ciała i oczekują, pełne miłości, na pierwsze godziny poranka pierwszego dnia tygodnia: Pan życia zaskakuje je i dopełnia ich nadzieję.

Maryja, kiedy Jej dziewicze, puste łono zostało przekształcone w mieszkanie chwały, głosi miłość i żyje nadzieją nowego porządku w *Magnificat*: myśli pysznych zostaną rozproszone, wszystko będzie dziełem miłosierdzia Wszechmocnego. Biegnie, by dzielić swą radość z Elżbietą, która przyjmuje Ją jako błogosławioną…, a wszystko to wieńczy *Magnificat*. W wejściu do świątyni wita Ją starzec Symeon, który teraz, doczekawszy się zbawienia, może odejść w pokoju. Kobiety z opowieści o zmartwychwstaniu, kiedy pusty grób przekształcił się w miejsce dźwięczące zwycięskim życiem, ogłaszają nadzieję jedenastu apostołom.

Łukasz nie przez przypadek przedstawia nam, z jednej strony, kobiety, które mają nadzieję, Maryję i Elżbietę, oraz kobiety z opowieści o zmartwychwstaniu, a z drugiej, mężczyzn, którzy nadziei nie mają: Zachariasza, kapłana ze świątyni, czy jedenastu apostołów.

Czy to wszystko coś nam mówi w obecnym momencie historycznym? Dziś ci, którzy mają w swoich rękach decyzje, mogące odmienić historię, nie zachowują się jak ludzie nadziei. A w tym samym czasie widzimy gęste przeplatanie się nadziei kobiet z każdej szerokości geograficznej, wiary i rasy.

I tak, jak dziecko wzrasta w ciele kobiety, tak w dzisiejszym społeczeństwie nadzieja nowego życia rośnie w tkaninie życia, którą kobiety tkają i przetwarzają. Jest to jedyne tego rodzaju wydarzenie w historii ludzkości. Po raz pierwszy wszystkie kobiety z całego świata, wszystkich kultur, religii i wyznań budzą swoje zdolności do przemiany społeczeństwa. Przestrzeń, przez wieki zakazana, przekształca się w przestrzeń zbawienia.

W tej nadziei towarzyszą nam Maryja, Elżbieta, kobiety zmartwychwstania. Mamy powody do nadziei (por. 1 P 3, 15), ponieważ te, które noszą życie w swym kobiecym ciele, zaczynają być zarządczyniami życia w ciele społecznym. Wielkim zadaniem nadziei jest wychowanie (w Ameryce Łacińskiej słyszymy, że należy je rozpocząć od uświadamiania). Nadzieja rośnie, kiedy dwie lub trzy kobiety porozumiewają się i otwierają na miłość. Po raz pierwszy kobiety mają tę możliwość. Jest ona w ich rękach! Oby ta nadzieja nie została zawiedziona: nie zostanie, jeśli włożą swe dłonie w dłonie Boga i stamtąd rozciągną je nad całym światem. Jest to zadanie wymagające budowania, komunikowania, głoszenia, zbawienia. Jest to możliwe, ponieważ kobiety wierzą, mają nadzieję i dokonują niemożliwego.

Dziś tym „niemożliwym" będzie praca wspólnie z mężczyzną, aby dać pewną i realną nadzieję ludzkości. Nadzieję na świat, który stworzą razem, od-tworzą, odbijając obraz Stwórcy. Dziś jest nadzieja, że tak będzie: po raz pierwszy w historii ludzkości. Jest to nadzieja wymagająca, aktywna, pracowita, nadzieja prowadząca dialog: nadzieja „nowego przymierza".

Czy kobieta może przekształcić przestrzeń historycznie dla niej zakazaną w przestrzeń ocalenia antropologicznego i społecznego? Ciało kobiety posiada przestrzeń otwartą. W społeczeństwie potrafi otwierać przestrzenie dla zbawienia; potrafi przekształcać wieżę władzy wprowadzającej nieład w miasto-narzeczoną, oblubienicę, matkę, Jeruzalem schodzące z wysokości. Takie jest historyczne powołanie dzisiejszej kobiety. Jak każde powołanie, jest ono wezwaniem, rozeznaniem, zadaniem. Zakończę, prosząc, aby Duch zstąpił jako wiatr nowego stworzenia do łona każdej dzisiejszej kobiety dla życia świata. Abyśmy w Jego sile my, kobiety, były zdolne przekształcać przestrzeń historycznie zakazaną w przestrzeń przyjmującą zbawienie.

Maria Teresa Porcile Santiso (1943-2001)*

* Doktor teologii (Fryburg) i filozofii, wykładała ekumenizm i teologię biblijną. Wiele razy reprezentowała Papieską Radę ds. Promocji Jedności Chrześcijan; jako jedyna kobieta uczestniczyła w III Konferencji Generalnej Episkopatu latynoamerykańskiego w Puebla. Wśród ważniejszych publikacji: *La donna, spazio di salvezza. Missione della donna nella chiesa, una prospettiva antropologica,* 1994; *Con occhi di donna*, 1999. Mieszkała w Urugwaju (Montevideo).

Eva, Maria, la speranza

(Riassunto)

E' possibile vedere nella donna la riserva antropologica del cambiamento storico? Assistiamo oggi a un movimento di donne che abbraccia tutte le culture, le classi sociali, le età. Si tratta di un fatto socio-culturale di dimensione mondiale: ci offre una speranza di cambiamenti qualitativi nella storia? C'è qualcosa di specifico nel rapporto tra la donna e la speranza?

L'articolo sviluppa due punti: uno a partire dalla fede e l'altro a partire dalla riflessione antropologica del femminile. Come introduzione l'autrice ci presenta il significato della parola "speranza" nella Bibbia. Poi, si sofferma sulla relazione tra la speranza e la donna oggi. Infine fa un'analisi dei due eventi dal Vangelo in relazione alla speranza e alle donne: l'annunciazione e la risurezione.

Ks. Marek Gilski

Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 214-230

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, w oparciu o pisma św. Augustyna, związku pomiędzy mariologią a antropologią. Doktora z Hippony interesowało nie tylko miejsce Maryi w życiu każdego człowieka, lecz także spojrzenie na osobę ludzką przez pryzmat mariologii. Augustyńską mariologię antropologiczną można sprowadzić do odpowiedzi na następujące dwa pytania, które wyznaczają jednocześnie strukturę obecnej prezentacji: W jakiej mierze i dla kogo Matka Chrystusa może być modelem życia? Czy i w jakim stopniu udział Matki Zbawiciela w tajemnicy wcielenia ma wpływ na godność płci żeńskiej?

1. Maryja jako wzór życia

Św. Augustyn nie tylko zachęcał do życia na wzór Maryi, lecz również przytaczał racje, dla których powinno się stawiać przed chrześcijanami przykład Matki Chrystusa. Wskazywał na wychowawczą rolę Maryi w procesie kształtowania ludzi, widząc w Niej niezastąpiony wzór w tym, co dotyczy formacji kobiet[1].

Obecna analiza będzie próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: W jakiej mierze w oparciu o przykład Maryi mogą kształtować swoje życie osoby żyjące w dziewictwie, a w jakiej te, które żyją w małżeństwie? Te dwa modele życia podzielą paragraf na dwie części: Maryja jako model życia dziewiczego oraz jako model życia małżeńskiego.

1.1. Dziewictwo

Św. Augustyn przypisywał dziewictwu szczególne znaczenie. Nie interpretował go jedynie w kategoriach biologicznych, lecz patrzył na nie przez pryzmat relacji z Bogiem. To właśnie odniesienie do Boga odgrywa, według niego, decydującą rolę w przeżywaniu czystości. Kładł silny akcent na fakt zapoczątkowania przez Matkę Chrystusa nowego modelu życia – życia w dziewictwie[2].

---

[1] *Non est praetermittenda, fratres, maxime propter disciplinam feminarum, sororum nostrarum, tam sancta modestia Virginis Mariae*. *Sermo* 51, 18: PL 38, 343.

[2] *At ubi natus est ipse Rex omnium gentium coepit dignitas virginalis a Matre Domini, quae at filium habere meruit et corrumpi non meruit*. *Sermo* 51, 26: PL 38, 348.

Wyjątkowość Matki Chrystusa polega, według św. Augustyna, na podjętym przez Nią ślubie czystości. To jest *novum*, które daje początek zupełnie nowej koncepcji życia. Doktor z Hippony przeprowadził wnikliwą analizę tego zagadnienia w *De sancta virginitate*:

Poterat et iuberi virgo permanere, in qua Dei Filius formam servi congruenti miraculo acciperet; sed exemplo sanctis futura virginibus, ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset, virginitatem Deo dicavit, cum adhuc quid esset conceptura nesciret, ut in terreno mortalique corpore caelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto, amore eligendi, non necessitate serviendi. Ita Christus nascendo de virgine, quae antequam sciret quis de illa fuerat nasciturus, virgo statuerat permanere, virginitatem sanctam adprobare maluit quam imperare. Ac sic etiam in ipsa femina, in qua formam servi accepit, virginitatem esse liberam voluit[3].

Mogło być nakazane, żeby pozostała dziewicą Ta, w której Syn Boży miał w sposób cudowny przyjąć postać sługi. Jednak jako przykład na przyszłość dla świętych dziewic, ofiarowała swe dziewictwo Bogu, aby nie sądzono, że dziewicą powinna być tylko ta, która zasłużyła na poczęcie potomka bez współżycia cielesnego, chociaż jeszcze nie wiedziała, co pocznie, aby w ziemskim i śmiertelnym ciele stać się obrazem życia niebieskiego poprzez ślub, a nie na rozkaz, przez wybór kierowany miłością, a nie przez konieczność służby. Tak więc Chrystus, rodząc się z dziewicy, która zanim wiedziała, kto się z Niej narodzi, postanowiła trwać w dziewictwie, wolał przyjąć święte dziewictwo, niż je nakazać. A nawet chciał, aby kobieta, w której przyjął postać sługi, dobrowolnie zachowywała dziewictwo.

Analizowany tekst pozwala sformułować następujące wnioski:

a) Ślub Maryi jest uprzedni wobec zwiastowania (*cum adhuc quid esset conceptura nesciret*);
b) Postanowienie Matki Chrystusa ma charakter wzoru (*exemplo sanctis futura virginibus*);

Dziewictwo Maryi było czymś nowym w świecie żydowskim. Ten model życia był zakazany przez zwyczaje Izraelitów. Zupełnie inaczej było w świecie grecko-rzymskim. W religii greckiej dziewictwa wymagano zarówno od pośredników objawienia (prorokinie w Delfach, Dydonie), jak również od kapłanek w wielu kultach (kapłanki Artemidy w Efezie). Ten model życia znany był również w świecie rzymskim (opiekunki wiecznego ognia w świątyni Westy). H. WÓJTOWICZ, *Asceza w hellenizmie*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. DRĄCZKOWSKI, J. PAŁUCKI, Lublin 1993, 11-12.

[3] AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 4, 4: CSEL 41, 238.

c) Decyzja Maryi nie jest wynikiem nakazu Boga, chociaż mogłaby być (*non praecepto*; *non necessitate serviendi*; *poterat ergo iuberi virgo permanere*);
d) Ślub Matki Zbawiciela pozwala zrozumieć, że dziewictwo nie jest modelem życia zastrzeżonym tylko dla Niej (*ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset*);
e) Ślub decyduje o tym, że Maryja już na ziemi naśladuje życie w niebie (*in terreno mortalique corpore caelestis vitae imitatio voto fieret*);
f) Miłość jest motywem Jej postanowienia (*amore eligendi*).

Teza o podjętym przez Maryję jeszcze przed momentem zwiastowania ślubie dziewictwa jest wynikiem augustyńskiej refleksji nad Jej słowami do anioła: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1, 34). Samo postawienie pytania sugeruje, że jest coś wyjątkowego w tej scenie. Gdyby bowiem poczęcie dziecka przez Maryję miało się dokonać w sposób, w jaki dzieje się zazwyczaj, nie sformułowałaby tych słów[4].

Precyzyjną analizę wymiarów dziewictwa przeprowadził Biskup Hippony w napisanym w 401 roku *De sancta virginitate*. Pismo powstało jako odpowiedź na błędy Jowiniana: negację dziewictwa Maryi, zrównanie małżeństwa i dziewictwa oraz przyznanie przez niego wartości dziewictwu nie poprzez odniesienie go do przyszłego życia, lecz z racji wyzwalania z utrapień małżeństwa[5].

Doktor z Hippony zwrócił uwagę na cztery wymiary dziewictwa: chrystyczny, maryjny, eschatyczny i eklezjalny[6]. Chrystus jest podsta-

[4] *Sancta vero Maria: «Quomodo fiet istud quia virum non cognosco»? Agnoscite propositum virginis. Quando diceret concubitura cum viro «quomodo fiet istud»? Si enim fieret quomodo de omnibus infantibus fieri solet, non diceret «quomodo fiet». Sed illa propositi sui memor et sancti voti conscia, quia noverat quid voverat, diciendo «quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco», quoniam non noverat hoc fieri ut filii nascerentur nisi coniugatis et concumbentibus cum viris suis, quod ipsa proposuerat ignorare, diciendo «quomodo fiet istud», modum quaesivit; non de Dei omnipotentia dubitavit* [...]. *Potuit enim Virgo sancta metuere aut certe ignorare consilium Dei, quomodo eam vellet habere filium, quasi improbasset Virginis votum. Quid enim si diceret: «Nube, coniungere viro»? Non diceret Deus; accepit enim votum Virginis […] Unde, inquam, tibi hoc tantum bonum? Virgo es, sancta es, votum vovisti; sed multum quod meruisti, immo vero multum quod accepisti*. *Sermo* 291, 5-6: PL 38, 1319. Nie jest to oryginalna idea św. Augustyna. Pojawiła się już w pismach apokryficznych i opiera się na legendarnych podaniach o przedstawieniu Maryi w świątyni, bazując na przekonaniu o poświęceniu Maryi Bogu już od samego początku. Ta idea pojawiła się także u św. Hieronima i św. Ambrożego (A.F. RIVAS GONZALES, *La Mariología en los sermones de San Agustín*, „Religión y Cultura" 39(1993) 445). Pomimo obecności tej idei przed św. Augustynem, nie ma wątpliwości, że nikt przed nim nie potwierdził tak kategorycznie realności i prawdziwości ślubu Maryi, jak Biskup Hippony. V. CAPANAGA, *La Virgen María según San Agustín*, „Augustinus" 37(1992) 9.

[5] J. FERNANDEZ, *Teología de la virginidad en San Agustín*, „Revista Agustiniana de Espiritualidad" 7(1966) 234.

[6] Por. TAMŻE, 237-241; J.G. ALVAREZ, *Las dimensiones de la virginidad segun San Agustín*, „Burgense" 37(1996) 214-225.

wowym punktem odniesienia i wzorem życia w dziewictwie[7]; Maryja jest modelem dziewiczego życia poświęconego Bogu[8]; dziewictwo jest zarówno udziałem w czystości anielskiej, jak również refleksją nad wieczną nieskazitelnością w skażonym ciele[9], a powinno być wybierane ze względu na Królestwo niebieskie[10]; jest ono powołaniem ściśle związanym z przynależnością do Kościoła, ponieważ Kościół jest fundamentem innych wymiarów dziewictwa, a poza nim traci ono jakikolwiek sens[11]. Te cztery wymiary decydują o specyfice chrześcijańskiego dziewictwa i pozwalają nazywać pewnych ludzi żyjących w czystości *virgines Christi* (dziewice Chrystusa). Już samo pojęcie *virgines Christi*[12] zakłada nieredukowalność tego modelu życia do antycznych wzorców.

Biskup Hippony nie absolutyzował życia w dziewictwie. Chociaż cenił je bardzo wysoko, jednak wyżej stawiał męczeństwo[13]. Sedno augustyńskiego wartościowania dziewictwa leży w perspektywie duchowej i religijnej. Nie posiada ono wartości absolutnej, lecz zyskuje ją dzięki odniesieniu do Boga[14].

Akcent na duchowy wymiar dziewictwa jest wynikiem dostrzeżenia przez św. Augustyna zależności między rzeczywistością cielesną i duchową w człowieku. Podobnie jak grzech w wymiarze cielesnym jest następstwem decyzji, która dokonała się w sferze duchowej, tak czystość ciała jest wynikiem duchowej niewinności[15].

Wiele uwagi poświęcił św. Augustyn znaczeniu wiary dla życia w dziewictwie. W nienaruszonej wierze zachowywana jest w jakiś sposób dziewicza czystość[16] i to właśnie wiara jest warunkiem autentyczności życia w dziewictwie. Biskup Hippony, wielokrotnie podkreślający wyższość

[7] AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 27, 27: CSEL 41, 265.
[8] TAMŻE, 4, 4: CSEL 41, 238.
[9] TAMŻE, 13, 12: CSEL 41, 245.
[10] TAMŻE, 22, 22: CSEL 41, 257.
[11] TAMŻE, 36, 37: CSEL 41, 277-278.
[12] TAMŻE, 27, 27: CSEL 41, 264.
[13] *sed quid significet fecunditatis illa diversitas, viderint, qui hae melius quam nos intellegunt: sive virginalis vita in centeno fructu sit, in sexageno vidualis, in triceno autem coniugalis; sive centena fertilitas martyrio potius inputetur, sexagena continentiae, tricena conubio; sive virginitas accedente martyrio centenum fructum inpleat, sola vero in sexageno sit, coniugati autem tricenum ferentes ad sexagenum perveniant, si martyres fuerint; sive, quod probabilius mihi videtur, quoniam divinae gratiae multa sunt munera et est aliud alio maius ac melius – unde dicit apostolus: imitamini autem dona meliora – intellegendum est plura esse quam ut in tres differentias distribui possint*. TAMŻE, 45, 46: CSEL 41, 290.
[14] *nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines*. TAMŻE, 11, 11: CSEL 41, 243.
[15] TAMŻE, 8, 8: CSEL 41, 242.
[16] TAMŻE, 48, 48: CSEL 41, 294.

dziewictwa nad małżeństwem, idąc za słowami św. Pawła: *Wszystko, co nie jest z wiary, jest grzechem* (Rz 14, 23), wyżej postawił chrześcijańskie żony i to nie jeden raz poślubione, nie tylko od westalek, lecz także od heretyckich dziewic[17].

1.2. Małżeństwo

Troska Ojców Kościoła o obronę dziewictwa Maryi przejawiała się niejednokrotnie w bardzo ostrożnym posługiwaniu się terminologią związaną z małżeństwem na określenie relacji między Maryją i Józefem. Św. Ambroży jako pierwszy spośród Ojców łacińskich postawił pytanie, czy związek ten można nazwać małżeństwem? W odpowiedzi posłużył się rozwiązaniem zawartym w rzymskim prawie: *nuptias non concubitus sed consensus facit* („nie współżycie, lecz zgoda czyni małżeństwo")[18]. Ta formuła pozwoliła św. Ambrożemu, a za nim św. Augustynowi uznać więź łączącą Maryję i Józefa za pełnoprawny związek małżeński[19].

Augustyńskie spojrzenie na relację między Maryją i Józefem było wynikiem analizy biblijnej. Słowa anioła skierowane do Józefa: *Nie bój się przyjąć Maryi, twojej małżonki* (Mt 1, 20) były dla Doktora z Hippony jednoznacznym dowodem, że chodzi tu o relację małżeńską[20]. Św. Augustyn nie ograniczył się jednak jedynie do udowodnienia tego faktu, lecz z małżeństwa Maryi i Józefa uczynił model życia małżeńskiego. W jego tekstach pojawiły się zarówno zachęty do naśladowania Rodziców Chrystusa (*imitari parentes Christi*)[21], jak również sformułowania wyrażające wzorczość relacji między nimi (*hoc enim exemplo*)[22].

Spojrzenie na małżeństwo Maryi z Józefem kształtowało się w kontekście sporów o istotę małżeństwa. Tej kwestii poświęcił Biskup Hippony napisane w 401 roku *De bono coniugali*, dzieło będące „pierwszą patrystyczną syntezą doktrynalną poświęconą małżeństwu"[23]. Wskazując na

---

[17] *vera igitur pudicitia, sive coniugalis sive vidualis sive virginalis, dicenda non est, nisi quae verae fidei mancipatur. Cum nim recto iudicio praeferatur nuptiis sacrata virginitas, quis non sobria mente christianus etiam non univiras christianas catholicas nuptas non solum vestalibus, sed etiam haereticis virginibus anteponat? Tantum valet fides, de qua dicit apostolus: omne quod non est ex fide peccatum est et de qua item scriptum est ad hebraeos: sine fide impossibile est placere Deo*. AUGUSTYN, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 4, 5: CSEL 42, 216.

[18] J. HUHN, *Ein Vergleich der Mariologie des Hl. Augustinus mit der des Hl. Ambrosius in ihrer Abhangigkeit, Ähnlichkeit in ihrem Unterschied*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 September 1954*, vol. 1, Paris 1954, 223.

[19] TAMŻE.

[20] AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 713.

[21] TAMŻE, CSEL 25, 714.

[22] AUGUSTYN, *De consensu Evangelistarum* 2, 2: CSEL 43, 82.

[23] W. EBOROWICZ, *Św. Augustyn. Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980, 38.

małżeństwo jako na pierwszy naturalny związek ludzkiej społeczności[24], podkreślając, że jest ono dobrem samym w sobie[25], widział w związku Maryi i Józefa spełnienie wszystkich jego istotnych elementów. W *De nuptiis et concupiscentia* w następujący sposób opisał małżeństwo Maryi i Józefa:

Omnes itaque nuptiarum bonum inpletum est in illis parentibus Christi: proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium[26].

Wszelkie dobro małżeństwa spełniło się u rodziców Chrystusa: potomstwo, wierność, sakrament. Poznajemy potomka w samym Panu Jezusie; wierność, ponieważ nie było żadnego cudzołóstwa; sakrament, ponieważ nie było rozwodu.

Ten tekst św. Augustyna był odpowiedzią na poglądy kwestionujące istnienie małżeństwa między Maryją a Józefem. Julian z Eklanum, który we współżyciu widział istotny wymiar relacji małżeńskiej, nie mógł przypisać im statusu małżonków. Idąc konsekwentnie tym tokiem rozumowania, uznał wstrzemięźliwość w zawartym małżeństwie za oznakę rozwodu[27]. Tego typu tezom Doktor z Hippony przeciwstawił nie tylko tekst biblijny określający Maryję jako małżonkę (Mt 1, 20), lecz również wynikającą z niego koncepcję małżeństwa obejmującą trzy komponenty: potomstwo, wierność i sakrament (*proles*, *fides*, *sacramentum*)[28].

Chociaż potomstwo jest dla św. Augustyna istotnym elementem małżeństwa, jednak niepłodność nie powoduje zerwania więzów małżeńskich[29]. Podkreślał on możliwość zawarcia małżeństwa przez osoby starsze wiekiem. W takiej sytuacji relacja miłości jest elementem konstytuującym małżeństwo[30]. Relacja ojcowsko-synowska lub macierzyńsko-synowska nie jest jednak tylko wynikiem fizycznego zrodzenia. Biskup Hippony, nawiązując do adopcji, wskazał na porządek miłości jako na

[24] *Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est*. AUGUSTYN, *De bono coniugali* 1, 1: CSEL 41, 187.
[25] TAMŻE, 8, 8: CSEL 41, 198.
[26] TAMŻE.
[27] *et conaris ostendere «quia concubitus defuit, nullo modo fuisse coniugium». Ac per hoc secundum te, cum destiterint concumbere coniuges, iam non erant coniuges et divortium erit illa cessatio*. TENŻE, *Contra Iulianum* 5, 46: PL 44, 810.
[28] TENŻE, *De bono coniugali* 24, 32: CSEL 41, 227.
[29] TAMŻE, 15, 17: CSEL 41, 209.
[30] TAMŻE, 3, 3: CSEL 41, 190.

właściwy sposób tworzenia relacji rodzicielskich. Takie spojrzenie pozwoliło mu uznać Józefa za prawdziwego ojca Chrystusa[31].

Św. Augustyn nie marginalizował jednak zupełnie fizycznego wymiaru macierzyństwa, przyznając, że istnieje pewna nierówność między Maryją i Józefem w zakresie potomstwa. Kategoria wierności była dla niego decydującą dla prawomocności określenia „rodzice Chrystusa"[32].

Sakramentalność małżeństwa decyduje o jego trwałości aż do śmierci jednego z małżonków. Ani bezpłodność, ani cudzołóstwo, ani nawet separacja nie mogą zniszczyć tego elementu[33].

Zdefiniowanie istoty małżeństwa pozwoliło św. Augustynowi przyznać relacji między Maryją a Józefem status małżeństwa. Kolejnym etapem jego refleksji była próba dogłębnej analizy odniesień pomiędzy Nimi, co zaowocowało uznaniem małżeństwa Maryi i Józefa za wzorcowy model relacji małżeńskich.

Biskup Hippony opisywał małżeństwo Maryi i Józefa przy pomocy następujących przeciwstawień: *non commixtio corporum sed copulatio animorum* (nie połączenie ciał, lecz zjednoczenie duchowe)[34], *confoederatio animorum, quamvis ei non fuerit carne commixtus* (zjednoczenie duchowe, chociaż nie był z nią cieleśnie złączony)[35], *non concubitus sed adfectus* (nie współżycie, lecz uczucie)[36]. Duchowy wymiar małżeństwa uznał on za bardziej wartościowy niż wymiar cielesny[37].

Przyznanie priorytetu relacjom duchowym nad cielesnymi doprowadziło Doktora z Hippony do uznania małżeństwa Maryi i Józefa za wzór relacji małżeńskich[38]. To z kolei pozwoliło odeprzeć zarzuty Juliana

[31] *Qui ergo dicit «non debuit dici pater», quia non sic genuerat filium, libidinem quaerit in procreandis filiis; non charitatis affectum. Melius ille quod alius carne implere desiderat, animo implebat. Nam et qui adoptant filios castius eos corde gignunt, quos carne non possunt. Videte, fratres, videte iura adoptionis, quomodo fit homo filius cuius semine natus non est; ut plus in eo iuris habeat voluntas adoptantis quam natura gignentis. Ita ergo non solum debuit esse pater Ioseph, sed maxime debuit. Sermo* 51, 26: PL 38, 348.

[32] *Erat quippe illa virgo ideo sanctius et mirabilius iucunda suo viro, quia etiam fecunda sine viro, prole dispar, fide conpar. Propter quod fidele coniugium parentes Christi vocari ambo meruerunt; et non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut coniux matris eius, utrumque mentem, non carne*. AUGUSTYN, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 12: CSEL 42, 224.

[33] TENŻE, *De bono coniugali* 24, 32: CSEL 41, 226.

[34] TENŻE, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 713.

[35] TAMŻE, CSEL 25, 714.

[36] TAMŻE.

[37] *Cogitare enim deberemus fieri potuisse ut ambo vera dicerent, ut et Ioseph maritus Mariae diceretur, habens eam coniugem continenter, non concubitu sed adfectu, non commixtione corporum sed copulatione (quod est carius) animorum*. TAMŻE, CSEL 25, 713.

[38] E. GIANNARELLI, *Maria come «exemplum» per la tipologia femminile nei sec. IV-V*, w: *La Mariologia nella catechesi dei Padri*, red. S. FELICI, Roma 1991, 239.

z Eklanum. Skoro małżeństwo Maryi i Józefa jest wzorem, zatem ci, którzy żyją w małżeństwie we wstrzemięźliwości, nie tylko nie przestają być małżonkami, lecz tym bardziej zbliżają się do ideału małżeństwa[39]. Małżeństwo Maryi i Józefa posiada zatem rangę dowodową dla oceny tego, co jest istotnym elementem małżeństwa[40].

Jak w przypadku charakteryzowania życia w dziewictwie, tak i tutaj św. Augustyn akcentował aspekt wiary. Życie w czystości w małżeństwie jest zupełnie pozbawione wartości, jeśli nie towarzyszy mu motywacja religijna. Prawdziwa wstrzemięźliwość nie jest więc możliwa między niewierzącymi. Brak wiary powoduje, że to, co jest oczywistym dobrem, obraca się w grzech i zło[41]. Nasuwa się w tym miejscu oczywisty wniosek: tylko wierzący mogą się zbliżyć do ideału życia małżeńskiego, jakim jest małżeństwo Maryi i Józefa.

Doktor z Hippony zdawał sobie sprawę, że ukazywanie małżeństwa Maryi i Józefa jako ideału oraz zachęty do życia w dziewictwie, mogą się spotkać z następującym zarzutem: gdyby wszyscy tak żyli, nastąpiłby koniec rodzaju ludzkiego. Odpowiadał, że właśnie o to chodzi. W takiej bowiem sytuacji o wiele szybciej nastałoby państwo Boże i nastąpiłby koniec świata[42].

Podsumowując obecne analizy, trzeba stwierdzić, że Maryja w augustyńskich rozważaniach okazuje się wzorem życia zarówno dla dziewic, jak i dla małżonków. Prezentowany przez Nią model życia pozwala

[39] *et ne homines fideles Christi id quod sibi coniuges carne miscentur tam magnum in coniugio deputarent, ut sine hoc coniuges esse non crederent, sed potius dicerent fidelia coniugia multo familiarius se adhaerere membris Christi, quanto potuissent imitari parentes Christi?*. AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 714; *Quibus vero placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in pepetuum continere, absit ut vinculum inter illos coniugale rumpatur; immo firmius erit quo magis ea pacta secum inierunt, quae carius concordantiusque servanda sunt, non voluptariis corporum nexibus, sed voluntariis affectibus animorum*. TENŻE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 12: CSEL 42, 224; *Cur ergo non coniuges maneant qui ex concensu concumbere desinunt, si manserunt coniuges Ioseph et Maria, qui concumbere nec coeperunt*. TAMŻE, 1, 13: CSEL 42, 226.

[40] *Neque enim fas erat ut eum ob hoc a coniugio Mariae separandum putaret quod non ex concubitu sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus coniugatis etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique coniugium, non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu*. TENŻE, *De consensu Evangelistarum* 2, 2: CSEL 43, 82.

[41] TENŻE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 3-5: CSEL 42, 214-215.

[42] *Sed novi, quid murmurent. Quid? Si, inquiunt, omnes homines velint ab omni concubitu continere, unde subsisteret genus humanum? Utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Multo citius Dei civitas conpleretur et adceleraretur terminus saeculi. Quid enim aliud hortari apparet apostolum, ubi ait, cum inde loqueretur: vellem omnes esse sicut me ipsum?* TENŻE, *De bono coniugali* 10, 10: CSEL 41, 201.

spojrzeć na oba powołania w kategoriach duchowych i religijnych. Zarówno dziewictwo, jak małżeństwo posiada swoją wartość jedynie w płaszczyźnie wiary. Ani życia w małżeństwie, ani w dziewictwie nie da się zredukować do czysto biologicznych wymiarów. Przykład Maryi pozwala więc pogłębić duchowo oba powołania.

2. Godność człowieka

Augustyńska refleksja nad znaczeniem wcielenia Syna Bożego doprowadziła go również do wnikliwej analizy ludzkiej cielesności i płciowości. Wielkość i godność człowieka odczytywał w kontekście dwóch tajemnic: stworzenia i zbawienia. Sposób stwarzania pierwszych ludzi i sposób ich odkupienia decydują bowiem, według niego, o istocie człowieka.

W pismach Biskupa Hippony podejmujących tematykę płciowości, znajdują się zarówno teksty chrystologiczne, jak mariologiczne. Z tych fragmentów wyłania się teologiczna koncepcja cielesności i płciowości, a mariologia i chrystologia implikują konkretne spojrzenie na mężczyznę i kobietę z ich godnością i wielkością.

Aby odpowiedzieć na pytanie o przyczyny tak mocnego akcentowania godności człowieka, trzeba przede wszystkim zbadać rolę płciowości w tajemnicy wcielenia, co pozwoli określić znaczenie Maryi dla rozumienia godności kobiety.

2.1. Udział obu płci w zbawieniu

Do roli obu płci w zbawieniu nawiązywał św. Augustyn w kontekście tajemnicy wcielenia. Analiza *mysterium* inkarnacji Słowa domagała się bowiem sprecyzowania znaczenia zarówno człowieczeństwa Chrystusa, jak i macierzyństwa Maryi. Doktor z Hippony pytał o sens narodzenia Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety. Jakie znaczenie posiadają w związku z tym obie płcie?

Odpowiedź zostanie skonstruowana dwuetapowo: najpierw będzie określona zależność między płciowością a celowością wcielenia, a następnie zostaną przedstawione implikacje antropologiczne płynące z wcielenia.

Sposób przyjścia Chrystusa na świat jest wynikiem uszanowania sposobu egzystowania człowieka, do którego struktury bytowej należy przynależność do określonej płci. U podstaw augustyńskiej refleksji nad płciowością leży teza o Boskim pochodzeniu płci. Twierdzenie Doktora z Hippony, że to Bóg stworzył męską i żeńską płeć, było odpowiedzią na manichejską tezę o diabelskim pochodzeniu płci, wynikającą z ne-

gatywnego podejścia do ciała ludzkiego, które w sposób nieodłączny związane jest z płcią[43].

Św. Augustyn wielokrotnie w swoich pismach zwracał uwagę na związek istniejący między celem wcielenia a ludzką płciowością. Chociaż podkreślał, że Syn Boży mógł skądinąd wziąć ludzkie ciało i w inny sposób przyjść na świat, to jednak narodzenie Chrystusa jako mężczyzny z kobiety miało, według niego, istotne znaczenie dla zbawienia wszystkich ludzi. Potrzeba takiego właśnie przyjścia Chrystusa wynikała z sytuacji, w jakiej znaleźli się mężczyźni i kobiety po grzechu. Stan grzechu, w jakim tkwili przedstawiciele obu płci (*utrumque perierat*; *uterque ceciderat sexus*)[44], domagał się udziału obu płci w zbawieniu. Pominięcie jakiejkolwiek płci mogłoby prowadzić do jej deprecjonowania, a w konsekwencji wyłączenia ze skutków zbawczego działania Chrystusa[45].

Stan grzechu domagał się naprawy, która była celem wcielenia Drugiej Osoby Boskiej. Związek między inkarnacją Syna Bożego a płciowością wyraził Biskup Hippony następującymi sformułowaniami: *utrumque sexum voluit honorare* (chciał uczcić obie płcie)[46], *quem venerat liberare* (przyszedł odkupić obie płcie)[47], *utrumque sexum, pro quo liberando mortuus erat* (umarł dla zbawienia obu płci)[48], *utrumque sexum volens in spem renovationis et reparationis adducere* (chcąc obie płcie doprowadzić do nadziei na odnowienie i naprawienie)[49].

Sposób wcielenia Chrystusa decyduje o dowartościowaniu znaczenia obu płci (*Honor masculini sexus est in carne Christi; honor feminini est in Matre Christi*)[50]. Znaczenie postaci Chrystusa i Maryi jest tak wielkie, że to rzutuje na szacunek dla obu płci. Narodzenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety decyduje o tym, że od tego momentu obie płcie zasługują na wielką cześć.

---

[43] AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 29, 2: CSEL 25, 744; *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

[44] *Sermo* 289, 2: PL 38, 1308-1309; *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

[45] *Nam revera, fratres, et nos fatemur, quod si vellet Dominus sic fieri homo, ut non ex femina nasceretur, erat utique facile maiestati. Quomodo enim potuit ex femina sine viro, sic posset nec per feminam nasci. Sed hoc nobis ostendit, ut scilicet in nullo sexu de se desperaret humana creatura. Sexus enim humanus marium est et feminarum. Si ergo vir existens, quod utique esse deberet, non nasceretur ex femina, desperarent de se feminae, memores primi peccati sui, quia per feminam deceptus est primus homo; et omnino nullam se spem habere in Christo arbitrarentur*. *Sermo* 51, 3: PL 38, 334-335.

[46] *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

[47] TAMŻE.

[48] AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 29, 2: CSEL 25, 744.

[49] *Sermo* 12, 12: CCL 41, 173.

[50] *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

Wcielenie Chrystusa nie oznacza jednak tylko nobilitacji przedstawicieli obu płci, lecz stawia przed nimi także wymagania. Przynależność do tej samej płci, co Zbawiciel, czy Jego Matka, zobowiązuje do innego spojrzenia na siebie. W *De agone christiano* Doktor z Hippony w ten sposób wyraził konsekwencje płynące z wcielenia:

Erigat spem suam genus humanum et recognoscat naturam suam; videat, quantum locum habeat in operibus Dei. Nolite vos ipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus ex femina est[51].

Niech rodzaj ludzki napełni się nadzieją i na nowo pozna swoją naturę; niech zobaczy, jakie miejsce zajmuje wśród dzieł Bożych. Nie pogardzajcie sami sobą, mężczyźni: Syn Boży stał się mężczyzną. Nie pogardzajcie same sobą, kobiety: Syn Boży urodził się z kobiety.

Tekst ten jest świadectwem obecnego w pismach augustyńskich związku chrystologii, mariologii i antropologii. Dwa pierwsze traktaty mają swe konsekwencje antropologiczne, wyrażające się w koncepcji człowieka i w jego relacji do innych bytów i do siebie. Wcielenie z jednej strony implikuje wielką godność płci, a z drugiej stwarza dla człowieka zadania, wynikające ze wspólnoty płci z Bogiem lub z Jego Matką.

W refleksji nad znaczeniem płci nieustannie pojawiały się u św. Augustyna wątki polemiczne. W odpowiedzi na manichejską deprecjację ciała i płci wskazywał na pierwotną dobroć cielesności i płciowości, które nie mogły doprowadzić do skażenia lub splamienia Syna Bożego. Sposób wcielenia nie tylko więc podnosi godność płci, którą człowiek dzieli z Synem Bożym lub Jego Matką, lecz także zakłada podstawową, płynącą z dzieła stworzenia, wartość obu płci. Przyjęcie płci męskiej i narodzenie z Kobiety oznaczają bowiem, według Doktora z Hippony, że Chrystus nie brzydził się żadną z tych płci, a zatem nie posiadają one w sobie niczego negatywnego[52].

Chociaż św. Augustyn wielokrotnie akcentował godność obu płci, to jednak czasem był zmuszony skoncentrować się bardziej na obronie godności kobiety z powodu zintensyfikowanych ataków na prawdę

[51] AUGUSTYN, *De agone christiano* 12: CSEL 41, 115.

[52] *Dominus autem Iesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit quia marem suscepit ; nec feminas, quia de femina natus est*. TAMŻE, *De agone christiano* 24: CSEL 41, 124.

o narodzeniu Chrystusa z Maryi. W swoich tekstach podkreślał, że płeć żeńska nie mogła splamić Chrystusa[53].

W argumentacji dominują jednak teksty przywołujące obie płcie i umieszczające zagadnienie ich godności w kontekście soteriologii. Ta perspektywa pozwalała Doktorowi z Hippony akcentować ich równość. Już sama warstwa terminologiczna wskazuje na obecny u św. Augustyna silny akcent położony na równość płci. Około stu razy posłużył się bowiem określeniem *uterque sexus*, które implikuje podleganie tym samym prawom przez przedstawicieli obu płci (*uterque sexus videat honorem suum, et uterque confiteatur iniquitatem suam, et uterque speret salutem*)[54].

Narodzenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety jest, według św. Augustyna, źródłem nadziei dla wszystkich ludzi, że niezależnie od płci mogą liczyć na zbawienie. W augustyńskiej refleksji nad udziałem obu płci w tajemnicy zbawienia dominuje wezwanie do radości i nadziei dla mężczyzn i kobiet, przekonanie o wielkiej godności obu płci, płynącej zarówno z faktu stworzenia przez Boga, jak i przede wszystkim z faktu wcielenia, oraz świadomość Bożej troski o człowieka niezależnie od płci. Narodzenie Chrystusa z Maryi posiada w pismach Biskupa Hippony istotny walor argumentacyjny za godnością kobiety i jej równością z mężczyzną. To nie postawa moralna Maryi, czy Jej świętość decydują o godności kobiety, lecz Boże macierzyństwo. W tekstach tych Maryja nie jest postawiona na równi z Chrystusem jako autonomiczna i niezależna od Syna postać. Kontekst chrystologiczny przebija zatem także z augustyńskiej mariologii antropologicznej.

2.2. Maryja a kobiety

Podstawowym tekstem biblijnym, który pozwala na rekonstrukcję augustyńskiej antropologii kobiety, jest fragment Księgi Rodzaju, poświęcony stworzeniu pierwszego człowieka (Rdz 1, 26). Kilkakrotnie Biskup Hippony komentował ten tekst, koncentrując swoją uwagę na kategorii *imago Dei* (obraz Boży). Kobieta i mężczyzna, oboje stworzeni na obraz Boży, z tego faktu czerpią swoją wyjątkową godność. Atak ze

[53] *Nemo ergo calumnietur Christo nato ex femina, de quo sexu liberator maculari non posset*. *Sermo* 51, 3: PL 38, 334. Argumentacja augustyńska jest w tej kwestii dwojaka: raz przywoływał List do Tytusa, wskazując, że *dla czystych wszystko jest czyste* (Tt 1, 15); kiedy indziej stosował jednak obrazy negatywne: słońca, którego promienie oświetlają cuchnące kloaki i nie są przez to zanieczyszczone oraz człowieka, którego dusza nie jest skażona przez ciało. Por. AUGUSTYN, *De fide et symbolo* 10: CSEL 41, 13-14.

[54] *Sermo* 51, 3: PL 38, 335.

strony manicheizmu, kwestionującego podobieństwo człowieka do Boga, widzącego w kategorii obrazu Bożego niebezpieczeństwo antropomorfizacji Boga i przypisywania mu cielesnych cech ludzkich, zmusił św. Augustyna do jasnego określenia, na czym ten obraz Boży w człowieku miałby polegać[55]. Obraz ten znajduje się, według niego, w duszy, *takiej samej dla mężczyzny i kobiety*[56], ponieważ różnica między oboma płciami dotyczy jedynie ich struktury cielesnej[57].

Relacja między Maryją a kobietami pojawia się u św. Augustyna w trzech kontekstach: grzechu pierwszych rodziców, wcielenia oraz przy okazji odpowiedzi na pytanie, dlaczego zamieszczona w Ewangelii genealogia Jezusa Chrystusa jest prowadzona przez Józefa a nie przez Maryję.

Analizując grzech rajski, Biskup Hippony zwrócił uwagę na metody działania szatana, który dla pokonania mężczyzny posłużył się płcią słabszą (*per infirmiorem obtinuit fortiorem*)[58]. Adam nie został, według niego, oszukany przez węża, lecz zdecydował się na grzech świadomie w imię solidarności z Ewą. Miłość i przyjaźń z żoną spowodowały, że przekroczył on prawo Boże, decydując się na współudział w grzechu, co nie pomniejsza jednak jego winy. W Adamie św. Augustyn widział głównego sprawcę pierwszego grzechu. Gdyby zgrzeszyła sama Ewa, to tylko ona poniosłaby karę[59]. Słuszną wydaje się teza Børresen, że pierwszorzędna rola Adama w upadku jest zdeterminowana przez rolę Chrystusa jako jedynego Odkupiciela[60]. Drugorzędna rola Ewy w grze-

[55] *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [...] *istam maxime quaestionem solent manichaei loquaciter agitare et insultare nobis quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri et infeliciter quaerunt utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora, et caetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei* [...] *sed tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium repentium, quae repunt super terram*. AUGUSTYN, *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 27: PL 34, 186.

[56] ECKMANN, *Symbol Apostolski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999, 172.

[57] AUGUSTYN, *De civitate Dei* 14, 22: CCL 48, 444.

[58] *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008-1009.

[59] *Of the terrible significance of the Fall in Augustine's theology there is no question, and the ultimate responsibility rests with Adam* […]. *Adam was not seduced like Eve but sinned knowingly, and must therefore bear the primary responsibility for the ruin of mankind. Indeed, Augustine holds that if Eve alone had eaten the forbidden fruit, she alone would have been punished*. G. BONNER, *The figure of Eve in Augustine's Theology*, „Studia Patristica" 33(1997) 27.

[60] K.E. BØRRESEN, *In defence of Augustine: How femina is homo*, „Augustiniana" 40(1990) 423.

chu zdaje się rzutować na drugorzędność roli Maryi w odkupieniu. Daje się tu zauważyć pewna symetria: rola mężczyzny i kobiety w grzechu jest odbiciem roli ich obojga w odkupieniu.

Wcielenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety stało się dla Biskupa Hippony okazją do podkreślenia pierwszeństwa płci męskiej przed żeńską. Wypadało, według niego, żeby Syn Boży przyszedł jako mężczyzna, ponieważ ta płeć jest bardziej godna czci (*virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est*)[61]. Celem wcielenia jest danie pierwszeństwa płci męskiej (*venit ergo vir sexum praeeligere virilem*)[62]. Konsekwencją takiego ujęcia wcielenia jest drugorzędność kobiety. Chociaż św. Augustyn nie przywołał w tym kontekście imienia Maryi, to jednak dominująca relacja Chrystus - mężczyźni sprowadza na drugi plan relację Maryja - kobiety. Jeśli więc Matka Pana rzutuje na wizję kobiety, to tym bardziej Chrystus rzutuje na wizję mężczyzny. Mariologia antropologiczna zyskuje więc dopełnienie w chrystologii antropologicznej.

Wiele uwagi poświęcił Biskup Hippony analizie rodowodu Chrystusa, stawiając sobie pytanie, dlaczego to Józef jest w nim wymieniony, a nie Maryja. Poszukiwanie rozwiązania tego problemu doprowadziło go do stwierdzenia, że pierwszeństwo mężczyzny przed kobietą zgodne jest z porządkiem natury i prawa Bożego (*sed praeponamus virum feminae ordine naturae et legis Dei*)[63]. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy były dla św. Augustyna słowa Maryi skierowane do Chrystusa: *Ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (Łk 2, 48), w których postawiła na pierwszym miejscu swego męża, a na drugim siebie[64]. Omawiając kwestię rodowodu, zwracał uwagę, że Józef został w nim wymieniony ze względu na swoją godność mężczyzny (*propter virilem dignitatem*)[65], ze względu na płeć, która powinna zostać bardziej uhonorowana (*quia mariti eius fuerat propter virilem sexum potius honoranda persona*)[66]; nieobecność Józefa w tym rodowodzie byłaby krzywdą dla płci męskiej (*ne in illo coniugio virili sexui utique potiori fieret iniuria*)[67], która w małżeństwie dominuje (*qua in coniugio sexus virilis excellit*)[68]. Postawa Maryi w augustyńskich analizach rodowodu Chrystusa okazuje się więc potwierdzeniem pewnego prymatu płci męskiej nad żeńską.

[61] AUGUSTYN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11: PL 40, 14.
[62] *Sermo* 51, 3: PL 38, 335.
[63] *Sermo* 51, 30: PL 38, 350.
[64] *Illa enim nomen suum praeponere noluit marito suo, sed dixit: «Pater tuus et ego dolentes quaerebamus te»*. TAMŻE.
[65] AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 3, 2: CSEL 25, 262.
[66] TAMŻE 23, 8: CSEL 25, 713.
[67] TENŻE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 12: CSEL 42, 225.
[68] TENŻE, *Contra Iulianum* 5, 47: PL 44, 811.

W pismach Biskupa Hippony daje się zauważyć zgodne z duchem epoki (a odmiennie od naszej), w której żył, oparte na literalnej interpretacji Biblii, honorowe pierwszeństwo mężczyzny przed kobietą. Potwierdzeniem słuszności takiego prymatu jest postawa Matki Chrystusa. Drugoplanowość kobiety nie oznacza jednak ani jakiegokolwiek ograniczenia jej praw, ani zanegowania jej pełnego człowieczeństwa. W tym punkcie św. Augustyn wydaje się przerastać swoją epokę i jest ważnym punktem patrystycznego „feminizmu"[69]. Drugorzędność udziału Ewy w grzechu pierwszych ludzi implikuje drugorzędność roli Matki Chrystusa w dziele odkupienia i wydaje się posiadać przedłużenie w postaci podporządkowania kobiety mężczyźnie, a więc w drugorzędności jej roli w rodzinie. Chociaż od Maryi nie pochodzi godność kobiety, ponieważ wynika ona już z dzieła stworzenia, jednak Boże macierzyństwo Maryi implikuje szczególne dostojeństwo płci żeńskiej. Matka Chrystusa okazuje się punktem oparcia i źródłem nadziei zbawienia dla wszystkich kobiet, dzięki udziałowi, w Jej osobie, pierwiastka żeńskiego w dziele odkupienia.

Spod pióra afrykańskiego biskupa wyszły teksty pełne podziwu dla postawy moralnej kobiet. Stawiał on mężczyznom kobiety jako wzór do naśladowania[70]. Podziw dla siły ich ducha doprowadził go nawet do twierdzenia, że mają one w sobie jakiś pierwiastek męski (*virile quiddam*)[71], który pozwala im pokonywać własne słabości. Przywołując przykład Perpetuy i Felicyty, zachęcał mężczyzn, żeby nie tylko je podziwiali, lecz również naśladowali[72].

Analiza wydarzeń, które nastąpiły po zmartwychwstaniu, stała się dla Doktora z Hippony okazją do ukazania pierwszeństwa kobiet przed mężczyznami: kobieta pierwsza oznajmiła zmartwychwstanie (*ut prius illum sexus femineus resurexisse nuntiaret*; *Christum* [...] *femina resurexisse nuntiabat*)[73]; kobiety zwiastowały mężczyznom zbawienie w Kościele (*nuntiaverunt et feminae salutem viris in Ecclesia*)[74]; apostołowie mieli głosić narodom zmartwychwstanie Chrystusa, a apostołom zwiastowa-

[69] K.E. BØRRESEN, *In defence of Augustine*…, 415.
[70] *Et tamen quod dolendum est, multi viri a feminis vincuntur. Servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt* [...]. *Femina pugnat et vincit* [...]. *Quia vero illa potest, doceat te quia fieri potest*. *Sermo* 132, 2, 2: PL 38, 735; *Scelus est ut vir dicat: «Non possum». Quod femina potest, vir non potest? Quid enim, illa carnem non portat*. *Sermo* 9, 12: CCL 41, 130.
[71] AUGUSTYN, *De vera religione* 41, 78: CCL 32, 239.
[72] *Sermo* 280, 1, 1: PL 38, 1281.
[73] *Sermo* 232, 2: PL 38, 1108.
[74] *Sermo* 51, 3: PL 38, 335.

ły je kobiety (*resurrectionem Christi apostoli erant gentibus nuntiaturi: apostolis feminae nuntiarunt*)[75].

W pismach Doktora z Hippony istnieje pewna zbieżność pomiędzy obrazem moralnym Maryi a przekonaniem o wysokiej moralności kobiet. Trudno jednak wskazać tekst będący ilustracją, w jaki sposób świętość Maryi implikuje świętość kobiet. Wysoka ocena kobiet wydaje się wynikać z osobistych obserwacji afrykańskiego biskupa.

3. Podsumowanie

Analiza augustyńskiej mariologii antropologicznej odsłoniła następujące wymiary jego spojrzenia na Matkę Chrystusa:

A) Maryja jest wzorem życia dla żyjących zarówno w dziewictwie, jak i w małżeństwie. Ukazanie Matki Chrystusa jako ideału życia dziewiczego i małżeńskiego zaowocowało duchowo-religijną koncepcją obu modeli życia, gdzie w centrum pozostaje wiara i głęboka relacja z Bogiem oraz priorytet relacji duchowych nad cielesnymi. Oba powołania okazują się nieredukowalne do pragmatyzmu i wymiaru biologicznego. Dzięki takiemu spojrzeniu dziewictwo i małżeństwo chrześcijańskie jest zupełnie nową koncepcją życia w porównaniu z dziewictwem i małżeństwem wśród pogan;

B) Matka Zbawiciela nie jest źródłem godności kobiety. Godność wynika bowiem już z dzieła stworzenia, z obecnego w kobiecie obrazu Bożego. Dzięki jednak Bożemu macierzyństwu Maryi kobiety zyskują pewne dostojeństwo. Jego źródłem jest zatem Chrystus, ponieważ nie tyle wynika ono z osoby Maryi, co z Jej roli Matki Boga. Udział Matki Chrystusa we wcieleniu zapewnia zaangażowanie obu płci w tajemnicy zbawienia, co jest źródłem nadziei zbawienia dla wszystkich, niezależnie od płci.

Ks. dr Marek Gilski
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Piłsudskiego 4
PL - 31-109 Kraków
e-mail: mgilski@post.pl

[75] TAMŻE.

Il contesto antropologico della mariologia secondo san Agostino

(Riassunto)

Lo scopo dell'articolo è una presentazione del legame tra la mariologia e l'antropologia secondo l'insegnamento di san Agostino. La prima parte dell'articolo mette in luce la visione agostiniana di Maria come modello di vita per quelli che vivono nella verginità e anche per quelli che sono sposati. Queste due vocazioni hanno il valore soltanto sul livello di fede e non si può ridurrle a una pura biologia.

La riflessione di Agostino sul mistero dell'incarnazione lo conduceva all'analisi della dignità dell'uomo. Sia uomo-maschio che una donna partecipano nell'opera della salvezza. La nascita di Cristo da Maria-donna è un forte argomento per la dignità di una donna e la sua uguaglianza con l'uomo-maschio.

Nauczanie wschodnich chrześcijan na temat Matki Bożej, uważa V. Lossky, nie może ukształtować jakiejś „mariologii", niezależnego tematu dogmatycznego, lecz *pozostaje związane z całym chrześcijańskim nauczaniem, jak antropologiczny refren*[1].

Wyrażenie to może zaskakiwać, szczególnie jeśli pomyśli się o tym, iż wśród chrześcijan na Wschodzie cześć oddawana Matce Bożej *in proverbium venit*, jak powiada M. Gordillo[2], wyraża się do tego stopnia, że według jednego z nich, Dziewicy miałaby należeć się *hyperdoulia*[3]. Nie brak zatem zarzutów ze strony niektórych zachodnich teologów dotyczących tego, że na Wschodzie istnieje swego rodzaju „mariolatria"[4]. Można to zauważyć także w jednej z prac wspomnianego wyżej Lossky'ego: *Matka Boża jest Królową Niebios, której liturgia wschodnia przypisuje chwałę, jaka należna jest Bogu* (*theoprepes doxa*)[5].

Zachód, który patrzy na złocone ikony Theotokos, łatwo zaczyna podejrzewać, że ich zamiarem jest oddzielenie Madonny od wszystkich innych ludzi, uczynienie z Niej nadzwyczajnej Świętej, „bardziej czczonej niż Cherubini, bardziej chwalebnej niż Serafini", „Krzewu gorejącego", do którego nikt nie może się zbliżyć. Czyż nie jest dziwne, że podobne podejrzenie ukrywa się w cytowanym na początku tekście Lossky'ego? Rosyjski teolog nie kocha „mariologii", ponieważ mogłaby ona z łatwością utracić więź z duchowym życiem chrześcijan.

Ci, którzy chcieliby reagować przeciwko „przesadzie" kultu maryjnego na Wschodzie, prawie zawsze uciekają się do jednego argumentu, który wydaje się przekonujący: z całym należnym szacunkiem dla Dziewicy, musimy podkreślić jedną zasadniczą prawdę: Maryja nie jest Bogiem; pomiędzy Stwórcą a Jego stworzeniem zawsze będzie istniała przepaść nie do przebycia. Jak zatem można uzasadnić *theoprepes doxa*?

Tomáš Špidlík

W stronę mariologii antropologicznej (w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka, 1877-1950)*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 231-245

* T. ŠPIDLÍK SI, *Per una mariologia antropologica (utilizzando le analisi di S.L. Frank)*, „Marianum" 41(1979) fasc. 1-2, 491-506.

[1] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 193.

[2] M. GORDILLO, *Mariologia orientalis* (OCA 141), Roma 1954, 250nn.

[3] I. MIHALESCU, *Manuel de Teologie Dogmatica*, Bucaresti 1920², 262-263.

[4] Na przykład G.P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, London 1852, 70.

[5] V. LOSSKY, *À l'image*…, 194.

Jednakże obiekcja ta ma swe źródło w pewnym nieporozumieniu. Negowanie różnicy pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie przychodzi do głowy żadnemu chrześcijaninowi, czemu natomiast ma służyć podkreślanie, uwypuklanie jej? Wschodnia pobożność, jak zauważa Lossky[6], polega na świętowaniu tego, co jest celem naszego zbawienia: przejście przez tę przepaść, przebóstwienie człowieka. Czyż tajemnica Maryi nie jest wyrazem tej nadziei? *Ostateczna chwała Matki Bożej to eschaton ziszczony w osobie stworzonej przed końcem świata*[7].

Stopień przebóstwienia, tj. *theopoiesis*, zgodnie z terminologią Ojców greckich, zależy od przejrzystości obrazu i podobieństwa do Stwórcy, do Chrystusa. Tradycja rosyjska nazywa Matkę Bożą *prepodobnějšaja*, „najbardziej podobna". Tak, obok Jezusa, „Boskiej hipostazy wcielonej, istnieje ludzka hipostaza przebóstwiona"[8]. *Tradycja ukazuje nam Matkę Bożą pośród uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy, otrzymującą wraz z nimi Ducha Świętego w postaci ognistych języków* […]. *Wraz z Kościołem Matka Boża otrzymała ostatni warunek, którego brakowało jej, by móc wzrastać w człowieka doskonałego, do pełnego wymiaru Chrystusa (Ef 4, 14)*[9]. Grzegorz Palamas nazywa ją „granicą stworzonego i niestworzonego"[10].

Do granicy zbliża się z dwóch stron. Być może jest prawdą, że zachodni mariolodzy patrzyli przede wszystkim na to, co Niestworzone i opiewali wielkie przywileje, jakich Bóg udzielił bezinteresownie pokornej służebnicy Maryi. I być może jest prawdą, że także z tego powodu mariologia, która wprawiała w zachwyt pobożne dusze, wprawiała w zakłopotanie „humanistów" wszelkich odcieni. Bardziej „antropologiczne" podejście do samej „granicy" może usunąć różne uprzedzenia. Matka Boża widziana z tego punktu widzenia ukaże się nie mniej wyniesiona, lecz mniej wyjątkowa, w znaczeniu „całkiem innej". Misterium, które się w Niej wydarzyło, zabłyśnie samoistnie jako konkretny ideał całej ludzkości.

Wydaje się to dość ciekawe: duchowi autorzy ze Wschodu, także ci, którzy w żadnym wypadku nie zamierzali mieszać nauczania chrześcijańskiego z filozofią, często odnoszą się do problemów natury antropologicznej[11]. Hasło starożytnych: „Poznaj samego siebie", *gnothi seauton*,

[6] TAMŻE.
[7] TAMŻE, 206.
[8] TAMŻE.
[9] TAMŻE, 203.
[10] TAMŻE, 206.
[11] TAMŻE, 109; por. T. ŠPIDLÍK, *La pietà mariana nella Chiesa orientale*, w: *Maria – mistero di grazia*, red. E. ANCILLI, Roma 1974, 270-286.

nabiera w ich refleksjach znaczenia typowo chrześcijańskiego: poznać jak Bóg wchodzi w ludzkie życie, w nasze możliwości, w nasze działania[12].

Pod tym względem rosyjscy autorzy zasługują na szczególne zainteresowanie. Punktem wyjścia w ich refleksjach nie jest objawiony dogmat, lecz problemy typowo „ludzkie", zarówno indywidualne, jak i społeczne. Rozwiązania tych problemów poszukują oni przede wszystkim na poziomie ludzkim; jednak jeden po drugim dość szybko zdają sobie sprawę, że rozwiązania dla ludzkich problemów nie można znaleźć na czysto ludzkim poziomie. Ich myśli stają się chrystologiczne we wszystkich wymiarach: człowiek jest człowiekiem na tyle, na ile Chrystus wchodzi w jego życie[13].

Zazwyczaj nie dochodzą oni do wniosków maryjnych, jednak dość pociągająca jest myśl o kontynuowaniu analizy ich refleksji w tym kierunku, aby pokazać jakiś stymulujący przykład.

Wahaliśmy się co do wyboru autora: naszemu celowi bardzo dobrze mogłoby posłużyć to, co V. Soloviev pisze generalnie na temat dziewictwa[14], jednak ostatecznie zdecydowaliśmy się na Semëna Ljudvigoviča Franka (1877-1950) i jego rozprawy opublikowanej pośmiertnie: *Rzeczywistość a człowiek. Metafizyka istoty ludzkiej.* Tekst ten, przetłumaczony ostatnio na język włoski, został umieszczony w antologii pod redakcją syna tego myśliciela[15].

Jesteśmy w pełni świadomi, że niespotykany punkt widzenia, z jakiego zamierzamy podejść do tajemnicy Maryi, może wzbudzać pewne zakłopotanie, jednak nie wydaje nam się, iż można zakazać teologowi tego, na co pozwalał sobie Orygenes: rozwijania swobodnej myśli *ad exercitationem.*

1. Frank: „dwu-jedna" istota człowieka a idea teandrii

Zgodnie z rosyjską tradycją antropologiczną, Frank rozpoczyna swe przemyślenia od problemu ludzkiego: *Czym jest człowiek? Dla całej naszej koncepcji życia problem ten jest nie mniej zasadniczy od kwestii idei Boga i jego istnienia*[16].

---

[12] Por. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien* (OCA 206), Roma 1978, 85nn.
[13] Por. TENŻE, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 327-344.
[14] V. SOLOVIEV, *La justification du bien*, Paris 1939, 141nn.
[15] S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo. Metafisica dell'essere umano*, w: *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Lossky*, tł. P. Modesto, Milano 1977.
[16] TAMŻE, 262.

Rosyjscy myśliciele są wyjątkowo wrażliwi na niepokój współczesnego człowieka, targanego przez sprzeczne tendencje: z jednej strony walczy on o wolność we wszystkich dziedzinach życia; z drugiej zaś strony do wszystkich swoich problemów podchodzi w sposób „naukowy". Jednak nauka nie szanuje jego wolności i traktuje „zjawisko ludzkie" jak każde inne zjawisko „przyrodnicze", czyli jak *jeden z gatunków organicznego świata zwierzęcego*[17].

Filozofia starożytna proponowała rozwiązanie w pewnym sensie łatwe. Z powodu budowy ciała wszyscy umiejscawiali człowieka w miejscu powstawania zdarzeń; ze względu na nieśmiertelną duszę wielu uważało go za niepodlegającego prawom zjawisk naturalnych. Będąc „niebieską rośliną" (według Platona i Ojców)[18], dusza może działać swobodnie, nie ograniczana przez kosmiczne konieczności.

Frank nie chce zatrzymać się na tym łatwym wniosku. Dziś jesteśmy przekonani, że także czynności psychiczne człowieka *są zdeterminowane przez procesy cielesne, i ogólnie mówiąc, podlegają prawom przyrody*[19]. Zatem także ludzka dusza w pewnym sensie *jest częścią przyrody czy świata, czy też „faktyczności obiektywnej"*[20]. Nie ma sensu negowanie tego stwierdzenia czy zaprzeczanie wynikom badań współczesnej psychologii; jednak akceptacja tych założeń zmusza nas do rezygnacji z tradycyjnych prerogatyw człowieka, z jego wyjątkowego miejsca w świecie.

Frank znajduje wyjście z tego ślepego zaułka poprzez rozróżnienie pomiędzy „faktycznością" (*dejstvitel'nost'*) a „realnością" (*realnost'*). Do sfery faktyczności należy wszystko to, co uznajemy za „fakt" naukowy, co można badać i wyrażać poprzez pojęcia oraz wprowadzać do łańcucha praw przyrodniczych.

Ludzka rzeczywistość, w całej swej głębi, nie jest możliwa do wyjaśnienia poprzez prawa. Prawa wyjaśniają wszystko to, co może zostać określone, ale człowiek potrafi się samookreślać. *Człowiek, poprzez swój samobyt oraz dlatego, że jest rzeczywistością samą w sobie i samoodkrywającą się, należy do całkiem innego świata*[21].

W konsekwencji *człowiek należy jednocześnie do dwóch światów i jest w pewnym sensie miejscem ich spotkania i skrzyżowania*[22].

Już starożytni Ojcowie greccy, szczególnie Grzegorz z Nyssy[23], wskazywali na wolność jako cechę odróżniającą człowieka od innych

[17] TAMŻE.
[18] PLATON, *Timeo*, 90 ab.
[19] S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo*…, 262.
[20] TAMŻE.
[21] TAMŻE.
[22] TAMŻE.
[23] J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* Paris 1953.

istot widzialnego świata. Oni także czuli potrzebę nadania głębszego znaczenia tej wolności i nieograniczania jej do możliwości wyboru pomiędzy dwiema lub wieloma możliwościami. Jest ona siłą sprawczą istnienia. N. Berdaiev określił ją właśnie jako „wolność twórczą"[24]. Być wolnym w pełnym tego słowa znaczeniu oznacza uczestniczyć w rzeczywistości nie z tego świata, być we wspólnocie z Bogiem. Dostojewski po mistrzowsku wyraża tę myśl w swoich powieściach. To, co pisze Frank, możemy uważać za jego odpowiednik w obszarze refleksji filozoficzno-teologicznej.

Człowiek jest wolny, a jednak wszędzie jest spętany jak niewolnik! Postaci z powieści Dostojewskiego boleśnie tego doświadczają. Frank odkrywa to samo poprzez „analizę fenomenologiczną": *Z powodu swej duchowej ślepoty człowiek skłania się do odrzucania bądź niezauważania tej dwoistości* […]. *Analiza fenomenologiczna pozbawiona uprzedzeń dowodzi jednak niezbicie, że człowiek osiąga normalną pełnię swego bytu tylko, jeśli uczestniczy niepodzielnie w tych dwóch odmiennych światach*[25].

Zachodnia tradycja chrześcijańska zawsze odróżniała to, co w człowieku jest „naturalne", od tego, co „nadprzyrodzone". Wschód mówi raczej o tym, co „ludzkie" i „Boskie". Z tego punktu widzenia stwierdzenie Franka nie jest niczym niezwykłym; jego myśl nabiera oryginalności wtedy, kiedy zaczyna poszukiwać miejsca zetknięcia i skrzyżowania się tych dwóch składowych w ludzkim sumieniu i działaniu. Kontynuując i pogłębiając refleksje Berdaieva, odkrywa on punkt zetknięcia tego, co Boskie i ludzkie w praktykowaniu wolności twórczej.

2. Kreatywność Bosko-ludzka

Starożytni Grecy wielkość człowieka widzieli w jego zdolnościach poznawczych. Współczesny empiryzm sprowadza akt poznawczy do systematycznego gromadzenia tego, co istnieje tylko faktycznie. My natomiast zauważamy w każdym momencie naszego życia, że nasze „ja" nie jest *ograniczone i spętane przez ograniczenia faktyczności obiektywnej*. Odczuwamy pragnienie *zrobienia czegoś nowego, co jeszcze nie istnieje*[26].

Człowiek nie jest zbiornikiem na fakty, jest on zasadniczo twórcą, dlatego też nigdy nie jest zadowolony z tego, co widzi. *Faktycznie, „rze-*

[24] N. BERDAIEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1943.
[25] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 262.
[26] TAMŻE, 263.

czywistość" sama w sobie, w postaci, w jakiej jest bezpośrednio wrodzona w człowieku, jest przez niego odbierana jako coś niewystarczającego z samej natury rzeczy, jako coś niezadowalającego; innymi słowy, jako coś, co „nie odpowiada" jego oryginalnej istocie. Rzeczywistość odbierana przez człowieka w jego wnętrzu jest przede wszystkim czymś niepełnym, częściowym, tylko potencjalnie nieskończonym[27].

To poczucie niedostatku „faktów" wzbudza w nas pragnienie tworzenia i przekształcania świata. Jeśli zapytamy, jaki jest cel tych działań, odpowiedź jest teoretycznie prosta, a jednak prowadzi do oszałamiających wniosków; nie może go zadowolić coś elementarnego, chaotycznego, bezpodstawnego, zatem *człowiek czuje potrzebę jakiegoś fundamentu bezwarunkowo solidnego i samowystarczalnego*[28]. Zakładając, że „fundamentem tym jest to, co nazywamy Bogiem", wniosek może zaskakiwać, ale jest nieuchronny: celem twórczej działalności człowieka jest Boskość[29].

Również pod tym względem Frank dochodzi do tych samych wniosków, które już Ojcowie greccy uważali za prawdziwe powołanie chrześcijanina: przebóstwienie samych siebie i całego świata[30]. Wysiłek ten Ojcowie nazywają także „oczyszczeniem" (*catharsis*)[31], dziełem przywrócenia do pierwotnego stanu, jaki miał miejsce w raju. Zdaniem Franka chodzi tu o odnowienie równowagi, wciąż rozdartej pomiędzy dwoma światami, do których należy człowiek, ponieważ w chwilach, kiedy człowiek oddziela się od Boskości, *popełnia tajemniczy i wstrząsający akt samobójstwa*[32].

Dlatego też nie bezzasadnie możemy stwierdzić, że relacja z Bogiem, związek z Bogiem jest determinującą cechą istoty człowieka. Tym, co sprawia, że człowiek jest człowiekiem – zasadą ludzkości w człowieku – jest jego Bosko-ludzkość[33].

Czy w tych stwierdzeniach nie zawiera się niebezpieczeństwo, że przez to zostanie umniejszone znaczenie Boskiej transcendencji? Wprost przeciwnie, dzięki temu jest ona lepiej podkreślona. Zdajemy sobie sprawę, że Bóg jest ponad sferą „faktów". Jest On tym, „czego potrzebuje człowiek"[34], czego nie posiada, a więc jest wobec niego „transcendentne"[35]. Jeśli próbuje dotrzeć do niego poprzez swe działania

[27] TAMŻE, 264.
[28] TAMŻE.
[29] TAMŻE, 269.
[30] T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*..., 49nn.
[31] TAMŻE, 180.
[32] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 265.
[33] TAMŻE.
[34] TAMŻE, 265.
[35] TAMŻE.

twórcze, zasada tej działalności znajduje się poza światem empirycznym i „naturalnym". *Tylko z poziomu tej innej sfery, wznoszącej się ponad to, co jest faktem, człowiek może czerpać kierunek i energię w obszarze tego świata*[36].

Również tę myśl Franka można byłoby opisać zwyczajowymi słowami Szkoły: skoro człowiek jest powołany do przebóstwienia siebie i świata, to zasadą, która nim powoduje, siłą, która czyni go zdolnym do tego działania, jest łaska Boża, działanie Ducha Świętego. Chrześcijanie zawsze wyznawali *synergeię* jako zasadniczy dogmat; jednak równocześnie wszyscy wyznają, że z teologicznego punktu widzenia jest to trudny problem. Jest to prawda antynomiczna w pełnym tego słowa znaczeniu. Im bardziej bezinteresowny wydaje się dar łaski, zapewnia tym intensywniejszy stopień ludzkiej współpracy. W praktyce wyraża to następująca sentencja: *Robić tak, jakby wszystko zależało od nas, a jednocześnie modlić się tak, jakby wszystko zależało od łaski Bożej*. Propagowana przez Ignacego Loyolę maksyma ta znajduje się także w pismach wschodnich autorów[37].

Oryginalność Franka polega na sposobie, w jaki zdołał on naświetlić problem poprzez porównanie, czy raczej poprzez jego specjalne zastosowanie w twórczej działalności artystycznej. Nie powinno to zresztą zaskakiwać: sztuka i religia zawsze były nierozerwalnie związane.

3. Sztuka: wcielenie Boskiego natchnienia

Twórczość artystyczna zawiera w sobie wiele elementów, które niełatwo jest wyliczyć; wszyscy jednak są zgodni co do tego, że sztuka jest *wyrażaniem.* Artysta próbuje coś wyrazić. Samo słowo jest analogią. Materialnie można wycisnąć kształt przedmiotu na jakiejś powierzchni, tak, że zachowa ona jego formę. Analogicznie do tego procesu my mówimy o „wyrażaniu" (*włoski wyraz „esprimere" oprócz znaczenia „wyrażać" ma także znaczenie „wyciskać, wytłaczać" – przyp. tłumacza*), kiedy coś niewidocznego i ukrytego staje się widzialne, „wyciska się" w czymś innym[38].

W duszy człowieka ukrywa się coś niewidzialnego, duchowego; czuje on potrzebę uwidocznienia tego, ukazania, a osiąga ten cel, używając słów, dźwięków, kombinacji linii, kolorów i obrazów, i wreszcie ruchów

[36] TAMŻE.
[37] T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*…, 104.
[38] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 271.

własnego ciała (w mimice i tańcu). Tylko w takim zakresie, w jakim do tego dąży i to realizuje, jest on artystą[39].

To, co niewidzialne, duchowe, wyraża się zatem w tym, co widzialne, materialne, cielesne. W efekcie *sztuka jest także „wcieleniem"; w niej to, co duchowe, przybiera postać cielesną, niemal zatapia się w materialności i wynurza się zeń jako jego „kształt". W tym tkwi zasada sztuki*[40].

Wcielenie to słowo ze sfery *sacrum*; aby nie pozostawiać go na poziomie ogólności i braku znaczenia, Frank dodaje następującą uwagę: należy przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, kto czy też co ma się „wcielić". Mówi się zazwyczaj, że artysta w akcie twórczym wyraża samego siebie. Ale czy jest to prawdą? Stwierdzenie to zaprzecza świadectwu samych artystów, ich własnym zainteresowaniom. Oni bowiem wręcz przeciwnie, chcą wyrazić „coś" duchowego, co tkwi w ich duszy, coś uniwersalnie ludzkiego[41].

Zanim zatem nie wypowie się artysta, nie możemy pytać, czym jest to „coś". Ale możemy zapytać, skąd pochodzi i do jakiego rodzaju bytu należy[42].

Produkując przedmiot fizyczny, człowiek od samego początku wie, co chce zrobić, i postępuje według tego projektu; czuje się w pełni panem swej pracy. Natomiast w działalności artystycznej jest on zanurzony w tajemnicy; pod silnym wpływem natchnienia, dzieło rodzi się sukcesywnie w jego duszy.

Jak wiadomo, w procesie twórczości artystycznej twórca poddaje się „natchnieniu", dzieło nie powstaje zgodnie z planem, lecz „rodzi się": jakiś nadludzki głos podpowiada je artyście, jakaś siła (a nie jego własna wola) zmusza artystę do pieszczenia go w sobie, kształtowania i wreszcie wyrażania[43].

To natchnienie, które narzuca się z taką siłą, wymaga jednakże pewnej aktywnej współpracy artysty, w przeciwnym bowiem razie to „coś" się nie narodzi. To artysta ma „wyrazić" natchnienie, nadać mu kształt, stworzyć: *Jest on indywidualno-ludzkim wyrazem nadludzkiego ducha, który działa w nim*[44].

Jakkolwiek by było, osobisty wysiłek czy działanie oraz zwyczajne przyjęcie głosu, który do niego mówi, są tu zespolone w niewidzialną jedność. A to oznacza właśnie, że twórczość zakłada dwu-jedność istoty

[39] TAMŻE.
[40] TAMŻE.
[41] TAMŻE.
[42] TAMŻE, 272.
[43] TAMŻE.
[44] TAMŻE.

ludzkiej i jej autonomię, wolność, intencjonalność oraz zakorzenienie w czymś, co transcendentne, w rzeczywistości duchowej, która jest ponad nią, i od której zależy[45].

Ten udział człowieka w narodzinach dzieła sztuki czasem jest łatwy, czasem zaś artysta podejmuje długi i wyniszczający wysiłek oraz liczne próby, aby wyrazić to, co zostało mu dane z góry. Ale współpraca musi istnieć zawsze: to *synergeia*, zespolenie dwóch energii.

Przychodzi tu na myśl pytanie: *Czy to właśnie ta dwu-jedność jest Bosko-ludzkością człowieka?*[46] Innymi słowy: czy natchnienie artystyczne możemy utożsamiać z łaską? *Z tą obecnością i działaniem w człowieku samego Boga, które stanowią istotę religijnego przeżycia mistycznego?*[47]

Znów trzeba tu zapytać artystów, myślicieli, geniuszy, aby dowiedzieć się, co na ten temat sądzą. Zazwyczaj odróżniają oni proces tworzenia od stanu kontemplacyjnego, modlitewnego. Niektórzy mogą wręcz nie mieć doświadczeń religijnych *sensu stricto*, i ci mówią o jakiejś wyższej duchowej sile, która daje im natchnienie, nazywając ją „muzą" czy „demonem", ale nie odnoszą się do działania Boskiego[48]. Frank jednak uważa te określenia za nieodpowiednie. Dla niego natchnienie niezbędne w akcie twórczym może pochodzić jedynie *z tego ośrodka i pierwszego źródła rzeczywistości, zwanego przez nas Bogiem*[49]. Bóg jest absolutnym Panem istot; zatem człowiek, zawsze kiedy w natchnieniu tworzy coś nowego, w gruncie rzeczy doświadcza działania Boga. Doświadcza go w specyficznym aspekcie.

Frank wyróżnia trzy aspekty:

1) czysta świadomość religijna: człowiek uznaje się za „stworzenie" wobec „Stwórcy", jako istota poddana Bogu;

2) przeżycie mistyczne: człowiek uczy się własnej bliskości z Bogiem;

3) twórcze natchnienie: człowiek doświadcza Boga jako twórczej zasady i źródła ludzkiej kreatywności[50].

W natchnieniu, gdzie nadludzka zasada twórcza przeradza się w ludzki wysiłek twórczy i zespala się z nim, człowiek czuje się twórcą; oznacza to, że odczuwa swą bliskość z pierwotnym stwórczym źródłem życia, swój „współudział" w tajemniczym metafizycznym procesie tworzenia. Człowiek czuje się „obrazem i podobieństwem Boga" właśnie jako twórca[51].

[45] TAMŻE, 273.
[46] TAMŻE.
[47] TAMŻE.
[48] TAMŻE.
[49] TAMŻE.
[50] TAMŻE, 254.
[51] TAMŻE.

Twórcze działanie Boga zostaje tu bardzo uwypuklone: nie tylko tworzy istotę, ale *stwarza twórców* […], *daje swemu stworzeniu możliwość udziału w swym działaniu stwórczym*[52].

4. Człowiek jest zasadniczo kreatywny

Kreatywność nie ogranicza się do dziedziny sztuki w ścisłym znaczeniu tego słowa. Każdy bowiem człowiek może być określany mianem *istoty, która świadomie współuczestniczy w Boskim tworzeniu*[53]. Istnieje swego rodzaju bezosobowa *kreatywność kosmiczna* rodzaju ludzkiego na przestrzeni wieków; czym innym zaś jest *kreatywność indywidualna*, świadoma; im bardziej jest ona świadoma, tym bardziej człowiek realizuje się jako osoba.

W ludzkim duchu spotykamy istotę stworzoną, której Bóg niemal deleguje własną siłę stwórczą i udziela jej pełnomocnictwa do aktywnego współuczestnictwa w Jego tworzeniu. Ten sam moment, który stanowi o tym, że człowiek jest „osobą" […], *okazuje się także nośnikiem kreatywności*[54].

Istnieją tu oczywiście duże różnice pomiędzy poszczególnymi typami ludzi. Nie każdy jest poetą, ale każdy człowiek jest w jakimś stopniu twórcą.

Różnica między rzemieślnikiem a artystą jest względna: było to ewidentne w przeszłości, kiedy praca była wykonywana wyłącznie ręcznie, natomiast nasza epoka produkcji mechanicznej, ustalając wyraźną linię podziału pomiędzy pracą mechaniczną, sterowaną automatycznie, a wolnym tworzeniem, uczyniła to kosztem upokorzenia i poniżenia tego, co w człowieku jest prawdziwie ludzkie[55].

Element twórczy jest także zawarty w każdym poznaniu: poznać oznacza bowiem *wlać w istotę światło prawdy, ontologicznie unieść istotę do poziomu samopoznania*[56].

W obszarze moralnym, politycznym, rodzinnym, i innym pojawia się ta sama ludzka kreatywność: *Każdy, kto pozostawia w otoczeniu ślad swojej osoby, każda żona i matka, która wprowadza do życia rodziny pewien swój styl moralny, do wyposażenia domu swój zmysł estetyczny, każdy wychowawca młodzieży – są twórcami*[57].

[52] TAMŻE.
[53] TAMŻE, 277.
[54] TAMŻE, 275.
[55] TAMŻE, 276.
[56] TAMŻE.
[57] TAMŻE, 277.

5. Moralne wnioski dla chrześcijańskiego życia

Po dokonaniu powyższych analiz Frank zastosował swoje wnioski do całego życia chrześcijańskiego. Jest on obrońcą wolnej i twórczej moralności przeciwko wszelkiego rodzaju martwemu legalizmowi. Esencję jego argumentacji można podsumować w następujący sposób: ponieważ wola Boga jest wolą stwórczą, zatem człowiek, który jest wolnym współuczestnikiem Boskiej kreatywności, wypełnia wolę Bożą. Życie chrześcijanina nie może zatem wyczerpywać się w automatycznym wykonywaniu *zasad i przepisów ogólnych*[58].

Każde ślepe, służalcze i mechaniczne wykonywanie tej woli (Bożej) jest niespełnieniem jej oryginalnej zasady. Uważany jedynie za sługę Bożego, człowiek jest „sługą złym i gnuśnym" (por. Mt 25, 26), tak jak sabotażystą jest taki robotnik, który posłusznie i mechanicznie wykonuje zadaną pracę, nie odczuwając żadnego zainteresowania i nie wkładając w nią swego wysiłku[59].

Wnioski te w pierwszej chwili mogą wydawać się bardzo przesadzone. Frank mógłby zatem zostać łatwo uznany za banalnego „moralnego dezertera" wobec „moralności prawa". A jednak wie on dobrze, że nie powinno się przechodzić z jednej przesady w drugą. Ludzka kreatywność, choć jest podstawą moralności, pozostaje w jej granicach. Nie każdy akt twórczy jest sam w sobie wypełnianiem woli Bożej w całości[60].

Wola Boża rzeczywiście nie zmierza jedynie do tworzenia nowych form bytu; Bóg to, co stwarza, także uświęca i przebóstwia. *Skoro Bóg jest nie tylko pierwotnym źródłem bytu, lecz czymś więcej i czymś innym, skoro Bóg jest jednocześnie uosobioną świętością* […], *wola Boża, ujmowana w całej jej pełni, jest nie tylko wolą tworzenia, lecz także przebóstwienia tego, co tworzone, jest wolą zjednoczenia stworzenia z samym Bogiem*[61].

Świętość określa zatem granice ludzkiej kreatywności: człowiek powinien tworzyć to, co jest w stanie uświęcić. Z powodu swego ograniczenia człowiek nie powinien podejmować żadnego dzieła zgodnego z prawem powszechnym. Boska moc stwórcza „realizuje się w mnogości planów", ale człowiek nie może domagać się tak dużego obszaru, *człowiek twórca realizuje zawsze „jeden" z tych wielu planów – ten, który odbiera jako siłę działającą wewnątrz siebie*[62].

[58] TAMŻE.
[59] TAMŻE.
[60] TAMŻE, 278.
[61] TAMŻE.
[62] TAMŻE.

Można to streścić, mówiąc, że twórcza moralność Franka jest zbieżna z ciągłym poszukiwaniem woli Bożej, Boskiej misji.

Jasne jest zatem, że nie można uznać tworzenia „ponad dobrem i złem". Kreatywność nie uświęcona zniekształca się, stając się niszczącym tytanizmem. Boskie natchnienie ustępuje miejsca demonicznemu posiadaniu[63]. Sprawdza się więc to, co Dostojewski mówił na temat piękna: *Tu diabeł walczy z Bogiem, a polem walki jest serce ludzkie*[64].

Nie ma oryginalnej twórczości bez moralnej powagi i odpowiedzialności; twórczość wymaga moralnego wysiłku prawdomówności i pokory, a realizować się powinna poprzez ascezę bezinteresownej służby. Służenie muzom nie toleruje próżności: piękno musi być wspaniałe (Puszkin)[65].

6. Mariologiczne wnioski

Refleksje Franka zatrzymują się na polu teologii duchowej. Na wstępie próbowaliśmy uzasadnić próbę przeniesienia ich do obszaru mariologii. Przyszło nam na myśl zestawienie ich z tekstami mariologicznymi współczesnego Frankowi jego rodaka P. Evdokimova. Dokonamy tego przy użyciu konkretnych cytatów, aby wywołać więcej przemyśleń we wskazanym kierunku.

Frank: *Relacja z Bogiem, więź z Bogiem jest determinującą cechą istoty ludzkiej*[66]. Jest on skrzyżowaniem dwóch światów, wpisany w „wydarzenia" kosmosu, a jednocześnie otwarty na działanie w Boskim świecie.

Evdokimov: *Liturgia Zwiastowania* […] *ogłasza Maryję „uświęconą świątynią i macierzyńskim łonem bardziej rozległym niż niebiosa". Św. Jan Chryzostom nazywa święto Zwiastowania „świętem korzenia" w znaczeniu absolutnego początku, inaugurującego nowy eon. W ten sposób antropologia sięga do „korzeni mariologicznych"* […]. *Cała waga mariologicznego dogmatu polega na tym, że Maryja zrodziła Boga*[67].

Frank: Człowiek jest współstwórcą z Bogiem Stwórcą.

Evdokimov: *Ojcostwu boskiego Ojca odpowiada macierzyństwo ludzkiej Dziewicy* […]. *Duch Święty nie zastępuje Ojca, lecz stwarza stan macierzyństwa jako duchowej mocy rodzenia, do wzrastania istoty*[68].

[63] TAMŻE, 279.
[64] TAMŻE.
[65] TAMŻE.
[66] TAMŻE, 265.
[67] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Tournai-Paris 1958, 207.
[68] TAMŻE, 217.

Frank: Człowiek jest powołany do odbudowania równowagi pomiędzy dwoma światami, do oczyszczania i przebóstwiania siebie i kosmosu.

Evdokimov: *Kościół nazywa Maryję „oczyszczeniem świata" i „krzewem gorejącym". Mowa tu o specyficznie kobiecej charyzmie czystości, zdolnej wyprostować każdą krzywą niegodziwości, która uciska i wykrzywia ludzką ontologię*[69].

Frank: Mając na uwadze ten cel, tylko od Boga *człowiek może pobierać kierunek i energię dla swojej działalności*[70].

Evdokimov: *Już biblijna opowieść o stworzeniu ukazuje Ducha Świętego, unoszącego się nad przepaścią, z której ma narodzić się świat (Rdz 1, 2), oraz potencjalnie Kościół i Ciało Chrystusa. Duch Święty zstępuje na Dziewicę i dokonują się narodziny Chrystusa*[71].

Frank: Boskie natchnienie zakłada swobodną i całkowitą współpracę na rzecz wcielenia słowa Bożego w widzialnym świecie.

Evdokimov: *W swej homilii na temat tegoż święta* [Zwiastowania], *Mikołaj Cabasilas streszcza nauczanie patrystyczne: Wcielenie nie było dziełem samego Ojca, Jego Mocy i Ducha, lecz także dziełem woli i wiary Dziewicy. Bez zgody Najczystszej, bez udziału Jej wiary, plan ten byłby tak samo nierealny, jak bez udziału trzech Osób Boskich. Dopiero nauczywszy i przekonawszy Ją, Bóg przyjmuje Ją na Matkę i daje Jej ciało, którego z kolei Ona użyczy Jemu. Tak jak chciał się wcielić, tak też chciał, aby Jego Matka zrodziła Go dobrowolnie, w wyniku własnej decyzji*[72].

Frank: Esencją sztuki jest odczuwanie w duszy niewidzialnego natchnienia i wcielanie, uwidacznianie go[73].

Evdokimov: *Theotokos rodzi „święte dziecię", daje swe ciało, w którym umiejscawia się treść, słowo, siła, działanie*[74].

Frank: Głos Boskiego natchnienia ukazuje się sukcesywnie wraz z wcieleniem[75].

Evdokimov: *Duch uświęca, kształtuje, rodzi, a na koniec swego działania ukazuje się w postaci Wcielenia, a kiedy dotrze do swej pleroma, Duch poświadcza, dopełnia i ukazuje chwałę*[76].

---

[69] TAMŻE, 213.
[70] S. L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 265.
[71] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*..., 217.
[72] TAMŻE, 207.
[73] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 271.
[74] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*..., 211.
[75] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 271.
[76] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*..., 218.

Frank: Współpracując z natchnieniem, człowiek odczuwa *własny współudział w tajemniczym, mistycznym procesie stwarzania*[77].

Evdokimov: *Liturgiczne czytanie Księgi Przysłów 8, 22-30 podczas święta Niepokalanego Poczęcia utożsamia Maryję z miejscem Mądrości Bożej i gloryfikuje w Niej osiągnięcie celu boskiego Tworzenia*[78].

Frank: Niezbędnym warunkiem twórczego działania człowieka jest poszukiwanie woli Bożej.

Evdokimov: *To w chwili zwiastowania rozpoczyna się dla Maryi Jej służba jako Kobiety, lecz „archetypicznie" sięga korzeniami do krzyża: Bądź wola twoja (Mt 26, 39)*[79].

Frank: Rezultat twórczego działania człowieka: to, co święte. *Piękno powinno być wspaniałe*[80].

Evdokimov: *Teksty liturgiczne często wracają do tego faktu i interpretują go; w ciele darowanym Chrystusowi wszyscy ludzie stali się uczestnikami boskiej natury Słowa*[81]. *Piękno zbawi świat, ale nie piękno jakiekolwiek, lecz piękno Ducha Świętego i Niewiasty odzianej w słońce*[82].

O. prof. Tomáš Spidlík SI
Pontificio Istituto Orientale (Roma)

Pizza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma
Italia

Per una mariologia antropologica (utilizzando le analisi di S.L. Frank)

(Riasunto)

L'insegnamento dei cristiani orientali sulla Madonna non forma una „mariologia", un tema dogmatico indipendente, ma resta inerente all'intero insegnamento cristiano come un *leit motiv* antropologico. La pietà orientale è tutta nel festeggiare ciò che costituisce il termine della nostra salvezza: la divinizzazione dell'uomo. In Maria si vede dunque l'*eschaton* realizzato in una persona creata prima della fine del

[77] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 274.
[78] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*..., 213.
[79] TAMŻE, 208.
[80] S.L. FRANK, *La realtà e l'uomo*..., 279.
[81] P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*..., 209.
[82] TAMŻE, 221.

mondo. Il grado della divinizzazione corrisponde alla trasparenza dell'immagine e della rassomiglianza con il Creatore. La tradizione russa invoca la Madre di Dio con il titolo "la più rassomigliante".

Gli autori spirituali d'Oriente si riferiscono frequentemente ai problemi di antropologia. Sotto quest'aspetto i pensatori religiosi russi meritano un interesse particolare. Il punto di partenza delle loro riflessioni non è il dogma rivelato, ma i problemi tipicamente "umani", sia individuali che sociali.

L'autore ha deciso di presentare l'insegnamento antropologico di Frank per trrarne le conclusioni mariologiche.

Lo studio è così articolato: 1) l'essenza bi-una dell'uomo e l'idea della teandria; 2) la creatività divino-umana; 3) l'arte: l'ispirazione divina incarnata; 4) l'uomo è essenzialmente creativo; 5) conclusioni morali per la vita cristiana; 6) conclusioni mariologiche.

Ryszard Obarski

Niewiasta z Nazaretu modelem człowieka stworzonego i odkupionego. Maryja w perspektywie antropologicznej według *Grupy z Dombes*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 246-270

W różnorodnych opracowaniach teologicznych dotyczących Maryi i Jej roli w Bożym planie zbawienia spotyka się najczęściej przedstawienia misterium osoby Matki Bożej w odniesieniu do chrystologii, eklezjologii, rzadziej trynitologii czy pneumatologii. Natomiast Maryja w perspektywie antropologicznej pojawia się zdecydowanie najrzadziej. Tymczasem wydaje się, że pogłębione badania dotyczące ukazywania Matki Pana jako człowieka są dziś szczególnie potrzebne, wziąwszy pod uwagę współczesne znaki czasu. Gdy w 1974 roku Paweł VI opublikował adhortację apostolską *Marialis cultus*, podkreślał w tym ważnym dokumencie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, poświęconym odnowie kultu maryjnego, że w uprawianiu teologii maryjnej, jak również w oddawaniu czci Matce Bożej konieczne jest zwrócenie uwagi na współczesne osiągnięcia nauk antropologicznych oraz sytuację *psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów*[1]. Zachęcał *teologów i tych, którzy stoją na czele wspólnot chrześcijańskich oraz samych chrześcijan*, aby odkrywając ewangeliczną prawdę o Matce Jezusa, potrafili zastosować ją do warunków życia współczesnych ludzi i tym samym przedstawić w osobie Maryi przekonujący model antropologiczny. Jednocześnie Papież zwracał się do „ludzi naszej epoki", aby zechcieli *swoje antropologiczne zapatrywania oraz wyłaniające się z nich zagadnienia porównywać z taką postacią Najświętszej Maryi Panny, jaką przedstawia Ewangelia*[2]. Wówczas połączenie relektury świadectwa biblijnego ze zdobyczami *nauk ludzkich czy różnych uwarunkowań dzisiejszego świata – pomaga odkryć, jak Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych czasów*[3].

W kontekście postulatów sformułowanych przez Pawła VI, pożyteczne może okazać się podjęcie zagadnień mariologicznych właśnie w perspektywie antropologicznej. Co osoba Bożej Rodzicielki może

[1] MC 34.
[2] TAMŻE.
[3] TAMŻE, 36.

powiedzieć o nas, o naszej ludzkiej kondycji i celu naszego życia? Jakie wnioski dotyczące misterium osoby Matki Chrystusa mają swoje egzystencjalne i praktyczne odniesienie do życia każdego człowieka, którego Bóg stworzył i pragnie jego zbawienia?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania warto odwołać się do twórczej pracy teologicznej, podjętej przez *Grupę z Dombes*. Ten nieoficjalny ekumeniczny zespół teologów katolickich i protestanckich (reformowanych i luteran) z Francji i Szwajcarii, prowadzący dialog doktrynalny od niemal siedemdziesięciu lat[4], w jednym z ośmiu opublikowanych przez siebie dokumentów-uzgodnień zaproponował wspólne, katolicko-protestanckie pochylenie się nad osobą Maryi i Jej rolą w *Bożym planie i w komunii świętych*[5].

Członkowie *Grupy* w tym dokumencie z 1997-1998 roku podjęli się trudu odnalezienia zasadniczej zgody poprzez przezwyciężenie istniejących rozbieżności w protestanckim i katolickim ujmowaniu miejsca Maryi w „symfonii zbawienia". Poddali pogłębionemu studium historyczno-biblijnemu i dogmatycznemu cztery główne kwestie sporne, jakie wydają się w znacznej mierze dzielić obydwie chrześcijańskie tradycje („współdziałanie" Maryi w zbawieniu; dziewictwo Maryi – kwestia „braci i sióstr Jezusa"; dwa dogmaty zdefiniowane przez Kościół katolicki – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie; kult maryjny, w tym wzywanie i wstawiennictwo Maryi)[6].

[4] Na temat historii *Grupy z Dombes* oraz jej znaczenia dla wiary i teologii podzielonych chrześcijan zob. R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 19(2003) nr 2, 16-23; TENŻE, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater" 6(2004) nr 2, 223 (w przypisie podano literaturę).

[5] GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints, I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture, II. Controverse et conversion*, Bayard Éditions-Centurion, Paris 1999 [dalej: MDD z podaną numeracją paragrafów (bez przecinka) lub stron (z przecinkiem)]. Jest to powtórzone wydanie opublikowanych w 1997 i 1998 roku dwóch części uzgodnienia, które jak dotąd zostało przetłumaczone na sześć języków, w tym również na język polski {*Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, tł. R. Obarski, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 4, 271-407 [dalej: MBP z podaną numeracją paragrafów (bez przecinka) lub stron (z przecinkiem)]}. Na łamach *Salvatoris Mater* można znaleźć opracowania, wraz z bogatą bibliografią, poświęcone temu dokumentowi. Zob. J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 3, 266-299; TENŻE, *Recepcja maryjnego dokumentu Grupy z Dombes. Bibliografia*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 4, 411-416; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater" 4(2002) nr 3, 217-231; R. OBARSKI, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi…*, 221-262; TENŻE, *Maryjny dokument z Dombes – implikacje dla duszpasterstwa maryjnego*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 356-382.

[6] Zob. MDD 206.

Dla zrealizowania swoich zamierzeń dombescy teologowie zachowali, zgodnie ze swoją metodą, trójstopniową strukturę w przeprowadzeniu studium nad zagadnieniem miejsca Maryi w zbawczym planie Boga. W dwóch pierwszych etapach dokonali ponownego przebadania (*revisitation commune*) historii Kościoła oraz relektury świadectwa Pisma Świętego, w trzecim zaś etapie (składającym się z dwóch oddzielnych części) podjęli doktrynalną debatę dotyczącą kwestii spornych, znajdujących również swoje odzwierciedlenie w odczytywaniu osoby Maryi w perspektywie antropologicznej. Prezentując zaś osiągnięte punkty zgody oraz pozostające nadal rozbieżności, zwrócili uwagę na konieczność „nawrócenia" stanowisk jednej i drugiej strony dialogu[7].

Struktura niniejszego artykułu będzie uwzględniać przywołane metodologiczne założenia *Grupy z Dombes*[8]. W czterech zasadniczych punktach zostaną przedstawione niektóre elementy teologicznej nauki o Matce Pana, jaką dombiści wypracowali na kartach dokumentu *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. Będzie chodzić o udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak w perspektywie antropologicznej katoliccy i protestanccy teologowie z Dombes widzą osobę Maryi i jaką Jej rolę odczytują w misterium zbawienia? Jaki kształt relacji „Maryja – człowiek" można odnaleźć w historii teologii i chrześcijańskiej pobożności? Jaki jest przekaz biblijny dotyczący tej problematyki? Jak należy właściwie rozumieć i interpretować współczesne spory protestancko-katolickie na ten temat oraz jakie zaproponować drogi prowadzące do wypracowania uzgodnienia w poruszanych kwestiach?

[7] We wprowadzeniu do dokumentu (MDD 2-5) teologowie z Dombes zapowiadają trzy etapy pracy, z których ostatni zawiera dwie części: a) „analiza świadectw z historii" (*Ważne jest bowiem zbudowanie pomiędzy nami jasności w odniesieniu do pozycji Maryi w tradycji pierwszego tysiąclecia, która jest dla nas wspólna, a następnie do sposobu, w jaki Maryja stała się od czasów reformacji miejscem powiększających się rozbieżności*. MDD 2); b) „lektura świadectwa biblijnego przez pryzmat artykułów wyznania wiary" (*Chcieliśmy następnie wyrazić wszystko to, co nas jednoczy w tym samym wyznaniu wiary, w którym Maryja znajduje miejsce, przypadające jej w udziale w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia. Dlatego też wybraliśmy ramę trzech artykułów z Credo* […]. *Na tym tle odczytamy ponownie świadectwa Pisma Świętego odnoszące się do Maryi*. MDD 3); c) „doktrynalna debata nad kwestiami spornymi" (*Pozostaje nam teraz przystąpienie do tych kwestii, w których powinniśmy rozpoznać rozbieżności* […] *dotyczą czterech trudności, na temat których chcemy wypowiedzieć się w sposób możliwie najbardziej klarowny*. MDD 204, 206) oraz „opracowanie wytycznych do nawrócenia" (*Propozycje, jakie formułujemy wobec każdego z naszych Kościołów, mają za cel wzajemne przybliżenie się wraz z przyznaniem dla Maryi miejsca, jakie jej przysługuje w wierze chrześcijańskiej*. MDD 290).

[8] Szerzej na ich temat zob. R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*…, 23-30; TENŻE, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi*…, 226-227.

Należy zauważyć, że pochylając się nad misterium osoby Maryi i Jej miejsca w wierze i teologii chrześcijańskich Kościołów, ekumeniści z Dombes skupili się na odczytaniu tego miejsca w znacznej mierze poprzez ukazanie relacji Maryi do Chrystusa i Jego dzieła odkupienia, w mniejszym stopniu dzięki zaprezentowaniu relacji „Maryja – Kościół", a w jeszcze mniejszym poprzez naświetlenie obrazu człowieczeństwa Matki Bożej. Prezentacja osoby Maryi w perspektywie antropologicznej nie została w dombeskim dokumencie dokonana na równi we wszystkich czterech etapach konstruowania teologicznego dyskursu. O ile dombiści wyraźnie odczytali obraz Maryi jako człowieka ze świadectwa Pisma Świętego, korzystając z pryzmatu pierwszego artykułu Symbolu wiary o Bogu Ojcu, Stworzycielu, o tyle w przypadku części historycznej i doktrynalnej, połączonej z formułowaniem postulatów nawrócenia, nie wyodrębnili antropologicznego opisu Matki Chrystusa. Konieczne więc będzie wydobycie z odniesień chrystologicznych i eklezjologicznych, poprzez które została ukazana nauka o Maryi, tych treści, które pozwolą odczytać nauczanie teologów z Dombes na temat Matki Bożej jako człowieka. Jakie zatem ważne elementy doktryny i praktyki maryjnej dostrzegają w minionych XX wiekach chrześcijaństwa? Jakie widzą punkty sporne dzielące katolików i protestantów oraz jakie – według nich – należy podjąć kroki prowadzące ku wypracowaniu wspólnego obrazu człowieczeństwa Tej, z której przyjął ciało Zbawiciel ludzkości?

1. W świadectwie historii

Najpierw antropologiczne elementy nauczania maryjnego, odkryte dzięki przebadaniu świadectwa historii teologii i pobożności maryjnej, trzeba będzie odszukać w całości dombeskiego dokumentu, z tym że większość danych znajduje się w jego pierwszym rozdziale „Przesłanie historii". Śledząc kształt doktryny i praktyki maryjnej w historii, zarówno z okresu Kościoła niepodzielonego, jak i po podziale z XVI wieku, autorzy z Dombes dostrzegają płaszczyzny dzielące katolików i protestantów, ich przyczyny i uwarunkowania. Dzięki temu w dalszym etapie wspólnej refleksji mogą formułować postulaty nawrócenia konieczne do osiągnięcia uzgodnienia.

Z historycznych świadectw, jakie dombiści biorą pod uwagę w swoich badaniach, wyłania się obraz Maryi jako człowieka, który można określić za pomocą trzech sformułowań: „przykład dobrego życia i dobrej wiary", „narzędzie łaski Ducha Świętego", „wzór duchowego piękna i czystości".

1.1. Przykład dobrego życia i dobrej wiary

Członkowie *Grupy z Dombes*, odwołując się wpierw do podstawowego świadectwa Symboli wiary, gdzie zapisano prawdę o tym, że Dziewica Maryja *przyjęła do swojego łona* Zbawiciela, podkreślają, iż uczyniła to *przez posłuszeństwo wiary*[9]. W tekstach apokryficznych dostrzegają z kolei, że Matka Pana jest ukazywana jako uczestnicząca w *wydarzeniach życia Jezusa, dziecka i dorosłego,* […] *na przykład w Kanie, aż do męki i śmierci Jezusa*[10]. Apokryficzne wyobrażenia o relacji Matki do Syna posuwają się daleko aż do twierdzenia, że *to Maryja, a nie inna kobieta, jako pierwsza zobaczyła zmartwychwstałego Jezusa w poranek wielkanocny, co pogłębi Grzegorz Palamas w XIV wieku mówiąc, że ona towarzyszyła zmartwychwstaniu swojego Syna*[11].

Jeśli chodzi o nauczanie Reformatorów XVI wieku, zaprezentowane w dombeskim dokumencie, na uwagę zasługuje wypowiedź Marcina Lutra, który stwierdzał, że o ile Maryja przyjęła i zrodziła fizycznie Chrystusa, o tyle każdy chrześcijanin niesie Go na Jej wzór, choć na sposób duchowy: *My również poczynamy ze świętego Ducha i przyjmujemy w sobie Chrystusa na sposób duchowy w wierze*[12]. Natomiast Jan Kalwin przypisywał Maryi rolę nauczania zbawienia i wiary, gdy interpretował jej interwencję w Kanie Galilejskiej jako ujawnienie się „dobrej nauczycielki", odsyłającej apostołów i uczniów do swojego Syna i Jego nauki: *W ten sposób za przykładem Dziewicy nauczyliśmy się tak bardzo słuchać tego, czego naucza się nas przez słowo Boże oraz czytać je z taką żarliwością, aby przygotować mu takie miejsce w naszych sercach, w którym zapuści ono swoje korzenie*[13].

Z następnego okresu rozwoju tradycji protestanckiej (XVII wiek) dombescy teologowie przywołują traktat *O czci, która winna być od-*

[9] MDD 17. Jeden w dombistów, Henri Denis podkreśla, że perspektywa „poczęcia Jezusa w wierze" była szczególnie droga Ojcom Kościoła: *Ils ont tous le rôle de Marie dans l'enfantement de Jésus. Mais ils ont pris soin d'ajouter (par exemple saint Augustin, saint Léon) que Marie avait «conçu Jésus d'abord par la foi avant de le concevoir en son corps». Cette perspective et féconde. Marie est grande par sa foi. C'est pourquoi elle sera toujours la compagne de ceux qui prennent le chemin de la foi*. TENŻE, *L'Église, Les quatre portes du Temple*, Desclée de Brouver, Paris 1991, 94.

[10] MDD 35.

[11] TAMŻE. Por. GRZEGORZ PALAMAS, *Homilia XVIII o kobietach niosących wonności*, 5.

[12] M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), ed. H. BÖHLAUS, Weimer 1883, 9 (dalej: WA), 625. 22, fragment cytowany w MDD 55, przyp. 3; MBP 55, przyp. 50 [teksty obcojęzyczne, cytowane w języku polskim, zostały przetłumaczone przez autora niniejszego opracowania].

[13] *Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, w: *Corpus Reformatorum*, t. 46, Schwetske, Brunsvigae-Berolini, kol. 482 (dalej: CO); słowa Kalwina przytoczone w MDD 66, przyp. 2; MBP 66, przyp. 74.

dawana świętej i błogosławionej Maryi Pannie[14], napisany przez paryskiego pastora Charlesa Drelincourta (†1669). Ten jeden z najbardziej szanowanych i uznanych teologów reformowanych, cieszący się renomą również poza swoim Kościołem, w swoim dziele ukazywał osobę Matki Pana *jako przykład dobrego życia i dobrej wiary*[15].

Charakteryzując katolicką teologię i pobożność maryjną z początku XX wieku dombiści stwierdzają, że w duszpasterstwie religijności ludowej Maryja była przedstawiana jako wzór kobiety, a w szczególności wzór matki[16]. Natomiast we współczesnym protestantyzmie – według dombeskich teologów – podkreśla się szczególną pozycję Maryi, która z wiarą i pokorą odpowiedziała na wezwanie, by zostać Matką Syna Bożego i dlatego jest ukazywana *w pozycji pokornej służebnicy i cudownego świadka wiary, w pierwszym szeregu odkupionych stworzeń*[17]. Jednocześnie zauważają, że w ewangelickiej teologii i duszpasterstwie sięga się po tę myśl, której źródłem jest nauczanie Reformatorów, w niewystarczającym stopniu[18].

1.2. Narzędzie łaski Ducha Świętego

Ekumeniści z Dombes zwracają uwagę, choć w sposób bardzo delikatny, na fakt przedstawiania Maryi jako narzędzia, którym posługuje się Duch Święty. Ten aspekt został przez nich zauważony przede wszystkim w refleksji Reformatorów. U Lutra bowiem można spotkać ujęcie osoby Maryi, zgodnie z którym, stając się Matką Syna Bożego, jest *dzięki temu narzędziem Ducha Świętego, jego Świątynią, jego «radosną gospodą»*[19]. Dla Kalwina, podkreślającego działanie w Niej Ducha Świętego, Maryja jest *szczególnym i historycznym przykładem tego, czego powinien doświadczyć każdy chrześcijanin*[20]. Wiąże się to z przekonaniem, że Jej szczególna wyjątkowość jest natury historycznej, a nie dogmatycznej, gdyż *doktrynalnie postać Maryi traci swoją odrębność 1) wobec Chrystusa, 2) wobec wierzącego, 3) wobec Kościoła*[21].

[14] *De l'honneur qui doit être rendu à la sainte et bienheureuse Vierge Marie*. Por. MDD 83.
[15] Słowa Drelincourta przywołane w MDD 84.
[16] Zob. TAMŻE, 96.
[17] TAMŻE, 115. Zob. też 117, cytujący katechizm luterański: A. WOHLFAHRT, *Le cep et sarments. Catéchisme à l'usage de l'Église de la Confession d'Augsbourg*, Éd. Oberlin, Strasbourg 1965.
[18] Zob. TAMŻE, 318.
[19] TAMŻE, 56.
[20] TAMŻE, nr 65.
[21] TAMŻE. Dombiści dodają, że Kalwin wartościuje znaczenie osoby Józefa na równi z Maryją (odsyłają dla przykładu do jego interpretacji fragmentu z Łk 2, 51 w CO 46, kol. 481).

Pewną ciągłość myśli w tym względzie zachował protestantyzm XVII wieku, gdy w swoim traktacie wspominany już Drelincourt, wskazując na „Świętą i Błogosławioną Dziewicę", charakteryzuje każdego chrześcijanina jako tego, który ma *przestrzegać wszystkich nauk, jakie Duch Święty zostawił nam przez to narzędzie łaski*[22].

Dombiści stwierdzają ponadto, że w katolickiej teologii dopiero po Soborze Watykańskim II pojawiały się nurty refleksji maryjnej, które wskazywały na Jej odniesienie do Ducha Świętego, a które jednocześnie odchodziły od dotychczasowej *teologii Maryi-królowej do teologii Maryi-służebnicy*[23].

1.3. Wzór duchowego piękna i czystości

Z poprzednim, odkrywanym w dombeskim dokumencie, obrazem człowieczeństwa Maryi wiąże się inny, bardziej obecny w tradycji katolickiej. Chodzi w nim o ukazywanie Matki Bożej jako wzoru postawy duchowej i estetycznego piękna. Obraz ten wypływa jeszcze z epoki Kościoła starożytnego, kiedy to pojawiło się praktykowanie konsekrowanego dziewictwa kobiet, które *uczyniło z Maryi wzór dziewic, niejako pierwszą mniszkę*[24]. Autorzy z Dombes przywołują jako świadectwo dwie wypowiedzi wielkich Ojców Kościoła, Atanazego i Augustyna, dotyczące dziewiczego zrodzenia Syna Bożego przez Maryję[25].

Z literatury apokryficznej dombescy teologowie przywołują wyobrażenie Maryi jako *dziecka przedwcześnie dojrzałego*, *które spędza lata swej młodości w świątyni*; jako *przeznaczonej do małżeństwa z Józefem*, czy też jako dokonującej wielu cudów podczas ucieczki do Egiptu[26]. Przy braku opisu wyglądu fizycznego, teksty apokryficzne szeroko rozwijały Jej charakterystykę na płaszczyźnie moralnej. Wśród licznych cnót Maryi

[22] TAMŻE, 84.
[23] TAMŻE, 104.
[24] TAMŻE, 21.
[25] *Niech życie Maryi, która zrodziła Boga, będzie dla was wszystkich* [...] *obrazem, na wzór którego każda ukształtuje swoje dziewictwo*. ATANAZY, *List do dziewic*, por. „Revue d'ascétique et de mystique" (1955) nr 31, 144-171; *To zrodzenie z jedynej Dziewicy konsekrowanej jest godnością wszystkich dziewic konsekrowanych*. AUGUSTYN, *O świętym dziewictwie*, 5, 5: PL 40, 398-399. Por. MDD 21. Do tych dwóch Ojców, którzy wpłynęli na taki kształt obrazu Maryi, dombescy teologowie dołączają jeszcze Ambrożego. Zob. TAMŻE, 198. Pisma Ojców Kościoła podczas corocznych spotkań w klasztorze trapistów w Dombes przedstawiał Maurice Jourjon, ówczesny współprzewodniczący *Grupy* ze strony katolickiej. Zob. M. JOURJON, *La Vierge Marie dans les Pères de l'Église*. Archives du Groupe des Dombes avec l'autorisation de l'Association Groupe des Dombes (dalej: AGDD), Dossier mariale I (1991).
[26] Zob. MDD 35.

wskazywały na Jej łagodność, cierpliwość, gorliwość, umiejętność korzystania z otrzymanych darów, miłość i pokorę. Jednocześnie w apokryfach nigdzie nie ma wzmianki o uczuciu względem męża Józefa, z wyjątkiem momentu, gdy płakała przy jego śmierci[27]. Łącząc to wszystko z ukazywaniem w tych tekstach Maryi jako Matki Boskości, dombiści formułują wniosek, że *psychologiczny portret Maryi, jaki przedstawiają apokryfy, ukazuje ją niekiedy nie jako nieludzką, ale nadludzką*[28], a poza tym oddziela Ją od *naszej ludzkiej kondycji*[29].

Z kolei średniowieczne hymny maryjne, powstałe wraz z rozwojem świąt poświęconych Matce Bożej, wiązały się z pobożnością, której wrażliwość na estetyczny wymiar wcielenia sprawiała, że rodziło się przekonanie, iż *Maryja sama uosabia ten wymiar w swoim pięknie, dobroci i wielkości*[30]. W środowiskach monastycznych przenikniętych wyidealizowaną, mistyczną miłością do Naszej Pani (*Notre Dame*), Matki miłosierdzia, kształtowało się ponadto wyobrażenie Maryi jako Tej, która *oświeca służebny wymiar życia chrześcijańskiego*[31]. W rozdziale poświęconym relekturze Pisma Świętego, dombiści, korzystając ze współczesnych odkryć nurtów feministycznych, wskazują ponadto na fakt konstruowania w historii takich malarskich wyobrażeń postaci Maryi, które w oparciu o psychologiczne wyjaśnienie należałoby uznać jako *odzwierciedlenie nierealnego pragnienia* lub *wyraz bałwochwalczego zagubienia*[32]. Dotyczyło to wielu artystów idealizujących w swoich dziełach postać Bożej Rodzicielki, chociaż byli i tacy, jak przywoływany w dombeskim dokumencie Georges de la Tour, ukazujący *w sposób cu-*

[27] Por. TAMŻE, 36 z odesłaniem do *Legendy o Józefie Cieśli*, 20, 8.
[28] TAMŻE.
[29] TAMŻE, 38.
[30] TAMŻE, 40. Dombiści powołują się na opracowanie H. GROTE, *Maria/Marienfrömmigkeit*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 22, ed. W. DE GRUYTER, Berlin-New York, 123-124.
[31] MDD 50.
[32] TAMŻE, 124. Idealizowanie postaci Maryi w sztuce wyjaśniają za pomocą freudowskiego rozróżnienia na „idealizację" i „sublimację". Notują w przypisie: *w „sublimacji" pragnienie zgadza się na utratę swojego bezpośredniego przedmiotu i przemieszcza się w kierunku innego przedmiotu; przenosi na ten drugi przedmiot przejawy przyjemności lub dobroci, jakie były przypisane pierwszemu. Natomiast w „idealizacji" pragnienie nie jest oderwane na sposób symboliczny od swojego bezpośredniego przedmiotu: podmiot nie akceptuje tej utraty i wówczas wytwarza, dzięki popędom polegającym na opanowaniu się, nowy przedmiot odpowiadający wyobrażeniu, które rodzi się z tego pragnienia*. TAMŻE, przyp. 1; MBP 124, przyp. 98. Powołują się przy tym na opracowania ekspertów psychoterapii, D. Stein, S. Nobécour-Granier, z których druga uczestniczyła w spotkaniu *Grupy* jako ekspert w 1992 roku. Zob. S. NOBECOUR-GRANIER, *L'image de la Vierge Marie au regard de la psychanalyse*, Pour le Groupe des Dombes, le 8.09.1992, AGDD, Dossier mariale II (1991).

downy wewnętrzną milczącą głębię Maryi, która mogła wtedy odsłaniać się jako «uwznioślony» obraz postaci kobiecej[33].

Sięgając po świadectwa tradycji protestanckiej, ekumeniści z Dombes podkreślają, że dla Lutra Maryja była obrazem kondycji człowieka wierzącego[34]. Postawa pokornej służebnicy, znajdująca swój wyraz w posłuszeństwie i gotowości do służenia, *jest znakiem przykładnej wiary, drogą uświęcenia* i oznaką „godności królowej", jaką przyznawał Maryi wittenberski Reformator[35]. Z kolei Ulrich Zwingli mówił o Matce Pana jako o „czystej" i „niepokalanej", ale nie z racji bycia bezgrzeszną od poczęcia, *tylko z powodu wiary i pouczającego posłuszeństwa, które czynią z niej obraz wierzącego*[36]. Dla Jana Kalwina wyjątkowa rola Maryi polega na tym, że jest Ona „przykładem dla wszystkich", „wzorem etycznym", „wzorem słuchania, rozumienia i świadectwa"[37]. Reformator z Genewy kładł akcent nie na historycznym czy doktrynalnym wychwalaniu osoby Matki Zbawiciela, lecz na ukazaniu w Niej modelu realizacji cnót, poprzez naśladowanie których każdy chrześcijanin winien budować Kościół[38].

2. W świadectwie biblijnym i w wyznaniach wiary

Zagadnienie Maryi jako modelu człowieczeństwa zostało najszerzej zaprezentowane w dombeskim dokumencie w aspekcie biblijnym. Odczytanie misterium Matki Odkupiciela w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu jest jednym z bardziej oryginalnych ujęć osoby Maryi w kontekście wszystkich, podjętych przez dombistów, kwestii maryjnych, a zarazem płaszczyzną najpełniejszego uzgodnienia osiągniętego przez *Grupę z Dombes*. Zapisany w Symbolach wiary artykuł pierwszy, mówiący o Bogu Ojcu, Stworzycielu wszystkich rzeczy, staje się dla dombeskich teologów pryzmatem, poprzez który odczytują biblijny obraz Maryi jako Bożego stworzenia. Dzięki temu ukazują człowieczeństwo Matki Bożej w jej ludzkich, kulturowych i religijnych korzeniach, czyniących z Niej „kobietę z naszego świata", „córę Izraela", „małżonkę" i „matkę"[39].

[33] MDD 124.
[34] Por. TAMŻE, 55.
[35] Por. TAMŻE, 60.
[36] TAMŻE, 64.
[37] Zob. TAMŻE, 65, 67.
[38] Por. TAMŻE, 67.
[39] Zob. TAMŻE, 122. Zob. też 121.

2.1. Stworzona przez Ojca – Kobieta i Córa Izraela

Wspomniany pierwszy artykuł *Credo* pozwala, według wspólnego przekonania protestanckich i katolickich członków *Grupy*, dostrzegać w osobie Maryi Kobietę, której ludzka natura nie jest oddzielona od natury innych ludzi. W swoim człowieczeństwie Maryja *przynależy całkowicie do tego rodzaju ludzkiego, którym Bóg chciał ukoronować swoje stworzenie*[40]. Dombiści zwracają przy tym uwagę na to, że nie powinno się przedstawiać Jej osoby jako wzoru biernego podporządkowania się kobiety względem mężczyzny, jak też jako *symbolu idealnej kobiecości, który pociągałby za sobą pewną pogardę dla seksualności i cielesnego rodzenia*[41]. W tym kontekście odwołują się do tworzonych na przestrzeni dziejów artystycznych wyobrażeń osoby Maryi, współcześnie ocenianych jako niejasne i przesłaniające ewangeliczne świadectwo o Matce Jezusa, która jest w swojej pierwotnej kondycji *kobietą pośród kobiet, kobietą z naszego świata*[42]. Z drugiej strony, pomimo pojawiających się w przeszłości nadużyć, rozważania poświęcone Maryi miały ten skutek, że bardziej podkreślano wartość kobiety oraz znaczenie jej roli w społeczeństwie. Ludzie doświadczający wielorakiej biedy, zwracali się do Niej o pomoc, gdyż *wrażliwi na jej ludzką i macierzyńską bliskość, spontanicznie rozpoznawali w niej oblicze czułości i współczucia, pamiętano o niej wśród radości, jak i bólów istnienia*[43]. Podobnie dzisiaj w Matce Jezusa widzi się Kobietę, która jest „spośród nas", należących do „ubogich Izraela"; Jej ludzkie oblicze *nadal zamieszkuje w wierze i nadziei pokornych*[44].

Kreśląc te pełne emocjonalnego zaangażowania słowa, dombescy teologowie nie odwołują się jednak do konkretnych teksów biblijnych. Sięgają natomiast po świadectwo Biblii hebrajskiej, by przybliżyć człowieczeństwo Maryi poprzez ukazanie Jej przynależności do wybranego narodu żydowskiego. Niewiasta z Nazaretu jest w dombeskim dokumencie przedstawiona na tle innych kobiet, o których mówi Stary Testament. Wobec szczególnych ról takich postaci, jak prorokinie: Miriam, siostra Mojżesza, uczestnicząca w wyprowadzeniu ludu hebrajskiego z niewoli (Wj 15, 21; Mi 6, 4) oraz Debora (Sdz 4-5), czy też bohaterki Judyta i królowa Estera (Jdt 8-16; Est 3-10), będące narzędziem Bożej interwencji, Maryja *nie miała wyjątkowego miejsca w życiu społecznym*

[40] TAMŻE, 123. I dlatego, dodają dombiści, *nie można jej porównać do bogiń, które były przedmiotem kultu w religiach starożytności*. TAMZE.
[41] TAMŻE, 124.
[42] TAMŻE.
[43] TAMŻE, nr 125.
[44] TAMŻE.

i religijnym tego narodu[45]. Nie pełniła szczególnych funkcji, a Jej imię jako „zwykłej kobiety" należało do pospolitych. Podobnie skromność opisów ewangelicznych dotyczących Maryi wskazuje, według przekonania dombistów, na najzwyklejszą pozycję „ubogiej Żydówki z Judei", będącej „najpokorniejszą ze stworzeń"[46].

Interesujący rys Maryi w dokumencie dotyczy ukazania Jej jako Córy Izraela, która podjęła modlitwę[47] kobiet narodu hebrajskiego, takich jak siostra Mojżesza (Wj 15, 20nn) i Anna, matka Samuela (1 Sm 2) oraz spełniła wymagania Prawa żydowskiego, dotyczące zaślubin i narodzin dziecka (obrzezanie, oczyszczenie kobiety, poświęcenie nowo narodzonego, złożenie ofiary w świątyni)[48]. Podkreślając głębokie zakorzenienie Maryi w narodzie wybranym (*Maryja jest w Izraelu, tak jak Izrael jest w Maryi*) oraz przyjście na świat Zbawiciela z żydowskiej Kobiety (por. Ga 4, 4), dombiści stwierdzają, że przymierze, jakie *Bóg zawarł ze swoim ludem, nie jest zniesione, ale realizuje się w nowy sposób przez zstąpienie «Emanuela» na ziemię Judy*[49].

Teologowie z Dombes zwracają ponadto uwagę na jeden z tych wymiarów życia kobiety, który stał się udziałem Maryi, a który dotyczył dziewictwa. Bycie dziewicą w tradycji i prawie żydowskim odgrywało ważną rolę przy zawieraniu małżeństwa, choć dziewictwo jako takie nie było celem samym w sobie, gdyż na oddalenie przez męża i wyklęcie była narażona nie tylko ta kobieta, której udowodniono brak dziewictwa, ale również ta, która była bezpłodna. Dlatego nawet jeśli naród Izraela określano terminem „Dziewica, Córa Syjonu" i porównywano go do dziewicy, to podobnie jak kobieta otrzymywała powołanie do przekazywanie życia, tak też „Córa Syjonu" miała *być małżonką Pana i rodzić mu synów*[50]. Uczestnictwo Maryi w przeżywaniu dziewictwa zmierzało do kolejnego ludzkiego doświadczenia, dzięki któremu, wydając na świat Syna, miała zostać wprowadzona *w wielki orszak kobiet Izraela*, przyczyniających się do zachowania narodu wybranego[51]. Dombiści, powołując się na fragment książki napisanej przez protestancką teolożkę, France Quéré[52], decydują się na przywołanie wcześniejszego doświadczenia

[45] TAMŻE, 126.
[46] Por. TAMŻE.
[47] Dombiści odsyłają do Łk 1, 46-55, czyli hymnu *Magnicficat*, jaki Maryja śpiewa Bogu.
[48] Por. MDD 129.
[49] TAMŻE.
[50] TAMŻE, 127.
[51] Por. TAMŻE.
[52] Na początku lat 90-tych uczestniczyła ona w spotkaniach *Grupy*, jednak jej śmierć przerwała udział kobiety-teologa w pracach nad maryjnym dokumentem.

Maryi, która tak jak niektóre żydowskie kobiety tamtego czasu, miała pragnienie, by zostać Matką Mesjasza[53].

2.2. Małżonka i Matka

Osoba Maryi, ukazana w dokumencie w perspektywie antropologicznej, znajduje – obok już wymienionych w pierwszym punkcie – również te zasadnicze cechy, które charakteryzują Ją jako Małżonkę Józefa i Matkę Jezusa z Nazaretu. Przytaczając „maryjne" fragmenty zapisane na kartach Pisma Świętego, dombescy ekumeniści odnoszą je do tego doświadczenia, które stało się Jej udziałem, a które św. Mateusz określił słowami „poślubiona Józefowi" (Mt 1, 18)[54]. Podkreślają przy tym, że tego stanu małżonki i matki Maryja doświadczyła tak samo jak inne kobiety[55].

Ukazując te dwie ludzkie płaszczyzny życia Maryi, dombiści opierają się głównie na świadectwie dwóch Ewangelii synoptycznych, Mateusza i Łukasza. Przypominając najpierw rytuał zaręczyn i zaślubin, jaki wypełnili razem Maryja i Józef, przywołują krótko wszystkie wydarzenia z Ewangelii dzieciństwa, w których obecni są Obydwoje[56]. Relacja małżeńska Maryi z Józefem jest pośrednio ukazana w dokumencie także wtedy, gdy podkreśla się rolę wychowawczą zarówno Matki Jezusa, jak i Jej męża, który nadał Dziecku imię, wprowadzał małego Jezusa w lekturę Tory, uczył zawodu i przygotowywał do dorosłego życia[57].

[53] *Dlaczego przypuszczać, że Maryja nie doświadcza go* [opisanego pragnienia – dopowiedzenie R.O.]*? Czy, kiedy anioł mówi jej nowinę, ona jest zmartwiona lub tylko zaskoczona, jak gdyby taka myśl nigdy jej nie poruszała? Nie. Jej radość nawet musi być żywa, skoro nie ma obiekcji w kwestii ojca, małżonka i zagrożonej czci. Takie myśli giną, kiedy w perspektywie zjawiają się najwyższe ze wszystkich dobrodziejstwa. Ona będzie matką Mesjasza. O, jakże jesteś błogosławiona między niewiastami!* F. QUERE, *Jésus enfant*, Paris, Desclée 1992, 130, fragment cytowany w MDD 128.

[54] Zob. MDD 130.

[55] Zob. TAMŻE, 124, gdzie autorzy powołują się na inną książkę F. Quéré (*Marie*, DDB, Paris, 1996, 55-58), która prezentowała w Dombes, podczas wrześniowej sesji w 1994 roku, swoje uwagi na temat obrazu Maryi w Ewangeliach. Zob. TAŻ, *Marie dans les Evangiles*, Texte envoqué à la conférence le 28.09.1994 (recopiée à partir d'une cassette), AGDD Dossier mariale I (1991). Zauważalna jest znacząca rola tej protestanckiej teolożki w prezentacji biblijnego wizerunku Matki Chrystusa w dombeskim dokumencie. Zarówno w wystąpieniu w Dombes, jak i w publikacjach podkreśla drogę wiary Maryi, odkrywającej w swoim Synu Zbawiciela. Por. TAŻ, *Les femmes de l'Évangile*, Paris-Seuil 1982, 150-185.

[56] Zob. MDD 130, odsyłający do konkretnych miejsc w Piśmie Świętym dotyczących okoliczności narodzin Jezusa, ucieczki do Egiptu i obecności w świątyni jerozolimskiej. W dokumencie spotykamy też takie stwierdzenie, że *Maryja nie istnieje bez Józefa, którego jest małżonką*. TAMŻE, 142.

[57] Zob. TAMŻE, 132. W innym miejscu (przy analizie drugiego artykułu wiary) dombiści dodają, że Józef jest jedynie prawnym ojcem Jezusa, co *nie pomniejsza*

Maryja natomiast, jak każda żydowska matka, towarzyszyła swojemu mężowi w tym zadaniu, *obdarzając swego syna koniecznymi staraniami, odkrywając przed nim najprostsze rzeczy życia rodzinnego, spostrzegając z upływem miesięcy rozwój dziecka, które «rosło i nabierało mocy» (Łk 2, 40)*[58]. Wraz z Józefem wspólnie zastanawiała się nad przyszłością swego Syna.

Grupa z Dombes przedstawia znacznie szerzej ów drugi wymiar człowieczeństwa Maryi, odnoszący się do faktu macierzyństwa. Czyni to w sposób, który podkreśla Jej przykład jako Matki, doświadczającej tego, o czym później mówił sam Jezus w publicznym nauczaniu: *Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat* (J 16, 21). *Grupa* przywołuje również inną wypowiedź Chrystusa, który odpowiadając na głos z tłumu: *Błogosławione łono, które cię nosiło i piersi, które ssałeś!* (Łk 11, 27), wskazał na prawdziwe źródło błogosławieństwa: *przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11, 28). To stwierdzenie Jezusa, w przekonaniu teologów z Dombes, nie zaprzecza jednak temu, że Maryja tak jak wiele innych kobiet oczekiwała wytrwale na moment, gdy zobaczy twarz swego nowo narodzonego Syna i obdarzy Go swoją troskliwą opieką[59].

Obok sytuacji radosnych, które stały się udziałem Maryi, dombiści katalogują wydarzenia i doświadczenia zapisane przez trzech synoptyków, w których Służebnica Pańska stanęła wobec różnego rodzaju prób i cierpień, związanych zarówno z zawarciem małżeństwa, jak i z macierzyństwem. Chodzi o możliwość spotkania się z podejrzeniem o niewierność, gdy *«znalazła się brzemienną», zanim podjęła wspólne życie z Józefem* (por. Mt 1, 18-25) oraz o *skromne i prowizoryczne warunki narodzenia Jezusa: brak miejsca w gospodzie, wydanie na świat w stajence (Łk 2, 7)*, zapowiedź starca Symeona: *A twoją duszę miecz przeniknie* (Łk 2, 35), zagrożenie życia Dziecięcia ze strony króla Heroda (Mt 2), niepokój matki, zwracającej się do dwunastoletniego Syna (*Synu, czemuś nam to uczynił?*, Łk 2, 48), a także, już podczas publicznej działalności Jezusa,

w niczym jego roli, gdyż, nie będąc rodzicem [tym, który zrodził]*, jest autentycznie ojcem, odpowiedzialnym za ludzką i religijną tożsamość Jezusa*. TAMŻE, 143. Poza tym w Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa Józef pełni odpowiedzialną rolę głowy rodziny, co uwidacznia się w tym, że te sytuacje i działania (objawienie nowiny przez anioła, nadanie imienia Jezusowi), które u Łukasza są przypisywane Maryi, tutaj dotyczą Jej męża. Por. TAMŻE, 142.

[58] TAMŻE, 132. Aby podkreślić jednak różnicę między Józefem i Maryją w stosunku do Jezusa dombescy teologowie piszą, że *Maryja jest jednocześnie rodzicielką i matką*. TAMŻE, 143.

[59] Zob. TAMŻE, 131.

zaniepokojenie matki, która ze swoją rodziną czuła się upokorzona, kiedy słyszała nieufne i pogardliwe rozmowy, jakie toczyły się na temat jej syna (por. Mk 3, 22; 6, 1-6)[60]. To wyliczenie sytuacji bolesnych kończy się wskazaniem „najstraszniejszej próby", jakiej mogła doświadczyć matka, a jakim było *bezsilne (impuissante) towarzyszenie męce i śmierci swojego własnego dziecka*[61].

Wizerunek, jaki wyłania się z dombeskiego odczytania świadectwa biblijnego, podkreśla *głębokie człowieczeństwo Maryi*[62]. Wszystkie świadectwa biblijne, podjęte w dokumencie z przekonaniem, przeanalizowane z głębią i pasją, pozwalają widzieć w Maryi Kobietę (jedną „spośród nas"), stworzoną przez Boga i żyjącą w narodzie wybranym („ubogą Izraela), Małżonkę i Matkę, którą pozostaje przez całe swoje życie, od momentu zwiastowania aż do śmierci swojego Syna na krzyżu („Matką Jezusa, Mesjasza-Chrystusa"). Jak gdyby usprawiedliwiając taki sposób przedstawiania Matki Pana, teologowie z Dombes piszą:

Zatem nie uczcilibyśmy Maryi, jeśli nie rozpoznalibyśmy w niej prawdziwego stworzenia Bożego, córy Izraela, w pełni zanurzonej w historię swojego narodu, matki, która dzieliła radości i bóle macierzyństwa - w powszedniości dnia, jak i w nadzwyczajnych okolicznościach istnienia. To właśnie poprzez ludzką drogę ta kobieta otworzyła się na Słowo Boże. Na tej samej drodze została wezwana do wiary i nauczyła się, jak być uczniem, krok za krokiem, niekiedy w świetle dnia, a często pośród nocy, od fiat zwiastowania i uniesienia radości w Magnificat aż do milczącego cierpienia na Kalwarii[63].

3. Kwestie sporne

Po odczytaniu świadectwa historii i Pisma Świętego *Grupa z Dombes* podejmuje kwestie sporne, które odnoszą się do „przywilejów" maryjnych, mających związek z chrystologicznymi prawdami wiary chrześcijańskiej. Jednakże jest oczywistym, że te trudne zagadnienia w dialogu katolicko-protestanckim znajdują swoje odzwierciedlenie również na płaszczyźnie antropologii. Wśród motywów, które dzielą teologię katolicką i protestancką w postrzeganiu Maryi jako człowieka,

[60] TAMŻE, 133.
[61] TAMŻE.
[62] Zob. TAMŻE, 135.
[63] TAMŻE, 134. Słusznie zauważa w swoim omówieniu dombeskiego uzgodnienia J. Kumala, że *takie spojrzenie na Maryję przybliża Ją do nas i daje poczucie bliskości, a zarazem jest podstawą postawy szacunku*. TENŻE, *Maryja w symfonii zbawienia*…, 282.

można wskazać na dwa najistotniejsze, obecne w badaniach przeprowadzonych przez dombeskich teologów. Chodzi o zagadnienie pełnego uczestnictwa Matki Bożej w ludzkiej naturze oraz kwestię dystansu między Nią a wierzącymi, dystansu, który przyczynia się do ukształtowania w Niej nieosiągalnego wzoru człowieczeństwa.

3.1. Maryja ponad losem ludzkości

Obraz człowieczeństwa Maryi wiąże się z prawdami, wyrażającymi początek Jej życia oraz ostateczne przeznaczenie, odmiennie przedstawianymi w teologii i wierze katolicyzmu i protestantyzmu. W decydującym stopniu o istniejącej rozbieżności zdecydowało przyjęcie w Kościele katolickim dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, gdyż w opinii środowisk protestanckich dogmatyzowanie prawd, nie mających wystarczającego oparcia w Piśmie Świętym, naraziło na oddzielanie osoby Matki Pana od kondycji innych ludzi, a ponadto przyczyniło się do przeprowadzania Maryi *od stanu stworzenia odkupionego do statusu porównywalnego ze statusem jej Syna, narodzonego bez grzechu i wstępującego do nieba*[64].

Według protestantów dogmat o niepokalanym poczęciu niesie z sobą zagrożenie wyłączania Bożej Rodzicielki z uczestnictwa w ludzkiej naturze. Wydaje się, co podkreśla Claude Gerest, katolicki członek *Grupy z Dombes* w latach 1965-98, że taka ocena wiąże się z protestancką antropologią, zgodnie z którą ludzka natura została w pełni zniszczona przez grzech. Pesymizmowi, jaki wyłania się z takiego obrazu człowieczeństwa, teologia ewangelicka przeciwstawia łaskę, którą rozlewa jedynie Chrystus. W związku z tym zachowanie Maryi od wszelkiego grzechu wydaje się być dla Reformatorów i współczesnych córek i synów Reformacji *łaską, której źródło byłoby wcześniejsze i niejako niezależne od zasług jej syna*[65]. Dlatego też również do Maryi w pełni odnosi się prawda, że każdy człowiek, który jest grzesznikiem, *nie jest obdarowany łaską (gracié) z powodu tego, że jest godzien miłości (aimable), ale jest godzien miłości ze względu na to, że jest obdarowany łaską*[66]. Stąd nauka, według której Matka Jezusa jest jedynym stworzeniem, które nie miało

[64] MDD, 102; MBP, 341-342. […] *les définitions romaines accordent à Marie des privilèges qui la mettent très au-dessus de notre humanité ordinaire. Ornée de ces privilèges, les fidèles protetants ne reconnaissent plus l'humble soeur Marie de leur piété*. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi et nous convertir: Marie II - par le Groupe oecuménique des Dombes*, „Nouveaux Cahiers Marials" (1998) nr 52, 25.

[65] C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi*…, 25.

[66] MDD 267. Por. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi*…, 25-26.

udziału w grzechu pierworodnym, *jest zawsze narażona na to, że będzie się oddzielać Maryję od wspólnej kondycji ludzkiej*[67].

W kontekście tak postawionych wątpliwości katolicy, przyjmując faktyczne pierwszeństwo Bożej łaski, przedstawili swoje argumenty na rzecz prawdy, według której Matka Boża w pełni uczestnicząc w ludzkiej naturze, została jednocześnie ustrzeżona od grzechu pierworodnego („napełniona łaską", Łk 1, 28) dzięki uprzedzającemu działaniu łaski odkupienia od pierwszej chwili Jej istnienia[68]. *Zatem nie można wyobrażać sobie czasu, kiedy to Maryja najpierw przeżywała stan grzechu, a potem mogła skorzystać z łaski; trzeba raczej mówić, że Maryja, chociaż w pełni uczestnicząca w naszym człowieczeństwie, została od pierwszej chwili zachowana od wszelkiego grzechu – a to dzięki bezwarunkowej łasce*[69] – formułują swoje stanowisko katoliccy członkowie *Grupy*.

W przypadku dogmatu o wniebowzięciu zarzut strony protestanckiej związany jest z zagrożeniem, jakie rodzi się z niewłaściwej interpretacji tego daru, prowadzącej do „bezcielesnego wyobrażenia" osoby Maryi, według którego – ze względu na „wyłączny dar Boga" dla Niej – nie dzieli *ona w pełni kondycji naszego człowieczeństwa*[70]. Strona katolicka nie podziela poglądu, że obydwa dogmaty wiążą się automatycznie z oddzielaniem Maryi od statusu człowieka. Oczywiście przyznaje, że istnieje możliwość interpretacji, o których była mowa powyżej, ale w oficjalnym nauczaniu magisterialnym zawsze podkreślano pełne uczestnictwo Matki Bożej w ludzkiej naturze.

3.2. Maryja – nieosiągalny wzór człowieczeństwa

W związku z licznymi przywilejami, które w historii przypisywano Maryi, Jej osoba z czasem była przedstawiana w sposób, który sprzyjał

[67] MDD 273.
[68] Zob. TAMŻE, 274.
[69] TAMŻE. Jak się wydaje, teologiczna antropologia Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich stanowi w tym aspekcie (stan natury człowieka przed i po grzechu pierworodnym) szczególny punkt sporny, którego nie przezwyciężyło jedyne – jak do tej pory – w historii dialogów ekumenicznych, oficjalne uzgodnienie katolików z luteranami z 1999 roku. Por. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA I PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN (KOMISJA MIESZANA), *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1997 r.). Projekt ostateczny, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 13(1997) nr 2, 67-86 (lub przedruk opublikowany w pozycji książkowej, poświęconej temu uzgodnieniu: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu"*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2001, 92-109), § 29-30 dotyczące rozumienia grzeszności człowieka usprawiedliwionego; a także *Oficjalne Wspólne Oświadczenie podpisane w Augsburgu 31 października 1999 roku*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 15(1999) nr 2, Aneks, nr 1. A-B, 137-140 (lub S. NAPIÓRKOWSKI, *Bóg łaskawy*…, 121-126).
[70] MDD 260. Por. też 259.

budowaniu dystansu między Nią a jakimkolwiek innym człowiekiem. Chociaż w swoim dokumencie ekumeniści z Dombes nie podjęli tego zagadnienia w sposób oddzielny, to jednak można odnaleźć pewne wątki, które wskazują na istniejącą trudność, dzielącą obydwie chrześcijańskie tradycje.

W pobożności maryjnej katolicyzmu można znaleźć takie jego elementy, które w przekonaniu protestantów przejawiają ukazywanie Maryi w sposób oddzielający Ją od ludzi wierzących. Powoduje to w efekcie niemożność zbudowania takiego obrazu Matki Pana, jaki każdy chrześcijanin mógłby naśladować. Katolickie przedstawienia postaci Bożej Rodzicielki niejednokrotnie były nadmiernie ubarwione, a nawet zniekształcone[71]. Miały bowiem miejsce różnego rodzaju przerosty, pozwalające *sądzić, że Maryja w wierze katolickiej była uważana za prawdziwą boginię*[72]. Problem ten w pewnej mierze potwierdza Teresa od Dzieciątka Jezus, której świadectwo jest cytowane przez dombistów w kontekście przedstawienia postulatu przemiany katolickiej czci maryjnej. Od niedawna Doktor Kościoła, święta Teresa, wyrażała swój sprzeciw, pisząc, że o Maryi *nie powinno się mówić rzeczy niewiarygodnych czy też tych, których się nie zna. […] Aby kazanie o Świętej Dziewicy podobało mi się i sprawiało radość, muszę widzieć jej prawdziwe życie, nie życie hipotetyczne; a jestem pewna, że jej prawdziwe życie musiało być całkiem proste. Ukazuje się ją niedostępną, a trzeba było ukazywać ją łatwą do naśladowania, podkreślać jej cnoty, mówić, że żyła wiarą tak jak my, przytaczając na to dowody z Ewangelii*[73].

4. Drogi do zróżnicowanego konsensu poprzez nawrócenie

Osiągnięcie zróżnicowanego uzgodnienia dotyczącego osoby Matki Bożej przez protestanckich i katolickich członków *Grupy* stało się możliwe dzięki zastosowaniu przez nich fundamentalnego postulatu metodologicznego, jakim jest wezwanie do nawrócenia[74]. Dokonywało się ono na

[71] Por. TAMŻE, 323, gdzie taką opinię wyrażają protestanci, powołując się na książkę A. i F. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Genève, Labor et Fides 1989, 98.

[72] TAMŻE, 283.

[73] TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *J'entre dans la vie. Derniers entretiens*, Cerf/DDB, Paris 1973, 140-141, fragment cytowany w MDD 313, przyp. 2; MBP 313, przyp. 191.

[74] Postulat ten, będący w przekonaniu dombeskich teologów nieodłącznym elementem twórczego dialogu między Kościołami, został przedstawiony przez *Grupę* w dokumencie *Ku nawróceniu Kościołów*. Zob. GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Le

drodze odnoszenia prawd o Jej życiu do istoty orędzia chrześcijańskiego o odkupieniu i zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Sprzyjała temu również stała troska o dostrzeganie w Maryi modelu człowieka odkupionego, będącego wzorem chrześcijańskiego życia wiarą i miłością.

4.1. Maryja jako doskonały model człowieka odkupionego

Ze wspólnego, katolicko-protestanckiego odczytywania znaczenia dogmatu o niepokalanym poczęciu wynikają bezpośrednie konsekwencje dla ukazywania osoby Maryi jako przedstawicielki rodzaju ludzkiego. Katolickie wyjaśnienia dotyczące tego, jak należy rozumieć głęboką prawdę o początku życia Matki Jezusa, w takim stopniu mogą przekonywać przedstawicieli chrześcijaństwa ewangelicznego, w jakim potwierdzają, że świętość – udzielona Tej, która miała nosić w swoim ciele Zbawiciela – nie będąc *tego samego rodzaju co świętość Chrystusa, który jest jedynym Odkupicielem ludzkości*, jest *daleka od tego, by ją* [Maryję – dopowiedzenie R.O.] *pozbawiać kondycji ludzkiej*[75]. Ostatecznie to dzięki uświęcającemu działaniu łaski Maryja mogła wypowiedzieć swoje *fiat* przy zwiastowaniu[76]. Są to istotne – dla kontynuowania dialogu – stwierdzenia strony katolickiej.

W konsekwencji takiego myślenia, nawet jeśli nie wszyscy członkowie *Grupy* są zgodni w przyznawaniu Maryi daru bycia wolną od wszelkiego grzechu, to jednak wspólnie uznają, że przeszła Ona drogę „rozwoju, poszukiwania, bólu, słabości i ograniczenia", poprzez którą urzeczywistniła swoją ludzką kondycję. *Jeśli sam Jezus doświadczył kuszenia, nic nie pozwala nam wykluczać Maryi z podobnej sytuacji. Jej świętość nie została jej udzielona za jednym razem w sposób dokonany*[77] – podkreślają teologowie z Dombes.

Centurion, Paris 1991. Por. opracowania na ten temat: R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes…*, 30-38; TENŻE, *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes*, mps Biblioteka KUL, Lublin 2004, 136-146 [rozprawa doktorska]; TENŻE, *Modlitwa i nawrócenie. Centralne elementy teologicznej metody Grupy z Dombes*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 7, 85-106. Konkretne postulaty nawrócenia, skierowane do Kościołów obydwu tradycji chrześcijańskich, związane z odczytywaniem obrazu Matki Bożej w perspektywie antropologicznej (jako modelu człowieka stworzonego i odkupionego), zostały już zaprezentowane w artykule R. OBARSKI, *Maryjny dokument z Dombes…*, 362-364.

[75] MDD 274, gdzie dombiści doprecyzowują: *Maryja jest świętą od pierwszej chwili tylko dlatego, że korzysta na zasadzie antycypacji ze świętości udzielonej przez jej Syna*, cytując jednocześnie fragment modlitwy z liturgii sprawowanej w uroczystość Niepokalanego Poczęcia: *Panie, Ty przez niepokalane poczęcie [Najświętszej] Dziewicy przygotowałeś swojemu Synowi godne mieszkanie; skoro uchroniłeś ją od wszelkiego grzechu dzięki łasce, płynącej już ze śmierci twojego Syna*. TAMŻE, przyp. 1; MBP 274, przyp. 166.

[76] Zob. TAMŻE, 268, 274.

[77] TAMŻE, 271. Świadczyć mają o tym – w opinii dombistów – scena zaginięcia Jezusa w świątyni (Łk 2, 50) oraz wydarzenie w Kanie (J 2, 1-5).

Zdogmatyzowana w Kościele katolickim nauka o wyjątkowym darze udzielenia świętości Maryi[78] ma zaświadczyć o tym, że o ile Ona *została «napełniona łaską» w sposób wyjątkowy*, o tyle każdy człowiek zostaje „w swoim czasie" dotknięty tym samym *obfitym darem łaski, jakiej Bóg nam udzielił w swoim Umiłowanym Synu (por. Ef 1, 6)*[79]. Jednak przekonanie katolików o tym, że w Maryi dokonało się odnowienie prawdziwego człowieczeństwa, będące zapowiedzią zrealizowania tego odnowienia w nas, stanowi nadal punkt rozbieżności, mający swoje głębokie uwarunkowania w odmienności postrzegania ludzkiej natury, której nieodłącznym elementem – według teologii protestanckiej – jest uczestnictwo w grzechu pierworodnym[80].

Podejmując się reinterpretacji dogmatu o wniebowzięciu katoliccy i protestanccy członkowie *Grupy* wspólnie przyjmują, że *przeznaczenie Maryi nie może być w żadnym wypadku oddzielone od przeznaczenia, jakie tradycja chrześcijańska przyjęła bardzo wcześnie wobec męczenników, czy szerzej – wobec świętych, których niekiedy określała jako «drudzy Chrystusowie»*[81]. Przeznaczeniem chrześcijańskim jest bowiem udział w zmartwychwstaniu samego Chrystusa, w którym jest podstawa nadziei dla każdego człowieka. W swoim dokumencie teologowie z Dombes przybliżają głęboki sens tej biblijnej prawdy o zmartwychwstaniu, które odnoszone do ludzkiego ciała (*chair*) obejmuje *osobę w jej jedności i integralności, to znaczy jednocześnie jej «ducha», «duszę» i «ciało» (corps)*[82]. W tym sensie nowe życie dotyczy zachowania tożsamości *całej osoby, która była w sposób konieczny naznaczona swoim życiem cielesnym w świecie poprzez swój sposób zachowania, poprzez wydarzenia swojej historii – jednym słowem, przez wszystko to, co pozwoliło stać się tej osobie tym, kim jest.* […] *«Ciało», które zmartwychwstaje, jest więc*

[78] Zob. wyjaśnienia dotyczące dogmatu o niepokalanym poczęciu w MDD 269-274 oraz opracowanie R. OBARSKI, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi*…, 245-246.

[79] MDD 274. Interesujący jest sposób odczytania tej myśli ze świadectwa Pisma Świętego: *Imiesłów bierny «napełniona łaską» z Łk 1, 28 (kekharitôménè) jest jedynym w Nowym Testamencie i można w nim widzieć oznakę wyjątkowego daru dla Maryi. Jednakże ten sam czasownik jest stosowany w Ef 1, 6 w odniesieniu do chrześcijan, którym Bóg udziela swojej łaski (echaritôsen)*. MDD 274, przyp. 1; MBP 274, przyp. 167. Na temat protestanckich dotychczasowych sposobów odczytywania określenia *kekharitôménè*, zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, RW KUL, Lublin 1988, 44-46.

[80] Zob. MDD 273-274. Por. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi*…, 26.

[81] TAMŻE, 264. Oczywiście określenie „święci" rozumieją, zgodnie z Listami Apostolskimi Nowego Testamentu, w sensie wierzących, idących za Chrystusem, przystępujących do *zgromadzenia pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach* (Hbr 12, 23).

[82] TAMŻE, 262. Pojęcie «ciało» (*corps*) nie oznacza fizycznych składników, przeznaczonych do zniszczenia, lecz wymiar pozwalający na zachowanie tożsamości osoby.

wszystkim tym, co nosi ślad istoty ludzkiej w sposobie odnoszenia się do samego siebie, do świata, do innych i Boga[83].

Takie przybliżenie ostatecznych losów człowieka *Grupa z Dombes* odnosi również do osoby Matki Bożej, której Bóg chciał udzielić zbawienia, tak jak wszystkim ludziom wierzącym. Claude Gerest w prezentacji dombeskiego uzgodnienia stwierdza, że właściwie pojęte uwielbienie (*glorification*), jakiego doświadczyła Maryja po zakończeniu ziemskiego życia, jest modelem i rękojmią naszego uwielbienia w niebie[84]. Jednak o ile w takim ogólnym wyjaśnianiu przeznaczenia Matki Pana są zgodni teologowie z Dombes obydwu chrześcijańskich tradycji, o tyle pozostaje rozbieżność związana z tym, że katolicy uznają zrealizowanie już w Maryi tego zbawienia[85]. Jak wyjaśnia Gerest, przyjmują pewną różnicę pomiędzy losem po śmierci Bożej Rodzicielki a losem każdego człowieka, gdyż tylko Matka Boża doświadczyła antycypacji swojego zmartwychwstania, a Jej ciało, z którego pochodziło Ciało Jezusa, nie doznało zniszczenia[86].

Z przeprowadzonej przez dombistów reinterpretacji dogmatów maryjnych można wyczytać podstawowe przesłanie, które pomimo istniejących rozbieżności w szczegółach, wyraża nieodwracalny kierunek drogi ku osiągnięciu uzgodnienia w prezentacji osoby Maryi jako człowieka: *Tak jak wniebowzięcie Maryi oznacza spełnienie zbawienia, jakiego Bóg udziela wszystkim ludziom (por. nr 264-265* [dombeskiego dokumentu – dopowiedzenie R.O.]*), tak samo jej niepokalane poczęcie oznacza powołanie do świętości, do której Bóg wzywa nas wszystkich (por. Ef 1, 4)*[87].

[83] TAMŻE, 262. Autorzy w takim przedstawieniu prawdy o zmartwychwstaniu powołują się na eschatologiczne opracowanie G. Greshake'a, z którego cytują zdanie: *Podobnie jak w zmarszczkach starej twarzy znajduje się zapisana historia całego życia, tak samo w podmiocie ludzkim znajduje się na wieki zachowana historia świata, który jest «jego»*. G. GRESHAKE, *Plus fort que la mort* [tł. z niemieckiego], Mame 1979, 92.

[84] Zob. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi…*, 25. Z tak zinterpretowanego dogmatu o wniebowzięciu wynikają niezwykle istotne wnioski dla pobożności i teologii duchowości. Ten drugi aspekt (w niewielkim jak dotąd stopniu dostrzegany) został przybliżony w interesującym artykule J. MISIUREK, *Chrześcijańskie życie duchowe w świetle dogmatu o wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 2, 326-334. Podkreślona w artykule harmonia duchowo-cielesna człowieka znajduje odzwierciedlenie i wzór w Maryi doświadczającej „w jedności ciała i duszy" chwały nieba. Zob. TAMŻE, 328-329. Szerzej na temat duchowości maryjnej w ujęciu metodologicznym zob. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater" 3(1999) nr 2, 320-336.

[85] Zob. MDD 264. Chodzi tu o zdogmatyzowaną w Kościele katolickim naukę o wniebowzięciu. Zob. wyjaśnienia dotyczące dogmatu w TAMŻE, 262-264 oraz R. OBARSKI, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi…*, 246-247.

[86] Zob. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi…*, 25, przyp. 8.

[87] MDD 268.

Matka Pana stanowi zatem – w opinii katolickich i protestanckich członków *Grupy z Dombes* – doskonały model człowieczeństwa, w jakim mają mieć udział wszyscy stworzeni na obraz Boży, usprawiedliwieni i odkupieni łaską Chrystusa oraz uświęceni mocą Ducha Świętego.

4.2. Maryja jako wzór odważnej wiary i czynnej miłości

Wypracowując zasadnicze uzgodnienie w kwestii „współdziałania" Maryi w dziele zbawienia[88], dombescy teologowie podkreślają, że Maryja jest przykładem wiary, dzięki której nie działa sama z siebie, lecz przyjmuje dar łaski, umożliwiający odpowiedź na Bożą miłość. Jako stworzenie, którego udziałem ma być odkupienie, zostaje przygotowana, poprzez udzielenie Jej świętości przez Chrystusa, do zdolności podjęcia czynnej odpowiedzi na zbawczą inicjatywę Boga. Może być zatem *przedstawiana jako ostateczny i doskonały przykład owego «tak», jakie powinna głosić wiara chrześcijańska. W tej perspektywie Maryja może być uznana za model wierzącego, usprawiedliwionego przez wiarę, a nie przez uczynki*[89]. Tym samym, czytamy w dokumencie, Maryja jako „stworzenie uwolnione od grzechu" może wychwalać Boga w *Magnificat*, nie podejmując wcześniej żadnych starań, aby „zostać matką Zbawiciela"[90].

Poszukując pogłębionego sensu „współdziałania" Maryi z łaską Boga w dziele zbawienia, katoliccy i protestanccy teologowie z Dombes wskazują na trynitarne źródło modelu człowieka stworzonego i odkupionego. Bóg Ojciec rodzi w Maryi postawę służebnicy, Syn, który w pokorze *ogołocił i uniżył samego siebie* (por. Flp 2, 7-8), jest źródłem pokory swej Matki, a Duch Święty skłania Jej serce do posłuszeństwa[91]. Wyraźnie więc wyłania się taki obraz Maryi, który ukazuje Ją jako model dla

[88] To zagadnienie wymaga szerszego przedstawienia w osobnym opracowaniu.

[89] MDD 323. Por. 274 oraz 324, gdzie protestanccy członkowie *Grupy* zgadzają się, że Maryja, „współdziałając" z łaską poprzez swoją aktywną odpowiedź, *ilustruje na sposób modelowy uświęcenie każdego chrześcijanina*. To swoje przekonanie opierają również, poza świadectwem biblijnym, na nauczaniu Kalwina, który przyjmował nazywanie Maryi „skarbnicą łaski", choć nie w znaczeniu tradycji średniowiecznej, lecz w sensie, zgodnie z którym Maryja przechowała *naukę, która dzisiaj otwiera nas na Królestwo niebieskie i przyprowadza nas do Naszego Pana Jezusa Chrystusa; ona przechowała ją jako depozyt, a za jej pośrednictwem otrzymaliśmy go i o nim zostaliśmy pouczeni. Taka oto jest godność, jaką Bóg jej uczynił, oto w jaki sposób musimy zwracać na nią uwagę: nie abyśmy na tym poprzestali, ani aby czynić sobie z niej bożka, ale abyśmy za jej pośrednictwem zostali doprowadzeni do Naszego Pana Jezusa Chrystusa, ona bowiem właśnie to nam wskazuje*. J. CALVIN, *Troisième sermon, Evangile selon Saint Luc, II, 15 à 19* (*25e sermon* de *l'Harmonie évangélique*), „La Revue reformée" 4(1957) nr 32, 37.

[90] Zob. MDD, 101; MPB, 341.

[91] Zob. TAMŻE, 215.

każdego człowieka, który wchodzi na drogę wiary i odkupienia. Dary te mają swój początek, tak w przypadku Matki Bożej, jak i wszystkich ludzi, w samym Bogu Stworzycielu, Odkupicielu i Uświęcicielu.

W dombeskim dokumencie Maryja jest zatem ukazana jako Ta, która przyjmuje za swoją kenotyczną postawę swojego Syna, „zgadza się na rezygnację z panowania nad swoim własnym życiem" i przez to staje się *ikoną każdego wierzącego, który rezygnując z miłości własnej, wchodzi w relację z Chrystusem*[92]. Dombiści przywołują w tym miejscu wypowiedź Marcina Lutra, który interpretował fragment Listu Pawła Apostoła do Efezjan o Kościele bez skazy, świętym i nieskalanym (por. Ef 5, 25-27), odnosząc go do każdego wierzącego i Maryi. Reformator widział w Matce Pana wzór wiary, która rodząc miłość i radość w Panu, prowadzi do służby bliźniemu[93].

Na ten sam aspekt powiązania wiary z postawą zaangażowania na rzecz innych ludzi wskazują katoliccy członkowie *Grupy* w paragrafie poświęconym nawróceniu, gdzie odwołując się do adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* podkreślają, że w Maryi trzeba odkryć *model odważnej wiary i czynnej miłości*[94].

5. Wnioski

Z korzyścią dla przyszłości prowadzonego dialogu ekumenicznego, a przede wszystkim dla kształtowania odnowionego oblicza życia chrze-

[92] TAMŻE, 216.

[93] *Powinien on* [wierzący] *myśleć tak: Oto mnie, który jestem jedynie niegodnym stworzeniem bez wszelakiej zasługi, mój Bóg dał* […]*, ażebym już nie potrzebował niczego innego prócz wiary, by wierzyć, że tak się rzeczy mają.* […] *Czyż przez wiarę nie posiadam obfitości wszystkich dóbr w Chrystusie? Oto więc wiara jest źródłem miłości i radości w Panu, a z miłości wypływa szczęśliwe usposobienie, które dobrowolnie wznosi się aż do służby oddanej bliźniemu.* […] *Przykład takiej wiary dała błogosławiona Maryja Panna, gdy (jak to pisze Łukasz) na wzór wszystkich kobiet, poddała się oczyszczeniu nakazanemu przez prawo Mojżeszowe, chociaż nie była zobowiązana przestrzegać tego prawa, ani nie potrzebowała oczyszczenia.* […] *Nie została więc usprawiedliwiona przez ten uczynek, ale, już sprawiedliwa, dokonała go zupełnie bezinteresownie i dobrowolnie. Tak właśnie powinny być spełniane nasze uczynki: nie mamy być usprawiedliwieni przez nie, ale będąc już przedtem usprawiedliwieni przez wiarę, powinniśmy wszystko czynić ze względu na innych w sposób wolny i z radością*. M. LUTER, *Traité de la liberté chrétienne*, *Œuvres*, t. II, Labor et Fides, Genève 1966, 296-298; polski przekład: *O wolności chrześcijańskiej*, Znaki czasu, Warszawa 1991, 39-40, 42.

[94] Zob. MDD 306, gdzie cytują fragment adhortacji: *Maryja z Nazaretu, będąc całkowicie posłuszną woli Pana, nie była wcale kobietą podporządkowującą się w sposób bierny czy ulegającą wyobcowanej religijności, ale kobietą nie obawiającą się obwieścić, że Bóg jest tym, który podnosi pokornych i uciskanych oraz strąca z tronu mocarzy świata (por. Łk 1, 51-53)*. MC 37.

ścijan XXI wieku można – uwzględniając wnioski natury metodologicznej – sformułować uwagi dotyczące konstruowania wykładu nauki o Matce Pana oraz formowania pobożności maryjnej ludu Bożego w perspektywie antropologicznej.

1. Dzięki procesowi wyjaśniania licznych kwestii dotyczących osoby Matki Pana, jeszcze raz okazała się słuszna opinia, że linia podziału przebiega przede wszystkim w zagadnieniach metodologicznych, choć również w soteriologicznych i eklezjologicznych oraz związanych z nimi antropologicznych. Rola Tradycji i Magisterium w Kościele, zagadnienie znaczenia grzechu pierworodnego i jego skutków dla natury ludzkiej oraz sposobu uczestnictwa człowieka w odkupieniu dokonanym przez Chrystusa należą do jednych z trudniejszych kwestii spornych dzielących obydwie tradycje chrześcijańskie. W tym kontekście należy wskazać na potrzebę ukazywania w Maryi, uznanej przez *Grupę z Dombes* za model człowieczeństwa, takiej teologicznej linii myślenia, która podkreślałaby znaczenie ludzkiej odpowiedzi na działanie zbawczej łaski, oczywiście w niczym nie zaprzeczając zależności człowieka od Boga.

2. Zaprezentowana w dombeskim dokumencie integralna refleksja na temat Maryi jest wezwaniem do sformułowania podstawowego postulatu, zgodnie z którym powinno być realizowane nauczania o Jej osobie w odniesieniu do prawd antropologicznych, powiązanych z pozostałymi traktatami teologii dogmatycznej, z trynitologią, chrystologią, pneumatologią i eklezjologią.

3. Wspólna relektura Pisma Świętego (w tym „najważniejszych tekstów Nowego Testamentu mówiących o Maryi") przez pryzmat trzech artykułów *Credo* pozwoliła dombistom dać wyraz temu, co jednoczy protestantów i katolików *w wyznawaniu wiary obejmującej Maryję, matkę Pana*[95].

4. Perspektywa antropologiczna, jaką można odnaleźć w dombeskim odczytywaniu roli Maryi w Bożym planie zbawienia, została podjęta z uwagi na stałą troskę autorów dokumentu o podkreślanie pełnego uczestnictwa Maryi w naturze ludzkiej. Dombescy teologowie widzą w Matce Zbawiciela zarówno model człowieka odkupionego i obdarzonego łaską, jak też wzór świętości, wiary i miłości. W związku z tym Jej osobie bardziej odpowiada tytuł Służebnicy niż Królowej, co koresponduje z ewangelicznym opisem uniżenia Jej samej (Łk 1, 48) oraz Jej Syna (Flp 2, 8).

5. W obydwu tradycjach chrześcijańskich konieczne jest baczniejsze zwrócenie uwagi na osobę Matki Bożej jako modelu człowieczeństwa,

[95] MDD 204.

godnego podjęcia przez każdego wierzącego chrześcijanina. Zarówno w katolicyzmie, jak i protestantyzmie (przynajmniej w nauczaniu Reformatorów) jest obecna teologiczna linia myślenia, zgodnie z którą Maryję ukazuje się jako „znak przykładnej wiary, drogę uświęcenia", przykład postawy pokornej Służebnicy, znajdującej swój wyraz w posłuszeństwie i gotowości do służenia, „wzór etyczny", „wzór słuchania, rozumienia i świadectwa", model realizacji cnót, przez naśladowanie których każdy chrześcijanin winien budować Kościół.

6. Wyjątkową rolę Niewiasty z Nazaretu w historii zbawienia należy tak ukazywać, aby nie powodować jakiegokolwiek przypuszczenia, że nie dzieli Ona w pełni kondycji ludzkiej. Trzeba tu sobie uświadamiać ciągłe trwanie w rozbieżności teologii ewangelickiej i katolickiej, wynikającej z interpretacji grzechu pierworodnego i jego skutków dla ludzkiej natury (kwestia *simul iustus et peccator*).

Obydwie strony dialogu, nadal prowadzonego w *Dombeskim Ośrodku Ekumenicznym*[96], zachęcają swoich współwyznawców do uważnej lektury Pisma Świętego, która pozwoli na nowo podjąć zagadnienie roli i miejsca Służebnicy Pańskiej w misterium zbawienia. Dzięki temu będzie możliwe pochylenie się nad tajemnicą człowieka, gdyż w osobie Maryi został ukazany sens ludzkiej godności i powołania, jaki przynosi Chrystus, Odkupiciel człowieka[97]. Odczytywanie prawdy o Jej życiu pomoże lepiej zrozumieć chrześcijańską naukę, zgodnie z którą, *o ile łaska jest zawsze pierwsza, o tyle domaga się ona za każdym razem odpowiedzi, odpowiedzi z miłości i na miłość*[98]. Odwołując się do centralnych w teologii ewangelickiej zasad *solus Christus* i *sola gratia*, siostry i bracia protestanci wraz z siostrami i braćmi katolikami mogą dostrzec

[96] Ostatnim owocem pracy *Grupy z Dombes* jest opublikowane uzgodnienie, dotyczące niezwykle istotnego, metodologiczno-eklezjologicznego zagadnienia, którym jest sprawowanie autorytetu doktrynalnego w Kościele: GROUPE DES DOMBES, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise*, Bayard-Centurion, Paris 2005.

[97] Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* w takim właśnie sensie ukazywał maryjny wymiar życia uczniów Chrystusowych: *On bowiem – Chrystus - jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi; On jest „drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6), Jego – Przedwiecznego Syna – Ojciec dał światu, aby człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Dziewica z Nazaretu stała się pierwszym „świadkiem" tej zbawczej miłości Ojca i pragnie też zawsze i wszędzie pozostawać jej pokorną służebnicą. W stosunku do każdego chrześcijanina, do każdego człowieka, Maryja jest Tą, która pierwsza „uwierzyła" – i tą właśnie wiarą Oblubienicy i Matki pragnie oddziaływać na wszystkich, którzy Jej po synowsku się zawierzają. Im bardziej zaś trwają w tym zawierzeniu i postępują w nim, tym bardziej Maryja przybliża ich do niewypowiedzianych „bogactw Chrystusowych" (por. Ef 3, 8). Tym bardziej też rozpoznają w całej pełni godność człowieka i ostateczny sens jego powołania: „Chrystus bowiem w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi" (GS 22)*. RM 46.

[98] MDD 323.

w Bożej Rodzicielce doskonały wzór „współdziałania" w zbawieniu, czyli udzielania wolnej odpowiedzi wiary na usprawiedliwiające działanie absolutnej i darmowej łaski Bożej.

Dr Ryszard Obarski

ul. Podleśna 10
PL - 25-703 Kielce
e-mail: obarski@poczta.fm

La Donna di Nazareth modello dell'uomo creato e redento. Maria nella prospettiva antropologica secondo il Gruppo di Dombes

(Riassunto)

L'autore studia il documento mariano del Gruppo di Dombes dal punto di vista antropologico. La Vergine Maria vista nella prospettiva antropologica appare come modello dell'uomo creato e redento. Lo studio è articolato così: 1) Elementi di mariologia antropologica nella storia (Maria come modello della vita e della fede; Lo strumento dello Spirito Santo; L'esempio della bellezza spirituale e della purità); 2) La testimonianza biblica e delle confesioni di fede (Maria creata dal Padre: Donna e Figlia d'Israele; La Sposa e la Madre; 3) Dissensi; 4) Le vie verso il consenso (Maria modello dell'uomo redento, Maria come modello della fede corragiosa e della carità operosa); 5) Conclusioni.

Wszystko, co można powiedzieć prawdziwego i pozytywnego na temat uczestnictwa istoty ludzkiej w zbawieniu, wzoruje się na przykładzie i może być wyrażone w oparciu o pozytywną postać biblijną lub w oparciu o równorzędność między tym, co „oznajmujące", a tym, co „rozkazujące".

1. Wstępne ujęcie zagadnienia

Kościół rzymski ma poza innymi tę specyfikę, że u wierzących wywołuje przylgnięcie i zaangażowanie się dzięki stosowanej praktyce duszpasterskiej, która pobudza pobożność i nabożeństwo względem świętych, a zwłaszcza wobec Maryi. Począwszy od epoki nowożytnej, rozwijało się *studium* specjalnie poświęcone Maryi jako „przedmiotowi" teologicznego zainteresowania. W ten sposób mówimy o „mariologii" w sensie teologii dotyczącej postaci Matki Jezusa[1]. Kościół rzymski czyni z mariologii swoje wyróżniające znamię; dostrzega szczególnie w Maryi model relacji istoty ludzkiej z Bogiem. Na tej płaszczyźnie Maryja stała się kluczowym elementem dogmatycznej budowli właściwej dla rzymskiego katolicyzmu. Mówi się zatem chętnie o „mariologii", dziedzinie specjalnie poświęconej Matce, Dziewicy i Jej znaczeniu w historii zbawienia. To z całą pewnością rodzi pytania o wiarę – taką, jaką przyjęliśmy. Jeden z najbardziej znanych włoskich teologów stwierdza, w ostatnim dziele poświęconym Maryi: *Mariologia, organicznie włączona w całokształt teologii, jest jednocześnie szyfrem całości: jako wierne odbicie tego historycznego wydarzenia – Paschy, w którym cała historia daje się zawrzeć, zostaje objęta przez wszystko i ze swej strony zawiera wszystko w zwartej formie*[2].

Sergio Rostagno

Maryja, model relacji istoty ludzkiej z Bogiem*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 271-286

* S. ROSTAGNO, *Marie, modele du rapport de l'etre humain avec Dieu*, „Études théologiques et religieuses" 67(1992) nr 2, 227-242. Wykład wygłoszony podczas interdyscyplinarnej sesji na temat Maryi na protestanckim Wydziale Teologii w Montpellier, z okazji nadania doktoratu *honoris causa* pastorowi Sergio Rostagno (Kościół waldensów, Rzym).

[1] Termin „mariologia" został ukuty przez sycylijskiego teologa Placido NIGIDO, *Summa sacrae mariologiae pars prima*, Palerme 1602. Zob. też przedtem: Franciszek SUAREZ (1548-1617), *Quaestiones de B. Marie Virgine quattuor et viginti in summa contractae*, 1584-84. Por. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico narrativa*, Cinisello Balsamo 1989, 29.

[2] B. FORTE, *Maria, la donna...*, 36.

Zastanowimy się, czy ten rozwój wiary pozostaje nadal na linii starożytnej chrystologii. Odpowiedź nie jest łatwa i poprzestaniemy tu na kilku rozstrzygających kwestiach w celu otwarcia dyskusji na ten temat.

Obfitość studiów w tym przedmiocie pozwala, abyśmy zrezygnowali z dostarczenia historycznych elementów informacyjnych, jakie łatwo można ustalić w dziełach encyklopedycznych. Z drugiej strony trudno jest dodać nowe uwagi dotyczące ujęć określonych i znanych stanowisk protestanckich[3].

Chcąc nie chcąc, teolog protestancki znajduje się w sytuacji, gdy musi mówić na temat, który wydaje mu się bez potrzeby skomplikowany. W gruncie rzeczy mariologia jest w dużej części przedmiotem podporządkowanym dziedzinie duszpasterstwa oraz „władzy" Kościoła: specyficzne elementy mariologii, we właściwym jej znaczeniu, są w rzeczywistości tej natury, że powodują zależność wiernego względem Kościoła, a nie pomagają w osiągnięciu przez niego dojrzałości. Aczkolwiek moim zadaniem tutaj, w interdyscyplinarnym kontekście tego tygodnia studiów, będzie właśnie zbadanie teologicznych motywów mariologii.

W ramach wprowadzenia do debaty wystarczą dwie uwagi. Z jednej strony wszelka teologia chrześcijańska jest już jasno odkryta dzięki refleksji pierwszych wieków na temat Matki Jezusa. Twierdzenia dotyczące Maryi mają dobrze znaną treść formuł dogmatycznych, jaką można dostrzec w starożytnych wyznaniach wiary. Z pewnością Reformacja przeszła podobny rozwój teologiczny. Teksty klasyczne XVI wieku czynią z ortodoksji chalcedońskiej podstawę dla usprawiedliwienia przez wiarę[4].

Z drugiej strony protestancka teologia mówi o Maryi, skoro znajduje Ją w tekście biblijnym. Jest normalne, że poddając go studium oraz wyjaśnieniu w celu karmienia wiary wierzącego, zatrzymujemy się nad tym wszystkim, co może być przedmiotem pogłębionego rozważania. Teologia i pobożność, dogmatyka i etyka są podporządkowane tekstowi biblijnemu. Niektóre rzeczy mogą być w ten sposób wypowiedziane przy okazji, kiedy komentujemy teksty, w których pojawia się postać Maryi; można zresztą powiedzieć te same rzeczy, głosić te same nauki, mówiąc o „postaciach" Starego Testamentu lub komentując osoby i wydarzenia z Listów. Z racji chrystologicznej Maryja stanowi zatem część nauki dogmatycznej Kościoła oraz stanowi część tekstu, który ma być opo-

[3] Zob. A. i F. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Genève 1989; P. RICCA, V. SUBILIA, G. TOURN, *Gli evangelici e Maria*, Torino 1988; S. ROSTAGNO [i inni], *Maria nostra sorella*, Roma 1988 wraz z dokumentem jako podsumowaniem konsultacji zorganizowanej przez Włoską Federację Protestancką.

[4] Zob. np. H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1861), red. E. BIZER, Neukirchen 1958[2].

wiedziany i skomentowany. Czy istnieje inne miejsce, gdzie szczególna refleksja na temat Maryi okazuje się konieczna?

Kwestia ta powinna zostać przedyskutowana przy rozważaniu rozwoju dogmatycznego na Zachodzie. Po dysputach chrystologicznych, którymi szczególnie zajmował się Wschód, Zachód przeżył, od Augustyna, ale zwłaszcza w epoce nowożytnej, wielkie debaty poświęcone uczestnictwu osoby ludzkiej w zbawieniu. Te debaty miały charakter bardziej antropologiczny niż chrystologiczny[5]. To w takim klimacie rozwijała się mariologia. Powrócimy do tego.

Moglibyśmy zatem rozróżniać Maryję ewangeliczną i Maryję dogmatyczną. Jeśli chodzi o Maryję dogmatyczną, to trzeba by było wyodrębniać starożytne dogmaty chrystologiczne, w których Maryja posiada znaczenie wyraźnie określone oraz dwie „współczesne" definicje papieskie – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie – które dotyczyły antropologii. W każdym razie Maryja znajduje swoje miejsce na granicy pomiędzy dogmatyką i etyką. Poza Jej znaczeniem jako świadka człowieczeństwa swojego Syna, Maryja jest dla protestantów symbolem czystości wiary, dla katolików – symbolem wiary jako aktu ludzkiego, posiadającego wartość etyczno-zbawczą[6].

Jednym z ostatnich argumentów, który wysuwa się na rzecz mariologii, jest to, że w Maryi, kobiecie, Kościół dostrzega „symbol", który jest mu bliski i upodabnia do niego. Otóż prawdą jest, że cała symbolika, zwłaszcza protestancka, jest raczej „męska" oraz że postacie kobiece rzadko są proponowane w symbolicznej identyfikacji Kościoła. Tak więc taki stan domaga się poprawienia, na przykład w wyborze perykop do czytań biblijnych i podczas kazania. Niemniej jednak mariologia wykracza poza ten problem. Kobieta-duchowny [*ministre*] jest rzeczywistością dużo bardziej „symboliczną" niż tysiącstronicowe dzieło o Maryi i dużo bardziej reprezentatywna dla kobiety niż obraz czy rzeźba. Ponadto mariologia „ontologizuje" stronę dotyczącą stworzenia, aby lepiej ją adorować, zamiast cieszyć się nią w całej *stworzoności*. Wykracza więc poza kwestię antropologiczną mężczyzna-kobieta, którą przywołaliśmy.

[5] Na temat obszernej problematyki w naszej kwestii zob. *Humain à l'image de Dieu*, red. P. BÜHLER, Genève 1989.

[6] Poza argumentami etycznymi, z pewnością jest również odmienne rozumienie pojęcia *wiary*. Ale ten aspekt domagałby się rozwinięcia, które nie jest tu możliwe. Mogę jedynie przypomnieć bardzo słuszną uwagę G. Ebelinga, zgodnie z którą formuły właściwe dla jednej z dwóch stron (Ebeling mówi o scholastyce oraz Lutrze, o „fides caritate formata" oraz „sola fide", które znajdują się poza granicami mojego wykładu) *stają się pozbawione sensu w chwili, kiedy ujmuje się je w powiązaniu z ideą wiary strony przeciwnej*. Zob. G. EBELING, *Lutherstudien*, vol. II: *Disputatio de homine*, t. 3, Tübingen 1977-1989, 437 oraz wcześniej t. 2, 374.

Przed zakończeniem tego wprowadzenia pozwolę sobie jeszcze na jedną uwagę. Można przeczytać niekiedy, że Michał Anioł namalował Maryję w *Sądzie Ostatecznym* w kaplicy sykstyńskiej w Rzymie (1534-1541) zgodnie z linią późniejszej mariologii katolickiej. Nie odpowiada to ani temu, co Mistrz namalował, ani jego duchowym przekonaniom. Akcent jest położony na „surową" teologię sądu, co do której Michał Anioł miał być może jakąś intuicję[7]. W związku z tym Maryja podejmuje swoją funkcję świadka i może być postrzegana jako *pośredniczka* jedynie pod warunkiem wprowadzenia do fresku tego, czego malarz ani nie namalował, ani o czym nawet nie myślał.

2. Uczestnictwo istoty ludzkiej w zbawieniu

Ustalenie przyczyny wyjątkowego zainteresowania osobą Matki Jezusa na początku chrześcijaństwa nie jest łatwe w takim stopniu, w jakim elementy psychologiczne i historyczne mogą ujść naszej uwadze. Teksty literatury chrześcijańskiej z I wieku mówią bardzo wcześnie o Maryi, w odniesieniu do narodzenia Jezusa. Można sądzić, że pierwsze ściśle dogmatyczne zainteresowanie Maryją jako Matką Jezusa miało na celu wykazanie historyczności Zbawiciela. Jezus posiada genealogię, ma rodzinę, jest związany z historią, przynależy do rodzaju ludzkiego, narodził się z kobiety. Zastanówmy się nad wielkim znaczeniem dysputy antygnostyckiej, w trakcie której chrześcijaństwo znajduje stopniowo swoją trudną drogę teologiczną, oddzielając się od radykalnego dualizmu gnozy. Maryja jest elementem kluczowym tej drogi. Nie można powiedzieć nic wartościowego na przykład o Ireneuszu z Lyonu (którego paralelę Ewa-Maryja często poddaje się krytyce), jeśli zapomni się o podstawowym środowisku teologicznym, w jakim się znajdował.

Tak więc w pierwszym okresie Matka Jezusa pojawia się w kontekście wyraźnie chrystologicznym. Ewangelia Łukaszowa podkreśla inny bardzo ważny element: ciąg interwencji Boga w historię, dla których punktem wyjścia jest to, co nieważne, ci, którymi świat „gardzi". Nie chodzi tu o zrozumienie na sposób moralny. Element ten tworzy bardzo szczególne podejście do „kwestii" chrystologicznej, a zestawienie krzyża i tematu poznania Boga znajduje się w niektórych tekstach Pawłowych (np. 1 Kor 1, 26n). Chodzi zresztą o element, który jest poświadczony w Starym Testamencie. Maryja jako kobieta i dziewica staje się moty-

[7] Na temat stanowiska duchowego Michała Anioła, bardzo bliskiego do stanowiska Reformacji zob. G. SPINI, *Per una lettura teologica di Michelangelo*, „Protestantesimo" (1989) nr 44, 2-16.

wem narracyjnym, dobrze ilustrującym teologiczną tezę, zgodnie z dobrze znaną literacką metodą. W. Kleiber (1976) i E. Schweizer (1981) podtrzymują tę bardzo trafną tezę.

W Rz 4, 17 znajdujemy najkrótsze wyrażenie tego motywu, tezę, według której *Bóg ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia*. Tutaj element narracyjny jest zapewniony przez osobę Abrahama. Odnotujmy przy okazji, że także encyklika *Redemptoris Mater* (nr 14) porównuje Maryję do Abrahama. Godnym naszej uwagi jest również to, aby na krótko zatrzymać się przy teorii, którą Luter rozwija na temat powołania Abrahama (Rdz 12). Może nas ona doprowadzić do zrozumienia pewnych uwag, które teologia katolicka czyni względem protestanckiej antropologii i na odwrót.

Luter każe tu podkreślać oryginalność egzegezy osoby Abrahama, jaką sam Paweł już uczynił, rozumiejąc usprawiedliwienie przez wiarę jako *creatio ex nihilo*. Istota ludzka brana jest pod uwagę jako ta, która otrzymuje swoje „istnienie" *poprzez odniesienie* do oddzielającego wydarzenia sądu Bożego oraz *poprzez* ów sam sąd. Luter komentuje w tej samej perspektywie tekst z Księgi Rodzaju, pisząc: *Kim jest więc Abraham, jeśli nie tym, który słucha Boga, który go wzywa, to znaczy osobą całkowicie bierną oraz niczym innym, jak materią, w której działa Boże miłosierdzie?*[8]

To, co według Lutra charakteryzuje Abrahama, to bliskie powiązanie między wiarą i słowem: *tamen vincit tandem fides et verbum*[9]. Obydwa elementy wygrywają we wzajemnym połączeniu. Krokiem następnym jest posłuszeństwo Abrahama. Luter podkreśla ścisłą relację między wiarą i posłuszeństwem, w sposób, jaki nie pozostawia *żadnej przestrzeni* na jakąkolwiek ludzką inicjatywę. Posłuszeństwo jest niezbędnym następstwem wiary. *Jeśli masz słowo i idziesz za nim, to zarazem masz posłuszeństwo. To są pojęcia współzależne: zniszcz jedno z dwóch współzależnych, mianowicie słowo: a tym samym posłuszeństwo będzie zniszczone i będzie niczym*[10].

[8] M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), wyd. H. Böhlaus, Weimer 1883- 42, 437, 7nn. [dalej: WA].

[9] WA 441, 4.

[10] [*Verba ista…*] *docent enim veram obedientiam esse audire et sequi verbum Dei, quod tibi dicitur. Ubi igitur verbum non est, ibi aut nulla est obedientia, aut est satanica obedientia. Ideo in omni vita, in omnibus actionibus respiciendum est ad verbum. Non tantum in Ecclesia, sed etiam in Oeconomia et Politica. Si verbum habes, et sequeris, etiam habes obedientiam. Sunt enim correlativa: destructo autem altero relativorum: verbo scilicet: necesse est et obedientiam destrui, ac nullam esse*. WA 42, 458, 12-18.

To, co podkreśla Luter, nie jest imperatywem moralnym, który „wypływa" ze słowa lub obowiązkiem w sensie czegoś formalnego, który należy zatem wypełnić. Nie chodzi o „obowiązek", który staje się odczuwalny w określonym momencie *po* wysłuchaniu słowa. Chodzi raczej o niezbędną implikację. Jeśli mam słowo, mam też zarazem posłuszeństwo. Nie zostałem ustanowiony *odpowiedzialnym* przez słowo, jeśli bycie odpowiedzialnym oznacza, w sensie kantowskim, stawanie się podmiotem autonomicznym, który decyduje i który przejawia swoją autonomię w samej tej decyzji. Luter wydaje się daleki od tego.

Można by było zatem myśleć o *urzeczywistnieniu* słowa przez Abrahama i w Abrahamie. Jednak jest to tak naprawdę dedukcja, która nie została uczyniona w tekście. Rzeczywistość miłosierdzia jest dostępna tylko jako ogłoszenie lub wezwanie, obietnica, *verbum Domini*. Inaczej mówiąc, jest dla nas dostępna jedynie w swoim charakterze stwórczym, *ostatecznym* i to *ostatecznym dla nas*, w Chrystusie. Działanie, które z tego wypływa, pozostaje ludzkim.

Niech będzie nam dane poczynienie krótkiej uwagi na ten temat, który zresztą dzieli samych protestantów. Nacisk, jaki reformatorzy kładli na „czystość" słowa, jest faktem dobrze znanym. Ale sama ta „czystość" powinna być dobrze rozumiana. Nie może być przerzucana *sic et simpliciter* w dziedzinę epistemologii lub moralności. Nawet jako „czyste" (a więc zapowiedź, rzeczywistość i podstawa poznania ludzkiego) słowo może być poznane prawdziwie tylko na drodze podwójnego ruchu. Poznanie słowa *w sobie samym* jest jedynie poznaniem Boskiego aktu, który odnosi się do nas w swoim *ostatecznym* charakterze. Jest absolutne, absolutnie prawdziwe, ale my możemy percypować tę prawdę tylko jako tę, która nas dotyczy. Z samego tego faktu jesteśmy już wprowadzeni w to poznanie. Nie ma zatem poznania prawdy w sobie, nawet jeśli twierdzimy, że ta, z którą mamy do czynienia, jest prawdą Bożą. Słowo pozostaje nieuchwytne w sobie samym: nie jest więc „czyste" w tym sensie. *Daje się pojąć jedynie przez posłuszeństwo*. W tej perspektywie dogmatyka nie może być oddzielana od etyki. Jednak w innym sensie to oddzielenie jest nieuniknione. Konsekwencje słuchania, jakkolwiek *konieczne*, jak to zobaczyliśmy i podkreśliliśmy, nie stanowią autonomicznego źródła poznania tego, że słowo jest w sobie samym. W uczynkach wszystko jest i pozostaje niejasne i poddane „sądowi ostatecznemu". Fenomen człowieka pozostaje taki, jaki jest. Dostrzegam tylko jeden wniosek dotyczący tego faktu: nasze podejście teologiczne jest ustanowione w dwóch językach współzależnych. Z naszej strony przystąpienie do poznania winno zawsze pozostawać podwójne: z jednej strony słowo, z drugiej odpowiedzialne działania. W ten sam sposób nie ma żadnej

podstawy dla *ogłoszenia* ludzkiej świętości, która byłaby różna od *ogłoszenia* przebaczenia grzechów.

Reformacja wpisała nas w tę dialektykę, która przypomina, wśród wielu bliskich sposobów wyrażania się, dialektykę ukazaną w książkach E. Morina. Chodzi o ciągłe przechodzenie od słowa (obietnica/wymaganie) do naszych aktów posłuszeństwa oraz od nich do słowa, tak żeby nie wprowadzać trzeciej wypowiedzi lub nawet miejsca, w którym można by albo sformułować pytanie inaczej i w sposób – jeśli można tak powiedzieć – bardziej „obiektywny", bardziej „czysty", albo podjąć jakiś dystans w odniesieniu do naszego przedmiotu.

Rzeczywistość słowa jest dla mnie dostępna tylko jako ogłoszenie, wezwanie, obietnica, wymaganie, obowiązek. Pozostaje nieuchwytna w następstwach, jakie wytwarza. To, co ponownie odnajdujemy w uczynkach, to niejasność fenomenu człowieka, która rozświetla się jedynie trochę w dialektyce Prawa i Ewangelii. *To, co ludzkie*, jest zatem *podmiotem* tej dialektyki, a nie *zrealizowaniem prawdziwej* Boskiej rzeczywistości[11]. Aby wykazać coś odmiennego w temacie Maryi, trzeba z pewnością przypisywać Jej miejsce nadludzkie. Trzeba, być może, przechylić się na stronę soteriologii gnostyckiej.

Otóż cała współczesna teologia katolicka rezygnuje z idei takich jak „nadludzkie", „nadnaturalne" itd. Istnieje jedynie Boskość i człowieczeństwo, i nie posiadamy żadnego stanowiska konceptualnego, które byłoby „pośrednie" między tymi dwoma. Ale zarazem teologowie katoliccy poszukują miejsca dla tego, co ludzkie w tym, co Boskie i tego, co Boskie w tym, co ludzkie, w rodzaju cyrkulacji interesującej, ale równie niebezpiecznej. Maryja wydaje się dobrze odpowiadać teologicznej antropologii, troszczącej się o powiązanie między Bogiem i istotą ludzką, gdzie Bóg i człowiek realizują się razem.

Tak więc została nam ukazana śmiała problematyka. Teza Pawłowa z Rz 4, wyjaśniona dzięki Abrahamowi, stoi także u podstaw dzieła Łukaszowego, które może ją zilustrować w Maryi, przynajmniej w Maryi pierwszych rozdziałów Ewangelii. Aby jeszcze raz skomplikować

[11] Na temat ogólnego kontekstu tego stwierdzenia zob. także sugestie E. ORTIGUES'A (*Le temps de la Parole*, Neuchâtel 1954), które wydają mi się wciąż godne uwagi. W. PANNENBERG (*Anthropologie*, Göttingen 1983; wł. przekład: Brescia 1987) przedkłada odmienny punkt widzenia. Pannenberg jest raczej zainteresowany tym, co w istocie ludzkiej sprawia „otwarcie na Boga". To „otwarcie na Boga" tworzy istotę ludzką jako taką, ale trzeba wiedzieć, w jakim zakresie konstytuuje się nasza ontologia i nasze poznanie. Czy jest możliwe poznanie czegoś poza Prawem i Ewangelią? O Pannenbergu zob. D. MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève 1981. Moja interpretacja Lutra opiera się na dawnych pracach: H.-J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit*, München 1980 oraz E. WOLF, *Peregrinatio*, t. I-II, München 1954, 1956.

całość, współczesna dyskusja, o charakterze raczej antropologicznym, prowadzi nas do zastanowienia się, kim zatem jest Maryja jako osoba symboliczna.

3. Mariologia Bruno Fortego

G. Miegge, pisząc tuż po ogłoszeniu „dogmatu" o wniebowzięciu, wyrażał obawę, czy nacisk położony na pobożność maryjną nie spowoduje zapominania o samym Jezusie. Jezus, sądzi Miegge, będzie pozostawał w centrum, ale jedynie na sposób pozorny, podczas gdy *prawdziwa siła rozpowszechniania i przekonywania, prawdziwy urok religijny, rzeczywista funkcja skutecznego polaryzowania wiary, miłości, pobożności tłumów, będzie w całości wywierana przez Maryję Dziewicę*[12].

To, czego obawiał się Miegge, nie potwierdziło się (z wyjątkiem, być może sanktuariów) i mariologia pozostała względnie precyzyjna dzięki wysiłkowi Vaticanum II i niektórych katolickich teologów, w tym papieży. Jednak czyż Miegge naprawdę mylił się, podejmując to pytanie? Przeczytajmy na przykład piękne studium Bruno Fortego, jednego spośród najbardziej wpływowych włoskich teologów[13]. W jego książce *człowieczeństwo* Maryi staje się wartością teologiczną, która zajmuje miejsce *człowieczeństwa* Chrystusa. Rozwój dogmatów oraz paralelizmy między człowieczeństwem Syna Bożego, Drugiej Osoby Trójcy Świętej, a człowieczeństwem istoty ludzkiej, czyli podstawy całego tradycyjnego *ordo salutis*, są przez Fortego przenoszone z Jezusa na Maryję. Pozwala to teologowi z Neapolu odzyskać także aspekt kobiecy, którego brakuje, co jest prawdą, w tradycyjnej teologii różnych wyznań.

Można tylko podziwiać wielką umiejętność B. Fortego do łączenia wyjaśnień teologicznych z przekonaniem człowieka wierzącego. To właśnie jego kompetencja teologiczna interesuje nas tutaj. W jego mariologii dostrzegamy tezę na pierwszy rzut oka budzącą dużą przychylność. Oto w jaki sposób mógłbym ją zrozumieć: *rzeczywistość* łaski staje się przecież *ciałem*, wciela się i z tej racji daje nam wskazówkę na temat samej rzeczywistości. Stajemy się zatem *osobami działającymi* dzięki słowu [*les faiseurs de la parole*]. Ten, kto słucha, działa. Ale w samym tym działaniu, rzeczywistość nabiera życia dzięki swojemu prawdziwszemu i głębszemu istnieniu. Abraham jest więc nosicielem obietnicy; Maryja jest jeszcze bardziej zrealizowaniem tego, co Boskie w ludzkiej rzeczywi-

[12] G. MIEGGE, *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, wyd. 3 uaktualnione przez A. Sonelii, Torino 1982, 220.
[13] B. FORTE, *Maria, la donna...*

stości, ponieważ słyszy, *przystaje* na Bożą wolę (aby skorzystać z terminu tak drogiego Maurice'owi Blondelowi) i w końcu nosi w sobie samej owoc woli Bożej i ludzkiego posłuszeństwa. Ona nosi Go obiektywnie, rzeczywiście. W Niej zjednoczenie tego, co ludzkie i tego, co Boskie, nie jest przypadkowe, czysto hipotetyczne, ciągle nietrwałe, bardziej lub mniej udane, dialektyczne[14]. Jest ono piękne i rzeczywiste – można by w taki sposób wypowiedzieć świadectwo – dzięki ludzkiej możliwości *kobiety*.

Dokonuje się przesunięcie od Jezusa do osoby Matki, która staje się godna uwagi sama w sobie. Maryja jest kimś więcej, niż kobietą, która słucha, jest posłuszna, żyje słowem jak Abraham. I jak jakikolwiek wierzący. W Niej Słowo stało się ciałem. Nie jest Ona ani ciałem, które staje się słowem, ani słowem, które staje się ciałem, ale „miejscem Adwentu Syna Bożego pośród nas"[15]; ta formuła, która mogłaby być chrystologiczną, właściwie już nią tak naprawdę nie jest. Maryja jest „stworzeniem, w którym Odwieczny poślubił historię"[16]. Ona jest „strażniczką człowieczeństwa Boga"[17]. Od strony formalnej jest to uzasadnione, a jednocześnie akcent zostaje przeniesiony ze starożytnego problemu dwóch natur na współczesną ideę człowieczeństwa.

Forte ma rację, gdy przypomina, że *ten, który szuka Boga poza Synem Maryi, nie ma żadnej możliwości pełnego dostępu do misterium Boskości*[18]. Czy ma jeszcze rację, kiedy oznajmia, że *Maryja jest ikoną całego misterium chrześcijańskiego: słowem streszczającym to, że Trójosobowy Bóg działa dla człowieka i jednocześnie to, że stworzenie zostało przez Boga uczynione zdolnym ofiarować Mu w odpowiedzi swoją wolność*[19]? Czy Maryja jest słowem Boga?

Powiedzielibyśmy, że Forte stosuje do człowieczeństwa Maryi to, co normalnie było przypisywane człowieczeństwu Chrystusa. Ta zmiana perspektywy jest usprawiedliwiana przez Fortego za pomocą argumentu historyczno-kulturowego, który stanowi jeden z oryginalnych wkładów – jeśli się nie mylę – jego książki.

Dla Fortego papieskie definicje niepokalanego poczęcia (1854 r.) i wniebowzięcia (1950 r.) stawiają czoła wyzwaniom współczesnej epoki.

[14] Czyż nie ma tutaj, w oczach wielu katolików, „błędu" protestantów, jakkolwiek Reformacja głosiła z takim przekonaniem „certitudo" wierzącego, zarzucając właśnie katolikom pozostawianie wierzących w „dialektycznej" pewności co do zbawienia?
[15] B. FORTE, *Maria, la donna...*, 36.
[16] TAMŻE, 231.
[17] TAMŻE, 202.
[18] TAMŻE, 201.
[19] TAMŻE, 103.
[20] TAMŻE, 129n.

Kościół katolicki odpowiada w nich protestantyzmowi i współczesnej filozofii autokreacji człowieczeństwa poprzez odwołanie się do Maryi. W Niej zostaje zapewnione uczestnictwo istoty ludzkiej w łasce, ale jednocześnie jej zależność od łaski[20]. Istnieje zatem „współczesna" funkcja mariologii, która jest paralelna do funkcji sprawowanej przez Maryję w starożytnych debatach chrystologicznych. Dajmy wypowiedzieć się Fortemu: *Jak w Kościele starożytnym mariologia była w służbie zachowania pierwotnego «skandalu» chrystologicznego, tak też we współczesnej epoce staje się środkiem, który ma potwierdzić harmonię tego samego ewangelicznego skandalu w antropologii*[21].

Interpretacja dogmatu o wniebowzięciu jest bliska temu samemu historycznemu usprawiedliwianiu *a posteriori*. Według Fortego dogmat ten jest *szyfrem obecnej i przyszłej godności człowieka stworzonego i odkupionego przez Boga, zwięzłym potwierdzeniem faktu, że chwała Odwiecznego nie buduje się na ruinach stworzenia, ale przeciwnie, jest On uwielbiony w chwale swoich Świętych. Antropologia chrześcijańska promienieje w swojej charakterystyce zaufania i nadziei w możliwości i przeznaczenie człowieka, właśnie jako konsekwencja wiary w nieskończoną moc miłości Boga stworzyciela i odkupiciela*[22].

4. Maryja jako model współdziałania istoty ludzkiej z Bogiem

Teolog i człowiek Kościoła Urs von Balthasar mógł mówić o „całkowicie odpowiedniej harmonii" między wiarą Maryi i wcieleniem Słowa Bożego (*absolut adäquate Entsprechung*)[23].

Termin „wiara" jest tutaj użyty w znaczeniu antropologii katolickiej. Jest to wiara czynna i zaangażowana, która staje się sama w sobie *odpowiednia* w stosunku do swojego przedmiotu. Forte idzie po tej samej linii: *Świętość Maryi jest urzeczywistnioną w Niej czystą wzajemnością między darem i przyjęciem, pomiędzy łaską i wiarą, tym, co Boskie, zawsze idące przed, i tym, co ludzkie: sama ta wzajemność jest darem Ducha, więzią miłującej wzajemności*[24]. Wrażliwość Maryi jest również zgodna z faktem, że *nie ma w Niej żadnego śladu egoizmu grzesznika*[25]. Zauważmy

[21] TAMŻE. Ta sama idea jest podkreślona na s. 147 i gdzie indziej.
[22] TAMŻE, 137.
[23] Por. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*, vol. 3, 2, 2, Einsiedeln 1968, 57 [wł. przekład: Milano 1977, 63].
[24] B. FORTE, *Maria, la donna...*, 164; na 174 podobne wyjaśnienie dotyczące „kecharitōménē" z Łk 1, 28.
[25] TAMŻE, 174.

również, że Forte nigdy nie stosuje wyrażenia „Boże macierzyństwo", lecz stale mówi o ludzkim macierzyństwie[26].

Być może perspektywa chrystologiczna nie została zaniechana, a mariologia wydaje się jej podporządkowana. W rzeczywistości dochodzi do przestawienia. Przedmiotem nie jest już człowieczeństwo Jezusa i nasze, ale człowieczeństwo Maryi i nasze. Ale dlaczego starać się za wszelką cenę stawiać je w opozycji? – zapytałby prawdopodobnie Forte.

Współ-skuteczność człowieka jest radykalnie podporządkowana łasce, ale jednocześnie dobrze wyraża moc stwórczą łaski. Wszystko jest wyjaśnione w ten sposób, że różnica między Bogiem i rodzajem ludzkim jest podtrzymywana, a jednocześnie zniesiona. Sama różnica zapowiada i pozwala na Absolut jako moc transcendującą, ale uczestnictwo istoty ludzkiej w tej mocy jest również zapewnione, co nadaje ludzkiemu przedsięwzięciu znaczenie transcendentne. To przedsięwzięcie jest połączeniem ludzkiej możliwości i Boskiego działania, urzeczywistnieniem jednego elementu dzięki drugiemu, nierozłącznością dwóch w jednym i tym samym wysiłku. Transcendencja istoty ludzkiej w Bogu fascynuje katolickie badania teologiczne. Maryja jest tutaj typem istoty ludzkiej, jak to ujmuje pewna filozofia religii. Trudno było zharmonizować symbolikę Jezusa z myślą współczesną. W Maryi ta trudność zniknęła, a wzajemność odnosi sukces.

Podsumujmy. Maryja jest istotą ludzką w pełni swojego urzeczywistnienia w Bogu. Natura ludzka, która była niegdyś reprezentowana przez Jezusa skazanego na krzyż i zmartwychwstałego, Króla i jednocześnie Człowieka cierpiącego, staje się człowieczeństwem Maryi, człowieczeństwem przyjętym przez Boga w Maryi i niesionym przez Nią do krzyża i do życia wiecznego. Ona jest w niebie jako pierwsza oznaka nowonarodzonych. Przestawienie jest porządku historycznego: teologia starożytna była skoncentrowana na Jezusie i dostrzegała jedynie zagadkę człowieczeństwa Boga. Teologia współczesna przekształca nowinę w *mythème* dotyczący Maryi. Teolog protestancki chciałby wiedzieć, czy opieramy się na podstawie gnostycyzującej czy też na ekumenicznym fundamencie chrześcijaństwa pierwszych soborów. Czyż nie jest tak, że z powodu, iż Maryja jest naprawdę i tylko istotą ludzką, może stać się modelem relacji między człowiekiem i Bogiem? Jeśli Maryja staje się coraz bardziej ludzka w teologii protestanckiej po epoce Oświecenia,

[26] „Boże macierzyństwo", wyrażenie zastosowane w encyklice *Redemptoris Mater*, jest pojęciem, które przekształca rzeczownik „Matka Boża" w przymiotnik. Taka transpozycja jest pod względem logicznym błędem, a pod względem konceptualnym nadużyciem, gdyż „Boża" (*Theotokos*) odnosi się do Boskości Jezusa Chrystusa, a nie do macierzyństwa.

czy mamy dobre podstawy, aby odrzucać tę ewolucję? Czyż nie chodzi raczej o ewolucję w dobrym kierunku?

5. Urzeczywistnienie chrześcijaństwa i Kościoła

Istnieje w chrześcijańskim *sacrum* pewien rodzaj biegunowości między tym, co wypełnione, a tym, co ma się dokonać („już" i „jeszcze nie"). Kościół sam się stawia w tej biegunowości: jest jednocześnie nowiną o odnowieniu i instytucją, która apeluje do dobrej woli ludzi. Wypełnia to, co obiecuje, ale jednocześnie udziela sobie czasu, aby zwiększać stopniowo dostęp istoty ludzkiej do jej prawdziwego i rzeczywistego wymiaru. W rzeczywistości Kościół jest jedynie sługą tej biegunowości. Nie wypełnia sam w sobie funkcji prawdy ostatecznej (eschatologicznej), której podlega i którą głosi. Pozostaje ze swej istoty po tej stronie cudu, w pełni objawiając go jako aktualne i ostateczne źródło rzeczywistości. Wypełnia jedynie pracę przygotowawczą, jego wymiarem jest wymiar biegunowości, który go obejmuje.

Do tego, co jest wspólną teologią całego chrześcijaństwa, katolicyzm dodaje specyficzny element. Kościół jest bowiem charakteryzowany poprzez przestrzeń uczestnictwa w samej rzeczywistości ostatecznej. Uczestnicząc w funkcji biegunowości, Kościół uczestniczy w rzeczywistości wypełnienia. Wszelki akt ludzki jest dokonywany w perspektywie owego prawdziwego aktu, który jest aktem ostatecznym wiary, *causa finalis* innych aktów i który jest rzeczywistością w Kościele, a w Maryi bardziej jeszcze niż w Kościele[27]. Maryja jest rzeczywistością spełnioną. Będzie mogła więc służyć jako typ samego Kościoła, gdyż Ona jest zarazem Kościołem, nową rzeczywistością i Kościołem w drodze do królestwa.

B. Forte jedynie stosuje ten schemat do mariologii. Dialektyka wypełniony/niewypełniony stanowi bazę całej jego książki. Dzięki Maryi teolog ten podkreśla relację między wysiłkiem i rezultatem. Kroczenie w łasce, stopniowane przez Kościół, jest rozwojem moralnym, który zbliża się do granicy. Jest on, w tym znaczeniu, „asymptotyczny", gdyż wierzący nigdy nie osiąga celu. W Maryi Dziewicy został on osiągnięty. Ostateczny akt ludzki staje się motywacją każdego poszczególnego aktu.

W protestanckiej świeckości „asymptota" jest rozumiana inaczej. To, co razem nie upada (*sunpiptein*, stąd asymptota), to zbawienie i wysiłek, Boskie i antropologiczne. Ostateczny charakter Ewangelii nie może zostać podważony. Dotyczy całej rzeczywistości, a *wysiłek* mierzy

[27] Rozwinąłem trochę bardziej ten punkt w odniesieniu do mariologii *Constitutio dogmatica de Ecclesia* (1966), w: S. ROSTAGNO [i inni], *Maria nostra sorella*...

się w historycznym i świeckim zadaniu istoty ludzkiej. W ten sposób mariologia sprawia, że ponownie ujawniają się różnice wyznaniowe.

Uczestnictwo istoty ludzkiej w dziele zbawienia nie jest atakowane przez naszą krytykę mariologii. Możemy pracować razem z Bogiem (*sunergos* w terminologii biblijnej). Problem *urzeczywistnienia* istoty chrześcijańskiej jest faktycznie poddawany pod dyskusję od dawna. J. Klein już kilkakrotnie podejmował ten problem, zastanawiając się, czy *Verwirklichung des Christlichen* (urzeczywistnianie tego, co chrześcijańskie) jest możliwe. Kwestia jest w rzeczywistości najprostsza w świecie: W jaki sposób mogę urzeczywistnić nie „moje chrześcijaństwo", ale „to, co jest chrześcijańskie"? Czy moglibyśmy jeszcze w sposób uprawniony uważać się za chrześcijan, gdybyśmy zrezygnowali z postawienia sobie pytania w takiej właśnie terminologii? Jednak odpowiedź nie jest łatwa. Wydaje się, że Reformacja nie odnalazła jednolitej odpowiedzi na ten temat, nie bardziej niż Kościół starożytny. Ale wskazała na jedną, wystarczającą – według mnie – w stopniu, w jakim sytuuje nas w podwójnej perspektywie, która nie może być potem upraszczana. Urzeczywistnianie chrześcijaństwa to przede wszystkim Jezus Chrystus. A po drugie to urzeczywistnianie jest ogromnym codziennym zadaniem „służby", w jakiej nie jest nam łatwo odnaleźć „chrześcijaństwo" w stanie czystym.

Jednak wiadomo, ile pokoleń teologów dyskutowało nad tymi argumentami. Według Tomasza z Akwinu istnienie jest nam dane od Boga, choć za pośrednictwem naszego człowieczeństwa, które jest „potencjalne" poprzez relację z samym istnieniem. Co oznacza owo „potencjalne"? Kilka wyjaśnień może zostać tu przytoczonych. W każdym razie Tomasz z Akwinu był, jak mi się wydaje, przezorny, kiedy rozróżniał między *gratia gratum faciens* oraz *gratia gratis data*, między darem, który nie domaga się niczego w zamian, z wyjątkiem wdzięczności, oraz darem, dzięki któremu powinno się przynosić owoce (upraszczając przy zastosowaniu obrazów z Ewangelii). Ponadto Tomasz jest zresztą zbyt związany z arystotelesowską nauką o moralności, aby był w stanie nam naprawdę pomóc. Choć jego troska o *rozróżnianie* tych dwóch płaszczyzn jest sama w sobie godna uwagi. Można rozważać naszą relację z Bogiem jedynie pod kątem całkowitej darmowości. Możemy „pomagać" Bogu, współdziałając z Nim, tylko jeśli chodzi o innych[28]. Innymi słowy: „owoce" naszego zbawienia nie mogą być „udziałami" w kapitale łaski, za pomocą których owocowanie dokonywałoby się na nasz rachunek; mogą służyć jedynie dziełu, które Bóg chce wypełnić przez nas, mając na uwadze swoje racje, a które mają jako jedyne odniesienie istnienie innych. *Gratia*

[28] TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, Roma, 1962, I-II, q. 3, a. 1.

gratum faciens nie ma innego wyjaśnienia, jak to, że czyni mnie „miłym Bogu", podczas gdy dar, który powinienem uczynić owocnym został mi *darmo* dany, w sensie, zgodnie z którym jest mi udzielany jedynie z powodu innych. W tej perspektywie mamy prawo do mówienia o uczestnictwie istoty ludzkiej w dziele zbawienia.

Wobec tego wszelkie zadanie etyczne powinno i może być podjęte w perspektywie uczestnictwa istoty ludzkiej w dziele zbawienia. Jako takie pozostaje dziełem typowo ludzkim. Ludzkie zaangażowanie jest w nim autentyczne w podwójnym sensie – z jednej strony dotyczącym odwoływania się do trynitarnego działania Boga oraz z drugiej związanym z odpowiadającym mu odniesieniem się do ludzkich potrzeb i możliwości. Istnieją często w protestantyzmie *postawy moralne*, które można by określić jako sublimacja (na przykład seksualności). Takie postawy nie mają żadnej wartości mariologicznej, nie są one etapami na drodze zbawienia, wyrzeczeniami na drodze wzrastającej świętości. Pozostają wartościowe w odniesieniu do innych koniecznych potrzeb ludzkich, to znaczy potrzeb obiektywnych. Pozostają w dziedzinie etyki wraz ze swoimi pewnikami i niejasnościami[29].

6. Mariologia jako wyrażenie teologii miłości

Krytyka mariologii może być zrozumiała jedynie w oparciu o krytykę katolicyzmu. Otóż w podsumowaniu tego studium nie jest w żadnej mierze naszą intencją, aby podjąć debatę nad tym problemem. Choć to pozostaje prawdziwe: mariologia stanowi najmocniejsze wyrażenie teologii *kolistej*, według której Bóg i istota ludzka spełniają się jeden *w* drugim w urzeczywistnianiu *miłości*, jaka ich łączy.

Przypomnijmy jednak, że również protestantyzm epoki współczesnej starał się konstruować, z wyłączeniem jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, bezpośrednią, natychmiastową relację istoty ludzkiej z Bogiem, umiejscawiając zainteresowanie wierzącego w urzeczywistnianiu dzieła Bożego w nim samym[30]. Tu także moglibyśmy stwierdzić chrystologiczny brak. Mariologia z wszelkimi „katolickimi" konotacjami, jakie są nam znane, ujawnia to samo zjawisko.

Mariologia przedstawia nam nową konfrontację między Bogiem i człowiekiem, która zabierając Jezusa z naszej historii, podejmuje po-

[29] R. MEHL, *Les attitudes morales*, Paris 1971.
[30] Taka krytyka jest wyraźna w: R. DE PURY, *Présence de l'éternité*, Neuchâtel-Paris 1946², 107. Wychodzi ona również spod pióra innych teologów, w innych kontekstach protestantyzmu europejskiego.

nownie temat przebóstwienia istoty ludzkiej. To, co Boskie, sytuuje się w kontynuowaniu tego, co ludzkie, jest jego przedłużeniem. I na odwrót, to, co *ludzkie*, będzie rozszerzeniem Boskiej mocy w stworzeniu. Maryja staje się tego figurą, bardziej zdolną niż Jezus, aby uczynić nam zrozumiałą relację Bóg - człowiek. A chrześcijaństwo uważa się za miejsce poznania tej relacji. „Pośrednictwo" Maryi jest w rzeczywistości zilustrowaniem poprzez Maryję bliskości Bóg - istota ludzka. Kręte drogi *dzięki* Maryi potwierdzają bezpośredniość relacji człowiek - Bóg jako przestrzeni religijnej. Mamy tutaj, być może, do czynienia z jednym z najbardziej problematycznych aspektów naszej kwestii. Ostatecznie chrześcijaństwo było, od swych początków, teorią religijną, która nie tylko mocno odróżniała Boga i stworzenie, ale która również podkreślała nieredukowalność jednego do drugiego. Chrześcijańskie przesłanie dla współczesnego społeczeństwa winno być przejrzyste w tym przedmiocie i ostatecznie odróżniać bez dwuznaczności Boga i człowieka.

Jednak mariologia nie jest całym katolicyzmem i nasza dyskusja teologiczna może być kontynuowana bez powstrzymywania pracy ekumenicznej, jeśli taka istnieje. W ramach tej pracy katolicka egzegeza ukazuje nam niekiedy Maryję jako postać biblijną, której wyobrażenie my, protestanci, zagubiliśmy. Tymczasem anglikański teolog, którego cenię za jego dzieła i za wszelkiego rodzaju dobre propozycje, John Macquarrie, zaprasza protestantów do *pozostawienia swojej negatywnej postawy w przedmiocie Maryi oraz dołączenia do swoich braci katolików (oraz do Nowego Testamentu) w szczerym* [*glad*] *Ave Maria*[31].

Sądzimy, że to *glad Ave Maria* może być głoszone dokładnie tam, gdzie Maryja jest pozbawiona elementów dogmatu rzymskiego. Jeśli chodzi o nas, to kontynuujemy nasze myślenie, że prawdziwe rozumienie Maryi jako „figury" wierzącego i Kościoła będzie bardziej zapewnione dzięki umiarkowanej egzegezie tekstów oraz dzięki wizji dogmatycznej skoncentrowanej na jedynym pośrednictwie Jezusa Chrystusa.

Tł. Ryszard Obarski

Prof. Sergio Rostagno
Facoltà Valdese di Teologia (Roma)

Via Pietro Cossa 42
00133 Roma
Italia

[31] J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, revised edition, London 1977, 399.

Maria modello della relazione dell'essere umano con Dio

(Riassunto)

L'autore prende in cosiderazione la questione della relazione dell'essere umano con Dio. Il modello di quella relazione l'autore trova in Maria. La prima parte dell'articolo riguarda il problema della partecipazione dell'essere umano nell'opera della salvezza. La seconda invece mette in risalto la persona di Maria come modello della collaborazione dell'essere umano con Dio. Infine, l'autore conclude con la riflessione sulla mariologia come l'espressione della teologia dell'amore. La presentazione del tema è stata fatta dalla prospettiva protestante.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Peter C. Phan

Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 289-307

Powszechnie wiadomo, że po Soborze Watykańskim II nastąpił spadek pobożności ludowej[1]. A jednak, jednym z najbardziej nieoczekiwanych i zadziwiających fenomenów we współczesnym życiu Kościoła jest ożywienie tego, co określa się mianem ludowej religijności, a w szczególności nabożeństw maryjnych, i to nie tylko wśród katolików Ameryki Północnej[2]. W naturalny sposób zrodziło się pytanie, czy odrodzenie maryjnej pobożności jest chwilową modą, wahaniem w duchowości chrześcijańskiej, prowadzącym z jednej skrajności w drugą, czy jest wywołane przez efemeryczne kierunki i kapryśne fantazje, czy też jest to trwały powrót do autentycznych chrześcijańskich praktyk. Jeśli to jest ten ostatni przypadek, możemy zapytać, czy to ożywienie maryjnych nabożeństw może wypływać z właściwej mariologii. Ostatecznie pojawia się pytanie, czy doktrynalny wydźwięk maryjnej religijności i północnoamerykańska kultura mogą się wzajemnie ubogacić?

W świetle tych pytań w niniejszym studium najpierw omówimy zagadnienie odrodzenia się pobożności maryjnej w Stanach Zjednoczonych, jak również zastanowimy się nad czynnikami powodującymi wzrost tego zjawiska. Po drugie, przeanalizujemy najbardziej istotne prace niektórych północnoamerykańskich teologów w dziedzinie mariologii w ostatnich trzech dziesięcioleciach, skupiając się głównie na tym, jak teologowie rozumieją relacje pomiędzy Trójcą Świętą i Maryją. Ostatecznie zakończymy refleksją nad tym, w jaki sposób nabożeństwo do Maryi i kultura amerykańska mogą ubogacić się wzajemnie.

---

* P.C. PHAN, *Mary in Recent Theology and Piety. The view from the United States of America*, w: *De Trinitatis mysterio et Maria* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Roma 2000), t. 1, PAMI, Città del Vaticano 2004, 801-824.

[1] Zob. J.E. MANTON, *Profile of Marian Devotion on the Parochial Level*, „Marian Studies" 19(1968) 41-42: *Ludowe nabożeństwo do Matki Bożej, jeżeli jest wyrażane przez nieustanne nowenny, nabożeństwa październikowe, procesje majowe, i tym podobne, niewątpliwie straciło na ważności*. Manton podkreśla, że ta sytuacja wiązała się z nauczaniem Soboru Watykańskiego II o Maryi (ale niekoniecznie była nim spowodowana).

[2] Zob. P.L. MALLOY, *The Re-Emergence of Popular Religion Among Non-Hispanic American Catholics*, „Worship" 72(1998) nr 1, 2-25. Przez Amerykę Północną rozumie się dwa kraje: Kanadę i Stany Zjednoczone Ameryki, chociaż to opracowanie skupia się na ostatnim z nich.

1. Współczesna odnowa ruchu maryjnego w katolicyzmie Ameryki Północnej

Komentatorzy życia katolickiego często wskazywali na znaczną odnowę pobożności maryjnej w latach 80. i we wczesnych latach 90. Uwidaczniało się to w olbrzymim liczbowo napływie pielgrzymów do starych sanktuariów maryjnych na całym świecie, takich jak Lourdes (Francja), Fatima (Portugalia) i Knock (Irlandia). Także nowe miejsce - Medjugorje w Republice Bośni i Hercegowiny, gdzie uważa się, że w czerwcu 1981 roku Matka Boża ukazała się sześciu młodym ludziom, przyciąga około 10 milionów pielgrzymów rocznie. Ten wzrost pielgrzymek był połączony z równie wzrastającymi w liczbach informacjami o objawieniach Maryi we wszystkich częściach świata, włączając w to takie miejsca, oprócz Medjugorje, jak Wietnam, Nikaragua, Ukraina, Japonia i Stany Zjednoczone Ameryki[3].

W Stanach Zjednoczonych wzrost pielgrzymek do bazyliki narodowego sanktuarium Niepokalanego Poczęcia w Waszyngtonie, jako oficjalnego symbolu pobożności maryjnej katolików amerykańskich, przybierał również szybkie tempo[4]. We wczesnych latach 90. roczna frekwencja pielgrzymek do Narodowej Świątyni Matki Bożej z Lourdes w Emmitsburg (Maryland), podwoiła się i wzrosła aż do pół miliona uczestników. Także i w Stanach Zjednoczonych ożywienie pobożności maryjnej było połączone z informacjami o objawieniach Maryi. Ważnymi miejscami objawień maryjnych są: Conyers (Georgia), gdzie Nancy Fowler twierdziła, że od roku 1983 ma widzenia Maryi, która, według niej, chce być znana jako „Nasza Kochająca Matka"; parafia St. Maria Goretti w Scottsdale (Arizona), gdzie dziewięcioro młodych osób i ich ksiądz, Jack Spaulding, podobno mieli otrzymać orędzie od Maryi; i meksykańsko-amerykańska dzielnica z południowego Phoenix, gdzie

[3] Zob. R.N. OSTLING, *Handmaind or Feminist?*, „Time", 30 December 1991, 62-66.

[4] Pełna informacja na temat współczesnego odrodzenia się pobożności maryjnej, z pielgrzymkami i objawieniami, zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism. Focal Points and Features of the New Marian Enthusiasm*, w: *Being Right: Conservative Catholics in America*, red. M.J. WEAVER, R.S. APPLEBY, Bloomington 1995, 213-240; D.G. DAWE, *Marian Devotion in the United States Today*, „One in Christ" 22(1986) nr 4, 404-406; J.A. MORAN, *Pilgrims' Guide to America: U.S. Catholic Shrines and Centers of Devotion*, Huntington 1992; *Catholic Shrines and Places of Pilgrimage in the United States*, USCC, Washington, D.C. 1994; *The Novalis Gude to Canadian Shrines*, Toronto 1994; M.J. DANGEL, *Ten Marian Shrines Special to American Catholics*, „St. Anthony Messenger", October 1994, 10-15; J. EADE, M.J. SALLNOW, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, New York 1991.

Estella Ruiz, na początku grudnia 1988 roku oświadczyła, że ma wizje i otrzymała orędzie od Maryi, która powiedziała, że chce, aby wzywano Ją tytułem „Niepokalane Serce Maryi”[5].

Wraz ze wzrostem pielgrzymek i informacji o objawieniach maryjnych, od 1985 roku rozpoczął się okres powstawania ogromnej ilości nowych ośrodków maryjnych (zanotowano 175 ośrodków), grup modlitewnych, konferencji, publikacji książkowych, rozprowadzania kaset audiowizualnych i artykułów religijnych, tak że niektórzy sugerowali, iż nasze czasy to „epoka Maryi[6]”.

Co spowodowało tak ogromny rozwój maryjnego entuzjazmu w amerykańskim katolicyzmie? Wydaje się, że miały na to wpływ następujące czynniki. Po pierwsze, od 1985 roku maryjna pobożność znacznie zwiększyła się wśród katolików amerykańskich pod wpływem wydarzeń w Medjugorie. Wiele maryjnych ośrodków i grup modlitewnych założyły osoby, które pielgrzymowały do tego maryjnego miejsca i w ten sposób wyrażały wdzięczność Maryi za otrzymaną pomoc. Służyły one jako ośrodki dla propagowania maryjnego orędzia.

Po drugie, nie bez znaczenia był również napływ emigrantów i uchodźców z Ameryki Łacińskiej i Azji – szacowanych rocznie na 300 000 – przywożących silną tradycję pobożności maryjnej do amerykańskiego Kościoła katolickiego. Ważną rolę odegrali Hiszpanie zawsze kultywujący głęboką miłość do Matki Bożej z Guadalupe, o której powstaje wiele publikacji[7]. Wietnamczycy, których nabożeństwo do Maryi jest często

[5] O wszystkich tych objawieniach i wizjonerach, jak też reakcjach hierarchii zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism*…, 227-233. Szczególnie w przypadku Scottsdale, zob. R. LAURENTIN, *Our Lord and Our Lady in Scottsdale*: *Faithful Charisms in a Traditional American Parish*, Milord 1992. W Scottsdale wizjonerzy wydali pięć tomów zawierających orędzia, zatytułowanych *I Am Your Jesus of Mercy,* red. G.T. SULLIVAN, Santa Barbara 1988-1997. Zob. także: D. DOYLE, *Marian Apparitions*, „One in Christ” 21(1985) nr 1, 78-83; E. MILLER [i inni], *The Cult of the Virgin: Catholic Mariology and the Apparitions of Mary*, Grand Rapids 1992; E.D. O’CONNOR, *Marian Apparitions: Why So Many Today?*, Santa Barbara 1996. Według badań prowadzonych przez Uniwersytet w Dayton, w XX wieku miało miejsce 386 przypadków maryjnych objawień. Kościół „nie zdecydował” o nadnaturalnym charakterze dotyczących 299 przypadków. Wydał „negatywne orzeczenie” o nadnaturalnym charakterze w 79 przypadkach i „pozytywne orzeczenie” w 8 przypadkach: Fatima (Portugalia), Beauraing (Belgia), Banneux (Belgia), Akita (Japonia), Syrakuzy (Włochy), Zeitoun (Egipt), Manila (Filipiny) i Betania (Wenezuela).

[6] Zob. S. ZIMDARS-SWARTZ, *The Marian Revival in American Catholicism*…, 218-227.

[7] Wśród współczesnych publikacji o Matce Bożej z Guadalupe, zob. Ch. RENGERS, *Mary of the Americas: Our Lady of Guadalupe*, New York 1989; J. RODRIGUEZ, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin 1994; V. ELIZONDO, *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, San

zauważalne, czczą swoją Panią z La Vang, która objawiła się w 1798 roku w wiosce o tej samej nazwie w prowincji Quang Tri, podczas prześladowania katolików przez króla Canh Thinh z dynastii Tay Son[8]. Także Filipińczycy, którzy są określani jako *pueblo amante de Maria*, mają specjalne nabożeństwo do Nuestra Señora de Guia, najstarszego zachowanego obrazu Maryi na Filipinach[9].

Po trzecie, ten dopływ maryjnej pobożności za pośrednictwem nowych katolickich grup etnicznych ożywił mocno podłoże religijne o charakterze maryjnym, tak że maryjność stała się główną cechą katolicyzmu amerykańskiego i nigdy nie zaniknęło, nawet podczas posoborowej ery osłabienia religijności ludowej[10]. W rzeczywistości, to odnowienie ludowych nabożeństw może stanowić jedną z najważniejszych zasług emigrantów świeżo przybyłych do amerykańskiego Kościoła katolickiego[11].

Po czwarte, niezadowolenie z liturgicznych zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II w niemałym stopniu przyczyniło się do odrodzenia ludowych nabożeństw. Reforma liturgii, scharakteryzowana przez rzymski *breviatas*, *simplicitas*, *sobrietas* i umiarkowany rozsądek, nie zdołała stłumić ludzkiego pragnienia głębokich i osobowych przeżyć, przywróconych przez praktykowanie ludowych nabożeństw[12]. W dodatku, ludowa religijność, w której pobożność maryjna odgrywała główną rolę, dopuszczała większą wolność od kontroli kościelnej, pobudzała wyobraźnię, sprzyjała zaangażowaniu całego ciała w modlitwie i skupiała się z większą mocą na *sacrum*.

Po piąte, maryjna pobożność bardzo skorzystała z konserwatywnego programu, popieranego podczas prezydentury Regana (lata osiemdziesią-

Antonio 1980; *Goddess of the Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*, red. A. CASTILLO, New York 1997; S. POOLE, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson 1996; *A Handbook on Guadalupe*, red. F. MARY, San Francisco 1997; J.O. DUNNINGTON, *Guadalupe: Our Lady of New Mexico*, Santa Fe 1999.

[8] O Matce Bożej z La Vang, zob. P. PHAT HUON, *Viet Nam Giao Su*, t. 1, Long Beach 1997, 324-334.

[9] Krótki opis pobożności maryjnej Filipińczyków, zob. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Catechism for Filipino Catholics*, Manila 1997, 16-17.

[10] Zob. M.Ch. ATHANS, *Mary in the American Catholic Church*, „U.S. Catholic Historian" 8/4, Fall, 1989, 103-116.

[11] Co roku w sierpniu The Congregation of Mary Coredemptrix w Carthage (Missouri) organizuje maryjne uroczystości, w których uczestniczy około 50000 Wietnamczyków.

[12] Zob. oprócz artykułu P.L. MALLOY, *The Re-Emergence*..., także: C. DEHNE, *Roman Catholic Popular Devotions*, „Worship" 49(1975) 446-4460; P.C. PHAN, *The Liturgy of Life as the 'Summit and Source' of the Eucharistic Liturgy: Church Worship as Symbolization of the Liturgy of Life?*, w: *Incongruities: Who Were Are and How We Pray*, red. T. FITZGERALD, D.S. LYSIK, Chicago 2000, 5-33.

te XX w.). Przedstawiane orędzia Maryi przeważnie zajmowały się kwestiami takimi jak aborcja, niemoralność seksualna, przestępstwa z użyciem przemocy, i innymi formami współczesnej amerykańskiej kultury, chyląc się ku upadkowi. Upadek komunizmu, symbolizowany przez zburzenie muru berlińskiego, był witany przez czcicieli Maryi jako wypełnienie się jednej z fatimskich tajemnic.

Po szóste, przesiąknięta mocno apokaliptycznymi wizjami atmosfera lat 90. XX w. także w dużej mierze przyczyniła się do odnowienia maryjnej pobożności. Orędzia maryjne, głoszone przez wielu wizjonerów, nierzadko kładły nacisk na nadciągający koniec świata, z groźbą katastrofalnych Bożych kar, jeśli nie nadejdzie duchowe nawrócenie. Gorączkowe domysły nad treścią trzeciej „tajemnicy" fatimskiej, która, w rozumieniu wielu czcicieli Maryi, odnosiła się do Armageddon i do zupełnego zniszczenia ludzkości, jeśli ludzie, a w szczególności Amerykanie, nie zmienią swojego życia. Szybkie nawrócenie się przed nadejściem 2000 roku, uważane było za wprowadzenie w życie poleceń Maryi[13].

W końcu, teologiczna refleksja o Maryi, która usiłowała umiejscowić maryjną pobożność na biblijnej i doktrynalnej podstawie, co było bardziej możliwe do przyjęcia dla amerykańskich katolików, którzy byli mniej skłonni do wierzenia w objawienia i praktykowania starych form ludowej religijności, czy też, którzy odrzucali konserwatywne i apokaliptyczne odcienie rzekomych orędzi od Maryi. Jednym z potężnych bodźców dla rozwoju właściwej mariologii w Stanach Zjednoczonych było bez wątpienia nauczanie o Maryi Jana Pawła II i jego głębokie oddanie się Jej[14]. I ma to odzwierciedlenie w pracach niektórych z tych amerykańskich teologów, które zostaną teraz omówione.

2. Współcześni mariolodzy Ameryki Północnej

Katolicka mariologia po Soborze Watykańskim II, w przeciwieństwie do powszechnego mniemania, jest żywa i dobrze prosperująca, dzięki nie tylko oddanej i kompetentnej pracy mariologów, ale także dzięki wielu instytutom, periodykom, profesjonalnym towarzystwom, które zostały

[13] Ta apokaliptyczna przepowiednia została wygłoszona w Conyers i South Phoenix. Uważa się, że Maryja powiedziała do Estelli Ruitz 17 lipca 1993 r.: *Ludzkość nieustannie posuwa się szybkim krokiem ku zagładzie i niebiosa płaczą, i ziemia się trzęsie, kiedy człowiek ignoruje Bożą miłość i pokój. Głos mój wołający roznosi się po całej ziemi, aby ludzie otworzyli uszy i serca na słowa, które przynoszę, aby ludzkość posłuchała głosu niebiańskiej Matki.*

[14] Kluczowym dokumentem jest encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* opublikowana w 1987 roku.

założone przed i po Soborze[15]. W szczególnym odniesieniu się do północnoamerykańskiej mariologii S.C. Napiórkowskiego OFMConv nie ma żadnej przesady, zwłaszcza jeśli idzie o prawdziwość jego oceny tej mariologii w dialogu ekumenicznym, a mianowicie że: „Amerykanie są najlepsi na świecie"[16].

Przed zaprezentowaniem mariologii północnoamerykańskiej należy wspomnieć o ważnym wkładzie Biblioteki Maryjnej i Międzynarodowego Mariologicznego Instytutu na Uniwersytecie w Dayton, gdzie Amerykańskie Towarzystwo Mariologiczne, jak też jego oficjalne pismo *Marian Studiem*, ma swoją główną siedzibę. Biblioteka Maryjna, założona w 1943 roku przez marianistów na Uniwersytecie w Dayton, posiada największą na świecie kolekcję drukowanych materiałów o Maryi (więcej niż 90 000 książek i broszur, w około 50 językach), jak też niedrukowane środki przekazu (ponad 4000 slajdów). Instytut, który został założony przez Theodore A. Koehlera w 1975 r., i Biblioteka Maryjna zachęcają do naukowych studiów o Maryi w oparciu o te publikacje. Wśród nich *Marian Library Studies*, pismo naukowe[17] (oprócz *Marian Studies* Amerykańskiego Towarzystwa Mariologicznego), *Art and Spirituality*, seria niewielkich monografii przeznaczonych do promowania indywidualnej medytacji przy wykorzystaniu dzieł sztuki[18], oraz *Marian Library Newsletter*, który zawiera informacje o publikacjach mariologicznych i ważnych wydarzeniach maryjnych.

W swojej mistrzowskiej prezentacji mariologii po Soborze Watykańskim II, Stefano De Fiores mówi o trzech ścieżkach, które ona przemierzała, a mianowicie: odnowienie, odrodzenie i kulturowa konfrontacja. Te trzy ścieżki zostały otwarte, według De Fioresa, przez dwa doniosłe wydarzenia: 1) Sobór Watykański II, który zdecydował się odejść od autonomicznej i wyizolowanej mariologii, kładącej nacisk na Maryjne przywileje i tytuły, i umieścił Ją wewnątrz tajemnicy Chrystusa i Kościoła; 2) opublikowanie przez Pawła VI adhortacji *Marialis cultus*, w której wprowadził antropologiczną perspektywę do mariologii oraz wezwał do twórczego dialogu z kulturowymi wyzwaniami naszych czasów.

[15] Przegląd soborowej mariologii, zob. S. De FIORES, *Mary in Postconciliar Theology,* w: *Vatican II: Assessment and Perspectives. Twenty-five Years After (1962-1987)*, t. 1, red. R. LATOURELLE, New York 1998, 468-539.

[16] Cytowany przez E.R. CARROLL, *A Survey of Recent Mariology*, „Marian Studies" 44(1993) 112: *à ce point de vue, les Américains sont les meilleurs dans le monde*.

[17] Specjalne wydanie „Marian Library Studies" 17-23(1985-1991) upamiętniające 80 urodziny Theodora Koehlera, założyciela International Marian Research Institute, pt. „Mater Fidei et Fidelium" liczy 818 stron artykułów w pięciu językach, opracowanych przez 60 autorów z trzech kontynentów.

[18] Pierwszy tomik, zob. J. ROTEN, *Deep Memories: A Marianist Icon*, Dayton 1994.

Po pierwsze, ścieżka odnowienia poprzez włączenie mariologii w całość teologii, szczególnie chrystologii i eklezjologii (np. „metadogmatyczna" chrystologia Edwarda Schillebeeckxa i Hansa Künga, transcendentalna chrystologia Karla Rahnera, chrystologia teologii wyzwolenia Jana Sobrino i Leonarda Boffa, a także chrystologia prawosławnych teologów), sprawia, że mariologia stanowi istotną część ekumenicznego dialogu. Po drugie, ścieżka odrodzenia podejmująca pneumatologiczny wymiar mariologii i znaczenie maryjnej pobożności w chrześcijańskim życiu. Po trzecie, ścieżka kulturowej konfrontacji podejmująca zagadnienie relacji pomiędzy mariologią a estetyką (mariologia Hansa Ursa von Balthasara), kulturą (inkulturacja mariologii), feminizmem oraz współczesnymi wyzwaniami wobec dogmatów maryjnych: dziewictwem Maryi, niepokalanym poczęciem, Bożym macierzyństwem i wniebowzięciem[19].

Te trzy uzupełniające się ścieżki były ogólnie popierane przez większość mariologów Ameryki Północnej. Jest rzeczą oczywistą, że nie można tutaj zaprezentować szerokiego zakresu oraz szczegółowej analizy amerykańskiej mariologii. Stąd też przedstawiłbym ją w pięciu kategoriach: konserwatywnej, głównego nurtu, feministycznej, ekumenicznej i pobożnościowej. Oczywiście, te grupy tak naprawdę wzajemnie się nie wykluczają, tak że teolodzy podciągnięci pod jedną kategorię, mogą i często dostrzegają konieczność innego podejścia. Ten podział służy po prostu do wprowadzenia porządku w wielotomowych pracach na temat Maryi wydanych w ostatnim czasie przez amerykańskich teologów.

1. Reprezentantem mariologii konserwatywnej jest organizacja *Vox Papuli Mariae Mediatrici*, która domaga się papieskiej definicji o Błogosławionej Maryi Dziewicy jako Współodkupicielce, Pośredniczce wszelkich łask i Orędowniczce dla ludu Bożego. Do „piątego maryjnego dogmatu" dąży głównie Mark I. Miravalle, który wydał wiele książek na ten temat[20]. Poparcie dla tych dążeń było również wyrażone przez Johna A.

[19] Zob. S. De FIORES, *Mary in Postconciliar Theology*..., 477-522; W.J. COLE, *The Future of Mariology*, „Marian Studies" 40(1989) 54-87; F.M. JELLY, *Mary in Theology and Piety Since Vatican II*, „Dialog" 31/4(1992) 245-250; W.T. BRENNAN, *Rethinking Marian Theology: The New Creation*, „Milltown Studies" 35(1995) 113-129; *Mary, Visions and Vocation*, „Horizon: Journal of the National Religious Vocation Conference" 20(1995) 3-32; *Recent Developments in Marian Theology*, „New Theology Review" 8(1995) 49-58; J.L. HEFT, *Sensus Fidelium and the Marian Dogmas*, „One in Christ" 28/2(1992) 106-125.

[20] Zob. *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations: Towards a Papal Definition?*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 1995; *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations II: Papal, Pneumatological, Ecumenical*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 1997; *Contemporary Insights on a Fifth Marian Dogma*, red. M. MIRAVALLE, Santa Barbara 2000.

Schuga, Bertarda de Margerie, Arthura B. Calkinsa, Williama G. Mosta i Michaela O'Carrolla z Irlandii[21].

2. Podczas gdy konserwatywna mariologia okazuje się być powrotem do okresu sprzed Soboru Watykańskiego II i kładzie nacisk na Maryjne przywileje i Jej rolę w historii zbawienia jako paralelną, chociaż podporządkowaną Chrystusowi, to amerykańscy mariolodzy głównego nurtu są bardziej zainteresowani tym potrójnym zadaniem, jakim jest odnowienie, odrodzenie i kulturowa konfrontacja, które zostały wspomniane już wyżej. Zasługującymi na szczególną uwagę są prace Fredericka M. Jelly OP (†2000), Eamona R. Carrolla, Johanna G. Rotena i Bertranda Buby.

Frederick Jelly, którego badania naukowe skupiały się na współczesnej mariologii, był dobrze znany ze swego bardzo przystępnego przedstawiania Maryi w katolickiej tradycji[22]. Jelly przede wszystkim skupił się na wyszukiwaniu biblijnych obrazów Maryi, jak np. Córy Syjonu, jako doskonałej Uczennicy, Matki Syna Bożego i Kobiety wierzącej. Podejmował różne zagadnienia mariologiczne, takie jak: Maryja jako nowa Ewa, Jej trwałe dziewictwo, Jej status jako *Theotokos*, niepokalane poczęcie i wniebowzięcie. W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, Jelly podkreślał chrystologiczne i eklezjalne znaczenie prawd o Matce Bożej. Inną wybitną cechą mariologii Jellego jest duch ekumeniczny, uwzględniany też w liturgii i praktykach pobożnych.

Eamon Carroll OCD jest, że tak się wyrażę, mariologiem teologów ze swoimi przydatnymi rocznymi sprawozdaniami z mariologii. W tych spostrzeżeniach streszcza wszystkie główne maryjne publikacje, tak w książce, jak i w formalnych opracowaniach, jak też daje przegląd ważnych mariologicznych wydarzeń. Jego własna mariologia jest stresz-

[21] W odpowiedzi na prośbę o dogmatyczną definicję Maryi jako Współodkupicielki, Pośredniczki i Orędowniczki Stolica Święta powołała komisję składającą się z 15 teologów (zaproszono też 5 niekatolików), aby przestudiowała tę prośbę. Komisja, która spotkała się w Częstochowie w sierpniu 1996 r., jednomyślnie sprzeciwiła się nowej definicji maryjnego dogmatu. Tekst ich deklaracji, zob. „L'Osservatore Romano", June 4, 1997, 12 i „The Tablet", September 6, 1997, 1141. Dyskusja o możliwości nowego maryjnego dogmatu, zob. A. AMATO, „Marianum" 58(1996) 229-32, o tym, kto zajął negatywną pozycję, A. CALKINS, *Towards Another Marian Dogma?: A Response to Father Angelo Amato, S.D.B.* „Marianum" 59(1997) 159-167.

[22] Zob. F. JELLY, *Madonna: Mary in the Catholic Tradition, Our Sunday Visitor*, Huntington 1986. Zob. także artykuły: *Mary's Virginity in the Symbols and Councils*, „Marian Studies" 21(1970) 69-93; *Marian Dogmas within Vatican II's Hierarchy of Truths*, „Marian Studies" 27(1976) 17-40; *Mary and the Renewal of Catechetics in our Time*, „Marian Studies" 28(1977) 10-21; *Mary, the Mother of Unity*, „Marian Studies" 29(1978) 12-25; *Mary's Intercessions: A Contemporary Reappraisal*, „Marian Studies" 32(1981) 66-84; *Ecumenical Aspects of Redemptoris Mater*, „Marian Studies" 39(1988) 115-129; *Some Ecumenical Aspects on Ut Unum Sint*, „Marian Studies" 48(1997) 110-137.

czona w głównym wprowadzeniu do tematu[23]. Carroll jest wrażliwy na nowe prądy teologiczne i próbuje przedstawić Maryję w sposób atrakcyjny dla współczesnej kultury, pozostając jednocześnie wiernym chrześcijańskiej tradycji[24].

Johann Roten i Bertrand Buby, obydwaj marianiści pracujący na Uniwersytecie w Dayton, wnieśli znaczny wkład do mariologii. Roten, którego rozprawa doktorska dotyczyła teologicznej antropologii i mariologii Hansa Ursa von Balthasara, opublikował znaczące rozprawy o Maryi[25]. Buby przedstawił obszerną i naukową trylogię o Maryi w ujęciu historycznym[26].

3. Najbardziej wyzywający i inspirujący wkład do mariologii przyszedł bez wątpienia od feministycznych teologów Ameryki Północnej. Przez feministyczną teologię rozumie się tutaj *fides quaerens intellectum* prowadzące do wyzwolenia kobiet z wszelkich ucisków, szczególnie patriarchalnego i androcentrycznego, w Kościołach i w społeczeństwie, oraz do pełnego rozwoju kobiet we wszystkich aspektach ich życia. Generalnie przyjmuje się w mariologii feministycznej dwa kierunki, pierwszy radykalnie odrzuca chrześcijańską tradycję, a w szczególności mariologię, jako nieprzejednanie seksistowską i wprowadza jakąś alternatywną postać kultu bogini (reprezentowany, np. przez Mary Daly); natomiast drugi kierunek, chociaż uznaje patriarchalne i androcentryczne cechy tradycyjnej mariologii, usiłuje przywrócić i rozwinąć jej wyzwalające elementy. W tej drugiej grupie, sławnymi postaciami są rzymskokatolickie teolożki, jak Rosemary Radford Ruether, Anne Carr i Elizabeth Johnson[27].

[23] Zob. E. CARROLL, *Understanding the Mother of Jesus*, Wilmington 1979; TENŻE, *Revolution in Mariology 1949-1989*, w: *The Land of Carmel*, Rome 1991, 451-465.

[24] Zob. TENŻE, *Mary as the New Eve*, „Carmelus" 31(1984) 6-23.

[25] Zob. J. ROTEN, *Memory and Vision: A Theological Reflection on Mary in the Paschal Mysteries*, „Marian Studies" 42(1991) 73-132; TENŻE, *Hans Urs von Balthasar's Anthropology in Light of his Marian Teaching*, „Communio" 20(1993) 306-333.

[26] Zob. B. BUBY, *Mary of Galilee: Mary in the New Testament*, New York 1994; TENŻE, *Mary of Galilee: Women of Israel, Daughtter of Zion*, New York 1995; TENŻE, *Mary of Galilee: The Marian Heritage of the Early Church: A Legacy of the First 500 Years*, New York 1997.

[27] Studia poświęcone mariologii feministycznej, zob. E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary: A Femminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen 1991; J. VAN DEN HENGEL, *Mary: Miriam of Nazareth or the Symbol of the 'Eternal Feminine'*, „Science et Esprit" 37(1985) 319-333; D. FLANAGAN, *The Impact of Feminism on Mariology*, „One in Christ" 21(1985) nr 1, 75-78; E. CARROLL, *The Virgine Mary and Feminist Writers*, „Carmelus" 41(1994) nr 1, 49-62; J. HEFT, U. CADEGAN, *Mary of Nazareth, Feminism and the Tradition*, „Thought" 75(1990) 169-189; M. WALKER, *Mary of Nazareth in Feminist Perspective: Toward a Liberating Mariology*, w: *Women Hold Up Half the Sky*, Pietermaritzburg 1991, 145-160; K. COYLE, *Mary in Christian Tradition from a Contemporary Perspective*, Mystic 1996.

Mariologia feministyczna jest szczególnie krytyczna wobec niektórych tez tradycyjnej mariologii. W szczególności, w ich oczach, przeciwstawienie symbolu Maryi, jako „nowej Ewy", upadłej Ewie - umniejsza kobiety jako istoty moralnie gorsze i propaguje fałszywy stereotyp kobiety, albo jako świętej, albo grzesznicy. Podobnie doktrynę o Maryi jako Matce i Dziewicy ocenia się jako ideał dla kobiety niemożliwy do realizacji i wyrażający pogardę dla kobiecej seksualności. Dla kontrastu, feministki przedstawiają Maryję przede wszystkim jako uczennicę, z Jej dziewictwem jako symbolem niezależności od męskiej dominacji i Jej macierzyństwem jako znakiem solidarności z cierpiącymi na świecie matkami.

W jednej ze swoich pierwszych prac o Maryi, Ruether ukazuje osobę Maryi w Biblii i w Kościele. Jeśli chodzi o Biblię, Ruether twierdzi, że główną postacią nie była Maryja, lecz Maria Magdalena i sugeruje, że to Kościół zamienił tak niebezpieczną postać jaką była Maria Magdalena na powszechnie przyjęty obraz Maryi jako Dziewicy i Matki. Ruether także przeciwstawia się obrazowi Maryi jako „Nowej Ewy" i „Wiecznej Dziewicy", które w konsekwencji mogą być narzędziem patriarchatu[28]. W większości swych obecnych opracowań Ruether, mimo że w dalszym ciągu skarży się na tkwiący głęboko patriarchalny i androcentryczny charakter Ewangelii, usiłuje wydobyć wyzwalające orędzie Maryi. W szczególności *Magnificat* Maryi jest widziany jako wyraz rewolucyjnej przemiany wobec niesprawiedliwych praw i rodzącego się w Niej symbolu Kościoła[29].

Anne Carr również wykazuje błąd w obrazie nowej Ewy, który zawiera w sobie pewien paradoks. Otóż, z jednej strony, wychwala Maryję jako doskonałą kobietę, a z drugiej strony, skupia wszystkie inne kobiety w grzesznej Ewie. Carr uważa, że poprzez gloryfikację ponadziemskiej Maryi patriarchalny Kościół uspokaja swoje sumienie w związku z istniejącym pomniejszaniem roli kobiety w ogólności. Podkreśla natomiast, że Sobór Watykański II, chociaż zastosował obraz nowej Ewy do Maryi, to jednak umieszcza Maryję po ludzkiej stronie w Bosko-ludzkich relacjach i dlatego ustawia Ją zarówno w kontekście pierwszej Ewy, jak i wszystkich istot ludzkich. A zatem, obrazy starej Ewy i nowej Ewy nie powinny być postrzegane jako dwa wzajemnie wykluczające się, lecz jako uzupełniające się aspekty mariologii. Co więcej, Carr pochwala nurt

[28] R. RADFORD RUETHER, *Mary - the Feminist Face of the Church*, Phladelphia 1977.
[29] Zob. TAŻ, *Sexism and God-Talk*, Boston 1983. M. HEMBROW SNYDER, *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*, Mystic 1988.

uwypuklający obraz Maryi jako kobiety w pielgrzymce wiary i Jej uczniostwo jako stopniowy i trudny proces[30]. Elizabeth Johnson, obszerniej niż inni feministyczni mariolodzy, łączy mariologię z doktryną o Bogu, a w szczególności z naszym sposobem wyrażania się o Bogu. Usiłuje zachęcić do używania równoważnie męskich i żeńskich wyrażeń i obrazów w mówieniu o Bogu[31]. Rozwijając feministyczne rozumienie Boga, Johnson czerpie inspirację z mariologii[32]. Dla niej, *maryjna tradycja jest złotą żyłą, która może być „kopalnią" w wyszukiwaniu żeńskich obrazów i języka w mówieniu o świętej tajemnicy Boga*[33]. Zwraca uwagę na to, w jaki sposób mariologia może skorygować nasze patriarchalne wyobrażenie Boga na pięciu obszarach: Boże macierzyństwo, współczucie, moc, immanencja i od-twórcza energia. *Macierzyństwo z jej twórczością, opieką i serdecznością; bezgraniczne współczucie; najwyższa moc, która chroni, uzdrawia i wyzwala; wszechobejmująca immanencja; od-twórcza energia. W ten sposób potwierdza się hipoteza, że tradycja maryjna jest jedynym bogatym źródłem żeńskich obrazów Boga. Nie tylko „wymiar", lecz ostatecznie metafora dla tajemnicy Boskiej są tutaj dostępne. Przyjęte przez wierzącą społeczność wyobrażenia są próbą odejścia od dualizmu płci (nie różnic) jako podstawowego filtru w oglądzie rzeczywistości. Każdy z tych odnalezionych obrazów ma potencjalnie przyczyniać się do nowego nazywania i doświadczania świętej tajemnicy*[34].

4. Innym pozytywnym osiągnięciem w mariologii Ameryki Północnej jest jej ekumeniczny charakter. Instytucjonalnie, Amerykańskie Ekumeniczne Towarzystwo Błogosławionej Maryi Dziewicy zasługuje na pochwałę za podejmowany trud w udoskonalaniu teologicznego

[30] Zob. A. CARR, Mary *in the Mystery of the Church: Vatican Council II*, w: *Mary According to Women*, red. C.F. JEGEN, Kansas City 1985, 5-32; TAŻ, *Mary: Model of Faith,* w: *Mary: Women of Nazareth*, red. D. DONNELLY, New York 1989, 7-24. P.J. BEARSLEY, *Mary the Perfect Disciple: A Paradigm for Mariology*, „Theological Studies" 41(1980) 461-504.

[31] Zob. E. JOHNSON, *The Incomprehensibility og God and the Image of God Male and Female*, „Theological Studies" 45(1984) 441-465; TAŻ, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993, 42-57.

[32] Ogólna prezentacja mariologii E. JOHNSON, zob. *Marian Devotion in the Western Church*, w: *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1988, 392-414; *The Marian Tradition and the Reality of Women*, „Horizons" 12(1985) nr 1, 116-135; *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies" 22(1985) 312-335; *Reconstructing a Theology of Mary*, w: *Mary: Woman of Nazareth*, red. D. DONNELLY, New York 1989, 69-91.

[33] E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God*, „Theological Studies" 50(1989) 501.

[34] TAMŻE, 525. TAŻ, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1999.

i pastoralnego rozumienia miejsca Maryi w Kościele oraz w krzewieniu ekumenicznie ustawionej pobożności maryjnej[35].

Teologicznie bez wątpienia najważniejszym osiągnięciem jest deklaracja wydana w 1991 roku jako owoc dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego: *The One Mediator, The Saints, and Mary*[36]. Ten długi dokument składający się z 126 stron nie tylko przedstawia historię mariologii w ujęciu obydwóch Kościołów, luterańskiego i rzymsko-katolickiego, ale także podkreśla zbieżności, jak również rozbieżności pomiędzy dwoma Kościołami, jeśli chodzi o Maryję i pobożność maryjną. Największy akcent kładzie się na to, że w pobożności i wzywaniu świętych i Maryi, niezależnie od przyjętych form, musi oczywiście być zachowane jedyne pośrednictwo Chrystusa. Ten dokument kładzie nacisk na to, że nabożeństwo do Maryi i do świętych, w celu uniknięcia nadużyć, musi być trynitarne, chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjalne, jak też musi być w zgodzie z biblijnymi, liturgicznymi, ekumenicznymi i antropologicznymi normami[37]. Proponuje się również, że *w eklezjalnej wspólnocie Luterańskich Kościołów ich członkowie mogą być zwolnieni od wyznawania wiary w maryjne dogmaty z 1854 i 1950 roku i nie muszą odwoływać się do świętych w swoich modlitwach*[38]. Ze swojej strony luteranie twierdzą, że nauczyli się z dialogu *jak niewłaściwe jest dla luteran pogardzanie rzymskokatolicką pobożnością odnośnie do świętych i Maryi oraz zwyczajne potępianie tego jako bałwochwalstwa*[39]. Przyznają zasadność nabożeństwa do Maryi i świętych tak długo, jak *solus Christus będzie ostatecznie uznany jako jedyny Pośrednik*[40].

Wybitnym współpracownikiem w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim jest francuski augustianin George H. Tavard, niezwykle płodny teolog, który spędził większość swego życia w Stanach Zjednoczonych. Spośród jego wielu mariologicznych prac jedna powinna być wspomniana, mianowicie *The Thousand Faces of the Virgin Mary*[41]. Książka ujmuje

---

[35] The American Ecumenical Society of the BVM zostało założone w 1976 r. w Waszyngtonie, D.C. przez grupę ludzi z kilku chrześcijańskich wyznań, którzy uczestniczyli w British Society (założonym w 1967 r.). The Society ma dwa oddziały, jeden w Waszyngtonie, a drugi w San Antonio, w Teksasie, i spotyka się dwa razy w roku.

[36] Zob. *The One Mediator, The Saints, and Mary*, w*: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, red. G. ANDERSON, F. STAFFORD, J. BURGESS, Minneapolis 1992, 21-132, 339-364. Tekst przedrukowany w: *Growing Consensus: Church Dialogues in the United States, 1962-1991*, red. J. BURGESS, J. GROS, New York 1995, 374-484.

[37] Zob. *Growing Consensus...*, 452-53. Dokument także zajmuje się tematami Maryjnych zjawień i prywatnymi objawieniami, 454-455.

[38] TAMŻE, 456-457.

[39] TAMŻE, 458.

[40] TAMŻE, 459.

[41] G. TAVARD, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, Collegeville 1996.

mariologię w szerokiej ekumenicznej perspektywie, ukazując Maryję nie tylko w chrześcijańskiej teologii (katolickiej, prawosławnej, protestanckiej i anglikańskiej), lecz także w świetle spojrzenia islamu i innych religii świata[42].

Inne współczesne ekumeniczne opracowania o Maryi w Stanach Zjednoczonych to m.in.: Beverly Roberts Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1995); *Hopes and Visions*: *Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary in the United States of America* (1996); *Mary the Mother of All*: *Protestant Perspectives and Experiences of Medjugorje*, red. Sharon E. Cheston (Chicago: Loyola University Press, 1994); Mark Ellingsen, *Mariology in Ecumenical Perspective*, „Jurnal of Ecumenical Studies" 22(1985) 683-84; William G. Rush, *The Formulation of the Marian Dogmas as Ecclesiological and Ecumenical Problems*, „Dialog" 25/3(1986) 206-212; Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries*: *Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996); Robert J. Jacobson, *One Lutheran Reappraises Mariology*, „Ecumenism" 87(1987) 25-26; Mark Chapman, *Sancta Maria, Sancta Ecclesia: A Lutheran Possibility for a Marian Ecclesiology*, „One in Christ" 31/2(1995) 146-63; George Kirwin, *Conversion and Ecumenism*, „Marian Studies" 48(1997) 9-15; John Radano, *Toward the Great Jubilee 2000: Mary and the Search for Christian Unity*, „Marian Studies" 48(1997) 16-50; Donald Boccardi, *An Ecumenical Portait of Mary at End-of-the-Century America*, „Marian Studies" 48(1997) 87-109; Eamon Carroll, *Mary in Ecumenical Perspective*, „Ecumenical Trends" 26/5(1997) 1/65-9/73.

W tym kontekście trzeba podkreślić, że mariolodzy Ameryki Północnej rozszerzyli swoje teologiczne horyzonty, omawiając miejsce Maryi w niechrześcijańskich religiach, co jest ważne w religijnym pluralizmie amerykańskiego społeczeństwa[43].

5. W końcu, należy zauważyć istnienie ogromnej liczby publikacji, tak naukowych, jak i popularnych, które dotyczą pobożności maryjnej. Konieczne jest pominięcie wielu popularnych publikacji zachęcających do różnorodnych pobożnych praktyk maryjnych, takich jak różaniec i pielgrzymki czy wyjaśnienia orędzi rzekomo danych przez Maryję

[42] Tavard mocno sprzeciwiał się papieżowi Pawłowi VI w ogłoszeniu Maryi jako „Matki Kościoła", uważał jako szkodliwe dla jedności ekumenicznej (TAMŻE, 204-208) i nie zgadzał się z zachętą papieża Jana Pawła II do nabożeństwa do Matki Bożej z Guadalupe, ponieważ dla tych rzekomych zjawień, twierdzi Tavard, *nie ma jakichkolwiek historycznych dowodów* (TAMŻE, 182).

[43] Zob. W.T. BRENNAN, *World Religions, Symbolism, and Marian Theology*, „Marian Studies" 47(1996) 10-28; J. BORELLI, *The Virgin Mary in the Breadth and Scope of Interreligious Dialogue*, „Marian Studies" 47(1996) 29-49.

w różnorodnych Jej zjawieniach. Wspomnę tutaj tylko dwie ważne prace dotyczące kultu maryjnego. W książce *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*[44], która jest często cytowana z uznaniem przez feministki, Micheal Carroll, Kanadyjczyk, na bazie freudowskiej psychoanalizy odnośnie do praktyk religijnych, udowadnia, że nabożeństwo do Maryi jest zakorzenione w stłumionej seksualności. W jego opinii Maryja stała się substytutem dla starożytnej bogini czy bogiń z pierwotnej matriarchalnej kultury. Uważa się, że proletariacki mężczyzna pochodzący z rzymskiego imperium, żyjący w V w., wprowadził do chrześcijaństwa mocno tłumione pragnienie matki, a chrześcijanie z Efezu przenieśli kult Cybele na Maryję jako ubóstwioną Matkę Boga. Nie trzeba dodawać, że historyczna rekonstrukcja kultu maryjnego stworzona przez Carrolla była poważnie kwestionowana przez mariologów.

Historyczne korzenie maryjnego kultu badał także Stephen Benko, protestant, który obszernie pisał na tematy mariologiczne i wspólnoty świętych. W jego *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*[45], Benko polemizuje z chrześcijańską refleksją o Maryi jako będącą pod wpływem pogańskich praktyk czczenia bogini w starożytnym śródziemnomorskim świecie. W przeciwieństwie do tezy Carolla, teza S. Benko nie jest spekulacją redukcjonistyczną, lecz jest wyważona poprzez odwoływanie się do wpływu religijnych praktyk Bliskiego Wschodu na rozwój mariologii. Pod żadnym względem nie umniejsza oryginalności chrześcijańskiej wiary, jak też nie zaprzecza ortodoksyjności chrystologicznego tytułu *Theotokos*[46].

6. Ta pobieżna prezentacja współczesnej północnoamerykańskiej mariologii pokazuje, że jest ona nie tylko w dobrym stanie, ponieważ wydaje liczne naukowe tomy i popularne publikacje, ale także jest ideologicznie pluralistyczna, rozciąga się od konserwatywnego nacisku w celu ogłoszenia nowego maryjnego dogmatu do radykalnej krytyki maryjnej doktryny. Jednym z aspektów tej mariologii jest to, że wciąż domaga się dalszych opracowań relacji pomiędzy Maryją a Trójcą Świętą[47]. Te-

[44] M. CARROLL, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*, Princeton 1986; TENŻE, *Catholic Cults and Devotions: A Psychological Enquiry*, Montreal 1989.

[45] S. BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden 1993.

[46] Wpływ religii Bliskiego Wschodu na rozwój mariologii jest dzisiaj ogólnie uznawany. Katoliccy członkowie dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego stwierdzają: *Tak jak wyrażenie kultu świętych, tak wyrażenie ludowego nabożeństwa do Maryi Dziewicy posiada odpowiedniki w wierze i praktykach otaczających kultur, związanych z czczeniem kobiecych bóstw, takich jak Afrodyta, Artemiza, Isis, czy „Wielka Matka" z Azji Mniejszej, lecz także związki z ascetycznym ruchem, który wychwalał dziewictwo i wstrzemięźliwość*. *Growing Consensus*..., 419.

[47] Zob. K. OSBORNE, *Mary and the Holy Trinity as Reflected in the Liturgical Year*, „Marian Studies" 40(1989) 58-76.

mat ten został rozwinięty w szczegółach przez Elizabeth Johnson w jej feministycznej teologii Trójcy Świętej. W swoim przeglądzie dziesięciu stanowisk teologicznych, dotyczących relacji pomiędzy obrazem Boskości a maryjnym symbolem, podkreśla, jak one wszystkie i każde na swój sposób akcentują wzajemne zapożyczenia idei i obrazów pomiędzy mariologią i teologią trynitarną. Od samego początku istnienia mariologii postać Maryi przyjęła nie tylko boskie przymioty od starożytnych bogiń (np. przenajświętsza, miłosierna, wszechwiedząca, uniwersalna matka, dawczyni płodności i błogosławieństwa życia, obrończyni brzemiennych kobiet i ich dzieci, oraz żeglarzy na morzu), lecz także, od XVI wieku, przymioty samej chrześcijańskiej Trójcy Świętej. I w takim biegu rzeczy Maryja była często przeciwstawiana Bogu: odwoływano się do Niej jako do miłosiernej Matki łagodzącej niedostępność i surowość Ojca-Sędziego. Faktycznie, Maryja widziana była jako wyjątkowo zdolna do objawiania pewnych przymiotów Boskich, których Jezus sam, chociaż był Objawicielem i Odkupicielem, nie mógł jako człowiek przekazywać i realizować. Wiadomo również, że w katolickiej tradycji Maryja przejęła rolę Ducha Świętego i nadano Jej tytuły, które pierwotnie należały do Ducha Świętego: orędowniczka, pośredniczka, wspomożycielka, rzeczniczka, obrończyni, pocieszycielka, doradczyni. W ten sposób *postać Maryi przejęła charakterystykę, stwarzającego, ochraniającego i uświęcającego Boga, działająca w uzupełniający sposób vis-`a-vis trzech boskich osób Ojca, Syna i Ducha*[48].

Mariologia feministyczna chociaż niekoniecznie sprzyjała jakiemuś z tych sposobów ujęcia relacji Maryi do Trójcy, dostrzegła w tym mariologicznym rozwoju dwie ważne zasady: pierwsza, ta współczująca mariologia była reakcją przeciw maskulinizowaniu obrazu Boga i funkcjonowała jako lekarstwo na taką sytuację, i druga, cechy szczególne przypisywane Maryi, w tej mariologii należące do Boga, muszą być przenoszone z powrotem do Boskiej rzeczywistości, dlatego Bóg może być rozumiany i kojarzony jako macierzyński, współczujący, bliski i opiekuńczy[49]. Epistemologicznie i lingwistycznie funkcje mariologii jako heurystycznej zasady lub raczej gramatycznego przewodnika odnosi się do poprawnego rozumienia i mówienia o Trójcy. W konsekwencji, ortodoksyjna trynitarna teologia i odpowiedni język o Bogu może i musi równoważnie używać tak żeńskich, jak i męskich idei i obrazów[50].

[48] E. JOHNSON, *Mary and the Female Face of God...*, 513.
[49] TAMŻE, 514.
[50] TAŻ, *She Who Is...*, 54-57.

Istotnie, Maryja może być odnoszona do Trzech Boskich Osób na różnorodny sposób. Rozpoczynając od ekonomii Trójcy, Maryja może być w relacji do Ojca jako Jego „najbardziej umiłowana Córka"; do Syna/Logosu jako Jego Matka *(Theotokos*) i doskonała Uczennica; do Ducha Świętego jako jedyna, na którą zstąpił Duch Święty i która została „ocieniona" i „napełniona mocą" (Oblubienica Ducha Świętego). Jeśli można cokolwiek więcej teologicznego powiedzieć, to na przykład: w następstwie teologicznej propozycji Leonarda Boffa dotyczącej unii hipostatycznej Ducha Świętego z Maryją, w wyniku czego przybiera On cechy kobiecości istoty ludzkiej, obecne jest zarówno dziewictwo, jak i macierzyństwo, w Boskim życiu[51]; czy na podstawie Carla Junga psychologicznej refleksji nad Maryją jako czwartym elementem kobiecym, wnoszącym pełnię do Trójcy przez przemienienie Jej w „czworobok[52]", jest w większości spekulacją, co do której amerykańska teologia feministyczna, choć nie cała, z wielu przyczyn, skłania się do jej odrzucenia[53]. Właściwie, jak wyżej podkreślono, przedstawiciele teologii feministycznej, jak Elizabeth Johnson, wolą wykorzystywać obrazy Maryi do przeinterpretowania Boskiego macierzyństwa, współczucia, immanencji i od-twórczej energii. W kategoriach trynitarnej teologii Bóg jest interpretowany jako Mądrość objawiająca się, jako Duch, Jezus i Matka[54].

3. Pobożność maryjna i amerykańska kultura

To znaczne odrodzenie się mariologii i pobożności maryjnej w USA w ostatnich trzydziestu latach jest czymś zadziwiającym, zwłaszcza że powszechne było mniemanie, iż w okresie po Soborze Watykańskim II zauważalny był znaczny spadek tak w pobożności maryjnej, jak i w mariologii. Z drugiej strony, takie odrodzenie nie było zupełnie niespodziewane, biorąc pod uwagę wydarzenia wspomniane w pierwszej części artykułu, chociaż niektóre z nich były rzadkością dla Sanów Zjednoczonych. W związku z tym można zapytać, czy istnieją wzajemne korzyści w relacjach pomiędzy amerykańską kulturą z jednej strony, a mariologią i maryjną pobożnością z drugiej. Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle skomplikowana, zważywszy na fakt, że jest rzeczą bardzo trudną

[51] L. BOFF, *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Expressions*, San Francisco 1987.
[52] A. GREELEY, *The Mary Myth: On the Femininity of God*, New York 1977.
[53] Zob. E. JOHNSON, *She Who Is*..., 47-54.
[54] Zob. TAMŻE, 124-187.

czy wręcz niemożliwą sprecyzowanie pojęcia: amerykańska kultura[55]. Dlatego też zaproponujemy tylko parę ogólnych wskazówek.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że północnoamerykańska kultura ma niewiele wspólnego z pobożnością maryjną. Kultura, taka jak północnoamerykańska, preferująca technologiczną racjonalność, popierająca świeckie podejście do życia, powinna żywić wewnętrzną niechęć do jakiegokolwiek rodzaju pobożności i systemu myślowego, takiego jak mariologia i pobożność maryjna, która rozwija się na nadprzyrodzonym, jeśli nawet nie na zabobonnym gruncie, z jej częstym odwoływaniem się do świata objawień i niebiańskich przesłań. Co więcej, kultura, która wysoko ceni sobie seksualne spełnienie, znalazłaby niewątpliwie w maryjnej doktrynie, takiej jak Maryjne trwałe dziewictwo, bezspornie coś staroświeckiego, jeśli nie niezrozumiałego. Kultura, która pochwala indywidualną niezależność i nieograniczoną wolność, mogłaby również nie zaakceptować powszechnego obrazu Maryi jako Służebnicy, Kobiety zdominowanej przez patriarchalne i androcentryczne struktury. W końcu, kultura, która szuka szybkiego zadowolenia, a której ekonomiczne powodzenie zależy od nienasyconego konsumizmu i której filozoficzny zasięg jest ograniczony do obszaru tu i teraz, czy uznałaby dogmat o wniebowzięciu, który jest ukierunkowany ku eschatologicznemu wypełnieniu, jako sprzeczny, a nawet niszczący, ludzki rozwój.

Oczywiście, te mniej lub bardziej niepochlebne cechy nie są wszystkimi cechami współtworzącymi amerykańską kulturę, ale też nie mogą być z niej wyłączone. Przyjmując jednak, że stanowią one prawdziwą amerykańską kulturę, jak o tym świadczy przytoczona wyżej wypowiedź z dokumentu dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego, pojawia się pytanie, czy autentyczna mariologia i maryjna pobożność, która jest trynitarna, chrystologiczna, pneumatologiczna, eklezjalna i jest zgodna z biblijnymi, ekumenicznymi, antropologicznymi normami, może dokonać zmian poprzez potępianie nadużyć i ekscesów amerykańskiej kultury. Wystarczy tutaj, tytułem przykładu, wspomnieć dwa obszary, w których mariologia i pobożność maryjna mogą poprawić i wzbogacić amerykańską kulturę. Jeden już podkreśliliśmy, omawiając wkład feministycznych (i liberalnych) mariologów, a mianowicie, poprzez promowanie obrazu Maryi z Jej *Magnificat*, jako kobiety solidarnej z ubogimi, z prześladowanymi i z ludźmi z marginesu społecznego. Taka rola jest bardziej odpowiednia i niezbędna dla Amerykanów, skoro Stany Zjednoczone to tylko potężne

[55] Pomocna może być charakterystyka amerykańskiej kultury w: R. COTE, *Re-Visioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America*, New York 1996, 116-122, 135-139.

supermocarstwo, zdolne i skłonne do zdominowania reszty świata, nie tylko w znaczeniu militarnym, lecz także i może nawet z większym skutkiem poprzez ekonomiczną globalizację. Drugi obszar dotyczy dwóch dogmatów: trwałego dziewictwa i wniebowzięcia. Poprawna interpretacja dogmatu trwałego dziewictwa nie oznacza deprecjonowania seksualności, lecz niezależność od patriarchalnej kontroli, jak też zupełne oddanie się Bożej sprawie. Wniebowzięcie nie oznacza zwolnienia się z ziemskiej odpowiedzialności, lecz dar ciała i ziemskie spełnienie się, które ma cechę nieśmiertelności i trwa na wieki.

Jednak nie tylko mariologia może korygować i wzbogacać amerykańską kulturę, lecz także może być odwrotnie. Współczesna amerykańska mariologia oczywiście nie rozwinęła się na pustkowiu kulturowym, lecz była inspirowana nie tylko przez typowe dla Amerykanów ideały, takie jak optymizm, zaangażowanie w ochronę ludzkich praw, wolność sumienia i demokrację, lecz także w społecznym i religijnym kontekście Stanów Zjednoczonych[56]. Ta wypływająca z kontekstu zależność występuje co najmniej na trzech płaszczyznach. Pierwsza, to intensywna ekumeniczna współpraca pomiędzy chrześcijańskimi wyznaniami w Stanach Zjednoczonych, co umożliwiło amerykańskim katolickim teologom wniesienie ogromnego wkładu do mariologii. Po drugie, ruch feministyczny we wszystkich jego możliwych formach - liberalnej, kulturalnej, socjalistycznej i radykalnej - z pewnością spowodował przeorientowanie mariologii[57]. Po trzecie, coraz bardziej rosnący pluralistyczny charakter amerykańskiej społeczności - religijny, rasowy i etniczny – poszerzył horyzonty mariologii o dialog międzyreligijny i zagadnienia pobożności ludowej.

Pobożność maryjna zawsze stanowiła szczególną cechę amerykańskiego katolicyzmu. Procesje różańcowe, koronowanie Maryi na Królową w maju, nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, litanie,

---

[56] Oczywiście nie powinniśmy być ślepi na negatywne elementy amerykańskiej kultury i zapominać o potrzebie zajęcia przez chrześcijan krytycznej postawy wobec nich. Monika Hellwing przedstawiła pięć negatywnych aspektów w amerykańskiej kulturze: rozprzestrzeniający się indywidualizm, nawyki, jakich nabierają ludzie w warunkach ich ekonomicznej mocy, dwuznaczność dotycząca pełnej wolności i demokracji dla innych ludzi, tendencje do redukowania istotnych tematów do tematów zwykłych relacji i pewna niecierpliwość, a nawet brak zainteresowania historią i tradycją. Zob. M. HELLWIN, *American Culture: Reciprocity with Catholic Vision, Values and Community*, w: *The Catholic Church and American Culture*, red. C. YUHAUS, New York 1990, 74-87.

[56] Krótki opis tych form feminizmu, zob. S.M. SCHNEIDERS, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, New York 1991, 15-25.

[57] M.C. ATHANS, *Mary in American Catholicism*, w: *The Encyclopedia of American Catholic History*, red. M. GLAZIER, T. SHELLEY, Collegeville 1997, 849.

krucjata rodzinnego różańca, ruch sodalicyjny i stawianie figur Maryi może nie będą istniały już więcej w amerykańskich parafiach. Lecz jest sporo słuszności w wypowiedzi Mary C. Athans, że mianowicie *uznanie Maryi przez liberałów i konserwatystów, feministki i tradycjonalistów, młodych i starszych i tych z każdej grupy etnicznej, jest częścią różnorodnych reakcji amerykańskich katolików na Matkę Jezusa*[58]. Spośród tych podejść, we wszystkich ich wymiarach, wyłoniła się nowa i żywa mariologia, jako jedność tego, co jest najlepsze w chrześcijańskiej tradycji i najbardziej wartościowe w amerykańskiej kulturze.

Peter C. Phan
Georgetown University (Washington)

37th and O Streets, NW
Washington, DC 20057
USA
e-mail: pcp5@georgetown.edu

Maria nella teologia e pietà contemporanea nordamericana

(Riassunto)

L'autore ci presenta un'ampia panorama della pietà mariana negli Stati Uniti nel periodo postconciliare. Lo studio è articolato così: 1) Il rinnovamento del movimento mariano nel catolicesimo americano; 2) La mariologia contemporanea negli Stati Uniti; 3) La pietà mariana e la cultura americana.

[58] M.C. ATHANS, *Mary in American Catholicism*, w: *The Encyclopedia of American Catholic History*, red. M. GLAZIER, T. SHELLEY, Collegeville 1997, 849.

FORUM

Mariologia i antropologia są ze sobą związane, od siebie zależne i przynależą do siebie. W historii nie zawsze wyraźnie uświadamiano sobie to przyporządkowanie i tę zależność, niemniej obie dziedziny zawsze i nieustannie wpływały na siebie i współdecydowały o stawianych przez siebie pytaniach i udzielanych odpowiedziach.

Nawet przepaść, jaką w przeszłości teologowie zwykli wykopywać między Maryją i wszystkimi innymi ludźmi, podkreślając Jej absolutną i nieporównywalną z nikim wyjątkowość i doskonałość, w rzeczy samej i paradoksalnie jest świadectwem głębokich związków między mariologią i antropologią. Przecież kiedy mówi się, że sytuacja Maryi nie jest taka jak innych ludzi, to jednocześnie mówi się coś o sytuacji tych innych – i na odwrót.

Dziś wyraźniej niż w przeszłości uświadamiamy sobie, że wyjątkowość Maryi nie tylko nie znosi tego, co wspólne Jej i wszystkim innym ludziom, ale również to, co wspólne, zakłada[1]. Klarownie wyrazili to w 1974 r. amerykańscy biskupi w liście pastoralnym o Maryi *Behold Your Mother. Woman of Faith*[2]: *To, co Kościół głosi o skutkach odkupienia w Maryi, w inny sposób i w innym czasie twierdzi również o każdym z nas.* […] *Dzisiaj Maryja winna być widziana jako wskazująca na pełnię implikacji Wcielenia dla naszego rozumienia istoty ludzkiej*[3].

Józef Majewski

Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 311-336

Między mariologią i antropologią istnieje więc istotna wzajemna więź i sprzężenie zwrotne[4]. Tak było w przeszłości, tak też dzieje się

[1] Wyjątkowość udziału Maryi w zbawieniu, czy też – jak to się zwykle ujmuje w tradycyjnej teologii – Jej „doskonalszy udział", rozumiem tu w sensie biblijnym, zaprezentowanym m.in. przez ks. T. Węcławskiego: *Według takiego* [tradycyjnego] *rozumienia „doskonałe" to mniej więcej tyle, co „nieprzewyższone". Że coś jest nieprzewyższone, to wynika z otwartego lub ukrytego porównania „nieprzewyższonego" ze wszystkim, co zostało w nim i przez nie przewyższone i zdystansowane. Tymczasem biblijne pojęcie doskonałości oparte jest nie na porównaniu, ale na nieporównywalności i zarazem wspólnocie pochodzących od Boga ludzkich powołań i odpowiadających im dzieł. Dlatego, jakkolwiek może to zabrzmieć niepokojąco, o każdym poszczególnym ludzkim powołaniu można powiedzieć, że jest wśród wszystkich innych nieprzewyższone, a o każdym odpowiadającym takiemu powołaniu dziele, że jest niezastąpione*. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 1, 117-118.

[2] *„Behold Your Mother": Woman of faith*, „Catholic Mind" 72(1974) 26-64.

[3] TAMŻE, nr 111. *Kiedy mówimy o Maryi* – pisał K. Rahner – *angażujemy się w chrześcijańskie rozumienie ludzkiej sytuacji. Spotykamy tu słowo dotyczące nas, błogosławione i święte rozumienie naszego własnego życia*. K. RAHNER, *Mary:*

współcześnie, co oznacza m.in. tyle, że mariologia nie może być obojętna na antropologiczne wyzwania naszych czasów. Przemiany, jakie współcześnie dokonują się w dziedzinie antropologii, domagają się właściwej reakcji i odpowiedzi po stronie mariologii. Klarownie pisał o tym w 1974 r. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, który do zasadniczych przyczyn współczesnego kryzysu w oddawaniu czci Maryi zaliczył różnicę *pomiędzy niektórymi treściami tej czci a dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów*[5]. Mariologia winna nadążać za antropologicznymi przemianami współczesności. Wyzwania, przed jakimi staje, w szczególny sposób odnoszą się do nowego rozumienia miejsca i roli 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 możność włączania się w sprawy publiczne tak samo jak mężczyźni; czy w dziedzinie społecznej, gdzie rozwija ona swą 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*[6].

Antropologiczne wyzwania, przed jakimi staje dziś teologia/mariologia i Magisterium Kościoła, w szczególny sposób wiążą się z głębokimi antropologiczno-kulturowymi przemianami w odniesieniu do tzw. kwestii kobiecej, dokonującymi się w świecie demokratycznym. Niektóre aspekty tych przemian znalazły pozytywną recepcję w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego. Świadectwem tego jest *Marialis cultus*, ale również nauczanie Jana Pawła II, który tak ocenił np. historyczny proces emancypacji kobiet: *nie mogę* – pisał w 1995 r. – *nie wyrazić mego podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich*

Mother od the Lord, New York 1963, 30. T. Węcławski pisał: *jest to powołanie i dzieło* [Maryi] *obiektywnie wyjątkowe. Jest ono jednak zarazem właśnie w swej największej obiektywnej wartości wyprzedzającym obrazem i podobieństwem tego, co zbawienie dokonane w Jezusie czyni możliwym dla każdego*. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca*…, 118.

[4] Współcześnie na bazie tego związku i sprzężenia rozwijana jest różnokształtna mariologia symboliczna – pisałem o niej w artykule: *Ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 1, 313-346; por. J. MAJEWSKI, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, 114-139 (rozdział: *Nowe perspektywy mariologii*); B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999.

[5] MC 34.

[6] TAMŻE.

zaangażowanie było uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech! […] *Trzeba w tym kierunku iść dalej!*[7]

Jakkolwiek niektóre aspekty współczesnych przemian i tendencji antropologicznych spotkały się z pozytywną oceną w nauczaniu Magisterium Kościoła, to jednak inne natrafiają, szczególnie w ostatniej dekadzie, na poważną jego krytykę.

W 2004 r. Kongregacja Nauki Wiary w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*[8], streszczającym główne punkty antropologicznego nauczania współczesnego Urzędu Nauczycielskiego, wskazuje na dwie niepokojące tendencje w dzisiejszej antropologii, szczególnie w podejściu do „kwestii kobiecej". W pierwszej kobieta widziana jest jako nieprzyjaciel mężczyzny, a relacje między mężczyznami i kobietami widzi się w kategoriach wrogości, walki, rywalizacji, mocy. W drugiej bagatelizuje się biologiczną różnicę między płcią męską i płcią kobiecą, co prowadzi do konstruowania takich wzorców kulturowego zachowania mężczyzn i kobiet, które ignorują porządek biologiczny. Obie te tendencje błędnie ujmują to, co męskie, i to, co kobiece, prowadząc do błędnego pojmowania społeczno-kulturowych ról mężczyzn i kobiet.

W niniejszym artykule patrzę „oczami" mariologii na kilka problemów wiążących się z wyzwaniami, jakie stawiają przed wiarą i teologią antropologiczne przemiany we współczesnej kulturze. Praktycznie ograniczam się do zagadnień związanych z kwestią kobiecą, bo właśnie ona w decydującym stopniu współokreśla teologiczną/mariologiczną i antropologiczną odpowiedź Kościoła i teologii. W ramach niniejszego artykułu w głównej mierze analizuję stanowisko Magisterium Ecclesiae – w odpowiedzi na apel Kongregacji Nauki Wiary, która w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*, prezentując to stanowisko, zaprasza do dialogu. Refleksje tego dokumentu – czytamy we wstępie do niego – *chcą być punktem wyjścia w procesie pogłębienia tematyki wewnątrz Kościoła, jak również w podejmowaniu dialogu ze wszystkimi ludźmi, mężczyznami i kobietami dobrej woli, w szczerym poszukiwaniu prawdy i we wspólnym działaniu dla rozwijania relacji coraz bardziej autentycznych*[9].

---

[7] JAN PAWEŁ II, *List do kobiet* (29.06.1995), 6.

[8] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31.05.2004). O liście tym pisałem w artykule: *Refleksja nad listem Kongregacji Nauki Wiary*, „Teofil" (2006) nr 1, 69-72.

[9] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 1. Wśród teologów stanowisko bliskie antropologicznemu nauczaniu Magisterium Kościoła prezentują m.in. H.U. von Balthasar, s. M.P. Allen (por. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution [750 BC- 1250 AD]*, Grand Rapids 1985); F. Martin (por. *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition* Grand Rapids 1994), M.M. Schumacher (por. *Women in Christ: Toward*

Zaczynam od prezentacji problematyki historycznej, bez której trudno w pełni zrozumieć wagę i sens antropologicznych pytań, jakie rodzi dzisiejsza kultura, i odpowiedzi, jakich na nie stara się udzielać teologia i Kościół. Wcześniej jednak jedna istotna uwaga o charakterze metodologicznym.

Jak zobaczymy, niektóre antropologiczno-mariologiczne aspekty refleksji współczesnego Magisterium Ecclesiae ściśle wiążą się z doktryną o święceniach kapłańskich zarezerwowanych tylko dla mężczyzn. Część niniejszego artykułu zajmuje się tymi aspektami.

Jedna z fundamentalnych zasad teologicznej interpretacji doktrynalnych orzeczeń Kościoła głosi, że, interpretując te orzeczenia, należy rozróżniać między samą prawdą, którą one deklarują, a teologiczną argumentacją, która służy uzasadnieniu tej prawdy. Tak więc jedną rzeczą jest doktryna (afirmacja doktrynalna), a inną teologiczna argumentacja, która ma ją wyjaśniać[10].

Konsekwencje przedstawionej zasady hermeneutyki katolickiej są ważne: z faktu, że argumentacja może mieć te lub inne braki i niedomagania czy że ulega ona np. dezaktualizacji, nie wynika wcale, że braki i niedomagania ma sama doktryna czy też że ulega ona dezaktualizacji. Istotna i wiążąca dla wiary jest prawda afirmowana w orzeczeniu doktrynalnym, nie zaś argumentacja – ta nie należy do sedna orzeczenia, może podlegać korekcie i zmieniać się. Tak też tę sprawę – w kontekście doktryny o święceniach kapłańskich tylko dla mężczyzn – widziała Kongregacja Nauki Wiary, publikując w 1976 r. *Deklarację o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores"*. W oficjalnym komentarzu Kongregacji do tego dokumentu stwierdza się: [W Deklaracji] *widać*

a New Feminism, Grand Rapids 2004), D.L. Schlinder (por. *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Grand Rapids) – wszyscy związani są z międzynarodowym periodykiem teologicznym „Communio" i tworzą w duchu tzw. nowego feminizmu, postulowanego przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae* (25.03.1995): *W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu", który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu", ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku* (nr 99).

[10] *It should be clear that any magisterial statement, however authoritative, a distinction must be made between the point of the affirmation and the supporting statements.* […] *in documents of the Church, any skilled theologian must know how to distinguish between what the Church was intendeing to teach, and the statements introduced merely for the sake of clarification, persuasion, or edification*. A. DULLES, *The Survival of Dogma*, New York 1971, 174-175; por. J. MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA. J. MAJEWSKI, t. I, Warszawa 2005, 155-156.

bardzo wyraźne rozróżnienie między tym, co ten dokument potwierdza (nauczanie, które dokument z autorytetem proponuje w poprzedzających paragrafach), a teologiczną refleksją, jaka po tym następuje. […] *Dobrze wiadomo, że w uroczystym nauczaniu nieomylność dotyczy doktrynalnej afirmacji, a nie argumentów, które mają ją tłumaczyć. I tak doktrynalne rozdziały Soboru Trydenckiego zawierają pewne procesy rozumowania, które dzisiaj nie wydają się już dłużej do utrzymania*[11].

Analizy tej części niniejszego artykułu, które odnoszą się do sprawy święceń kapłańskich dotyczą – podkreślam – *tylko i wyłącznie argumentacji* na rzecz doktryny o święceniach kapłańskich zarezerwowanych dla mężczyzn, nie zaś prawdy, którą ta doktryna afirmuje.

1. Antropologia w perspektywie mariologii tradycyjnej

Dzieje oddziaływania mariologii na rozumienie tego, co kobiece, i tego, co męskie, a więc również na teoretyczne i praktyczne rozumienie powołań, zadań, ról i misji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie (świeckim) i Kościele – są złożone[12]. Cokolwiek mówić – i jakkolwiek może to zabrzmieć niepokojąco – trudno nie przyjąć, że mariologia w przeszłości pod pewnymi aspektami oddziaływała negatywnie na rozumienie miejsca i roli kobiet, jak też, w innym sensie, mężczyzn w życiu społecznym/kościelnym. B. Forte, znany włoski teolog, a dziś arcybiskup Chieto-Vasto we Włoszech, pisał: *Z historycznego punktu widzenia zwraca się*

[11] Tak też sprawę widziała Kongregacja Nauki Wiary w komentarzu do swojego dokumentu *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores"* z 1976 r. („L'Osservatore Romano" z 27 stycznia 1977 r.; korzystam z wersji angielskiej, w: http://www.ourladyswarriors.org/teach/inteinsi.htm) w rozdziale *Ministerialne kapłaństwo w świetle misterium Chrystusa* tego komentarza czytamy: *In the Declaration a very clear distinction will be seen between the document's affirmation of the datum (the teaching it proposes with authority in the preceding paragraphs) and the theological reflection that then follows. By this reflection the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith endeavors „to illustrate this norm by showing the profound fittingness" to be found „between the proper nature of the sacrament of Order, with its specific reference to the mystery of Christ and the fact that only men have been called to receive priestly ordination". In itself such a quest is not without risk. However, it does not involve the Magisterium. It is well known that in solemn teaching infallibility affects the doctrinal affirmation, not the arguments intended to explain it. Thus the doctrinal chapters of the Council of Trent contain certain processes of reasoning that today no longer seem to hold. But this risk has never stopped the Magisterium from endeavoring at all times to clarify doctrine by analogies of faith. Today especially, and more than ever, it is impossible to be content with making statements, with appealing to the intellectual docility of Christians; faith seeks understanding, and it tries to distinguish the grounds for and the coherence of what it is taught*.

[12] Zob. E.J. JOHNSON, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York-London 2003, 3-70.

uwagę na negatywny wpływ obrazu Maryi na wyobrażenie zbiorowej świadomości wszystkich czasów o kobiecie. Z wzoru dziewiczej pokory i milczenia czerpała pokarm kobieca bierność. Postać kobiety osiągającej spełnienie w macierzyństwie Bożym przesłoniła inne możliwości kobiecej kreatywności. Przedstawianie nieosiągalnego wzoru oznaczało przesłanki dla szczególnie bolesnych upokorzeń kobiety. Na koniec, nawet wtedy, gdy wydawało się, że przez uwielbienie Maryi dokona się dowartościowanie kobiety – w rzeczywistości pozwalało to przedsiębiorczym mężczyznom na gloryfikację jednej tylko kobiety, by poniżyć wszystkie inne[13]. Z kolei K. Børresen, teolożka feministyczna, stwierdziła: *Figura Maryi jest konstrukcją patriarchalną: dziewica, żona, matka i dodatek do mężczyzny. Jej postać wciela istotny związek między kobiecością i podporządkowaniem ukształtowanym w ramach patriarchalnego porządku myślenia*[14]. Można dyskutować z radykalizmem konstatacji Børresen, niemniej jednak historia mariologii pokazuje – jak sądzę – że wiązała się ona i promowała antropologię w jakiejś mierze dyskryminującą kobiety.

1.1. *Aula diaboli*

Mariologia przez wieki bardziej lub mniej wyraźnie i bezpośrednio usprawiedliwiała antropologię, która przypisywała mężczyznom pierwszorzędną i dominującą rolę w społeczeństwie i Kościele, a dla kobiet rezerwowała rolę podrzędną i podporządkowaną, nie pozwalając im na pełne urzeczywistnianie się jako osób i pełną realizację ich powołań. Wiązało się to m.in. z mariologiczno-antropologicznym paradoksem: wynoszenie w życiu Kościoła, teologii i kulcie jednej kobiety – Maryi, Matki Boga – przyczyniało się do deprecjacji reszty kobiet. Za paradoksem tym kryje się założenie, że w *sferze zbawczej* Maryja w odniesieniu do kobiet funkcjonuje jako wyjątek od reguły, co nie pozwala na jakąkolwiek analogię między Nią a resztą kobiet. Założenie to wyraźnie doszło do głosu w tradycyjnym posługiwaniu się paralelą Ewa - Maryja, przy czym Ewa symbolizuje tu wszystkie kobiety wszystkich czasów, z wyjątkiem Maryi.

Maryja naprawiła to, co Ewa (każda kobieta) – poprzez swoje nieposłuszeństwo Bogu – zepsuła, sprowadzając na świat zło i śmierć, stała się bramą, przez którą na świat wszedł szatan. Tertulian pisał: *Kobieto, rodzisz w bólu i cierpieniu. Ty podlegasz swojemu mężowi i on jest Twoim panem. Zapomniałaś, że jesteś Ewą? Trwa ciągle jeszcze na tym świecie*

[13] B. FORTE, *Maryja – ikona Tajemnicy*…, 29.
[14] K. BØRRESEN, *Mary in Catholic Theology*, „Concilium" (1983) nr 8, 54-55.

wyrok Boga przeciwko twojej płci. A więc z konieczności żyjesz jako oskarżona. Ty jesteś komnatą diabła (aula diaboli)*! Ty złamałaś pieczęć drzewa! Ty jako pierwsza opuściłaś prawo Boże! Ty ogarnęłaś tego, którego diabeł nie mógł tknąć! Ty tak sprawnie zwyciężyłaś mężczyznę, obraz Boga! Twoja cena, śmierć kosztowała śmierć Syna Bożego!*[15] Wyobrażenie kobiety jako *aula diaboli* czy jako „agentki diabła" mocno zadomowi się w literaturze patrystycznej, średniowiecznej, ale też późniejszej[16].

Takie krytyczno-deprecjonujące spojrzenie na kobietę/kobiety ściśle wiązało się – po pierwsze – z poglądem, że kobieta w porównaniu z mężczyzną jest istotą gorszą, mniej doskonałą oraz – po drugie – z przekonaniem o istnieniu swoistej dychotomii powołań/ról społeczno-kościelnych kobiet i mężczyzn (tradycyjna antropologia dualistyczna).

1.2. Mniej doskonała *imago Dei*

Pogląd, że płeć kobieca jest gorsza czy niższa od płci męskiej, dobrze ilustruje choćby twierdzenie wielu teologów i pisarzy kościelnych, iż chociaż kobieta została stworzona na obraz Boży, to jednak nie w taki sam sposób i nie w takiej samej mierze jak mężczyzna. Obraz ten w mężczyźnie miałby być pod jakimś względem doskonalszy i pełniejszy[17].

Według św. Augustyna obraz Boży dotyczy duszy człowieka. Na poziomie rzeczywistości wewnętrznej nie ma różnicy między *imago Dei* w mężczyźnie i kobiecie: w poznaniu Boga, łasce, usprawiedliwieniu, świętości. Niemniej jednak na poziomie ciała występuje podział ról: mężczyzna jest człowiekiem aktywnym i przeznaczonym do panowania, kobieta istotą bierną i podporządkowaną. Oznacza to, że na zewnątrz reprezentować obraz Boży może jedynie mężczyzna lub ludzka para, sama kobieta zaś nie może tego czynić. Biskup z Hippony pisał w *De Trinitate*: *Niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga w taki sposób, że cała natura ludzka stanowi jeden obraz. Natomiast jeśli na niewiastę patrzy się jako na pomoc dodaną mężczyźnie* [w nawiązaniu do Rdz 2,

[15] TERTULIAN, *De cultu feminarum*, I, 1, 1. Zob. A. BARING, J. CASHFORD, *The Myth of the Goddess: Evaluation of an Image*, London 1991, 514-546 (rozdział: *Eve in Christian Culture*); J. PHILLIPS, *Eve: The History of an Idea*, San Francisco 1985; E. ADAMIAK, *„Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie". Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra" (2004) nr 5, 37-50.

[16] Por. M. STAROWIEYSKI, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W drodze" 15(1995) nr 3, 28; J. DELUMEAU, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, 287-324 (rozdział: *Agenci szatana, III – Kobieta*).

[17] Takie rozumienie relacji między mężczyzną i kobietą w perspektywie *imago Dei* bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w pracy protestanckiego teologa N. JASTRAMA, *Man as Male and Female: Created in the Image of God*, „Concordia Theological Quarterly" (2004) nr 1, 5-96 – w rozprawie tej znajdujemy dobry przegląd historii takiego stanowiska po stronie katolickiej i protestanckiej.

18 – dopowiedzenie J. M.] […], *to w tym znaczeniu obrazem Boga nie jest. Natomiast w mężczyźnie, w tym, co jemu właściwe, obraz Boży jest tak doskonały i pełny, jak wtedy, gdy niewiasta jest uważana za jeden obraz z nim*[18]. Tak więc w oczach Augustyna mężczyzna i kobieta są równi sobie na poziomie duszy, ich nierówność zaś dotyczy poziomu ciała, gdzie występuje wyższość płci męskiej nad kobiecą. Powiązanie takiej hierarchii płci z nauką o obrazie Bożym doprowadziło do uznania pomniejszonego *imago Dei* w kobiecie. Jej podporządkowanie mężczyźnie czyni ją w istotnym punkcie niepodobną do Boga, nadrzędność mężczyzny – przeciwnie: czyni go do Boga podobnym.

Podobną drogą do Augustyna pójdzie w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, który jednakże posłuży się innym uzasadnieniem. Akwinata rozróżnił dwa wymiary obrazu Bożego w człowieku – pierwszy odnosi się do mężczyzny i kobiety, drugi – tylko i wyłącznie do mężczyzny. Pisał: *Zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga ze względu na to, w czym głównie ziszcza się treść obrazu, mianowicie ze względu na naturę myślącą*. […] *Pod jakimś jednak ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie: bo mianowicie mężczyzna jest początkiem* (principium) *i celem* (finis) *kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem całego stworzenia*[19]. Drugi element obrazu Bożego, który odnosi się tylko i wyłącznie do mężczyzny, nabiera znaczenia politycznego i społecznego, służąc uzasadnieniu wykluczenia z tych sfer kobiet. Zdaniem Akwinaty niższość kobiety uzasadniona jest zatem już w akcie stworzenia: *Kobieta z natury jest podległa mężowi, gdyż z natury mężczyzna ma większe rozeznanie rozumu*[20].

Niektórzy pisarze kościelni i teologowie wręcz uważali, że kobieta nie została stworzona na obraz Boży. W IV w. Ambrozjaster pisał: *Vir ad imaginem Dei factus est, non mulier*[21], a jego pogląd przeniknął do De-

[18] AUGUSTYN, *De Trinitate*, XXI, 7, 10.
[19] STh I q. 93 a. 4 ad 1.
[20] STh I q. 92 s. 1 ad 2.
[21] PL 17, 239. Na temat poglądów Augustyna i Tomasza, jak i innych myślicieli chrześcijańskich zob.: K.E. BØRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Mainz 1995; A.F. IDE, *Women as Priest, Bishop and Laity in the Early Church*, Mosquite 1984; A. ECKMANN, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Antiquitatis Christianae" 14(1999) 32-42; E. GÖSSMAN, *„Naturaliter femina est subiecta viro". Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin*, w: *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, red. R. JOST, U. KUBERA, Freiburg-Basel-Wien 1993, 37-56; M. LEISCH-KIESL, *„Es ist immer die Eva, vor der wir uns in jeder Frau hüten müssen". Zum Frauenbild von Augustinus*, w: *Wie Theologen Frauen sehen*..., 22-36; TAŻ, *Eva als andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln-

kretu Gracjana (1140-1150), który aż do początku XX w. był głównym źródłem prawa kościelnego: *Ten obraz Boga jest w mężczyźnie* [Adam], *stworzonym jako jedyny, jako źródło wszystkich innych istot ludzkich, otrzymał bowiem od Boga władzę rządzenia jako Jego zastępca, gdyż jest wizerunkiem jedynego Boga. Dlatego też kobieta nie została uczyniona na obraz Boga*[22].

1.3. „Maryjna" drugorzędność kobiet

W tradycyjnej antropologii kobiecość i męskość tworzą dwa opozycyjne bieguny: Bóg w akcie stwórczym udziela mężczyźnie i kobiecie

Weimar-Wien 1992; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg-Basel-Wien 1989; E. ADAMIAK, *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. BOLEWSKI, Kraków 2001, 87-105; TAŻ, *„Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie"*..., 37-50.

[22] Cyt. za: J. DELUMEAU, *Strach w kulturze Zachodu*…, 293; por. J.-M. AUBERT, *La Femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris 1973, 88-89. Pisarze starożytności chrześcijańskiej, podobnie jak późniejszych okresów – w duchu epok, w których żyli – prezentowali poglądy, które mają charakter antykobiecy czy mizoginistyczny, chociaż prawdą jest, że niekiedy potrafili przezwyciężać w sobie tego ducha. M. Starowieyski, po przeanalizowaniu świadectw patrystycznych o kobiecie, dochodzi do wniosku: *Tak więc obraz tragicznej sytuacji kobiety w starożytności chrześcijańskiej nie jest tak czarny, jak by się wydawało na pierwszy rzut oka* – i dodaje: *Nie bez ironii stwierdza znakomity znawca antyku chrześcijańskiego, M. Simonetti, że częstość, gwałtowność, a nawet zjadliwość tych męskich ataków* [Ojców Kościoła na kobiety – dopowiedzenie J. M.] *świadczy o popłochu silnej części rodzaju ludzkiego wobec ciągle aktywnej i dynamicznej działalności słabych córek Ewy*. M. STAROWIEYSKI, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*…, 31. Rację ma E. Clark, teolożka feministyczna zajmująca się patrologią, że *najbardziej odpowiednim słowem, którym można opisać stosunek Ojców Kościoła do kobiet, jest ambiwalencja*. E. CLARK, *Sexual Politics in the Writings of John Chrysostom*, „Anglican Theological Review" 59(1977) 7. Niemniej jednak w historii Kościoła przeważyły ich poglądy antykobiece. W tym kontekście nieprzekonująco brzmią próby osłabiania antykobiecego stanowiska Ojców Kościoła przez np. o. J. Salija. Teolog ten, nie przecząc, że na stosunku Kościoła do kobiet swoje piętno wycisnęły kolejne epoki, sprzeciwia się poglądowi, że Ojcowie Kościoła uważali kobietę za istotę niższą od mężczyzny. *Otóż* – stwierdza Salij – *praktycznie zawsze jest tak, że teksty przytaczane na dowód niechęci chrześcijaństwa wobec kobiet są albo wyrwane z kontekstu, albo zinterpretowane niezgodnie z autentyczną myślą, jaka jest w nich zawarta*. J. SALIJ, *Dlaczego kocham Kościół?*, Warszawa 2002, 97. Jako przykład równorzędnego traktowania kobiet i mężczyzn przez Ojców Kościoła o. Salij przytacza m.in. taką wypowiedź Orygenesa: *Pismo Boże nie zna podziału na mężczyzn i kobiety wedle płci. Przed Bogiem nie ma żadnej różnicy płci: ludzie są dzieleni na kobiety i mężczyzn wedle różnic duchowych. Ileż istot płci żeńskiej zalicza się przed Bogiem do dzielnych mężów, a iluż mężczyzn uznano za słabe i ociężałe kobiety!* Dominikański teolog nie dostrzega jednak znaczącego faktu, że w zacytowanych słowach Orygenesa kryje się, znane w starożytności… nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn: dzielność z istoty rzeczy jest cechą męską, którą mogą zdobyć niekiedy kobiety – one, jeśli upodobniają się do mężczyzn, nobilitują swój status. Słabość i ociężałość zaś jest cechą typowo kobiecą i niektórzy mężczyźni mogą upaść tak nisko, że stają się jak kobiety, przy czym takie zrównywanie się z kobietą dla mężczyzny oznacza degenerację i upadek!

odmiennych natur płciowych, które wyznaczają obojgu właściwe i odmienne im obszary możliwego powołania i realizacji swojego człowieczeństwa. W naturze mężczyzny zostały złożone przez Boga pewne – charakterystyczne dla niego – cechy i właściwości, do których zalicza się: racjonalność, abstrakcję, aktywność, panowanie, przewodzenie, dynamiczność, siłę itp. Z kolei w kobiecie zostały złożone: intuicja, wrażliwość, delikatność, bierność, czułość, opiekuńczość, troskliwość, receptywność itp. – ostatecznie kobiety są przede wszystkim dawczyniami i opiekunkami życia (macierzyństwo, wychowanie dzieci).

Z natury mężczyzny wynika, że jego „żywiołem" jest życie publiczne – tu jest on najbardziej sobą (rządzenie, podejmowanie decyzji, administrowanie itd.). Z kolei „żywiołem" kobiet jest życie prywatne, domowe, rodzinne, rodzenie dzieci (nade wszystko synów dla mężów) i troska o nie – tu kobiecym archetypem jest Maryja. Ona jest wyłącznym modelem zachowania dla kobiet, które tym samym winny naśladować Jej sposób życia. W tym kontekście podstawowe znaczenie przypisano służebności, dziewictwu i macierzyństwu Maryi, sprawiając, że ideał pełni kobiecej zamykał się w byciu służebnicą, dziewicą i matką, przy czym te trzy kategorie rozumiano w duchu podporządkowania, posłuszeństwa, zależności, pasywności i milczącej zgody na wolę mężczyzn w społeczności kościelnej i świeckiej.

Tradycja maryjna do uzasadnienia dychotomii/dualizmu ról męskich i żeńskich z natur mężczyzn i kobiet dodała kolejną rację, a to w powiązaniu z chrystologią. Mariologia poddała szczególnej interpretacji relację między Chrystusem i Maryją, uznając tę relację za model relacji między mężczyznami i kobietami w społeczności wierzących. Z faktu, że w relacji Chrystus - Maryja jedna strona to mężczyzna i nieskończony Bóg, a druga – tylko kobieta i skończony człowiek, miałoby wynikać, że w Kościele mężczyznom przypada rola pierwszorzędna, nadrzędna, aktywna, uprzywilejowana, a kobietom drugorzędna, podrzędna, podporządkowana, receptywna (w odniesieniu do mężczyzn).

2. Nowe antropologiczne perspektywy mariologii

Wiek XX, którego istotnym elementem stał się ruch emancypacji kobiet i ruch feministyczny, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, był świadkiem nowego postawienia tzw. kwestii kobiecej, kulturowej *rewaloryzacji kobiecości* (B. Forte) i przezwyciężania historycznych niesprawiedliwości wobec kobiet. Kobiety w wielu dziedzinach osiągnęły prawa, których im przez wieki odmawiano. Dziś w społeczeństwach

demokratycznych kobieta – na poziomie prawnym – zasadniczo jest „równa" mężczyźnie, chociaż nie zawsze znajduje to odzwierciedlenie na poziomie psychologicznym czy kulturowym.

Wobec zjawiska „rewaloryzacji kobiecości" czy „kwestii kobiecej" w nowej kulturowej sytuacji stanowisko musiało zająć także Magisterium Kościoła, co – w porządku zarówno antropologicznym, jak i mariologicznym – zaczęło się przede wszystkim na Soborze Watykańskim II. Zasadnicze zręby nowego stanowiska Urzędu Nauczycielskiego wypracował Jan Paweł II[23].

2.1. Solidarność Ewy i Maryi

Na poziomie oficjalnym do lamusa historii poszły poglądy o naturalnej niższości kobiety w odniesieniu do mężczyzny czy o mniej doskonałym obrazie Bożym w kobiecie. *Człowiek* – pisał Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem – jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym; rodzaj ludzki, który bierze początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, wieńczy całe dzieło stworzenia; istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga*[24]. Należy podkreślić, że motyw tej równości pojawia się w papieskim dokumencie niczym refren[25] – trudno tego faktu nie widzieć jako (przezwyciężającej) aluzji do długiej tradycji nierównego traktowania *imago Dei* w kobiecie i mężczyźnie.

W nauczaniu Jana Pawła II, co istotne, nowego znaczenia – w porównaniu z tradycyjnym – nabiera paralela Ewa - Maryja. W *Mulieris dignitatem* papież, uznając tradycyjną jej wymowę, uzupełnił ją o nowy wątek: *Zestawienie Ewa - Maryja można odczytać również i w ten sposób, że Maryja podejmuje w sobie samej i ogarnia tę tajemnicę „niewiasty", której początek stanowi Ewa – „matka wszystkich żyjących" (por. Rdz 3, 20)*[26]. Jan Paweł II zatem w tej paraleli widzi nie tylko prze-

[23] Do najważniejszych dokumentów, w których Jan Paweł II zajmował się „kwestią kobiecą", ale przecież również w jakimś stopniu „kwestią męską", można zaliczyć: List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiet *Mulieris dignitatem* [(15.08.1988) dalej: MD], Encyklika o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła *Redemptoris Mater* [(07.12.1987) dalej: RM], Adhortacja apostolska o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła *Redemptoris custos* (15.08.1989), Adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30.12.1988), List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis* (22.05.1994), Adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata* (25.03.1996), *List do kobiet* (29.06.1995).

[24] MD 6.

[25] Por. TAMŻE, 7, 13, 16.

[26] TAMŻE, 11.

ciwstawienie Ewy Maryi, ale też więź łączącą obie te kobiety-symbole, rodzaj solidarności kobiecej. Co znaczące, takie rozumienie bliskie jest teologii feministycznej, a jego źródło można znaleźć we wcześniejszych świadectwach tradycji, która jednak pozostała marginalna w odniesieniu do głównego nurtu interpretacyjnego. Przykładowo w średniowieczu Hildegarda z Bingen ukazywała Ewę i Maryję jako kobiety, które są związane długim łańcuchem matek i córek. W wizji średniowiecznej mistyczki Maryja jest szczęśliwszą córką Ewy, a Ewa – dzieło Boże – zarysem Maryi. Gdy tak patrzymy na Ewę, traktując ją jako symbol każdej kobiety, widzimy, że wszystkie kobiety nie oddalają się, ale zbliżają do Maryi, *skoro w Niej odkryć można zamysł Boga wobec pierwszej kobiety, a więc wszystkich kobiet, i skoro każda kobieta włączona jest w tę międzykobiecą więź – łańcuch matek i córek*[27]. Jan Paweł II w maryjnej encyklice *Redemptoris Mater* pisał: *Kobiecość istotnie stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela*[28].

2.2. Mariologiczny wymiar zwrotu w antropologii dualistycznej

Antropologia, jaką znajdujemy w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła po Soborze Watykańskim II, ma, owszem, charakter dualistyczny, niemniej jednak nie w sensie przeciwstawności, ale komplementarności – to, co męskie, i to, co kobiece, widzi się jako dwie rzeczywistości, które są odmienne i różne, ale równe, nawzajem się uzupełniające i dopełniające. Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* pisał: *Orędzie biblijne i ewangeliczne strzeże prawdy o tej godności i o tym powołaniu, jakie wynikają ze swoistej odmienności i „oryginalności" osobowej mężczyzny i kobiety*. […] *W zakresie tego, co „ludzkie", co po prostu osobowe, „męskość" i „kobiecość" różnią się, ale jednocześnie dopełniają i wzajemnie tłumaczą*[29]. Z kolei w *Liście do kobiet* Jana Pawła II czytamy: *Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny, tak jak mężczyzna jest dopełnieniem kobiety: kobieta i mężczyzna są komplementarni*[30].

Jakkolwiek antropologia współczesnego nauczania Magisterium ma charakter dualistyczny, to jednak – w porównaniu z tą z przeszłości – dokonała się w niej zasadnicza zmiana. O ile w przeszłości antropologia dualistyczna, bazując na założeniu o różnych naturach mężczyzny

[27] E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999, 50.
[28] RM 46.
[29] MD 10, 25.
[30] JAN PAWEŁ II, *List do kobiet*…, 7.

i kobiety, dla realizacji ich specyficznych powołań wyznaczała różne obszary życia społecznego: życie publiczne/polityczne – dla mężczyzn, życie prywatne/domowe – dla kobiet, o tyle antropologia współczesnego Magisterium widzi możliwość realizacji i mężczyzn, i kobiet w jednym i tym samym obszarze *świeckiego* życia publicznego. Dzisiaj dobro życia zawodowego, społecznego, politycznego i publicznego wręcz domaga się komplementarnego współdziałania kobiet z mężczyznami. We współczesnym świecie to, co specyficznie kobiece, nie ogranicza już kobiet do samego życia prywatnego/domowego, ale jest otwarte na życie publiczne. Kobiety winny mieć możliwość realizacji swoich powołań na poziomie tego życia[31].

Streszczający nauczanie Jana Pawła II *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* Kongregacji Nauki Wiary, podkreślając, że macierzyństwo – jako rzeczywistość i biologiczna, i duchowa – jest fundamentalnym powołaniem kobiety i stanowi kluczowy element zrozumienia tożsamości kobiety, stwierdza, iż właśnie dlatego (!) kobieta ma do spełnienia niezastąpioną rolę nie tylko w życiu rodzinnym, ale także w życiu publicznym: *Oznacza to* – czytamy w tym dokumencie – *że kobiety winny być obecne w świecie pracy i w organizacjach społecznych, że kobiety winny mieć dostęp do odpowiedzialnych stanowisk, mając w ten sposób możliwość wpływania na politykę narodów i promowania nowych*

[31] Jeszcze w 1930 r. Pius XI w encyklice o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii* autorytatywnie rozdzielał społeczne obszary realizacji powołań mężczyzn i kobiet: *Ci sami nauczyciele fałszu, którzy pismem i słowem pomniejszają wspaniałą wartość małżeńskiej wiary i poczucia wstydu, bez skrupułu niszczą ufne i uczciwe podporządkowanie się żony mężowi. Wielu z nich w swej bezczelnej śmiałości twierdzi, że usłużność jednego z małżonków wobec drugiego jest sprzeczna z godnością ludzką, że wszystkie prawa obu małżonków są równe; a ponieważ „łamane" przez jedną ze stron żądaniem służebności, przeto, z właściwą im szaloną pychą głoszą przeprowadzenie lub powinność przeprowadzenia pewnej emancypacji kobiety*. […] *Otóż nie taką ma być prawdziwa emancypacja kobiety i jej rozumna oraz godna wolność, która się należy dostojnemu stanowisku chrześcijańskiej kobiety i żony; jest to raczej zepsucie kobiecych talentów i godności matki, a zagłada całej rodziny, gdyż przez nią mąż zostaje pozbawiony żony, dzieci matki, a dom i domownicy troskliwej o wszystko strażniczki. Co więcej, ta fałszywie pojęta swoboda i nienaturalna równość z mężem obraca się na zgubę samej niewiasty* (rozdział II, punkt 3). W myśl stanowiska Piusa XI życie publiczne, polityczne, społeczne i zawodowe zarezerwowane jest dla mężczyzn, kobiety zaś przeznaczone są do życia prywatnego i rodzinnego. Papież emancypację kobiet oceniał negatywnie, podobnie jak „równość" żony i męża, widząc w niej wroga małżeństwa, rodziny i kobiety. Tymczasem kilkadziesiąt lat później Jan Paweł II odszedł od takiego stawiania sprawy, dostrzegając uprawnioną możliwość publicznego zaangażowania kobiet: *Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony, prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów*. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Familiaris consortio* (22.11.1981), 23.

rozwiązań problemów ekonomicznych i społecznych[32]. Takie stanowisko znajduje uzasadnienie i pogłębienie również w mariologicznej refleksji Magisterium Kościoła.

Jan Paweł II widzi Maryję jako wzór dla kobiet czy jako paradygmat kobiecości: *Biblijny paradygmat „niewiasty" znajduje swój punkt kulminacyjny w macierzyństwie Bogarodzicy*[33]. To w Maryi w sposób paradygmatyczny do głosu dochodzi to, co najbardziej znamienne dla natury kobiety: wrażliwość, ukierunkowanie na konkretnego człowieka, troskliwość, zwłaszcza o najbardziej potrzebujących[34], *porządek miłości*[35], odnajdywanie siebie poprzez *bezinteresowny dar z siebie*[36] czy macierzyństwo jako *szczególna część rodzicielstwa*[37]. Są to cechy i wartości, które we współczesnym świecie nie mogą pozostawać jedynie domeną życia domowo-rodzinnego, ale powinny służyć – w komplementarnym współdziałaniu z cechami i wartościami reprezentowanymi przez to, co męskie – uzdrawianiu życia publicznego, zawodowego, społecznego i politycznego.

Charakterystyczne, że przedstawione (i inne) aspekty nauczania Magisterium Kościoła, które można określić jako socjologiczne – miejsce i rola kobiet tylko *w świecie*, w świeckim życiu publicznym – spotykają się z pozytywną oceną przedstawicielek teologii feministycznej[38]. Ich krytyka dotyczy nie tyle socjologicznego, ile teologicznego wymiaru tego nauczania. Według miary magisterialno-teologicznej komplementarne współdziałanie mężczyzn i kobiet – podobne czy analogiczne do tego, które ma i może realizować się *w świecie* – nie może dotyczyć i nie dotyczy życia kościelnego, zasadniczo nie odnosi się do współdziałania mężczyzn i kobiet *w Kościele*. Trudno nie przyjąć – jak sądzę

[32] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 13. 1 stycznia 1995 r. Jan Paweł II w Orędziu na XXVIII Światowy Dzień Pokoju stwierdził: *Gdy kobiety mają możliwość przekazywania pełni swoich darów całej społeczności, prowadzi to do korzystnego przekształcenia samoświadomości społeczeństwa i jego organizacji, tak że lepiej odzwierciedla ono zasadniczą jedność ludzkiej rodziny.* […] *Wzrost obecności kobiet w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym jest zatem procesem dobroczynnym. Kobiety mają pełne prawo do czynnego udziału we wszystkich dziedzinach życia publicznego i to ich prawo domaga się potwierdzenia i ochrony także przy pomocy środków prawnych, tam gdzie jest to konieczne*.

[33] MD 19.

[34] Por. TAMŻE, 16, 18, 19, 21, 30; *List do kobiet*…, 9, 12.

[35] TAMŻE, 29.

[36] TAMŻE, 10.

[37] TAMŻE, 18, por. 19.

[38] Klarownie taką ocenę wyraziła m.in. znana brytyjska teolożka T. Beattie w artykule komentującym *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*: *Feminism, Vatican-style*, „The Tablet" z 7 sierpnia 2004 r. – korzystam z wersji internetowej: http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/tablet-00923.

– że w teologiczno-feministycznej krytyce takiego stanowiska jest coś na rzeczy. Krytyka ta odnosi się w istocie do pewnego antropologicznego *novum* w nauczaniu Kościoła, które kryje w sobie wciąż nierozwiązane problemy.

3. Antropologiczno-mariologiczne pytania i problemy

W antropologicznym nauczaniu współczesnego Magisterium Kościoła zasadniczą rolę odgrywa teza o istotnej różnicy między tym, co męskie, i tym, co kobiece – tzw. różnica płci/płciowa, która ma charakter ontologiczny. W *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* czytamy: *należy podkreślić wagę i sens różnicy płci jako rzeczywistości głęboko wpisanej w mężczyznę i kobietę: „Płciowość charakteryzuje mężczyznę i kobietę nie tylko na poziomie fizycznym, ale także na poziomie psychologicznym i duchowym, znacząc każde ich wyrażenie". Różnica ta nie może być zredukowana do samego i nic nieznaczącego faktu biologicznego, ale jest „podstawowym elementem osobowości, jej sposobem bycia, manifestowania siebie, komunikowania z innymi, czucia, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej".* […] *Męskość i żeńskość są objawione jako przynależne ontologicznie stworzeniu*[39]. Problem jednak w tym – zauważa się – że twierdzenie o ontologicznej różnicy między płciami… nie było częścią dotychczasowej tradycji katolickiej[40]. W tradycji tej, owszem, znajdujemy ideę „różnicy płciowej", ale nie w sensie istotnym, esencjalnym czy ontologicznym. *Ontologicznie* rozumiana „różnica płciowa" jest

[39] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 8, 12.

[40] Tak np.: T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style*…; M.C. HILKERT OP, *Imago Dei: Does the Symbol Have a Future?*, http://scu.edu/ignatiancenter/bannan/eventsandconferences/lectures/archives/hilkert.cfm; S. SCHNEIDERS SIHM, *Women and the Word. The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women*, New York 1986, 55; R. RADFORD RUETHER, *Feminist Theology and Spirituality*, w: *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, red. J. WEIDMAN, San Francisco 1984, 21; R. RADFORD RUETHER, *Distortion, Misrepresentation and Caricature: the Vatican's Letter to Women Is Confused about Scripture and Feminism (Response to the Vatican Declaration on Women)*, „Conscience" z 22 grudnia 2004 r. (korzystam z elektronicznej wersji tego artykułu, dostarczonego przez autorkę); P. WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia 1983, 90; E.A. JOHNSON CSJ, *She Who Is: The Maystery of God in the Feminism Theological Discourse*, New York 1992, 166-167; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *To Comfort or to Challenge: Feminist Theological Reclections*, w: *New Woman, New Church, New Priestly Ministry. Predeedings of the Second Conference on the Ordination of Roman Catholic Women – November 1978, Baltimore, USA*, w: www.womenpriests.org/classic2/fiorenza3.htm; R.A. NORRIS, *The Ordination of Women and the „Maleness" of Christ*, „Anglican Theological Review" (1976) nr 6, 70.

stosunkowo nowym elementem w kulturze europejskiej[41], a w nauczaniu Kościoła, wyraźnie pojawiła się w nim w wieku XX, w kontekście przede wszystkim debaty na temat urzędowego kapłaństwa kobiet.

Od czasu św. Augustyna – nie bez racji pisała T. Beattie, teolożka z Wysp Brytyjskich – *Kościół Zachodu zawsze rozumiał różnicę płci jako wieczny wymiar ludzkiej egzystencji, ale jednocześnie tradycyjnie nauczał, że różnica między mężczyznami i kobietami ma charakter stopnia, nie zaś istoty*[42]. Ujmując rzecz konkretnie, w przeszłości przyczyną, dla której Chrystus stał się mężczyzną, było nie to, że męskie ciało *ontologicznie* różni się od ciała kobiecego, ale to, że jest doskonalszą wersją tego samego, tej samej rzeczywistości. Współcześnie Magisterium Kościoła odeszło od takiego hierarchicznego ujmowania różnicy płci, opowiadając się za antropologią komplementarnościową: płeć męska i płeć kobieca są równe, chociaż różne.

3.1. Problem różnicy płci

Hierarchiczne rozumienie różnicy płci kryje w sobie założenie, że kobiety z natury i z woli Boga są istotami gorszymi czy niższymi od mężczyzn, gdy tymczasem ujęcie ontologiczne/esencjalistyczne pragnie przezwyciężyć takie dyskryminujące kobiety spojrzenie. W Kościele nie ma miejsca na dyskryminację kobiet.

Zasadniczo zmiana, jaka dokonała się w rozumieniu różnicy płciowej, wiąże się, między innymi, z koniecznością wypracowania nowego – niedyskryminującego kobiety – uzasadnienia dla tradycyjnej doktryny o święceniach kapłańskich zarezerwowanych tylko dla mężczyzn. Uzasadnienie to, opierając się na twierdzeniu o ontologicznej różnicy płci, na poziomie teologicznym odwołuje się do oblubieńczego symbolizmu opisującego relację zachodzącą między Chrystusem i Kościołem. Chrystus, jako mężczyzna, jest Oblubieńcem a Kościół – jako rodzaju żeńskiego, *Ecclesia* – Oblubienicą. Tym samym ci, którzy działają w Kościele *in persona Christi*, tj. sakramentalnie uobecniają Chrystusa, muszą być, jak On, mężczyznami. W tym miejscu w nauczaniu Magisterium pojawia się istotny wątek mariologiczny.

[41] T. Laqueur, historyk z Uniwersytetu Kalifornijskiego, wykazuje, że esencjalne rozumienie różnicy płci pojawiło się w późnej fazie XVIII w., w wyniku kulturowych przemian w rozumieniu relacji między płciami. Wcześniej powszechnie płeć ujmowano nie ontologicznie, ale socjologicznie, uzasadniając w ten sposób właściwy porządek społeczny, a – teologiczno-metaforycznie – dla ukazania relacji między Bogiem i ludzkością. T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge-London 1992, 8.

[42] T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style*…

W tradycji teologicznej Maryja jest ukazywana jako uosobienie, personifikacja Kościoła, jego symbol: *Maria Ecclesia*. Taki symboliczno-eklezjalny obraz Maryi istotnie wiąże się z faktem, że jest Ona kobietą. *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, nawiązując do (prorockich) starotestamentowych obrazów ukazujących Boga jako Małżonka/Oblubieńca a Izrael jako Małżonkę/Oblubienicę, stwierdza: *W Nowym Testamencie wszystkie te figury znajdują swoje wypełnienie. Z jednej strony Maryja, jako wybrana córa Syjonu, w swej żeńskości koronuje i przemienia kondycję Izraela/Małżonki, w oczekiwaniu dnia jej zbawienia. Z drugiej zaś, męskość Syna pozwala na rozpoznanie jak Jezus przyjmuje w swej osobie wszystko to, co symbolizm starotestamentalny przypisał miłości Boga do swojego ludu, wyrażony jako miłość małżonka do jego małżonki. Figury Jezusa i Maryi, Jego Matki, nie tylko zapewniają kontynuację Starego Testamentu z Nowym, ale go przewyższają, jako że wraz z Jezusem Chrystusem objawia się – jak mówi św. Ireneusz – „wszelka nowość"*[43]. Symboliczno-eklezjalne spojrzenie na Maryję potwierdza esencjalistyczne rozumienie różnicy płci.

Antropologia esencjalistyczna służy uzasadnieniu tradycyjnej doktryny o wykluczeniu kobiety ze święceń kapłańskich, ale w taki sposób, by uniknąć „raf" dyskryminujących kobiety, od czego nie była wolna starsza antropologia dualistyczna. Czy jednak esencjalistyczne rozumienie różnicy płci omija wszystkie takie „rafy"? Teolożki feministyczne twierdzą, że nie. Wskazują (m.in.) na istnienie w „argumencie z symboliki oblubieńczej" znaczącej asymetrii w traktowaniu tego, co męskie, i tego, co kobiece, asymetrii, która – wbrew intencjom tych, którzy posługują się tym argumentem – teologicznie nie eliminuje czy nie osłabia, ale wzmacnia tendencje męskocentryczne w Kościele.

Asymetria ta polega na tym, że Oblubieńca – *męskiego* Chrystusa – mogą symbolizować tylko i wyłącznie mężczyźni, natomiast Oblubienicę – *kobiecy* Kościół (*Ecclesia*) – nie tylko kobiety, ale i mężczyźni, wszak i kobiety, i mężczyźni tworzą-reprezentują Kościół. Symbolicznie mężczyźni reprezentują zarówno Oblubieńca, jak i Oblubienicę, natomiast kobiety tylko Oblubienicę. Jeśli męskość może reprezentować to, co kobiece (Oblubienica, *Ecclesia*), ale kobiecość nie może reprezentować tego, co męskie (Oblubieńca, Chrystusa), to oznacza to, że męskość z natury jest uniwersalna, kobiecość zaś partykularna, męskość jest ekskluzywana, kobiecość zaś inkluzywna. Kobiecość – symbolicznie – jest osiągalna dla mężczyzn, ale męskość nie jest osiągalna – symbolicznie

[43] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 10.

– dla kobiet. Mamy tu zatem do czynienia z zasadniczą nierównowagą płci, a takie stawianie sprawy, pisze T. Beattie, nie dziwi: *Ciało kobiece zawsze symbolizowało cielesną słabość i brak pobożności* […], *a dążenie do świętości w pewnym stopniu polegało na poskramianiu ciała, które wiązano z kobiecością*. [Dokonująca się współcześnie] *Zmiana polega na tym, że kobieta już dłużej nie jest w stanie transcendować swojej własnej cielesności, choćby* [jak w przeszłości] *poprzez upodobnienie się do męskości*[44], *wszak podczas gdy kobiecość pozostaje inkluzywna, symbolizm męskości rozumie się ekskluzywnie. Tak więc dalej męskość symbolizuje Boga, a kobiecość stworzenie, niemniej jednak teraz kobiety zostały całkowicie ograniczone do sfery stworzoności i odmówiono im jakiejkolwiek możliwości dostępu do symbolizacji swojej własnej wyjątkowej relacji do Boga jako stworzonych na obraz Boży, choćby poprzez naśladowanie męskości*[45]. Innymi słowy – konkluduje Beattie – pogląd o teologiczno-sakramentalnym znaczeniu męskości i o asymetrii symboliki oblubieńczej, chcąc nie chcąc, prowadzi do *absolutyzacji teologicznej tendencji ku androcentryzmowi*[46].

Z twierdzenia, że do symbolicznego reprezentowania Chrystusa uzdalnia tylko i wyłącznie płeć męska – tzw. podobieństwo naturalne[47]

[44] Chodzi o ideę mężczyzny jako *vir perfectus*, „człowiek doskonały" – w przeszłości popularny, m.in. wśród Ojców Kościoła, był pogląd, że dla kobiet droga ku doskonałości i świętości wiedzie poprzez wyrzeczenie się kobiecości i stanie się jak mężczyzna. Mężczyzna, owszem, mógł stać się jak kobieta, niemniej świadczyło to o jego upadku i zepsuciu. Zob. przypis 17 w niniejszym artykule.

[45] T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style*…

[46] TAMŻE.

[47] Pojęcie „podobieństwa naturalnego" pojawia się w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego* (1976): *Kapłaństwo sakramentalne posiada* […] *charakter sakramentalny. Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych Święceń; powinien to być znak wyraźny i łatwy do odczytania przez wiernych. Cała ekonomia sakramentalna opiera się na znakach naturalnych, bliskich psychice człowieka. „Znaki sakramentalne – mówi św. Tomasz z Akwinu – oznaczają coś przez podobieństwo naturalne". To podobieństwo naturalne odnosi się zarówno do osób, jak i rzeczy. Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną.* […] *Nigdy nie należy pomijać milczeniem faktu, że Chrystus jest mężczyzną. Z tej jednak racji, nie chcąc negować znaczenia wspomnianej wyżej symboliki ekonomii zbawienia, trzeba przyjąć, że w tych czynnościach, które wymagają Święceń i w których jest reprezentowany sam Chrystus, twórca Przymierza, Oblubieniec i Głowa Kościoła, dokonujący dzieła zbawienia, co w sposób najwyraźniejszy ma miejsce w sprawowaniu Eucharystii, wszędzie tam w Jego zastępstwie (takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa „osoba") powinien działać mężczyzna. Przyznanie tej roli mężczyźnie nie wypływa bynajmniej z jakiejś wyższości jego osoby, a więc nie dotyczy hierarchii wartości, lecz wynika jedynie z rzeczywistej różnorodności funkcji i posług* (nr 5).

– zdaniem teolożek feministycznych, wynika, po pierwsze, iż podobieństwo kobiety do Chrystusa (*imago Christi*) pod istotnym, bo symboliczno-sakramentalnym względem nie dorównuje podobieństwu mężczyzny do Niego. Nierównowaga ta jest tutaj ewidentna. Teologia feministyczna pyta jednak, czy takie stawianie sprawy w pełni oddaje sprawiedliwość głębokości chrzcielnej przemiany, której skutki św. Paweł opisuje w taki sposób: *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28).

Po drugie – z twierdzenia o „podobieństwie naturalnym" z Chrystusem, które urzeczywistnia się tylko w przypadku mężczyzny, zdaje się wynikać, że w Chrystusie męskość idzie przed człowieczeństwem. Zwracając się do Chrystusa, napotykamy najpierw Jego męskość, a dopiero potem człowieczeństwo. Dochodzi tu wyraźnie do głosu chrystologiczny, a w konsekwencji eklezjologiczny prymat męskości nad kobiecością. Tymczasem – stwierdza s. S. Schneiders – *teologiczna tradycja w rzeczywistości zawsze utrzymywała, że męskość Jezusa teologicznie, chrystologicznie, soteriologicznie i sakramentalnie jest bez znaczenia*[48]. Zdaniem amerykańskiej teolożki-zakonnicy, pogląd o naturalnym podobieństwie do Chrystusa jedynie mężczyzn trudno pogodzić z centralnym teologicznym twierdzeniem o wcieleniu, głoszonym przez Ojców Kościoła: *Co nie zostało przyjęte, nie zostało uzdrowione* [zbawione] (to gar aproslepton atherapeuton)[49].

[48] S. SCHNEIDERS, *Women and the Word*…, 3-4. Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *To Comfort or to Challenge*…; Patrolog R.A. Norris stwierdził wręcz: *The argument [against the ordination of women on the grounds that male sex is required for likeness to Christ] is virtually unprecedented. It does not in fact state any of the traditional grounds on which ordination to the presbyterate or episcopate has been denied to woman. To accept this argument and its practical consequences, therefore, is not to maintain tradition but to alter it by altering its meaning*. R.A. NORRIS, *The Ordination of Women and the „Maleness" of Christ*, „Anglican Theological Review" 6(1976) 70.

[49] GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Epistola*, 101. W tym kontekście teologia feministyczna wręcz pyta: *Can a Male Saviour Save Women?* Jak rozumieć w tym kontekście istotną dla teologii formułę Ojców Kościoła uzasadniającą zbawcze znaczenie wcielenia Syna Bożego: „Co nie zostało przyjęte, nie zostało odkupione"? Jeżeli tak zasadnicze znaczenie przypisuje się przyjęciu przez Chrystusa płci męskiej, to czy nie prowadzi to w konsekwencji do wniosku, że to, co kobiece (co nie zostało przyjęte przez Syna Bożego we wcieleniu), nie mogło być zbawione? Skoro Chrystus przyjął jedną z płci, czy to znaczy, że nie odkupił drugiej? Czy w konsekwencji nie prowadzi to do wykluczenia kobiet z możliwości uczestniczenia w zbawieniu? Por. np. R. RADFORD RUETHER, *Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?*, w: TAŻ, *To Change the World*, New York 1981, 45-56.

3.2. Problem modelu seksualności polimorficznej

List Kongregacji Nauki Wiary o współdziałaniu mężczyzny i kobiety – jak wspomniano już na wstępie – krytycznie ustosunkowuje się do dwóch tendencji we współczesnej antropologii. Pierwsza widzi relację między kobietą i mężczyzną na zasadzie chorej walki i rywalizacji płci, druga tworzy wzorce społeczno-kulturowego zachowania mężczyzn i kobiet (tzw. płeć kulturowa czy rodzajowa, ang. *gender*) na bazie ignorowania biologicznej różnicy między mężczyznami i kobietami (tzw. płeć biologiczna, ang. *sex*). W konsekwencji obie tendencje są pożywką dla ideologii, które kwestionują klasyczne rozumienie rodziny, z jej naturalną dwu-rodzicielską strukturą matki i ojca, oraz na równi traktują heteroseksualizm i homoseksualizm.

W obu tych tendencjach – podkreśla dokument – minimalizuje się znaczenie „płci biologicznej" (*sex*) i w radykalny sposób podporządkowuje się ją „płci kulturowej" (*gender*), promując *nowy model seksualności polimorficznej* (*un modello nuovo di sessualità polimorfa*[50]), w którym „płeć kulturowa" nie musi mieć żadnego związku z „płcią biologiczną". *Według tej perspektywy antropologicznej* – czytamy w liście – *natura ludzka w sobie nie posiada właściwości w sposób absolutny: każda osoba może i powinna modelować się według swego upodobania, ponieważ każda jest wolna od jakiegokolwiek wcześniejszego ustanowienia połączonego z ich istotną konstytucją*[51]. *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* prezentuje antropologię, która ma przezwyciężyć model seksualności polimorficznej, ale czy wszystko w tej propozycji brzmi przekonująco?

Istotą seksualności polimorficznej jest uniezależnienie płci kulturowej od płci biologicznej, *gender* od *sex*. Płeć kulturowa konkretnego mężczyzny czy konkretnej kobiety (czyli kulturowe funkcje, działania, powołania i zachowania mężczyzn i kobiet) jest traktowana jako niezależna od jego czy jej płci biologicznej, jako w żaden sposób nie determinowana przez fakt, że ktoś biologicznie jest mężczyzną czy kobietą. Czyż jednak wspomniana wyżej symbolika oblubieńczo-eklezjalna, interpretowana w ramach antropologii esencjalistycznej, w której mężczyzna (płeć biologiczna) symbolicznie reprezentuje kobiecy Kościół/Oblubienicę/Maryję (płeć kulturowa), nie jest przykładem braku jakiejkolwiek zależności *gender* od *sex*? Jeśli biologiczny mężczyzna może pełnić czysto kulturowo-duchową funkcję kobiecą, to oznacza to, że kobiece *gender*

[50] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 2.
[51] TAMŻE, 3.

nie pozostaje w żadnym koniecznym związku z kobiecym *sex*, z kobiecą płcią biologiczną. Teoretycznie można sobie nawet wyobrazić wspólnotę kościelną składającą się tylko z mężczyzn, którzy i tak symbolicznie będą uobecniać Oblubienicę/Maryję/kobiecy Kościół. *Trudno wyobrazić sobie bardziej polimorficzny model niż wspólnotę mężczyzn i kobiet utworzoną jako Oblubienica Chrystusa, tak że kobieca Oblubienica jest zbiorowością obu płci (a wręcz w ogóle nie potrzebującą kobiet, jak na przykład w czasie Mszy sprawowanej we wspólnocie złożonej z samych mężczyzn), podczas gdy Oblubieniec jest istotnie i biologicznie męski*[52].

3.3. Pytanie o obraz Maryi

W nauczaniu współczesnego Magisterium Kościoła kobiety mogą i powinny brać aktywny udział w życiu zawodowym, społecznym, politycznym, publicznym. To, co kryje w sobie natura kobiety, to, co niesie ze sobą kobiecość, jawi się tu wręcz jako nadzieja na uleczenie chorób, błędów, braków i zagrożeń współczesnego życia publicznego. Mary Ann Glendon, przewodnicząca delegacji Stolicy Apostolskiej na Światową Konferencję ONZ poświęconą kobiecie w Pekinie w 1995 r., trafnie wyraziła wymowę nauczania Jana Pawła II o kobiecie: *Drogie kobiety, wiem, że jesteście zajęte, ale znowu będziecie musiały ocalić naszą cywilizację. Jeszcze raz*[53]. Taka – powiedzielibyśmy – dynamiczna wizja kobiety odniesiona jest zatem do jej miejsca i roli *w świecie*. Inaczej ma się jednak sprawa z wizją kobiety, jej roli i miejsca *w Kościele* – zasadniczo rezerwuje się dla niej rolę bierną. Istotne znaczenie pełni tu *argumentum ex Maria*, który bardzo wyraźnie doszedł do głosu w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety* Kongregacji Nauki Wiary.

Maryja – czytamy w liście – *ukazuje się Kościołowi jako zwierciadło, w którym jest On zaproszony do rozpoznania swej tożsamości oraz dyspozycji serca, intencji i czynów, których Bóg od niego oczekuje*[54]. W postawie Maryi Kościół i każdy wierzący, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, odkrywają fundament tożsamości życia chrześcijańskiego. [Niemniej jednak] *Chociaż owo nastawienie powinno być typowym dla każdego ochrzczonego, w rzeczywistości charakteryzuje kobietę ze szczególną intensywnością i naturalnością. W ten sposób kobiety mają do spełnienia rolę o najwyższej wadze w życiu eklezjalnym, przypominając ową dyspozycję wszystkim ochrzczonym i w swoisty i jedyny sposób przyczyniając się do*

[52] T. BEATTIE, *Feminism, Vatican-style*…
[53] Cyt. za: E. ADAMIAK, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999, 54.
[54] KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*…, 15.

ukazywania prawdziwego oblicza Kościoła, oblubienicy Chrystusa i matki wierzących[55]. Co jednak w postawie Maryi w szczególnie intensywny i naturalny sposób wzorczo odnosi się do kobiet? List wskazuje tu na następujące cechy: *zdolność słuchania, przyjmowania, pokory, wierności, uwielbienia i oczekiwania*[56] – jakkolwiek rozumieć te zdolności czy cechy, w istocie mają one charakter bierny, pasywny, podporządkowany. Nowotestamentowy obraz Maryi, owszem, zawiera takie cechy, ale przecież jest to tylko część prawdy o Maryi Nowego Testamentu. W końcu znajdujemy w nim i takie cechy, które mają niewiele wspólnego z biernością czy pasywnością, raczej z aktywnością i dynamizmem.

Dynamizm czy aktywność Maryi chyba najwyraźniej dochodzi do głosu w wyśpiewywanym przez Nią – w Ewangelii św. Łukasza – hymnie *Magnificat*. Zaiste, niewiele tu pasywności. Jeżeli można tu mówić o jakiejś zależności czy podporządkowaniu, to na pewno nie chodzi o zależność kobiety od mężczyzny czy podporządkowanie kobiety mężczyźnie, ale o dobrowolną i wolną zależność kobiety od samego Boga i dobrowolne i wolne podporządkowanie się kobiety samemu Bogu. Z zależności tej i podporządkowania wyłania się obraz Maryi jako kobiety niezależnej i samodzielnej. Wyśpiewując „rewolucyjną" pieśń wyzwolenia ubogich i uciskanych, Maryja staje się symbolem potężnej prorockiej mocy, która zwiastuje sprawiedliwość nowej ery odkupienia. W ujęciu Łukasza Maryja jawi się jako skoncentrowana na sprawach jak najbardziej społeczno-wspólnotowych, wręcz politycznych. We wszystkich maryjnych fragmentach swojej Ewangelii Łukasz wysławia nie Jej biologiczne macierzyństwo, ale mocną i zdecydowaną wiarę, gotową do radykalnego angażowania się po stronie tych, którzy potrzebują wyzwolenia.

Magnificat rzuca nowe światło na służebność Maryi (*oto ja, służebnica Pańska*). Jej służebność nie jest biernością, ale aktywnym udziałem w zbawieniu, opowiedzeniem się po stronie ubogich i głodnych, kontynuowaniem w świecie zbawienia, które stało się Jej udziałem. W zaufaniu i wierze w Mesjasza Maryja jest *par excellence* personifikacją Kościoła, ale tylko jeśli ten obraz widzimy w całej radykalności i jego najgłębszych konsekwencjach: w analizie władzy i przemianie do służby. Tak jak Bóg ogołocił się dla służby w Chrystusie i tak jak Chrystus ogołocił się dla wyzwolenia swojego ludu, tak Maryja będzie kontynuować Boże dzieło wyzwolenia w świecie. W *Magnificat* staje przed nami *kobieta pełna łaski i politycznych opcji*[57].

[55] TAMŻE.
[56] TAMŻE.
[57] E. JOHNSON, *W poszukiwaniu rzeczywistej Maryi*, tł. J. Majewski, „Tygodnik Powszechny" z 9 grudnia 2001, 11.

W Łukaszowej scenie zwiastowania widzimy młodą kobietę, która – zanim podejmie radykalną, zmieniającą całe Jej życie decyzję – stawia Bogu swoje własne pytania, bez szukania porady u mężczyzn (Łk 1, 26-38), jak to było wówczas w zwyczaju w judaizmie. Z kolei po podjęciu tej radykalnej decyzji Maryja samotnie udaje się, by szukać towarzystwa innej kobiety – Elżbiety – która w starszym wieku zaszła w ciążę. Obie w spotkaniu tym stają się prorokiniami (Łk 1, 39-45), przy czym charakterystyczne jest, że w scenie tej nie słychać głosu żadnego mężczyzny. W Janowym opowiadaniu o weselu w Kanie Galilejskiej Maryja przyczynia się do działania Jezusa na rzecz świętujących zaślubiny (J 2, 1-11).

Ewangeliczny obraz Maryi ukazuje wybrane przez Nią dziewictwo jako wyraz osobowej niezależności i autonomii. Charakterystyczne, że w Ewangeliach Maryja nigdy nie jest ukazana jako podporządkowana Józefowi czy kontroli jakiegokolwiek mężczyzny. Dokonuje Ona wolnego – twarzą w twarz jedynie z Bogiem – wyboru dziewictwa, które w symboliczny sposób oznacza, że była całkowicie otwarta na transcendencję, w pełni wolna dla Boga.

W macierzyństwie Maryi dokonuje się również przewartościowanie samego macierzyństwa. Jest ono wyrazem autentycznego daru, twórczości i płodności, które zdolne są dać życie nowej osobie. Taka wizja idzie pod prąd poglądowi, według którego macierzyństwo to ekskluzywna czy nawet konieczna podstawowa życiowa rola kobiet, ujmowana na kształt biologicznego determinizmu. Wolny wybór przez Maryję macierzyństwa jawi się jako inny aspekt Jej kreatywnego bycia kobietą, w czym jest Ona solidarna z innymi kobietami. Bycie matką otwiera przed kobiecą kreatywnością przestrzeń relacyjności.

Nowy Testament ukazuje Maryję, w której postawie – na drogach zbawczego działania Boga – w jedno splatają się aktywność i bierność, dynamiczność i receptywność, niezależność i podporządkowanie, autonomia i zależność czy prorockie słowo i słuchanie. Taka Maryja jest wzorem dla Kościoła, jego tożsamości i misji, i dla każdego wierzącego-mężczyzny, w rozumieniu jego tożsamości, miejsca i roli w Kościele. Taka też Maryja, nie tylko bierna i receptywna, ale też dynamiczna i aktywna, jest wzorem dla każdej wierzącej-kobiety, w rozumieniu jej tożsamości, roli i miejsca we wspólnocie zbawienia. Rezerwowanie dla kobiet – w Kościele – z wzorczej postawy Matki Jezusa tylko czy przede wszystkim bierności-receptywności-podporządkowania-zależności-słuchania nie oddaje pełni nowotestamentowego obrazu Maryi[58].

[58] Charakterystyczne i znaczące, że w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* zabrakło miejsca na przywołanie adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* (1974 r.), w której papież proponuje obraz Maryi – przynajmniej jako

4. Zakończenie

Mariologia zajmuje istotne miejsce w stanowisku, jakie wobec antropologicznych wyzwań współczesności zajmuje Magisterium Kościoła, zarówno w pozytywnym, jak i krytycznym na nie spojrzeniu. Głębokie zmiany, jakie dokonują się dzisiaj w antropologii, szczególnie w odpowiedzi na kwestię kobiecą w kontekście społeczno-politycznego systemu demokracji, znajdują swoje odzwierciedlenie w teologii maryjnej, która sama zmienia swoje oblicze.

Antropologiczno-mariologiczne stanowisko Magisterium jest dzisiaj *in statu nascendi*, w konsekwencji nie wszystko tu jasne, klarowne czy dopracowane do końca. W toczącej się dyskusji wokół tego stanowiska nie brak – jak widzieliśmy – krytycznych pytań i problemów, formułowanych nie tylko przez teologię feministyczną. Z mariologicznego punktu widzenia podstawowy problem, jaki rodzi to nauczanie, wiąże się z niejaką jednostronnością w prezentacji obrazu Maryi i ze znaczącą nierównowagą, jaka kryje się w proponowanym kobietom maryjnym wzorcu.

wzoru dla kobiet – o rysach bardziej „dynamicznych/aktywnych" niż „biernych/pasywnych": *Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych czasów.* […] *Kobieta dzisiejsza, która słusznie chce mieć udział w decyzjach społeczeństwa, z największą radością ducha będzie przypatrywać się Maryi. Ona bowiem, dopuszczona jakby do dialogu z Bogiem, stosownie do świadomości swego szczególnego zadania, czynnie i w sposób wolny zgadza się nie na jakąś przypadkową sprawę, lecz na „wydarzenie wieków"* […]. *Następnie będzie rozważać, że Maryja, wybrawszy dla siebie stan dziewictwa* […] *bynajmniej nie wzgardziła dobrami i godnością małżeństwa, że w rzeczywistości postąpiła w sposób wolny i odważny, by całkowicie się poświęcić miłości Boga. Z radosnym podziwem pozna, że Maryja z Nazaretu – bez wątpienia całkowicie posłuszna woli Bożej – nie była ani kobietą biernie dźwigającą sprawy i koleje życia, ani kobietą ulegającą jakiejś wyobcowanej religijności. Była raczej tą, która odważnie obwieściła, że Bóg jest obrońcą ludzi słabych i uciśnionych i że składa z tronu mocarzy świata (Łk 1, 51-53). Nadto pozna, że Maryja, która „zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana", może być uważana za tę dzielną niewiastę, która doświadczyła ubóstwa i cierpień, pośpiesznej ucieczki i wygnania (por. Mt 2, 13-23).* […] *Wreszcie, Maryja nie ukaże się im jako Matka troszcząca się tylko o swego jedynego, Boskiego Syna, lecz jako niewiasta, za sprawą której zrodziła się wiara społeczności apostolskiej w Chrystusa (por. J 2, 1-12) i której macierzyńskie posłannictwo, stawszy się powszechnym na Górze Kalwarii, rozciągnęło się na wszystkich ludzi. Przytoczyliśmy przykłady, z których jasno wynika, że Najświętsza Dziewica bynajmniej nie zawodzi wielu i to poważnych oczekiwań dzisiejszych ludzi. Co więcej, daje im wzór doskonałego ucznia Chrystusowego, który jest twórcą państwa ziemskiego i przemijającego, a zarazem zdąża do niebieskiego i wiecznego; ucznia, który jest rzecznikiem sprawiedliwości wyzwalającej uciśnionych i miłości przychodzącej z pomocą potrzebującym, a zwłaszcza czynnym świadkiem miłości budującej Chrystusa w duszach ludzkich*. MC 37.

Obraz Maryi, jaki znajdujemy w *Liście o współdziałaniu mężczyzny i kobiety*, zanadto – jak sądzę – podkreśla bierno-receptywne rysy Jej postawy. Nowy Testament jednak – co starałem się pokazać – cechy te łączy w jedno z cechami dynamiczno-aktywnymi. Jeśli jednak maryjny wzór dla Kościoła, mężczyzn i – szczególnie – kobiet, będziemy widzieć w jego pełni, włącznie z jego „dynamizmem", to czy możliwe jest, aby nic nie zmieniło się w Kościele w odniesieniu do rozumienia miejsca i roli kobiet i mężczyzn? A jeśli coś powinno się zmienić, to w którą stronę – na poziomie teoretycznym i praktycznym – winny iść te zmiany?

Wspomniana znacząca nierównowaga w proponowanym kobietom maryjnym wzorcu polega na tym, że dopuszcza on aktywny udział kobiet w życiu publicznym zasadniczo tylko *w świecie*, w społeczności świeckiej. W Kościele sfera publiczna – kierowanie Kościołem, podejmowanie istotnych decyzji w odniesieniu do życia liturgicznego, prawnokanonicznego i doktrynalnego – bezpośrednio zarezerwowana jest dla mężczyzn.

Antropologia nauczania Magisterium Ecclesiae ma charakter dualistyczno-komplementarnościowy. Urząd Nauczycielski Kościoła podkreśla, że komplementarność ta współcześnie winna realizować się – jako aktywna współodpowiedzialność, współdziałanie i współpraca – nie tylko w życiu prywatnym/domowym/rodzinnym, ale również w życiu publicznym. Kobiety, z tym, co charakterystyczne i specyficzne dla ich natury, a co swoją paradygamatyczną formę osiągnęło w osobie Maryi, mogą i powinny wnosić do życia publicznego nową jakość, która może okazać się lekarstwem dla chorób w sferze zawodowej, społecznej i politycznej. Problem w tym, że antropologia nauczania Magisterium dopuszcza taką możliwość w sferze życia publicznego jedynie na poziomie społeczności świeckiej. Niemniej zaproponowane przez Urząd Nauczycielski uzasadnienie takiego stanowiska w ramach antropologii dualistyczno-komplementarnościowej i esencjalistycznej – jak starałem się to pokazać – rodzi poważne pytania i problemy.

Święty Kościół jest społecznością grzeszników. Jego życie – jego życie publiczne – nie jest wolne od grzechów, chorób, braków, jednostronności i zagrożeń. Jeśli komplementarne – aktywne i współodpowiedzialne – współdziałanie mężczyzn i kobiet może okazać się lekarstwem na choroby życia publicznego *w świecie*, to czy nie może okazać się również jakimś lekarstwem na choroby życia publicznego również *w Kościele*? Sedno kryjącego się w tym pytaniu problemu ma także swoją stronę pozytywną: czy publiczne życie *w Kościele* – na poziomie liturgicznym, prawnokanonicznym i doktrynalnym, które przez wieki kształtowane było i określane zasadniczo tylko przez mężczyzn – nie doznałoby jakiegoś wzbogacenia przez komplementarne – aktywne i współodpowie-

dzialne – współdziałanie mężczyzn i kobiet, które do tego współdziałania mogą wnieść swoje szczególne, jak naucza Magisterium Ecclesiae, i jakże ewangeliczne cechy i wartości, wrażliwe na inne, niż męskie, obszary doświadczenia religijnego?[59]

Dr hab. Józef Majewski
Uniwersytet Gdański

ul. Ks. Sychty 24/11
PL – 80-276 Gdańsk
e-mail: darkr@gd.onet.pl

La mariologia di fronte all'odierne sfide antropologiche

(Riassunto)

Lo studio riguarda il ruolo di mariologia di fronte alle sfide antropologiche di oggi. L'articolo è strutturato in questo modo: 1) L'antropologia nella prospettiva della mariologia tradizionale; 2) Le nuove prospettive antropologiche di mariologia (la solidarietà tra Eva e Maria, mariologia nell'antropologia dualistica); 3) I problemi di carattere antropologico e mariologico nel contesto dell'insegnamento del Magistero della Chiesa (quale immagine di Maria?).

[59] W tym duchu o potrzebie dialogu z biskupami na temat konieczności większego udziału zakonnic w podejmowaniu decyzji w Kościele w sferach nauczania i praktyk wypowiedziały się przełożone amerykańskich zgromadzeń zakonnych podczas Konferencji Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w USA (LCWR) podczas dorocznego spotkania, które odbyło się w dniach 18-21 sierpnia 2006 r. w Atlancie – zob. notę *Women religious told to remain committed to local, global issues* w internetowym biuletynie agencji Catholic News Service, w: http://www.catholicnews.com/data/briefs/cns/20060829.htm, oraz J. CHITISTER OSB, *Remember the Vision: Embracing the Dream. Keynote Address at the Assembly of the Leadership Conference of Women Religious, August 19, 2006*, w: http://www.lcwr.org/lcwrannualassembly/KeynoteChittister.htm. LCWR ma ok. 1000 członkiń, które reprezentują blisko 95% wszystkich – 75 tys. – amerykańskich zakonnic.

MISCELLANEA

Bogusław Kochaniewicz OP

O nowym łacińskim apokryfie *Transitus Mariae*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 339-386

Złota legenda Jakuba z Varazze (1228-1298) była w ostatnich pięćdziesięciu latach przedmiotem wielu badań[1]. Pomimo wciąż rosnącej bibliografii, słynne dzieło dominikańskiego autora zawiera jeszcze wiele sekretów czekających na odkrycie. Jednym z nich jest rozdział 115 zatytułowany *De Assumptione Beatae Virginis Mariae*. Tekst, poświęcony przejściu Błogosławionej Dziewicy z życia ziemskiego do niebieskiej chwały, opiera się na wielu pismach. W opowiadaniu wykorzystano fragmenty kazań asumpcjonistycznych św. Germana z Konstantynopola, św. Jana Damasceńskiego, św. Andrzeja z Krety czy Kosmasa Vestitora. Rozdział poświęcony wniebowzięciu Maryi został ubogacony także informacjami zaczerpniętymi z *Historii Eutymiackiej*[2] oraz z *Revelationes* bł. Elżbiety z Schönau[3].

Według Barbary Fleith, opowiadanie rozpoczynające wspomniany rozdział słynnego dzieła jest kompozycją Jakuba de Voragine, zredagowaną w oparciu o *Transitus Mariae B2* Pseudo-Melitona, o fragment *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity oraz o niektóre teksty liturgiczne[4].

Podobną opinię wyraził Antoine Wenger, który stwierdził, że tekst, pojawiający się na początku rozdziału 115 *Złotej legendy*, jest kompilacją, w której można wyróżnić pewne elementy zaczerpnięte z *Vita Mariae* mnicha Epifaniusza oraz z *Transitus* Pseudo-Melitona z Sardes[5].

Opowiadanie rozpoczyna się słowami: *Assumptio virginis Marie qualiter facta sit ex quodam libello apocrypho qui Johanni evangeliste ascribitur edocetur*[6]. Należy podkre-

[1] *Jacopo da Voragine. Atti del I Convegno di Studi (Varazze, 13-14 Aprile 1985)*, Cogoleto 1987; A. BOUREAU, *La Lègende dorèe. Le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*, Paris 1984; *Legenda aurea: sept siècles de diffusion. Actes du Colloque international sur la Legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires, à l'Universitè du Quèbec à Montréal, 11-12 mai 1983*, red. B. DUNN-LARDEAU, Montréal-Paris 1986; B. FLEITH, *Studien zur Überlieferungsgeschichte des lateinischen Legenda aurea*, Bruxelles 1991; G.P. MAGGIONI, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda aurea»*, Spoleto 1995.

[2] *Storia Eutimiaca*, w: M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, Marietti 1981, 527-528; M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, Kraków 2003, 832-834.

[3] E. VON SCHÖNAU, *Liber secundus visionum, XXXI*, w: *Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, red. F.W.E. ROTH, Brünn 1884, 53-54.

[4] B. FLEITH, *De Assumptione Beatae Virginis Mariae. Quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine*, w: *De la sainteté a l'hagiographie*, red. B. FLEITH, F. MORENZONI, Genéve 2001, 43-44.

ślić, że podobny *incipit* odnajdujemy w manuskrypcie *Ms. L 58 Sup*. przechowywanym obecnie w Bibliotece Ambrozjańskiej w Mediolanie. Porównanie obydwóch tekstów pozwala zauważyć liczne podobieństwa. Opinię tę potwierdzają zarówno wydawcy *Bibliotheca Hagiographica Latina*, jak również Angelo Paredi, edytor manuskryptu ambrozjańskiego[7]. Wydaje się, że dogłębna analiza porównawcza dwóch tekstów zawierających to samo opowiadanie pozwoli na sformułowanie interesujących wniosków.

1. Manuskrypt *Ms. ambros. L. 58 Sup*.

Manuskrypt *Ms. ambros. L. 58. Sup*. jest dokumentem pergaminowym, liczącym 80 kart, sporządzonym w XIV wieku[8]. Jego zawartość opisał A. Ceruti w następujących słowach: *Evangelica istoria et Acta Apostolorum cum aliis illorum temporum eventibus in quibus ex Pseudo Evangeliis tamen apocrypha aliqua ut puto cum figuris eleganter delineata*[9]. Dokument przedstawia opis życia Chrystusa: od Jego dzieciństwa aż do zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Intencją autora było dostarczenie czytelnikowi najbardziej dokładnego i wyczerpującego opisu życia Zbawiciela. Postawiony cel dzieła wymagał sięgnięcia po literaturę apokryficzną. Aby zaspokoić ciekawość czytelnika, manuskrypt ukazuje również epizody z życia osób, które odegrały decydującą rolę w życiu Chrystusa. Opowiadanie opisuje na przykład okoliczności śmierci Piłata, przedstawia zmartwychwstanie dwóch synów Symeona oraz dołącza opis wniebowzięcia Maryi.

Kodeks *Ms. ambros. L. 58. Sup*. wyróżnia się spośród innych pochodzących z tego samego okresu dokumentów 158 ilustracjami wykonanymi piórkiem. Obecność pewnych elementów figuracyjnych wskazuje na proweniencję lombardzką dokumentu, co potwierdza na przykład herb rodu Visconti[10]. Pochodzenie to zdaje się potwierdzać

[5] A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris 1955, 180.

[6] IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, red. G.P. MAGGIONI, vol. II, Firenze 1998, 779.

[7] Por. *Evangelica Historia. Disegni trecenteschi del Ms. L.58...*, 253-261; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et Mediae Aetatis*, Bruxellis 1900-1901, 793.

[8] A. CERUTI, *Inventario dei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana*, vol. IV, Prezzano 1978, 31.

[9] TAMŻE.

[10] I. RAGUSA, *Il manoscritto ambrosiano L. 58. Sup.: l'infanzia di Cristo e le fonti apocrife*, „Arte Lombarda" 83(1987/4) 18, przypis 2. Por. B. DAGENHART, A. SCHMITT, *I disegni della Evangelica Historia del Ms. Ambrosiano L. 58. Sup*, w: *Evangelica Historia. Disegni trecenteschi del Ms. L. 58. Sup. della Biblioteca Ambrosiana*, Milano 1978, 8.

również anonimowy kompilator opowiadania, którego łacina była zanieczyszczona pewnymi formami dialektu lombardzkiego[11]. Analiza stylistyczna rysunków umożliwiła B. Dagenhartowi sformułowanie hipotezy, że manuskrypt ambrozjański został zredagowany w drugiej połowie XIV wieku[12].

Dokument nie zachował się do naszych czasów w formie kompletnej. Brakuje kart początkowych i końcowych, które zawierały część opowiadania o wniebowzięciu Maryi[13]. Pomimo braków można łatwo określić zawartość manuskryptu. Część pierwsza opowiada o życiu Chrystusa: od chwili narodzin w Betlejem aż do męki i zmartwychwstania. Część druga i najkrótsza (fol. 56r) została opatrzona tytułem: *Ploratus et lamentatio quos faciebat Virgo Maria filio suo*. Następna część (fol. 57v) stanowi opowiadanie zatytułowane: *Resuscitatio filiorum sancti Symeonis*. Karty 65v-68r zawierają tekst opowiadający o śmierci Piłata (*Mors Pylati qui Jesum condemnavit)*. Kolejna sekcja manuskryptu (foll. 69v-75v) rozpoczyna się tytułem *Qualiter rex Vespesianus Jerusalem advenit cum copioso exercitu*. Wreszcie ostatni rozdział ambrozjańskiego kodeksu opowiada legendę *De Assumptione B. V. Marie* (foll. 75v-80r).

2. Opowiadanie *De Assumptione Virginis Mariae* zawarte w *Złotej legendzie* oraz w *Ms. ambros. L. 58. Sup*.

Opowiadanie asumpcjonistyczne zawarte w dokumencie ambrozjańskim zostało po raz pierwszy opublikowane przez Konstantina von Tischendorfa. Niestety, uczony niemiecki pominął pewne fragmenty tekstu[14]. Pełną wersję opowiadania zawiera współcześnie opublikowana edycja manuskryptu opracowana przez Angelo Paredi[15]. Przedstawiamy ją w zestawieniu z wersją opowiadania zawartą w *Legenda aurea* dominikańskiego autora.

[11] A. PAREDI, *Nota illustrativa*, w: *Evangelica Historia. Disegni trecenteschi del Ms. L. 58*..., 180.
[12] B. DAGENHART, A. SCHMITT, *I disegni della Evangelica Historia del Ms. Ambrosiano L. 58. Sup*, w: *Evangelica Historia. Disegni trecenteschi del Ms. L. 58*..., 8. Podobną opinię wyraża I. Ragusa: *Il manoscritto ambrosiano L. 58*..., 5-19.
[13] Według hipotezy A. Paredi, manuskrypt składał się z dwunastu składek, każda zawierająca osiem kart. Por. A. PAREDI, *Nota illustrativa*…, 179.
[14] C. VON TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1866, XLIII-XLVI.
[15] *Evangelica Historia. Disegni trecenteschi del Ms. L. 58*..., 253-261.

De Assumptione Beatae Virginis Marie, w: JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, Firenze 1998, vol. II, 779-786.	*De Assumptione beatae Virginis Marie, Ms. Ambros. L 58 Sup.*, foll. 75v-80r. Por. *Evangelica Historia*, red. A. PAREDI, Milano 1978, 253-261.
(p. 779) „Assumptio virginis Marie qualiter facta sit ex quodam libello apocrypho qui Iohanni evangeliste ascribitur edocetur. Apostolis namque ob predicationis gratiam diversas, mundi subeuntibus regiones virgo beata in domo iuxta montem Syon posita dicitur remansisse omniaque loca filii sui, scilicet locum baptismi, ieiunii, passionis, sepulture, resurrectionis et ascensionis quoad vixit devotione sedula visitabat. Et, secundum quod ait Epiphanius, XXIV annis post ascensionem filii sui supervixit. Refert ergo quod beata virgo quando Christum concepit erat annorum XIV et in XV ipsum peperit et mansit cum eo annis XXXIII et post mortem Christi supervixit annis XXIV et secundum hoc quando obiit erat annorum LXXII. Probabilius tamen videtur quod alibi legitur, ut XII annis filiio supervixerit et sic sexagenaria sit assumpta, cum apostoli totidem annis predicaverint in Iudea et circa partes illas, sicut ecclesiastica tradit hystoria.	(fol. 75v) «Assumptio beate virginis Marie qualiter sancta sit ex quodam libello apocrypho qui Johanni evangeliste ascribitur edocemur. Apostolis namque ob predicationis gratiam diversas mondi subeuntibus regiones, virgo beata et mater nostra in domo iuxta montem Syon posita dicitur remansisse, que omnia loca filii sui, scilicet locum baptismi, ieiunii, passionis, sepulture, resurrectionis et ascensionis quoad vixit devotione sedula visitabat. Et secundum quod ait Epiphanius XXIIII annis post ascensionem filii sui supervixit. Refert autem quod beata virgo quando Christum concepit erat annorum XIIII, et in quinto decimo anno ipsum peperit, et mansit cum eo annis XXXIII, et post mortem Christi supervixit annis XXIIII, et secundum hoc, quando obiit erat annorum LXXII. Probabilius tamen videtur quod alibi legitur, ut duodecim annis filio suo supervixerit, et sic sexagenaria sit assumpta, cum apostoli totidem annis predicaverint in Iudea, et circa partes illas, sicut ecclesiastica tradit ystoria.
Die igitur quadam dum in filii desiderium cor (p. 780) virginis vehementer accenditur, estuans animus commovetur et in exteriorem lacrimarum abundantiam excitatur; cumque	(fol. 76r.) Die igitur quadam in filii desiderium cor virginis vehementer accenditur, estuans animus commovetur, et in exteriorem lacrimarum habundanciam excitatur.

ad tempus subtracti filii equanimiter non ferret subtracta solacia, angelus cum multo lumine eidem astitit et reverenter utpote sui matrem domini salutavit:	Cumque ad tempus subtracti filii equanimiter non ferret subtracta solacia, angelus cum multo lumine eidem astitit et reverenter utpote matrem domini sui salutavit.
<Ave, inquit, benedicta, suscipiens benedictionem illius qui mandavit salutem Iacob.	<Ave, inquit, benedicta, suscipe benedictionem illius qui mandavit salutem Iacob.
Ecce autem ramum palme de paradiso ad te dominam attuli, quem ante feretrum portare iubebis cum die tertia de corpore assumeris; nam filius tuus te matrem reverendam expectat>.	Ecce autem ramum palme de paradiso ad te dominam attuli, quem ante feretrum portare iubebis, cum die tertia de corpore assumeris. Nam filius tuus te matrem venerandam expectat>.
Cui Maria respondit: <Si inveni gratiam in oculis tuis obsecro ut nomen tuum mihi revelare digneris, sed hoc peto instantius, ut filii et fratres mei apostoli ad me pariter congregentur ut eos antequam moriar corporalibus oculis videam et ab eis sepeliri valeam et ipsis presentibus spiritum deo reddam.	Cui Maria respondit: <Si inveni gratiam in oculis tuis, obsecro ut nomen tuum revellare digneris. Sed et hoc peto instancius ut filii et fratres mei apostoli ad me pariter congregentur, ut eos corporalibus oculis antequam moriar videam, et ab eis sepelliri valeam, et ipsis presentibus spiritum reddam.
Hoc iterum peto et obsecro, ut anima mea de corpore exiens nullum spiritum teterrimum videat nullaque mihi Sathane potestas occurrat>.	Hoc iterum peto et obsecro, ut anima mea de corpore exiens, nullum spiritum teterimum videam, nullaque michi potestas sathane occurrat.
Cui angelus: <Cur scire desideras, domina, nomen meum, quod admirabile est et magnum?	(fol. 76v) Cui angelus: Cur scire desideras nomen, quod admirabile est et magnum?
Ecce autem omnes ad te hodie congregabuntur apostoli, qui nobiles tibi exhibebunt exequias funeris et in eorum conspectu spiritum exhalabis. Nam qui olim prophetam de Iudea in Babilonem in crine attulit subito, ipse procul	Ecce omnes ad te hodie congregabuntur apostoli, qui nobiles tibi exhibebunt exequias, et in eorum conspectu spiritum exalabis. Nam qui in Babilonem olim prophetam de Iudea crine attulit, subito ipse procul dubio

dubio ad te apostolos adducere poterit in momento.	ad te apostolos adducere poterit in momento.
Malignos autem spiritus videre cur metuis, cum caput eius omnino contriveris et spoliaveris ipsum sue imperio potestatis? Fiat tamen voluntas tua ut ipsos non videas>.	Malignos autem spiritus videre cur metuis, cum caput eorum omnium contriveris et spoliaveris ipsum sue imperio potestatis. Fiat tamen voluntas tuas ut ipsos non videas.
Hiis dictis angelus cum multo lumine celos conscendit, palma autem illa nimia claritate splendebat et erat quidem virge viriditati consimilis, sed folia illius ut stella matutina fulgebant.	Hiis angelus cum multo lumine celos conscendit. Palma autem illa nimia claritate splendebat. Erat quidem virge viriditatis consimilis, sed folee illius ut stella matutina fulgebant.
Factum est autem dum (p. 781) Iohannes in Epheso predicaret: celum repente intonuit et nubes candida ipsum sustulit ac raptum ante Marie ianuam collacavit.	Factum est autem dum Iohannes in Ephesum praedicaret, celum repente intonuit, et nubes candida ipsum sustulit, ac raptum ante Marie ianuam collacavit, percutiensque
Percutiensque ostium interius introivit et reverenter virgo virginem salutavit. Quem felix Maria conspiciens vehementer obstupuit et pre gaudio lacrimas continere nequivit.	hostium introivit, et reverenter virgo virginem salutavit. Quem felix virgo Maria conspiciens vehementer obstupuit, et pre gaudio lacrimas continere nequivit.
Dixitque : <Fili Iohannes, memor esto verborum magistri tui quibus me tibi in matrem et te mihi in filium commendavit. Ecce, a domino evocata debitum humane conditionis exolvo et corpus meum tibi cura sollicita recommendo.	(fol. 77r) Dixitque Maria : <Fili Iohannes, memor esto verborum magistri tui, quibus me tibi in matrem et te mihi in filium commendavit. Ecce a Domino vocata sum, debitum condictionis humane exsolvo, et corpus meum tibi cura solicita recomendo.
Audivi enim Iudeos inisse consilium dicentes : <Expectemus, viri fratres, quoadusque illa que Ihesum portavit subeat mortem et corpus eius continuo rapiemus ac iniectum ignibus comburemus>. Tu igitur hanc palmam deferri	Audivi enim Iudeos inisse consilium dicentes: Expectemus, viri fratres, quoadusque illa quae Yhesum portavit subeat mortem, et corpus eius continuo rapiemus ac iniectum ignibus comburemus. Tunc igitur hanc palmam deferri

facies ante feretrum cum corpus meum duxeritis ad sepulcrum>.’	facies ante feretrum cum corpus meum duxeritis a sepulcrum.
Dixitque Iohannes : <O utinam hic essent omnes apostoli fratres mei, ut decentes tibi parare possemus exequias ac exolvere laudes dignas!>. Hec illo dicente omnes apostoli de locis in quibus predicabant a nubibus rapiuntur et ante Marie ostium collacantur. Qui videntes se ibidem insimul congregatos mirabantur dicentes : <Quenam causa est propter quam nos hic dominus insimul congregavit?>. Iohannes igitur ad eos exiit et dominam de corpore recessuram predixit et addidit dicens : <Videte, fratres, ne cum obierit aliquis eam defleat ne hoc videns populus conturbetur et dicat : “Ecce isti quomodo timent mortem qui tamen aliis predicant resurrectionem!” ».	Dixitque Iohannes : O utinam hic essent omnes apostoli fratres mei, ut decentes tibi parare possimus exequias, ac exsolvere laudes dignas. Hoc illo dicente, omnes apostoli de locis in quibus praedicabant a nubibus rapiuntur, et ante Marie hostium collocantur. Qui videntes se ibi insimul congregatos mirabantur dicentes : Quenam causa propter quam nos hic Deus congregavit. Johannes igitur ad eos exiit, et dominam de corpore recessuram praedixit. Et addidit dicens: Videte fratres, cum obierit aliquis eam ne defleat, ne hec videns populus conturbetur et dicat : (fol. 77 v) Ecce isti quomodo timent mortem, qui tantam aliis praedicant resurrectionem.
Dionysius Pauli apostoli discipulus in libro de divinis nominibus hoc idem asserit, apostolos scilicet in dormitione virginis convenisse et se similiter interfuisse ac unumquemque in laudem Christi et virginis fecisse sermonem. Ait enim sic loquens ad Tymotheum : «Nos, ut nosti et ipse, et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visionem corporis vite principis et quod deum suscepit.	Dionysius Pauli apostoli discipulus in libro de divinis nominibus hoc idem asserit, apostolos scilicet in dormitione Virginis convenisse Dionysius Pauli apostoli discipulus in libro de divinis nominibus hoc idem asserit, apostolos scilicet in dormitione Virginis convenisse, ac unumquemque in laudem Christi et Virginis fecisse. Ait enim sic loquens ad Timotheum: Nos, ut nosti, et ipse et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visionem corporis vite principis, et que Deum suscepit.
Aderat autem et frater dei Iacobus (p. 782) et Petrus, summa et	Aderat autem et frater Dei Jacobus et Petrus, summa et

provectissima theologorum summitas. Postea visum est post visionem ut universi ierarche laudarent, sicut unusquisque erat sufficiens, infinite virtutis bonitatem theartice infirmitatis». Hec Dionysius.	provectissima teologorum sumitas. Postea visum propter visionem ut universi ierarchite laudarent, sicut unusquisque erat sufficiens infinite virtutis bonitatem thearchite infirmitatis. Hec Dyonisius.
Cum autem beata Maria omnes apostolos congregatos vidisset, dominum benedixit et in medio eorum ardentibus lampadibus et lucernis consedit. Circa vero horam noctis tertiam Ihesus advenit cum angelorum ordinibus, patriarcharum cetibus, martyrum agminibus, confessorum acie virginumque choro et ante torum virginis acies ordinantur et dulcia cantica frequentantur.	Cum beata Maria omnes apostolos vidisset congregatos, Dominum benedixit, et in medio eorum ardentibus lampadibus et lucernis consedit. Circa vero horam noctis terciam, Yhesus Christus advenit cum angelorum ordinibus patriarcharum cetibus, martirum agminibus, confessorum acie, virginumque choris et ante thorum virginis acies ordinantur et dulcia cantica frequentantur.
Quales autem exequie ibidem celebrate sint ex predicto libello qui Iohanni ascribitur edocetur. Nam prior ipse Ihesus inchoavit et dixit: <Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum, quia concupivi speciem tuam>.	(fol. 78 r.) Quales autem exequie ibidem celebrate sint, ex predicto libello qui Iohanni ascribitur edocemur. Nam prior ipse Yhesus inchoavit et dixit: <Veni electa mea, et ponam in te thronum meum, quod concupivit rex speciem tuam>.
Et illa: <Paratum, domine, cor meum, paratum cor meum!>. Tunc omnes qui cum Ihesu venerant dulciter intonant dicentes : «Hec est que nescivit totum in delictis, habebit fructum in refectione animarum sanctarum».	Et illa : <Paratum cor meum Deus, paratum cor meum. Tunc omnes qui cum Yhesu venerant dulciter intonabant dicentes : Hec est que nescivit thorum in delicto, habebit fructum in refectione animarum sanctarum>.
Ipsa autem de semetipsa cecinit dicens : «Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius».	Ipsa autem de semetipsa cecinit dicens : <Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius>.
Tunc cantor cantorum omnibus excellentius intonavit : «Veni de	Tunc creator cantorum omnibus excellentius intonuit dicens :

Libano, sponsa, veni de Libano, veni, coronaberis>. Et illa : <Ecce, venio, quia in capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam, deus, quia exultavit spiritus meus in te deo salutari meo». Sicque Marie anima de corpore egreditur et in ulnas filii advolavit. Fuitque tam a dolore carnis extranea quam a corruptione extiterat aliena.	«Veni de Libano sponsa, veni coronaberis>. Et illa : <Ecce venio quia in capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam Deus, quia exultavit spiritus meus in te Deo salutari meo>. Sicque Marie anima de corpore egreditur, et in ulnas filii avolavit. Fuitque tam a dolore carnis extranea quam a corruptione carnis extiterat aliena.
Dixitque apostolis dominus: «Corpus virginis matris in vallem Iosaphat deferte et in monumento novo quod ibidem invenietis (p. 783) illud recondite et me ibidem triduo donec : ad vos redeam expectate».	Dixitque apostolis Yhesus: <Corpus Virginis matris mee in valle Iosaphat recondite in monumento, quod ibi invenietis, expectantes me ibi triduo donec veniam.
Statimque circumdederunt eam flores rosarum rosei, scilicet cetus martyrum, et lilia convallium, agmina scilicet angelorum, confessorum et virginum.	(fol. 78 v.) Statimque circumdederunt eam flores rosarum, scilicet cetus martirum, et lilia convallium, agmine angelorum, confessorum et virginum".
Post eam apostoli clamitant dicentes : «Virgo prudentissima, quo progrederis ? Esto nostri memor, o domina>.	Postea apostoli clamitant dicentes : <Virgo prudentissima, quo progrederis? esto nostri memor, o domina>.
Tunc ad concentum angelorum ascendentium cetus qui remanserant admirati concite obviam processerunt videntesque regem suum femine animam in ulnis propriis baiulantem illamque super illum innixam obstupefacti clamare ceperunt dicentes: <Que est ista que ascendit de deserto deliciis affluens innixa super dilectum suum?>.	Tunc ad concentum ascendentium, cetus qui remanserat cepit admirari, et concite obviam processere. Videntesque regem suum femine animam in ulnis propriis baiulantem, illamque super illum innixam obstupefacti, clamare ceperunt dicentes: <Que est ista que ascendit de deserto deliciis affluens, innixa super dilectum suum?>
Quibus comitantes dixerunt: <Ista est speciosa inter filias	Quibus concomittantes dixerunt : <Ista est speciosa inter filias

Iherusalem, sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione>. Sic in celum gaudens suscipitur et a dextris filii in throno glorie collocatur.	Jerusalem. Sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione, sicque in celum gaudens suscipitur, et ad dextram filii in throno glorie collocatur.
Apostoli autem viderunt eius animam tanti esse candoris ut nulla mortalium lingua posset effari. Tres autem virgines que ibidem erant cum corpus eius lavandi gratia expoliassent, tanta statim corpus claritate resplenduit ut tangi quidem ad lavandum posset, videri autem non posset. Tamdiu autem lux illa ibidem resplenduit, donec corpus a virginibus lotum fuit. Apostoli autem corpus eius reverenter ceperunt et super feretrum posuerunt.	Apostoli autem viderunt eam animam tanti candoris esse, ut nulla mortalium lingua posset effari. Tres autem virgines que ibidem erant, cum corpus ejus lavandi gratia expoliassent tanti statim corpus claritate resplenduit, ut tangi posset, videri non posset. (fol. 79r) Tamdiu autem lux illa ibidem resplenduit, donec corpus a virginibus lotum fuit. Apostoli autem corpus eius reverenter ceperunt et super feretrum posuerunt.
Dixitque Iohannes Petro : «Hanc palmam ante feretrum, Petre, portabis quia dominus nobis te pretulit et suarum ovium pastorem et principem ordinavit».	Dixitque Iohannes Petro: <Hanc palmam Petre ante feretrum aportabis, quia Dominus te nobis praetulit et suarum ovium te pastorem ac principem ordinavit>.
Cui Petrus : «Hanc potius portare te convenit, quia virgo a domino es electus et dignum est ut palmam virginis virgo ferat. Tu insuper pectus domini recumbere meruisti et exinde sapientie ac gratie plus ceteris fluenta potasti, et iustum videtur ut qui a filio recepisti plus muneris, impendas virgini plus honoris. Tu igitur portare (p. 784) debes hanc palmam luminis ad exequias sanctitatis, qui potatus es poculo lucis de fonte perpetue claritatis. Ego autem portabo cum feretro sanctum corpus ; ceteri autem apostoli fratres nostri	Cui Petrus: <Hanc potius portare te convenit, quia virgo a Domino es electus, et dignum est ut palmam virginis virgo ferat. Tu insuper super pectus Deo[16] recombere meruisti et iustum videtur, ut qui plus honoris a filio recepisti, impendas virgini plus honoris. Tu igitur fere debes hanc palmam luminis ad exequias sanctitatis, qui potatus es poculo lucis de fonte perpetue claritatis. Ego autem portabo cum feretro sanctum corpus. Ceteri autem apostoli fratres nostri cicumdantes feretrum, referant laudes Deo>.

[16] W edycji A. Paredi: „Domini".

circumdantes feretrum referant laudes deo». Paulus autem dixit ei: «Et ego qui minimus omnium vestrum sum portabo tecum».	Paulus vero dixit ei: <Et ego qui vestrum minimus sum omnium, tecum penitus deportabo>.
Elevantes itaque Petrus et Paulus feretrum, Petrus incepit cantare ac dicere : «Exiit Israel de Egypto, alleluia» ; ceteri autem apostoli cantus dulciter prosequuntur.	Itaque Petrus et Paulus feretrum elevantes, Petrus cantare incepit et dicere alta voce: <Exiit Israel de Egypto, alleluja>. (fol 79 r.) Ceteri autem apostoli cantus dulciter prosequuntur.
Dominus autem feretrum et apostolos nube protexit ita quod ipsi non videbantur, sed tantum eorum vox audiebatur. Affuerunt et angeli cum apostolis concinentes et terram totam sonitu mire suavitatis replentes.	Dominus autem feretrum et apostolos nube protexit; itaque ipsi non videbantur, sed tamen eorum vox audiebatur. Affuerunt et angeli cum apostolis concinentes, et terram totam sonitu mire suavitatis implentes .
Excitati omnes ad tam dulcem melodiam de civitate velocius exeunt et quidnam hoc sit diligentius sciscitantur. Tunc extitit qui diceret : «Mariam illam discipuli Ihesu efferunt mortuam et circa illam hanc quam auditis concinunt melodiam». Tunc omnes ad arma concurrunt et se mutuo hortabantur dicentes : «Venite, omnes discipulos occidamus ac corpus illud quod seductorem illum portavit ignibus comburamus». Princeps autem sacerdotum hoc videns obstupuit et ira repletus ait : «Ecce tabernaculum illius qui nos et genus nostrum conturbavit qualem gloriam nunc accepit ! ». Et hoc dicens manus ad lectum misit volens illum evertere ac ad terram deducere.	Excitati omnes ad eam dulcissimam melodiam, de civitate velocius exeunt. Et quidnam hoc sit diligentius sciscitantur. Tunc extitit qui diceret: <Mariam illam discipuli Yhesu efferunt mortuam et circa illam hanc quam auditis concinunt melodiam>. Tunc omnes ad arma concurrunt et se mutuo hortabant dicentes: <Venite et omnes discipulos occidamus, ac corpus illud quod seductorem illium portavit ignibus comburamus>. Princeps autem sacerdotum hec videns obstupuit, et ira repletus est, et ait: <Ecce tabernaculum illius qui nos et genus nostrum conturbavit, qualem gloriam nunc accepit>. Et hec dicens manus ad lectum misit, volens illum evertere, ad terramque deducere.
Tunc manus eius ambe subito aruerunt et lectulo adheserunt ita ut ad lectulum manibus penderet et nimio cruciatu vexatus lamen-	Tunc manus eius subito aruerunt, et lecto adexerunt itaque lecto manibus pendebat, et nimio cruciatu eiulabat. Reliquus autem

tabiliter eiularet. Reliquus autem populus ab angelis qui erant in nubibus cecitate percussus est. Princeps autem sacerdotum clamabat dicens : «Sancte Petre, in hac tribulatione me non despicias, sed pro me, obsecro, ad dominum preces fundas. Memor enim esse debes qualiter aliquando tibi astiti et qualiter (p. 785) te accusante ancilla ostiaria excusavi».	populus ab angelis qui erant in nubibus cecitate percussus est. (fol. 80 r). Princeps autem sacerdotum clamabat dicens: <Sancte Petre in hac tribulatione me non despicias, sed pro me obsecro ad Dominum preces fundas. Memor enim esse debes qualiter aliquando tibi astiti, et qualiter te accusante ancilla hostiaria excusavi>.
Cui Petrus: <In obsequiis domine nostre impediti sumus et curationi tue modo intendere non valemus; verumptamen si in dominum Ihesum et in hanc que ipsum portavit credideris, spero quod continuo sanitatis beneficio potieris>. Qui respondit: <Credo dominum Ihesum verum esse filium dei et hanc sacratissimam matrem eius>. Statimque a feretro manus eius solute sunt, sed tamen in brachiis adhuc et ariditas remanserat et dolor vehemens non recesserat. Dixitque ei Petrus: <Osculare lectum et dic: Credo in dominum Ihesum Christum, quem ista in utero portavit et post partum virgo permansit>. Quod cum fecisset, continuo pristine redditus est sanitati. Dixitque ei Petrus: <Accipe hanc palmam de manu fratris nostri Iohannis et pones eam super populum excecatum et quicumque credere voluerit recipiet visum; qui autem credere noluerit videre non poterit in eternum>. Mariam autem portantes apostoli in monumento posuerunt et iuxta illud ut dominus iusserat consederunt.	Cui Petrus : <In obsequiis domine nostre impediti sumus, et curationi tue modo intendere non valemus. Verumtamen si in Dominum Yhesum Christum et in hanc que ipsum portavit credideris, spero quod sanitatis beneficio pocieris. Qui respondit : <Credo Dominum Yhesum Christum verum esse Dei filium, et in hac sacratissimam matrem eius. Statimque a feretro manus eius solute sunt, sed tamen in brachiis eius ariditas remanserat. Dixitque ei Petrus : <Accedens osculare lectum et dic: Credo in Dominum Yhesum Christum quem ista genuit, et post partum virgo inviolata permansit>. Qui cum fecisset continuo pristine reddatus sanitati. Dixitque ei Petrus : <Accipe hanc palmam de manu fratris nostri Johannis, et pones eam super populum excecatum, et quicumque credere voluerit, accipiet visum. Qui autem credere noluerit, videre non poterit in eternum>. (fol. 80 v) Mariam autem portantes apostoli in monumento posuerunt et iuxta illud ut Deus iusserat[17] consederunt.

[17] Edycja A. Paredi opuszcza „iusserat".

Tertia autem die veniens Ihesus cum multitudine angelorum ipsos salutavit dicens: <Pax vobis>. Qui responderunt: <Gloria tibi deus, qui facis mirabilia magna solus>.	Tercia autem die veniens Yhesus cum multitudine angelorum ipsos salutavit dicens : «Pax vobis». Qui responderunt : <Gloria tibi Deus, qui facis mirabilia magna solus>.
Et dixit apostolis dominus: <Quid gratie et honoris vobis videtur ut mee nunc conferam genitrici ?>_ Et illi: <Iustum videtur, domine, servis tuis ut sicut tu devicta morte regnas in secula, sic tue resuscites matris corpusculum et a dextris tuis colloces in eternum>.	Et dixit apostolis Dominus : <Quid gratie et honoris vobis videtur, ut mee nunc conferam genitrici ?> Et illi : <Iustum videtur Domine servis tuis, ut sicut tu devicta morte regnas in secula, sic tue resuscites corpusculum, et a dextris tuis colloces in eternum>.
Quo annuente Michael angelus continuo affuit et Marie animam coram domino presentavit. Tunc salvator locutus est dicens : «Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum glorie, vasculum vite, templum celeste ut, sicut per coitum labem non sensisti criminis, sic in sepulcro solutionem corporis minime patiaris>.	Quo annuente Michael archangelus continuo affuit, et Marie animam coram Domino presentavit. Tunc Salvator locutus est dicens: <Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum gratiae mee ».
(p. 786) Statimque anima ad Marie accessit corpusculum et de tumulo prodiit gloriosum; sicque ad ethereum assumitur thalamum comitante secum multitudine angelorum.	
Thomas autem cum abesset et rediens credere recusaret, subito zonam qua corpus eius precinctum fuerat ab aere recepit illesam ut vel sic intelligeret totaliter fuisse assumpta. Hoc autem totum quod predictum est illud apocryphum, de quo ait Ieronimus in epistola sive sermone ad Paulam et Eustochium, esse videtur».	

Porównanie opowiadania asumpcjonistycznego zawartego w obydwu dokumentach pozwala zauważyć, że jest to ten sam tekst. Różnice tekstualne dotyczą jedynie niektórych słów: ich braku, zastąpienia synonimami bądź ich inną kolejnością w zdaniu. Przedstawione dwie, prawie identyczne wersje tego samego opowiadania pozwalają na postawienie pytania co do zależności opowiadania przekazanego przez manuskrypt lombardzki od wersji zwartej w *Złotej legendzie*.

3. *Złota legenda* źródłem dla *Ms. ambros. L 58. Sup.*?

Biorąc pod uwagę fakt, że dokument ambrozjański *L 58. Sup.* jest kompilacją dokonaną w drugiej połowie XIV stulecia, natomiast *Legenda aurea* została zredagowana przed rokiem 1267, musimy zadać pytanie o możliwą zależność opowiadania asumpcjonistycznego zawartego w dokumencie lombardzkim od dzieła Jakuba z Varazze. Postawione pytanie uzasadnia również opinia wyrażona przez A. Paredi, który komentując tekst manuskryptu ambrozjańskiego, nie tylko że wyszczególnił pewne sekcje dokumentu, mające odpowiednik w sławnym dziele włoskiego dominikanina, ale również zauważył, że anonimowy kompilator lombardzkiego manuskryptu wykorzystał niektóre teksty zawarte w *Legenda aurea*[18]. Analiza porównawcza dokumentu ambrozjańskiego ukazuje pewne teksty, które są obecne również w *Złotej legendzie*.

Resurrectio filiorum sancti Symeonis (foll. 57v-59v) - *Legenda aurea, De Resurrectione Domini*[19].
Mors Pilati qui Yhesum condemnavit (foll. 65v-68r) - *Legenda aurea*, *De Passione Domini*[20].
Qualiter rex Vespesianus Ierusalem advenit cum copioso exercitu (foll. 69v-74r) - *Legenda aurea, De sancto Jacobo apostolo*[21].
De Assumptione Beatae Virginis Mariae (foll. 75r-80r) - *Legenda aurea, De Assumptione Beatae Virginis Mariae*[22].

Pomimo rysujących się podobieństw w obydwu dziełach, istnieją również między nimi różnice. *Legenda aurea*, na przykład, nie zawiera pewnych opowiadań przytoczonych przez kodeks ambrozjański. Pierwsza część *Ms. ambros. L 58 Sup.* dotycząca zarówno dzieciństwa Jezusa,

[18] A. PAREDI, *Nota illustrativa*..., 180.
[19] IACOPO DE VORAGINE, *Legenda aurea*..., 366-369.
[20] TAMŻE, vol. I, 350-352.
[21] TAMŻE, vol. I, 452-458.
[22] TAMŻE, vol. II, 779-786.

jak i Jego życia publicznego (foll. 1v-56v), opiera się na opowiadaniach apokryficznych: *Ewangelii Pseudo-Mateusza* oraz *Ewangelii Tomasza*[23]. Obydwa dzieła pozostają nieznane Jakubowi z Varazze. W *Legenda aurea* nie znajdziemy *Ploratus et lamentatio quos faciebat Virgo Maria de figlio suo*, zanotowanego na karcie 56r manuskryptu z Mediolanu.

Gdy analizujemy podobieństwa i różnice obydwóch dokumentów, pojawia się pytanie: czy autor manuskryptu ambrozjańskiego posłużył się pewnymi opowiadaniami zaczerpniętymi z *Legenda aurea*? Nasza odpowiedź jest negatywna. Analiza opowiadań zawartych w lombardzkim dokumencie pozwala stwierdzić, że anonimowy kompilator wykorzystał odmienne pisma apokryficzne. Fragment poświęcony dzieciństwu Chrystusa został oparty na opowiadaniach z Ewangelii Pseudo-Mateusza i Ewangelii Tomasza. Opisy męki Pańskiej, zstąpienia Chrystusa do otchłani i zmartwychwstania zostały opatrzone następującymi tytułami: *Ploratus et lamentatio Mariae*, *Risurrectio filiorum sancti Symeonis* i *Mors Pilati*. Wszystkie trzy opowiadania wchodzą w skład zbioru określanego mianem *Cyklu Piłata*[24]. Wydaje się, że właśnie ten zbiór tekstów proweniencji apokryficznej był jednym z głównych źródeł manuskryptu lombardzkiego.

Kolejny argument, potwierdzający naszą opinię, ujawnia się po porównaniu tytułów oraz wstępów rozdziałów dwóch analizowanych dokumentów. Niektóre tytuły rozdziałów, pojawiające się w *Ms. ambros. L. 58 Sup*. różnią się od analogicznych zawartych w *Złotej legendzie*. O ile na przykład manuskrypt ambrozjański wyróżnia nowy rozdział, opatrując go tytułem *Resurrectio filiorum sancti Symeonis*, o tyle *Legenda aurea* przytacza to samo opowiadanie jako część rozdziału poświęconego zmartwychwstaniu Chrystusa. Zatem, pomimo pewnych podobieństw występujących w obydwu dokumentach, wydaje się mało prawdopodobne, aby dzieło dominikanina z Varazze było źródłem dla dokumentu lombardzkiego.

4. Opowiadanie *De Assumptione Beatae Virginis Mariae* w *Złotej legendzie* oraz w *Ms. ambros. L 58. Sup.*

Uzyskane wyniki badań umożliwiają postawienie pytania o ewentualną zależność asumpcjonistycznego tekstu zachowanego w manuskryp-

[23] Por. I. RAGUSA, *Il manoscritto ambrosiano L. 58*..., 5-19.

[24] Por. *Gli Atti di Pilato*, w: M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*..., vol. I/2, 239-287; M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*…, 668-671; 653-664; 684-689.

cie lombardzkim od opowiadania pojawiającego się w pierwszej części rozdziału 115 *Złotej legendy*. Pomimo że to samo opowiadanie zostaje przytoczone przez obydwa dokumenty, należy podkreślić znaczną różnicę: o ile *Legenda aurea* kończy się epizodem opowiadającym o przybyciu do Jerozolimy św. Tomasza Apostoła, dokument ambrozjański, z powodu braku ostatnich kart, kończy się na zmartwychwstaniu Maryi.

Kolejne różnice dotyczą poszczególnych słów oraz niektórych wyrażeń, pojawiających się w *Ms. ambros. L 58. Sup*., natomiast nieznanych w wariantach tekstualnych *Legenda aurea*, znanym dzięki edycji krytycznej dzieła[25]. Powyższe różnice zdają się potwierdzać naszą hipotezę: manuskrypt ambrozjański, pomimo że zawiera to samo opowiadanie asumpcjonistyczne, nie zależy od *Złotej legendy*, lecz od innego źródła, które pozostaje dla nas nieznane.

Zestawienie z łacińską literaturą apokryficzną pozwala stwierdzić, że opowiadanie przekazane przez obydwa dokumenty (*Legenda aurea* i *Ms. ambros. L. 58 Sup*.) różni się od sześciu dotąd znanych łacińskich *Transitus Mariae*: *Dormitio Pseudo-Jana*[26], *Transitus Pseudo-Melitona z Sardes*[27], *Transitus „A"*[28], *Transitus „W"*[29], *Transitus „C"*[30], *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*[31].

Pojawia się kolejne pytanie: gdzie sytuuje się opowiadanie asumpcjonistyczne, przekazane nam przez *Legenda aurea* oraz przez manuskrypt lombardzki?

Według A. Wengera, część pierwsza rozdziału 115 *Złotej legendy* jest apokryfem powiązanym z *Transitus* Pseudo-Melitona z Sardes, aczkolwiek różnym od niego, ponieważ przypisuje autorstwo opowiadania Janowi[32].

Badania M. Haibach-Reinisch nad manuskryptami zawierającymi *Transitus* Pseudo-Melitona z Sardes umożliwiły wyróżnienie nowego

[25] Różnice zostały podkreślone w obydwóch tekstach.
[26] Por. A. WILMART, *L'ancien récit latin de l'Assomption*, w: *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano 1933, 357-362; S.C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris 1995, 261-264.
[27] Wersja B1: C. VON TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*..., 124-136; wersja B2: M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer „Transitus Mariae" des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser Ursprünglicheren Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters*, Romae 1962, 63-87.
[28] A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 245-246.
[29] A. WILMART, *L'ancien récit latin de l'Assomption*..., 323-357.
[30] B. CAPELLE, *Vestiges grecs et latins d'un antique «Transitus» de la Vierge*, „Analecta Bollandiana" 67(1949) 36-48.
[31] C. VON TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*..., 113-123.
[32] A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 183-184.

wariantu tegoż apokryfu, określonego syglem B2[33]. Niemiecka uczona ustosunkowała się również do opowiadania asumpcjonistycznego przekazanego nam przez *Legenda aurea*. Dostrzeżone podobieństwa pozwoliły jej na postawienie hipotezy twierdzącej, że opowiadanie to byłoby wariantem *Transitus Mariae Pseudo-Melitona B2*. Przyjrzyjmy się dwóm opowiadaniom asumpcjonistycznym.

De Assumptione Beatae Virginis Marie, w: JACOPO DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Firenze 1998, vol. II, pp. 779-786.	*Transitus Mariae dello Pseudo-Melitone B2*, w: M. Haibach-Reinisch, *Ein nueuer <Transitus Mariae des Pseudo-Melito>*, Romae 1962, pp. 63-87.
(p. 779) „Assumptio virginis Marie qualiter facta sit ex quodam libello apocrypho qui Iohanni evangeliste ascribitur edocetur. Apostolis namque ob predicationis gratiam diversas mundi subeuntibus regiones, virgo beata in domo iuxta montem Syon posita dicitur remansisse omniaque loca filii sui, scilicet locum baptismi, ieiunii, passionis, sepulture, resurrectionis et ascensionis quoad vixit devotione sedula visitabat. Et, secundum quod ait Epiphanius, XXIV annis post ascensionem filii sui supervixit. Refert ergo quod beata virgo quando Christum concepit erat annorum XIV et in XV ipsum peperit et mansit cum eo annis XXXIII et post mortem Christi supervixit annis XXIV et secundum hoc quando obiit erat annorum LXXII. Probabilius tamen videtur quod alibi legitur, ut XII annis filiio supervixerit et sic sexagenaria sit assumpta, cum apostoli totidem annis predicaverint in Iudea et circa partes illas, sicut ecclesiastica tradit hystoria.	

[33] M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer „Transitus Mariae" des Pseudo-Melito...*

Die igitur quadam dum in filii desiderium cor (p. 780) virginis vehementer accenditur, estuans animus commovetur et in exteriorem lacrimarum abundantiam excitatur; cumque ad tempus subtracti filii equanimiter non ferret subtracta solacia, angelus cum multo lumine eidem astitit et reverenter utpote sui matrem domini salutavit: <Ave, inquit, benedicta, suscipiens benedictionem illius qui mandavit salutem Iacob.	Cap. 2 (p. 66) "Secundo igitur anno postquam Dominus caeli alta conscendit, die quadam desiderio eius succensa, lacrimari sola in domus illius receptaculo coepit. Et ecce angelus magni luminis habitu splendens ante eam astitit et salutationis verba persolvit dicens : <Ave, benedicta a Domino, suscipiens illius salutem qui mandavit salutem Jacob per prophetas suos.
Ecce autem ramum palme de paradiso ad te dominam attuli, quem ante feretrum portare iubebis cum die tertia de corpore assumeris; nam filius tuus te matrem reverendam expectat>.	Ecce, inquit, ramum palmae de paradiso Dei attuli tibi; quem portare facies ante (p. 67) feretrum tuum, cum in die tertio fueris assumpta de corpore. Ecce enim expectat te Filius tuus cum thronis et angelis et universis virtutibus caeli>.
Cui Maria respondit: <Si inveni gratiam in oculis tuis obsecro ut nomen tuum mihi revelare digneris, sed hoc peto instantius, ut filii et fratres mei apostoli ad me pariter congregentur ut eos antequam moriar corporalibus oculis videam et ab eis sepeliri valeam et ipsis presentibus spiritum deo reddam.	Tunc Maria dixit ad angelum : <Peto ut congregentur ad me omnes apostoli Domini mei Jesu Christi et videam eos corporalibus oculis et illis praesentibus emittam spiritum>.
	Ait ad illam angelus: <Ecce hodie omnes apostoli per virtutem Domini assumpti huc venient. Facillimum est enim omnipotenti Deo, sub evangelici temporis gratia, veterana iterare miracula et Novi Testamenti ministros repente in unum colligere, cui facillimum fuit, temporibus Veteris Testamenti, prophetam manu angeli de Judea in Babilonem

	per cincinnum capitis subito cum prandio transportare>.
Hoc iterum peto et obsecro, ut anima mea de corpore exiens nullum spiritum teterrimum videat nullaque mihi Sathane potestas occurrat>.	Ait autem Maria ad angelum : <Peto ut mittas super me benedictionem tuam, ut nulla potestas Satanae vel inferni occurrat mihi, et ne videam tetros spiritus obviantes mihi>.
Cui angelus: <Cur scire desideras, domina, nomen meum, quod admirabile est et magnum?	(p. 68) Cui ait angelus : <Benedictionem aeternam dedit tibi Dominus Deus tuus, cuius ego sum servus et nuntius ; non videndi autem principem tenebrarum, non a me tibi dandum putes effectum, sed ab eo quem in tuo utero baiolasti; ipsius est enim potestas omnium in saecula saeculorum>.
Ecce autem omnes ad te hodie congregabuntur apostoli, qui nobiles tibi exhibebunt exequias funeris et in eorum conspectu spiritum exhalabis. Nam qui olim prophetam de Iudea in Babilonem in crine attulit subito, ipse procul dubio ad te apostolos adducere poterit in momento. Malignos autem spiritus videre cur metuis, cum caput eius omnino contriveris et spoliaveris ipsum sue imperio potestatis? Fiat tamen voluntas tua ut ipsos non videas>.	
Hiis dictis angelus cum multo lumine celos conscendit, palma autem illa nimia claritate splendebat et erat quidem virge viriditati consimilis, sed folia illius ut stella matutina fulgebant.	Et haec dicens angelus, cum magna claritate discessit. Palma autem illa fulgebat nimia luce; et erat quidem virga illius viriditati consimilis, sed folia illius ut stella matutina radio claritatis fulgebant. Tunc Maria exuens se, induit se melioribus vestimentis. Et

	accipiens palmam illam, quam sumpserat de manu angeli, perrexit in Montem Oliveti praefulgente sibi luce Spiritus Sancti et coepit orare et dicere : <Gratias tibi ago, omnipotens Domine, qui me dignatus es humilem ancillam tuam eligere et archanum tui mysterii commendare. Non enim (p. 69) digna fueram tantum a te honorari, nisi tu misertus fuisses mei et propitius ancillae tuae; at tamen custodivi thesaurum creditum mihi. Si enim throni et angeli ante te tremunt cotidie, quanto magis homo de terra conditus, cui nihil resedit boni nisi quantum acceperit de tua oia largitione. Tu es enim Deus viviens et regnans cum benedicto Patre et glorioso Spiritu Sancto in una divinitatis substantia trina manente persona qui vivis et regans in saecula saeculorum>. Et haec dicens, reversa est in domum suam.
Factum est autem dum (p. 781) Iohannes in Epheso praedicaret: celum repente intonuit et nubes candida ipsum sustulit ac raptum ante Marie ianuam collacavit. Percutiensque ostium interius introivit et reverenter virgo virginem salutavit.	Cap. 3 Et ecce subito, cum praedicaret sanctus Johannes in Epheso populum, die dominico, hora diei tertia, caelum repente intonuit et nubes candida cum tonitrui fragore descendit, et raptum ante oculos circumstantium sustulit (p. 70) atque hoc ordine elevatus Johannes in nube a Domino raptus est et depositus ante ostium domus, in qua habitabat Maria. Et ingressus domum, salutavit eam in Domino.
Quem felix Maria conspiciens vehementer obstupuit et pre gaudio lacrimas continere nequivit. Dixitque : <Fili Iohannes, memor esto	Videnque eum Maria, coepit prae gaudio flere et dicere : <Rogo te, fili Johannes, memor esto verborum magistri tui

verborum magistri tui quibus me tibi in matrem et te mihi in filium commendavit.	Domini Jesu Christi, quibus me commendavit tibi.
Ecce, a domino evocata debitum humane conditionis exolvo et corpus meum tibi cura sollicita recommendo. Audivi enim Iudeos inisse consilium dicentes : “Expectemus, viri fratres, quoadusque illa que Ihesum portavit subeat mortem et corpus eius continuo rapiemus ac iniectum ignibus comburemus”. Tu igitur hanc palmam deferri facies ante feretrum cum corpus meum duxeritis ad sepulcrum>.	Ecce enim vocata ingredior viam universae terrae ; audivi enim consilia Judaeorum dicentium: <Expectemus diem quando moriatur quae portavit Jesum Nazarenum, et corpus eius igne comburamus>. Nunc ergo curam habeto exequiarum mearum>. Et haec dicens ostendit illi vestimenta sepulturae suae et palmam illam luminis, quam acceperat ab angelo, monens eum ut illam faceret ferri ante feretrum suum cum iret ad monumentum.
Dixitque Iohannes : <O utinam hic essent omnes apostoli fratres mei, ut decentes tibi parare possemus exequias ac exolvere laudes dignas !>	Cap. 4 Tunc dixit ad eam sanctus Johannes : <Quomodo ego (p. 71) solus possum tibi parare exequias, nisi venerint fratres et coapostoli mei ad reddendum honorem corpusculi tui > ?
Hec illo dicente omnes apostoli de locis in quibus predicabant a nubibus rapiuntur et ante Marie ostium collacantur.	Haec eo dicente omnes apostoli de locis, in quibus praedicebant verbum Domini, elevati in nubibus rapti sunt, et depositi ante ostium domus in qua erat Maria. Inter quos etiam et Paulus erat nuper ex circumcisione conversus, qui assumptus fuerat cum Barnaba in ministerium gentium.
Qui videntes se ibidem insimul congregatos mirabantur dicentes : <Quenam causa est propter quam nos hic dominus insimul congregavit ?>. Iohannes igitur ad eos exiit et dominam de corpore recessuram predixit et addidit dicens : <Videte, fratres, ne cum obierit aliquis eam defleat ne hoc	Et salutantes se invicem apostoli mirabantur dicentes : <Quae nam est causa propter quam nos Dominus hic hodie congregavit in unum ?> Cumque inter eos esset pia contentio, quis ex eis prior oraret ad Dominum, ut ostenderet illis causam conventus ipsorum, et

videns populus conturbetur et dicat : <Ecce isti quomodo timent mortem qui tamen aliis predicant resurrectionem ! »	Petrus Paulum admoneret ut ipse prior (p. 72) oraret, ille respondit : <Tuum est illud officum inchoare, maxime cum sis columna luminis electus a Deo, et praecedas nos omnes in apostolatu. Nam ego minimus omnium vestrum sum, cui tamquam abortivo visus est Christus. Gratia Dei sum id quod sum, nec me vobis aequare praesumo>.
Dionysius Pauli apostoli discipulus in libro de divinis nominibus hoc idem asserit, apostolos scilicet in dormitione virginis convenisse et se similiter interfuisse ac unumquemque in laudem Christi et virginis fecisse sermonem. Ait enim sic loquens ad Tymotheum: «Nos, ut nosti et ipse, et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visionem corporis vite principis et quod deum suscepit. Aderat autem et frater dei Iacobus (p. 782) et Petrus, summa et provectissima theologorum summitas. Postea visum est post visionem ut universi ierarche laudarent, sicut unusquisque erat sufficiens, infinite virtutis bonitatem theartice infirmitatis». Hec Dionysius.	
Cum autem beata Maria omnes apostolos congregatos vidisset, dominum benedixit et in medio eorum ardentibus lampadibus et lucernis consedit.	Cap. 5 Tunc omnes apostoli gaudentes super humilitate Pauli unanimiter consummaverunt orationem. Cumque dixissent Amen, venit ad eos Johannes apostolus et indicavit illis omnia quaecumque dixerat illi Maria. Introeuntes ergo apostoli Domini, salutaverunt Mariam dicentes : <Benedicta tu a Domino, qui fe-

	cit caelum et terram>. Quibus illa respondti: <Benedictio Domini super vos et pax vobiscum in nomine Domini. Nunc ergo, fratres electi a Deo, dicite mihi quomodo huc venistis>. (p. 73) Tunc omnes apostoli narraverunt ei, quomodo unusquisque de sorte praedicationis suae elevatus in nube in virtute Domini ibidem advenisset. Tunc ait ad eos Maria: <Benedictus Dominus qui implevit desiderium meum, quin potius non me fraudavit a conspectu vestro, sed permisit me, videre vos corporalibus oculis antequam moriar. Ecce enim viam patrum ingrediar. Deprecor vos, ut omnes unanimiter vigiletis, usque ad horam illam qua Dominus veniat et ego recessura sum de corpore. Nec dubito, quin immo Dominus vos huc adduxerit in solatium ferendum angustiis quae venturae sunt mihi. Ideo rogo, ut breve tempus praesentis vitae quod residuum habeo, una vobiscum in Dei deducam servitio>.
Circa vero horam noctis tertiam Ihesus advenit cum angelorum ordinibus, patriarcharum cetibus, martyrum agminibus, confessorum acie virginumque choro et ante torum virginis acies ordinantur et dulcia cantica frequentantur.	Cap. 6 Cumque consensissent omnes et consolantes eam, triduo (p. 74) in Dei laudibus vacarent, ecce subito tertia die circa horam tertiam sopor irruit super omnes qui erant in domo illa et nullus vigilare potuit nisi soli apostoli et tres tantummodo virgines quibus illa praeceperat obsequium praestare corpusculo suo. Et ecce subito advenit Dominus Jesus cum magna multitudine angelorum et dixit apostolis : <Pax vobiscum, fratres>. At illi responderunt :<Fiat misericordia

	tua, Domine, super nos, sicut speravimus in te>.
Quales autem exequie ibidem celebrate sint ex predicto libello qui Iohanni ascribitur edocetur. Nam prior ipse Ihesus inchoavit et dixit: <Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum, quia concupivi speciem tuam>. Et illa: <Paratum, domine, cor meum, paratum cor meum!> Tunc omnes qui cum Ihesu venerant dulciter intonant dicentes: «Hec est que nescivit torum in delictis, habebit fructum in refectione animarum sanctarum ». Ipsa autem de semetipsa cecinit dicens: «Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius».	Cap. 7 Tunc Maria prostravit se in pavimento et coepit orare Dominum dicens: <Memor esto mei, rex gloriae, cuius nomen sanctum et laudabile cum Patre et Sancto Paraclito in una permanet dignitate. Deprecor te, ut audias vocem ancilliae tuae, ut nulla potestas Satanae occurrat mihi et ne videam tetros spiritus obviantes mihi, neque conspiciam principem tenebrarum>. (p. 75) Cui Salvator respondit: < Dum ego a Patre missus pro totius saeculi vita acerbae mortis sustinerem supplicia, ad me princeps tenebrarum venit: sed cum nullum sui operis vestigium in me invenisset, victus abscessit. Tu igitur videbis eum quidem communi lege humani generis, per quam sortita es finem mortis; non autem nocere poterit tibi, quia ego tecum sum, ut adiuvem te. Ascende igitur super stratum lectuli tui et comple debitum terminum vitae iuxta legem Adae. Veni igitur, ne timeas, pretiosissima margarita mea, veni, proxima mea, intra in receptaculum vitae aeternae, expectant te enim caelestes militae, ut introducant te in paradisi gaudia>. Et haec dicente Domino, accumbens Maria super lectum suum, et gratias agens Domino, emisit spiritum. (p. 76) Viderunt autem apostoli animam eius tanti candoris esse, ut nulla mortalium lingua digne possit effari: vicenbat enim omnem candorem nivis et
Tunc cantor cantorum omnibus excellentius intonavit: «Veni de Libano, sponsa, veni de Libano, veni, coronaberis>. Et illa: <Ecce, venio, quia in capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam, deus, quia exultavit spiritus meus in te deo salutari meo». Sicque Marie anima de corpore egreditur et in ulnas filii advolavit. Fuitque tam a dolore carnis extranea quam a corruptione extiterat aliena.	

	universa metalla argenti radians magni luminis claritate.
Dixitque apostolis dominus: «Corpus virginis matris in vallem Iosaphat deferte et in monumento novo quod ibidem invenietis (p. 783) illud recondite et me ibidem triduo donec: ad vos redeam expectate». Statimque circumdederunt eam flores rosarum rosei, scilicet cetus martyrum, et lilia convallium, agmina scilicet angelorum, confessorum et virginum. Post eam apostoli clamitant dicentes: «Virgo prudentissima, quod progrederis ? Esto nostri memor, o domina».	Cap. 8 Tunc Salvator commendavit animam sanctae Mariae Michaeli archangelo, qui erat custos paradisi et princeps gentis Hebraeorum. Et dixit apostolis: <Petre, serva corpus Mariae et deferentes illus in dexteram partem civitatis ad orientem, invenietis ibi monumentum novum, in quo nondum quisquam positus fuit, et sepelientes eam ibidem, expectate me triduo, donec revertar ad vos>. Et haec dicens Dominus, cum anima Genitricis suae et angelis sanctis in magna claritate discessit. Et ibant angeli in magna exultatione magnas laudes Domino concinentes.
Tunc ad concentum angelorum ascendentium cetus qui remanserant admirati concite obviam processerunt videntesque regem suum femine animam in ulnis propriis baiulantem illamque super illum innixam obstupefacti clamare ceperunt dicentes: «Que est ista que ascendit de deserto deliciis affluens innixa super dilectum suum?» Quibus comitantes dixerunt: «Ista est speciosa inter filias Iherusalem, sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione». Sic in celum gaudens suscipitur et a dextris filii in throno glorie collocatur. Apostoli autem viderunt eius animam tanti esse candoris ut nulla mortalium lingua posset effari.	
Tres autem virgines que ibidem erant cum corpus eius lavandi	Cap.9 (p. 77) Tres autem virgines quae

gratia expoliassent, tanta statim corpus claritate resplenduit ut tangi quidem ad lavandum posset, videri autem non posset. Tamdiu autem lux illa ibidem resplenduit, donec corpus a virginibus lotum fuit.	ibidem erant susceperunt corpus beatae Mariae, ut lavarent illud more funereo. Cumque eam expoliare cepissent, subito sanctum corpus tanta claritate resplenduit, ut tangi quidem posset pro obsequio, videri autem prae nimia luce coruscante non posset, nisi tantummodo sentiebatur corpus dum lavaretur mundissimum et nulla humana sorde infectum. Cumque eam induissent vesitmentis mortalibus, subito lux illa quae emissa fuerat abstracta recessit. Et erat facies beatae Mariae similis flori lilii, et odor suavitatis magnae egrediebatur ex ea.
Apostoli autem corpus eius reverenter ceperunt et super feretrum posuerunt. Dixitque Iohannes Petro: «Hanc palmam ante feretrum, Petre, portabis quia dominus nobis te pretulit et suarum ovium pastorem et principem ordinavit».	Cap. 10 Sanctum igitur corpus venientes apostoli imposuerunt feretro. (p. 78) Dixitque Johannes ad Petrum : <Te concedet palmam hanc portare et praecedere nos, qui meruisti nos omnes merito fidei in apostolatu praecedere>.
Cui Petrus: «Hanc potius portare te convenit, quia virgo a domino es electus et dignum est ut palmam virginis virgo ferat. Tu insuper pectus domini recumbere meruisti et exinde sapientie ac gratie plus ceteris fluenta potasti, et iustum videtur ut qui a filio recepisti plus muneris, impendas virgini plus honoris. Tu igitur portare debes (p. 784) hanc palmam luminis ad exequias sanctitatis, qui potatus es poculo lucis de fonte perpetue claritatis. Ego autem portabo cum feretro sanctum corpus, ceteri autem apostoli fratres nostri circumdan-	Cui Petrus ita respondit : <Tu solus ex nobis virgo electus a Domino, tantam gratiam meruisti, ut super pectus eius in cena recumberes. Et dum ipse pro salute nostra in crucis stipite penderet, hanc tibi ore proprio commendavit. Tu igitur portare debes hanc palmam luminis ad exequias sanctitatis, qui potatus es poculo lucis de fonte perpetuae claritatis. Et ego portabo sanctum corpus cum feretro, ceteri vero fratres et coapostoli nostri circumdantes feretrum laudes referant Domino>.

tes feretrum referant laudes deo». Paulus autem dixit ei: «Et ego qui minimus omnium vestrum sum portabo tecum». Elevantes itaque Petrus et Paulus feretrum, Petrus incepit cantare ac dicere: «Exiit Israel de Egypto, alleluia» ; ceteri autem apostoli cantus dulciter prosequuntur.	Cui Petrus ait: <Et ego, qui iunior sum omnium vestrum, portabo tecum>. (p. 79) Cumque ita placuisset omnibus, elevans Petrus a capite feretrum coepit cantare et dicere: <Exiit Israel de Aegypto, alleluia>. Portabat autem cum eo et Paulus ad pedes illius, ceteri vero apostoli laudes circa feretrum Domino referebant.
Dominus autem feretrum et apostolos nube protexit ita quod ipsi non videbantur, sed tantum eorum vox audiebatur. Affuerunt et angeli cum apostolis concinentes et terram totam sonitu mire suavitatis replentes.	Cap. 11 Ed ecce novo miraculo apparuit corona nubis super feretrum magna valde, sicut apparere solet magnus circulus iuxta splendorem lunae ; et anglorum exercitus erat in eo canticum suavitatis emittens. Canentibus ergo apostolis et concinentibus angelis ut decebat ad exequias dominicae Genitricis, replebatur terra sonitu mirae dulcedinis.
Excitati omnes ad tam dulcem melodiam de civitate velocius exeunt et quidnam hoc sit diligentius sciscitantur. Tunc extitit qui diceret : «Mariam illam discipuli Ihesu efferunt mortuam et circa illam hanc quam auditis concinunt melodiam». Tunc omnes ad arma concurrunt et se mutuo hortabantur dicentes: « Venite, omnes discipulos occidamus ac corpus illud quod seductorem illum portavit ignibus comburamus». Princeps autem sacerdotum hoc videns obstupuit et ira repletus ait: «Ecce tabernaculum illius qui nos et genus nostrum conturbavit qualem gloriam nunc accepit !».	Quod cum audissent principes sacerdotum, exierunt cum populo multo de civitate dicentes : <Quid nam est sonitus tantae suavitatis> ? Tunc exstitit qui diceret: <Maria exiit modo de corpore, et discipuli Jesu circa eam laudes dicunt>. (p. 80) Cumque vidissent princeps sacerdotum Judaeorum, qui erat pontifex anni illius in ordine suo, lectum coronatum et discipulos Domini circa feretrum cum exultatione canentes, repletus furore et ira, dixit : <Ecce, tabernaculum illius qui nos turbavit et omne genus nostrum, qualem gloriam accipit ?».
Et hoc dicens manus ad lectum misit volens illum evertere ac ad	Et haec dicens, voluit evertere lectum et ad terram deducere.

terram deducere. Tunc manus eius ambe subito aruerunt et lectulo adheserunt ita ut ad lectulum manibus penderet et nimio cruciatu vexatus lamentabiliter eiularet. Reliquus autem populus ab angelis qui erant in nubibus cecitate percussus est.	Et statim aruerunt ambae manus eius ad ipsis cubitis et adhaeserunt feretro. Portantibus ergo apostolis feretrum, pars eius pendebat et pars adhaerebat lecto, et torquebatur supplicio vehementi ambulantibus apostolis cum exultatione et laudem canentibus Domino. Angeli qui erant in nubibus percusserunt populum caecitate qui egressus fuerat a civitate.
Princeps autem sacerdotum clamabat dicens: «Sancte Petre, in hac tribulatione me non despicias, sed pro me, obsecro, ad dominum preces fundas. Memor enim esse debes qualiter aliquando tibi astiti et qualiter (p. 785) te accusante ancilla ostiaria excusavi».	Cap. 12 Tunc princeps sacerdotum qui adhaerebat feretro coepit clamare et dicere: <Deprecor te, sanctae Petre, ne (p. 81) despicias me in tanta necessitate. Memento quando ancilla ostiaria calumniabatur tibi, ego locutus sum pro te bona. Sed nunc quaeso te, ut miserearis mei per Dominum>.
Cui Petrus: <In obsequiis domine nostre impediti sumus et curationi tue modo intendere non valemus; verumptamen si in dominum Ihesum et in hanc que ipsum portavit credideris, spero quod continuo sanitatis beneficio potieris>.	Tunc Petrus ait ad eum : <Nobis mundana vicissitudo non imminet, sed si credis in Deum et in eum, quem ista portavit, Jesum Christum Dominum nostrum, solventur a feretro manus tuae>. Cui ille respondit: <Numquid non credimus ? Sed quid faciemus? Quia inimicus humani generis excaecavit corda nostra, ut non confiteamur magnalia Dei, maxime cum ispi nos malediximus contra Christum clamantes: <Sanguis eius super nos et super filios nostros>. Et macula tanti sceleris adhaeret nobis>. Cui Petrus respondit: <Illis haec meledictio nocebit, qui infideles perstiterint, convertentibus autem ad Dominum misericordia non negabitur>.

Qui respondit: <Credo dominum Ihesum verum esse filium dei et hanc sacratissimam matrem eius>. Statimque a feretro manus eius solute sunt, sed tamen in brachiis adhuc et ariditas remanserat et dolor vehemens non recesserat. Dixitque ei Petrus: <Osculare lectum et dic: "Credo in dominum Ihesum Christum, quem ista in utero portavit et post partum virgo permansit">. Quod cum fecisset, continuo pristine redditus est sanitati.	Cap. 13 (p. 82) Cumque Petrus fecisset stare feretrum, dixit princeps sacerdotum: <Credo in Dei filium, quem ista portavit in utero, Jesum Christum Dominum nostrum>. Statimque solutae sunt manus eius a feretro; et erant brachia eius arida, et non discesserat ab eo supplicium. Tunc Petrus dixit ad eum: <Accedens ad corpus, osculare lectum et dic: "Credo in Dei filium Jesum Christum Dominum nostrum, quem ista portavit in utero et virgo permansit post partum>. Cumque fecisset ita, statim redditus est sanitati. Et coepit magnifice Deum collaudare et de libris Veteris Testamenti Mariae testimonium reddere, quod ipsa sit templum Dei, ita ut etiam apostoli admirates flerent prae gaudio.
Dixitque ei Petrus: <Accipe hanc palmam de manu fratris nostri Iohannis et pones eam super populum excecatum et quicumque credere voluerit recipiet visum; qui autem credere noluerit videre non poterit in eternum>. Mariam autem portantes apostoli in monumento posuerunt et iuxta illud ut dominus iusserat consederunt.	Cap. 14 Tunc dixit ad eum Petrus: <Accipe hanc palmam de (p. 83) manu fratris nostri Johannis, et ingrediens civitatem, invenies populum multum caecatum, et pones palmam super oculos eorum. Quicumque voluerint credere, recipient visum; qui autem infideles perstiterint, morientur>. Cumque fecisset ita, invenit populum multum plangentem et dicentem: <Vae nobis, quia similes facti sumus Sodomitis caecitate percussi>. Cum ergo audissent verba principis sacerdotum narrantis magnalia Dei, crediderunt et receperunt visum. Quinque tantum ex eis permanentes in duritia cordis mortui sunt. Princeps autem

	sacerdotum retulit palmam ad apostolos narrans eius omnia quae facta fuerant.
Tertia autem die veniens Ihesus cum multitudine angelorum ipsos salutavit dicens: <Pax vobis>. Qui responderunt: <Gloria tibi deus, qui facis mirabilia magna solus>.	Cap. 15 At illi portantes Mariam, venerunt ad locum monumenti, sicut praeceperat eis Dominus, et posuerunt eam in (p. 84) monumento et clauserunt lapide. Ipsi vero sederunt ante ostium monumenti, sicut mandeverat Dominus. Et ecce tertia die circa horam ddiei tertiam venit Dominus Jesus cum multitudine angelorum et salutans apostolos, ait: <Pax vobis>. At illi adorantes dixerunt: <Gloria tibi, Deus, qui facis mirablia magna solus>.
Et dixit apostolis dominus: <Quid gratie et honoris vobis videtur ut mee nunc conferam genitrici ?>. Et illi : <Iustum videtur, domine, servis tuis ut sicut tu devicta morte regnas in secula, sic tue resuscites matris corpusculum et a dextris tuis colloces in eternum>.	Tunc Salvator dixit eis : <Antequam ego missus a Patre passionis sacramenta complerem, cum adhuc corporaliter conversarer vobiscum, pollicitus sum vobis, quod vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super thronos duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel. Hanc ergo ex una tribu Israel elegit iussio Patris mei, ut sumerem carnem ex ea. Propter quod sanctificavi illam mihi templum inviolabile castitatis, ut virgo ante partum et virgo post partum pemaneret. Ecce iam debito naturae completo, quid nunc vultis, ut faciam ei ? (p. 85) Respondes autem Petrus et apostoli, dixerunt : <Domine, tu elegisti vasculum istud in tabernaculum mundissimum tibi, omnia autem ante saecula praescisti. Si ergo potuisset fieri ante decretum tuae potentiae, visum fuerat

	nobis famulis tuis, ut, sicut tu devicta morte regnas in gloria, ita resuscitans matris corpusculum, tecum eam deduceres laetantem in caelum>.
Quo annuente Michael angelus continuo affuit et Marie animam coram domino presentavit.	Cap. 16 Dixitque apostolis Dominus: <Fiat iuxta vestram sententiam>. Statimque iubente Domino accedens Michael archangelus, praesentavit animam sanctae Mariae coram Domino.
Tunc salvator locutus est dicens: «Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum glorie, vasculum vite, templum celeste ut, sicut per coitum labem non sensisti criminis, sic in sepulcro solutionem corporis minime patiaris.	Tunc Salvator locutus est dicens: <Surge, proxima mea, (p. 86) columba mea, tabernaculum gloriae, vasculum vitae, templum caeleste, et dum non sensisti labem delicti per coitum, non patiaris resolutionem corporis in sepulcro>.
(p. 786) Statimque anima ad Marie accessit corpusculum et de tumulo prodiit gloriosum; sicque ad ethereum assumitur thalamum comitante secum multitudine angelorum.	Protinus surrexit Maria de tumulto et advoluta pedibus Domini, coepit glorificare Deum et dicere: <Non ego condignas gratias possum rependere tibi, omnipotens Domine, quem totus mundus plene non praevalet laudare; at tamen sit nomen tuum, Deus Israel, benedictum et superexaltatum cum Patre et Spiritu Sancto in saecula>.
	Cap. 17 Elevans eam Dominus osculatus est eam, tradidit eam Michaeli archangelo, et elevata est coram Domino in nube cum angelis. (p. 87) Et dixit apostolis Dominus: <Accedite ad me in nube>. Et cum accessissent, osculatus est eos dicens: <Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis. Quoniam ego vobiscum

	sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi>. Et haec dicens Dominus, cum canentibus angelis et matre sua receptus est in paradiso. Apostoli autem in virtute Christi rapti in nubibus, depositi sunt unusquisque in sorte praedicationis suae, narrantes et confitentes magnalia Dei, qui in Trinitate perfecta et una deitatis substantia vivit, dominatur et regnat in saecula saeculorum. Amen».
Thomas autem cum abesset et rediens credere recusaret, subito zonam qua corpus eius precinctum fuerat ab aere recepit illesam ut vel sic intelligeret totaliter fuisse assumpta. Hoc autem totum quod predictum est illud apocryphum, de quo ait Ieronimus in epistola sive sermone ad Paulam et Eustochium, esse videtur».	

4.1. Podobieństwa

Ogólny plan opowiadania asumpcjonistycznego, przekazanego przez *Złotą legendę*, pokrywa się z planem *Transitus Mariae* Pseudo-Melitona z Sardes. W obydwu tekstach odnajdujemy te same epizody: objawienie się anioła, zapowiedź przejścia do nieba, wręczenie gałązki palmowej, cudowne przybycie św. Jana wraz z pozostałymi apostołami, przybycie Chrystusa, śmierć Maryi, Jej pogrzeb, któremu przewodniczą apostołowie Piotr i Paweł, próba zbeszczeszczenia ciała Maryi oraz ukarania żydowskiego kapłana, wyznanie Bóstwa Chrystusa oraz cudowne uzdrowienie kapłana, złożenie ciała Maryi do grobu, ponowne przybycie Chrystusa i objawienie apostołom Jego zamiaru, zmartwychwstanie Maryi i Jej wniebowzięcie. Niniejszy schemat jest wspólny dla obu opowiadań.

Ponadto obydwa teksty zawierają pewne podobne zdania i wyrażenia. Ich porównanie pozwala stwierdzić, że tekst przekazany nam przez *Złotą legendę* stanowi opracowanie *Transitus Mariae B2*. Anonimowy redaktor, mając przed oczyma *Transitus* Pseudo-Melitona, dokonał licz-

nych abrewiacji, usuwając pewne fragmenty tekstu, redukując niektóre jego opisy. Dlatego należy uznać *Transitus Mariae B2* Pseudo-Melitona z Sardes jako jedno z głównych źródeł dla opowiadania zawartego w *Legenda aurea*.

4.2. Różnice

Analizowane opowiadania ukazują również pewne różnice tekstualne. Opowiadanie przytoczone przez *Złotą legendę* zawiera fragment *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity, podczas gdy w *Transitus* Pseudo-Melitona tekst ów jest nieznany. Kolejną różnicę ujawnia epizod ze spóźnionym przybyciem św. Tomasza. Również ten fragment jest nieobecny w *Transitus* Pseudo-Melitona. Różnice dotyczą też geografii miejsc. O ile *Transitus Mariae* wspomina, że grób Maryi znajdował się po prawej stronie miasta w kierunku wschodnim, o tyle *Legenda aurea* sytuuje go w dolinie Jozafata. Według *Transitus* orszakowi pogrzebowemu przewodniczył apostoł Piotr, natomiast według opowiadania zawartego w *Złotej legendzie* pogrzeb był prowadzony przez apostołów Piotra i Pawła. W opowiadaniu Pseudo-Melitona Chrystus zstępuje z nieba otoczony zastępami aniołów, natomiast według *Legenda aurea*, Jezus objawia się otoczony wszystkimi mieszkańcami niebios, wśród których, oprócz aniołów, są wymienieni męczennicy, wyznawcy oraz dziewice. Ponadto opowiadanie zawarte w dziele Jakuba z Varazze wyróżnia się częstymi odniesieniami do tekstu *Pieśni nad Pieśniami* oraz do niektórych fragmentów liturgicznych.

Zestawiając podobieństwa i różnice charakteryzujące obydwa opowiadania, należy stwierdzić, że dostrzeżone różnice nie pozwalają nam na uznanie tekstu asumpcjonistycznego, przekazanego nam przez *Legenda aurea* oraz przez *Ms. ambros. L 58 Sup*. jako wariantu *Transitus Mariae* Pseudo-Melitona z Sardes. Historia ukazana przez obydwa wymienione dokumenty wydaje się być nowym, odrębnym apokryfem. Podobną opinię wyraża A. Wenger, zdaniem którego opowiadanie asumpcjonistyczne zamieszczone w pierwszej części rozdziału 115 *Złotej legendy* jest apokryfem powiązanym z *Transitus* Pseudo-Melitona, lecz jednocześnie różnym od niego[34].

[34] A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 183-184.

5. Hipoteza Barbary Fleith

Asumpcjonistyczne opowiadanie, przekazane nam przez *Legenda aurea*, było również obiektem badań B. Fleith. Jej zdaniem, pierwsza część interesującego nas opowiadania miałaby być zredagowana przez Jakuba z Varazze. Dominikanin, kompilując tekst opowiadania, wykorzystałby różne źródła, wśród których zostały wymienione *Transitus Pseudo-Melitona B2*, pewne fragmenty *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* oraz fragmenty, wśród których znajdują się dwa o charakterze liturgicznym[35]. Uczona wykluczyła z opowiadania apokryficznego epizod z przybyciem Tomasza Apostoła, który należałby do drugiej części rozdziału 115 *Złotej legendy*[36].

Zdaniem Fleith, pewne elementy zawarte w drugiej części rozdziału 115 (przybycie Tomasza oraz fragmenty liturgiczne) mogą zależeć od opowiadania asumpcjonistycznego zawartego w *Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu[37].

Spróbujmy zestawić dwa opowiadania asumpcjonistyczne przekazane nam przez *Legenda aurea* Jakuba z Varazze z opowiadaniem zawartym w *Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu.

6. Porównanie opowiadań asumpcjonistycznych zawartych w *Legenda aurea* i w *Liber epilogorum*

De Assumptione Beatae Virginis Marie, w: JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*, Firenze 1998, vol. II, pp. 781-786.	*De Assumptione gloriosae Virginis Mariae*, w: BARTHOLOMAEUS TRIDENTINUS, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*
„(p. 781) Dionysius Pauli apostoli discipulus in libro de divinis nominibus hoc idem asserit, apostolos scilicet in dormitione virginis convenisse et se similiter interfuisse ac unumquemque in laudem Christi et virginis fecisse sermonem. Ait enim sic loquens	

[35] B. FLEITH, *De Assumptione Beatae Virginis Mariae*…, 48.
[36] TAMŻE.
[37] TAMŻE, 64.

ad Tymotheum: «Nos, ut nosti et ipse, et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visionem corporis vite principis et quod deum suscepit. Aderat autem et frater dei Iacobus (p. 782) et Petrus, summa et provectissima theologorum summitas. Postea visum est post visionem ut universi ierarche laudarent, sicut unusquisque erat sufficiens, infinite virtutis bonitatem theartice infirmitatis». Hec Dionysius.	
Cum autem beata Maria omnes apostolos congregatos vidisset, dominum benedixit et in medio eorum ardentibus lampadibus et lucernis consedit. Circa vero horam noctis tertiam Ihesus advenit cum angelorum ordinibus, patriarcharum cetibus, martyrum agminibus, confessorum acie virginumque choro et ante torum virginis acies ordinantur et dulcia cantica frequentantur.	(p. 236) „Tunc apostoli et discipuli, qui per Iudeam dispersi fuerant ad predicandum, Dei nutu ad exequias Matris eius omnes convenerunt. Et ecce, hora transitus imminente, Iesus ipse festinus et festivus advenit cum angelorum ordinibus, patriarcharum cuneis, prophetarum cetibus, martyrum agminibus, confessorum acie virginumque choris. Ante thorum Virginis ordinantur acies, frequentantur dulcia cantica dragmatis, odor vincit balsama, splendor lucem solis.
Quales autem exequie ibidem celebrate sint ex predicto libello qui Iohanni ascribitur edocetur. Nam prior ipse Ihesus inchoavit et dixit: <Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum, quia concupivi speciem tuam>. Et illa: <Paratum, domine, cor meum, paratum cor meum!> Tunc omnes qui cum Ihesu venerant dulciter intonant dicentes: «Hec est que nescivit torum in delictis, habebit fructum in refectione animarum sanctarum».	O quam dulce intonant: <Hec est que nescivit thorum in delictis: habebit fructum in refectione animarum sanctarum» !

Ipsa autem de semetipsa cecinit dicens: «Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius».	Inter hec et illa: «Beatam – inquit - me dicent omnes generationes, quia fecit michi Dominus magna, quia potens est et sanctus nomen eius». In hoc tamen gaudio apostolorum devotio a lacrimis contineri non potuit, quibus summa consolatio fuerat presentia matris Dei.
Tunc cantor cantorum omnibus excellentius intonavit: <Veni de Libano, sponsa, veni de Libano, veni, coronaberis>. Et illa: «Ecce, venio, quia in capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam, deus, quia exultavit spiritus meus in te deo salutari meo». Sicque Marie anima de corpore egreditur et in ulnas filii advolavit. Fuitque tam a dolore carnis estranea quam a corruptione extiterat aliena.	Tunc cantor cantorum omnium excelsa voce intonat: <Veni de Libano, sponsa, veni de Libano, veni, coronaberis>. Et illa: <Dixi, ecce venio, quia in capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Dominus, quia exultavit spiritus meus in te, Deo salutari meo>. Sic, sic Marie anima egreditur de corpore et in ulnas Filii advolat letanter.
Dixitque apostolis dominus: «Corpus virginis matris in vallem Iosaphat deferte et in monumento novo quod ibidem invenietis illud (p. 783) recondite et me ibidem triduo donec ad vos redeam expectate». Statimque circumdederunt eam flores rosarum rosei, scilicet cetus martyrum, et lilia convallium, agmina scilicet angelorum, confessorum et virginum.	Quis enim angelorum vel sanctorum presumeret hanc tangere, Filio presente? Circumdant igitur eam flores rosarum, (p. 237) rosei cetus martyrum et lilia convallium, agmina angelorum, confessorum, virginum.
Post eam apostoli clamitant dicentes : «Virgo prudentissima, quod progrederis ? Esto nostri memor, o domina».	Clamant apostoli: <Virgo prudentissima, quo progrederis? Esto nostri memor, o Domina>.
	O Iesu ineffabilis, quam ineffabiles iubili resonabant, dum ineffabiliter dilectissimam

	matrem ad celos elevasti! Ad concentum ascendentium cetus qui remanserant admirati concite procedunt obviam.
Tunc ad concentum angelorum ascendentium cetus qui remanserant admirati concite obviam processerunt videntesque regem suum femine animam in ulnis propriis baiulantem illamque super illum innixam obstupefacti clamare ceperunt dicentes: <Que est ista que ascendit de deserto deliciis affluens innixa super dilectum suum?>	Et videntes regem suum femine animam in propriis ulnis baiulantem illamque innixam super illum, obstupefacti clamabant: <Que est ista que ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum?>
Quibus comitantes dixerunt: <Ista est speciosa inter filias Iherusalem, sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione>. Sic in celum gaudens suscipitur et a dextris filii in throno glorie collocatur. Apostoli autem viderunt eius animam tanti esse candoris ut nulla mortalium lingua posset effari. (…)	Ad quos concomitantes: <Ista est speciosa inter filias Ierusalem, sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione>. Sicque hiis et hiis similibus Maria virgo assumpta est ad ethereum thalamum, positusque thronus matri regis, que sedit a dextris eius, potioribus bonis Filii potiori utens modo.
(p. 784) Tunc manus eius ambe subito aruerunt et lectulo adheserunt ita ut ad lectulum manibus penderet et nimio cruciatu vexatus lamentabiliter eiularet. Reliquus autem populus ab angelis qui erant in nubibus cecitate percussus est. (…)	Inter hec venerabile corpus, sancti Spiritus sacrarium, a fidelibus in vallem Iosaphat sepeliendum defertur. Quod quidam ex Iudeis temere tangere cupientes, ab angelo percussi diro cruciatu, Marie filium Deum crediderunt. Complentur exequie: in vallis Iosaphat medio mediatrix Dei et hominum mater virgo in decenti monumento decenter sepelitur.
(p. 785) Quo annuente Michael angelus continuo affuit et Marie animam coram domino presentavit. Tunc salvator locutus est dicens: «Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum	

glorie, vasculum vite, templum celeste ut, sicut per coitum labem non sensisti criminis, sic in sepulcro solutionem corporis minime patiaris.	
(p. 786) Statimque anima ad Marie accessit corpusculum et de tumulo prodiit gloriosum ; sicque ad ethereum assumitur thalamum comitante secum multitudine angelorum.	Mira clarent inaudita, virtutes, sanitates, prodigia et signa, nec multo post sepulchrum vacuum cernitur, ut liquido detur intelligi terram corruptibilem incorruptibilem Virginem retinere non potuisse; vestes vero in sepulchro ad devotionem fidelium sunt relicte.
Thomas autem cum abesset et rediens credere recusaret, subito zonam qua corpus eius precinctum fuerat ab aere recepit illesam ut vel sic intelligeret totaliter fuisse assumpta. Hoc autem totum quod predictum est illud apocryphum, de quo ait Ieronimus in epistola sive sermone ad Paulam et Eustochium, esse videtur».	De quibus dum secundum consuetudinem suam Thomas forte dubitaret, zonam qua precinctum corpus fuerat illesam recepit ad aere, ut vel sic intelligeret Mariam totaliter assumptam fuisse, et vere assumpta, quia in nullo consumpta (hoc enim sonat assumptionis nomen).

Porównanie interesujących nas tekstów asumpcjonistycznych pozwala wyodrębnić pewne podobieństwa. Dotyczą one zarówno podobnych zdań i wyrażeń, jak również tych samych odniesień geograficznych (dolina Jozafata); niektórych epizodów (spóźnione przybycie apostoła Tomasza); fragmentów liturgicznych zaczerpniętych z Oficjum na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, oraz cytatów z księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Wskazane analogie pozwalają na stwierdzenie pewnej zależności obydwu tekstów.

Z drugiej strony należy zauważyć, że opowiadanie asumpcjonistyczne zawarte w *Liber epilogorum* przedstawia się w formie bardzo zredukowanej wobec tego samego opowiadania przekazanego przez *Złotą legendę*. Biorąc pod uwagę fakt, że pierwsza część rozdziału 115 dzieła dominikanina z Varazze, która zawiera kompletną wersję opowiadania apokryficznego, została zredagowana przed rokiem 1267[38], natomiast

[38] C. DELCORNO, *La „Legenda aurea" e la narrativa dei Predicatori*, w: *Jacopo da Voragine. Atti del I Convegno di Studi...*, 32.

opowiadanie wchodzące w skład *Liber epilogorum*, zawierające sporo podobnych elementów, zostało zredagowane przez Bartłomieja z Trydentu w latach 1244-1246[39]. Należy zatem stwierdzić, że opowiadanie asumpcjonistyczne przekazane przez *Legenda aurea* zależy od innego, wcześniejszego źródła. Chodzi o opowiadanie asumpcjonistyczne, zredagowane wcześniej niż dzieła wymienionych wyżej dominikanów, które byłoby wspólnym i głównym źródłem. Czy jest możliwe wskazanie tego źródła?

Biorąc pod uwagę fakt, że wersja opowiadania asumpcjonistycznego zachowanego w *Ms. Ambros. L. 58 Sup*. jest podobna do wariantu przekazanego przez rozdział 115 *Złotej legendy*, a jednocześnie nie zależy od dzieła Jakuba z Varazze, pozwala nam stwierdzić, że tekst zawarty w pierwszej części rozdziału 115 *Legenda aurea* nie jest kompozycją dokonaną przez dominikanina, lecz najstarszą, znaną nam wersją nieznanego dotąd *Transitus Mariae*, która w ten sposób przetrwała do naszych czasów. Przyjrzyjmy się pewnym charakterystycznym elementom opowiadania asumpcjonistycznego, zwanego odtąd przez nas *Transitus Mariae K*.

6. Charakterystyka *Transitus Mariae K*

6.1. Opowiadanie

Porównanie opowiadania asumpcjonistycznego, przekazanego nam przez pierwszą część rozdziału 115 *Złotej legendy* oraz jeden z rozdziałów manuskryptu Ms. *ambros. L. 58 Sup*. pozwala na korektę opinii, wyrażonej przez B. Fleith: werset początkowy rozdziału 115 nie jest notą wstępną autorstwa Jakuba z Varazze. Opowiadanie asumpcjonistyczne przekazane przez *Legenda aurea* rozpoczyna się od pierwszych słów rozdziału 115, a nie od drugiego wersetu.

Biorąc pod uwagę, że tekst asumpcjonistyczny zawarty w manuskrypcie lombardzkim nie został zaczerpnięty ze *Złotej legendy*, lecz z innego źródła, należy stwierdzić, że opowiadanie asumpcjonistyczne zawarte w pierwszej części rozdziału 115 nie jest kompilacją dzieła Jakuba z Varazze, lecz wiernie przepisanym tekstem apokryfu. Naszą opinię potwierdza fakt, że to samo opowiadanie było już znane Bartłomiejowi z Trydentu.

[39] E. PAOLI, *Introduzione*, w: BARTHOLOMAEUS TRIDENTINUS, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Firenze 2001, XXVIII. XXXII.

Jeżeli chodzi o zakończenie tekstu, to wydaje się, że należy rozciągnąć go aż do wiersza 126, zaliczając w ten sposób epizod z nadejściem Tomasza Apostoła do apokryficznego opowiadania. Niniejszy wniosek wydaje się usprawiedliwiony poprzez obecność skróconego wariantu opowiadania w *Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu, który podobnie jak dominikanin z Varazze, oparł się na tym samym opowiadaniu asumpcjonistycznym. Należy zgodzić się z B. Fleith, że opinia krytyczna dotycząca wniebowzięcia, wyrażona w wersetach 127-129, jest autorstwa Paschazjusza Radberta, dlatego nie można jej zaliczyć do apokryficznego opowiadania asumpcjonistycznego[40]. Wydaje się zatem, że pierwsza część rozdziału 115 *Złotej legendy*, zawierająca interesujące nas opowiadanie, obejmuje wersety 1-126.

6.2. Autor *Transitus Mariae K*

Rozdział asumpcjonistyczny *Złotej legendy* zawiera uwagę, która pojawia się również w manuskrypcie *Ms. Ambros. L. 58 Sup.*: *Assumptio virginis Mariae qualiter facta sit ex quodam libello apocrypho qui Iohanni evangelistae ascribitur edocetur*[41]. Z powyższego tekstu wynika, że autorem asumpcjonistycznego opowiadania jest św. Jan Ewangelista. Odróżnia to *Transitus Mariae K* od *Transitus Mariae B2,* przypisywanego Pseudo-Melitonowi z Sardes.

Interesujące nas opowiadanie asumpcjonistyczne, zawarte w *Legenda aurea* oraz w manuskrypcie ambrozjańskim nie przekazuje jakichkolwiek innych informacji o autorze apokryfu. Interesującą wzmiankę notuje natomiast *Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu: *Verum apud Grecos liber esse dicitur, quem Iohannes eius custos post evangelium De assumptione nostrae Virginis scripsisse perhiberetur, ex quo forte Latinus aliquis in Greca eloquentia minus edoctus aliqua transtulit, que non imperito possunt apocripha nominari*[42].

Według dominikanina z Trydentu wspomniane apokryficzne opowiadanie zostało zredagowane pierwotnie w języku greckim przez św. Jana Apostoła, a następnie przetłumaczone na łacinę przez osobę nieznającą dobrze języka greckiego.

Należy jednocześnie zauważyć, że komentarz dominikanina z Trydentu jest podobny do wstępu *Transitus Mariae* Pseudo-Melitona, w którym zaznaczono, że pewien Leucio, po zebraniu od apostołów wiadomości na temat okoliczności wniebowzięcia Maryi, pozmieniał je

[40] B. FLEITH, *De Assumptione Beatae Virginis Mariae*..., 44.
[41] JACOPO DE VORAGINE, *Legenda aurea*..., 779.
[42] BARTHOLOMAEUS TRIDENTINUS, *Liber epilogorum*..., 234.

do takiego stopnia, że Kościół nie mógł zaakceptować jego tłumaczenia[43]. Porównując obydwa komentarze, nie można wykluczyć hipotezy, że redaktor *Transitus Mariae K*, pragnąc odróżnić swoje łacińskie opowiadanie od *Transitus* Pseudo-Melitona, zdecydował się zastąpić imię Leucia anonimowym redaktorem, który tłumacząc opowiadanie Jana Apostoła z greckiego na łacinę, dopuścił się tak poważnych uchybień, że pismo to zostało pozbawione jakiegokolwiek autorytetu.

6.3. Obecność epizodu z przybyciem Tomasza Apostoła w *Transitus Mariae K* oraz w *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*

Elementem oryginalnym, odróżniającym opowiadanie asumpcjonistyczne zawarte w *Transitus Mariae K* od większości pozostałych opowiadań, jest spóźnione przybycie Tomasza Apostoła, który w drodze do Jerozolimy otrzymał od wstępującej do nieba Maryi pasek, jako znak potwierdzający rzeczywistość Jej wniebowzięcia.

Należy zauważyć, że jedynym apokryfem opisującym przekazanie Tomaszowi Maryjnego paska jest *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*[44].

[43] *Saepe nacque scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum et cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae, plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit: et de virtutibus quidam eorum multa et varia dixit, et de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse, et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Nec solum sibi sufficere arbitratus est, verum etiam transitum beatae sempre virginis Mariae Genitricis Dei, ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire*. PSEUDO-MELITO DE SARDES, *Transitus Mariae B*, w: M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer „Transitus Mariae" des Pseudo-Melito*..., 88-89.

[44] Legendy greckie, które wspominały postać Tomasza, nie zawierają odniesienia do paska Matki Bożej. Opowiadania te mówią o przybyciu Tomasza, o otwarciu grobu, o odkryciu braku ciała Matki Bożej oraz o odnalezieniu szat Maryi. Opowiadania tego typu przekazują: *Vita Mariae* Maksyma Wyznawcy (VII sec.), *Historia Eutymiacka*, kazania św. Jana z Damaszku, Jana Geometry, Cosmasa Vestitora, Anonima z Reichenau. Tradycja wschodnia, pomimo kultu paska Maryi w sanktuarium Chalkoprateia w Konstantynopolu, nie zawiera żadnej wzmianki na temat przekazania paska św. Tomaszowi Apostołowi. Por. M.-J. Van ESBROECK, *Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge*: CSCO 478 (Scriptores Iberici, t. 21); tekst gruziński CSCO 479 (Scriptores Iberici, t. 22), Lovanii 1986; *Storia eutimiaca*, w: M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*..., vol. I/2, 527-528; M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*..., 832-834; JOANNES DAMASCENUS, *Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae, 18*: PG 96, 749; JOANNES GEOMETRA, *Laus in Dormitionem B.M.V.*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 393; COSMAS VESTITOR, *Sermo IV, In Dormitonem Virginis Mariae*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 331-332; ANONYMUS AUGIENSIS, *Homilia in Dormitionem B.V.M.*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 361.
Kultowi paska Matki Bożej poświęcono kilka prac: Por. M. JUGIE, *L'Église de Chalcopratia et le culte de la ceinture de la Sainte Vierge a Constantinople*, „Echos d'Orient" 16(1913) 308-312; D. LATHOUD, *Le sanctuaire de la Vierge aux*

Apokryf ten, zredagowany pod koniec XII wieku we Francji, jest jednym ze źródeł dla anonimowego autora *Transitus Mariae K*[45]. Dokument opisuje dokładnie okoliczności przybycia Tomasza Apostoła do Jerozolimy. Zbliżając się do miasta, został porwany na Górę Oliwną, skąd obserwował przejście Błogosławionej Dziewicy do nieba. Jego modlitwa, skierowana do Maryi, została nagrodzona w nadzwyczajny sposób: Maryja, unosząc się do nieba, podarowała mu swój pasek. Przybywszy do doliny Jozafata, Tomasz zaczął głosić wniebowzięcie cielesne Matki Chrystusa. Apostołowie po otwarciu grobu ze zdumieniem odkryli brak ciała, natomiast Tomasz opowiedział widzenie i na dowód tego pokazał pasek[46].

Należy zauważyć, że *Transitus Mariae K* przedstawia epizod z przybyciem Tomasza w formie skróconej, pozbawionej wielu szczegółów, które można znaleźć w *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*.

Na uwagę zasługuje podobieństwo relacji przytoczonej zarówno w *Transitus Mariae K*, jak i w *Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu[47]. Obydwie wersje, prezentując epizod, pomijają zarówno okoliczności, w jakich został przekazany pasek Tomaszowi, jak również jego przybycie do doliny Jozafata. Obydwie wersje zaznaczają, że Tomasz otrzymał z nieba pasek, aby umocnić wiarę we wniebowzięcie Maryi.

6.4. Geografia miejsc związanych z zaśnięciem Maryi

Badanie opowiadań asumpcjonistycznych przekazanych nam przez *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* oraz przez *Transitus Mariae K* wskazuje nam pewne elementy wspólne, które odróżniają wspomniane pisma od opowiadań zawartych w innych apokryfach. Obydwa opowiadania umiejscawiają dom Maryi na górze Syjon, natomiast Jej grób w dolinie Jozafata (podczas gdy inne opowiadania zawierają opis znacznie mniej precyzyjny: *in dexteram partem civitatis ad orientem*[48]). Obecność wspomnianych elementów w obydwóch opowiadaniach nie tylko ukazuje wpływ *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* na treść *Transitus Mariae K*, ale również wyróżnia wspomniane dwa pisma z pozostałych apokryfów łacińskich.

Chalcopratia, „Echos d'Orient" 23(1924) 36-63; A. CAMERON, *The Theotokos in Six-Century Constantinople. A City find its Symbol*, „Journal of Theological Studies" 39(1978) 79-108.

[45] B. KOCHANIEWICZ, *Il Transitus dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea, un'apocrifo di origine italiana?*, „Angelicum" 82(2005) 99-121.

[46] *Il Transito dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea*, w: M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*..., vol. I/2, 532; M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*..., 815.

[47] JACOBUS A VORAGINE, *Legenda aurea*..., 786; BARTHOLOMAEUS TRIDENTINUS, *Liber epilogorum*..., 237.

[48] PSEUDO-MELITO DI SARDES, *Transitus Mariae B*, w: M. HAIBACH-REINISCH, *Ein neuer „Transitus Mariae" des Pseudo-Melito*..., 99.

6.5. Obecność fragmentu „De divinis nominibus" Pseudo-Dionizego Areopagity

Kolejną cechą charakterystyczną naszego dokumentu jest obecność fragmentu tekstu pochodzącego z trzeciego rozdziału *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity. Warto zauważyć, że niniejszy fragment pojawia się w pismach greckich poświęconych wniebowzięciu Maryi: *Historii Eutymiackiej*[49], w kazaniach św. Andrzeja z Krety[50], św. Jana z Damaszku[51], Kosmasa Vestitora (VIII w.)[52], Jana Geometry (X w.)[53].

Dzieła Pseudo-Dionizego zaczynają być znane na Zachodzie dzięki pierwszym tłumaczeniom łacińskim, dokonanym w IX-X wieku[54]. Kolejne tłumaczenia pochodzą z XII i w XIII wieku[55]. Warto zaznaczyć, że interesujący nas fragment *De divinis nominibus* pojawia się w niektórych pismach łacińskich pochodzących z XII wieku: anonimowym kazaniu na Wniebowzięcie[56] oraz w kodeksie 12 z klasztoru Heiligenkreuz[57]. *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity należy uznać za kolejne źródło, którym posłużył się anonimowy autor, redagując *Transitus Mariae K.*

6.6. Obecność fragmentów liturgicznych

Interesujące nas opowiadanie asumpcjonistyczne odznacza się sporą ilością cytatów pochodzących z tekstów liturgicznych. Warto zaznaczyć, że praktyka odwoływania się do argumentu liturgicznego była znana już w XII stuleciu. Kazania Piotra Abelarda[58], Piotra Komestora oraz

[49] *Storia eutimiaca*, w: M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*..., vol. I/2, 527; M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*…, 834.

[50] ANDREAS CRETENSIS, *Sermo I in Dormitionem*: PG 97, 1059-1064.

[51] JOANNES DAMASCENUS, *Sermo II in Dormitionem*: PG 96, 748-752.

[52] COSMAS VESTITOR, *Sermo IV in Assumptionem*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 332.

[53] JOANNES GEOMETRA, *Sermo de Assumptione*, w: TAMŻE, 373.

[54] H. F. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma 1953, 23-28.

[55] TAMŻE.

[56] ANONYMUS AUGIENSIS, *Sermo de Assumptione*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*..., 338. 351.

[57] Por. H. BARRÉ, *Dossier complémentaire*, „Etudes Mariales" 3(1950) 67-68.

[58] *Cui quidem rei plurimum attestatur sepulchrum vacuum penitus repertum, sicut et antea fuerat Dominicum; ut ipsa quoque resurrectionis gloriam et geminam stolam adepta credatur, sicut manifeste festiva hujus diei oratio continet, his verbis: «In qua sancta dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, ect..» Cum enim praemissum sit «mortem temporalem», potenter ostenditur id quod subjectum est de vinculis mortis, ad mortem illam carnis referendum esse,*

Erbebta z Losinga[59] mogą być tego przykładem. *Transitus Mariae K* cytuje teksty liturgiczne zaczerpnięte z Oficjum na Wniebowzięcie Maryi. Wykorzystano w sposób szczególny responsoria i antyfony wspomnianego Oficjum.

---

non ad mortem animae, cuius vinculis non detineri commune est omnibus electis. Quod diligenter beatus qiuoque Gregorius Turonensis attendens cum de transitu ejus scriberet, maturae quoque resurrectionis eius gloriam asserere non dubitavit. Unde Miraculorum lib.I, cap. 4, ita meminit. PETRUS ABELARDUS, *Sermo XXVI. In Assumptione Beatae Mariae*: PL 178, 541-542.

GERHOHUS RICERSPERGENSIS, *Prologus*, w: A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge...*, 337-340. *Hodie autem beata Virgo et animae beatitudinem et glorificationem corporis est adepta, quod ne cui veniat in dubium, auctoritatibus astruamus. Hodierna clamat oratio: «Nec autem mortis nexibus deprimi potuit»*. PETRUS COMESTOR, *In Festo assumptionis B. Mariae. Sermo 59*: PL 171, 630.

Sicut enim beata Virgo, a maledictione mulieris, cui dictum est: «in dolore paries» (Gen. 3, 16) facta est immunis, quia peperit sine dolore, sic et a communi viri et mulieris maledictione, cui dictum est: in cinerem ibis, facta est immunis. Unde et ab Angelo benedicta esse dicitur, quia a primordiali maledictione liberata est. PETRUS COMESTOR, *In festo Assumptionis B. Mariae. Sermo 59*: PL 171, 630.

Adhuc probabili inductione exempli idipsum probari potest: vir ex uxor duo sunt in carne una; expressius autem mater et filius una sunt caro. Sane sunt sancti Patres, qui Spiritu Sancto dictante decreta promulgarunt, ius in ciniugibus sanxerunt, quod si alter deserens saeculum adhaereat deo, alter non remanea in saeculo. Unius enim carnes tam violenter distrahi ius non esse, visum est eis. Sic et in caeteris videri debet, si pars altera carnis virgineae sit in caelo, et pars altera reddatur solo; parti alteri datum sit non videre corruptionem, altera solvatur in cinerem. PETRUS COMESTOR, *In Festo assumptionis B. Mariae. Sermo 59*: PL 171, 630.

[59] *Qui quemadmodum caelos ascendens, a dextris Dei sedisse describitur, ita hodie matrem assumptam a dextris suis collocasse non dubitant, cui hodie per Prophetam dictum fuerat: «Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato» (Ps. 44, 10), hoc est in corpore semper immaculato, etiam immortali et incorruptibili facto.* […] *Ad hanc specialiter illa vox Sponsi dirigitur, qua tam dulciter inviatur: «Surge, propera, amica mea, et veni. Iam enim hiems transiti, imber abiit et recessit» (Cant II, 10). Amicam simul et formosam eam appellat, quae tanta est charitate Dei vulnerata, ut nulli inimici telo in ea locus pateat. In cujus singulari laude, et ab ipso ei dicitur: «Immaculata mea, et macula non est in te» (Cant. 5, 2). Etsi enim multi amici mei dicantur, juxta quod ipse sponsus, Apostolis ait: «Vos autem dixi amicos» (Jo 15, 15), comparatione tamen Dominicae Matris, cui ab angelo dicitur: «Ave, gratia plena» (Luc 1, 28), nulla est fidelium anima immunis a macula. «Surge, propera», hoc est: Matura resurrectionem, ad me filium mater es perducenda*. PETRUS ABELARDUS, *Sermo XXVI. In Assumptione B. Mariae*: PL 178, 542-543.

Cui quidem rei plurimum atestatur sepulchrum vacuum penitus repertum, sicut et antea fuerat dominicum; ut ipsa quoque reserrectionis gloriam et geminam stolam adepta credatur, siccut manifeste festiva huius diei oratio continet, his verbis: „In qua sancta dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, ect.". Cum enim praemissum sit «mortem temporalem», patenter ostenditur id quod subiectum est de vinculis mortis, ad mortem illam carnis referendum esse, non ad mortem animae, cuius vinculis detineri commune est omnibus electis. Quod diligenter beatus Gregorius Turonesis attendes cum de transitu eius scriberet, maturae quoque resurrectionis eius gloriam asserere non dubitavit. PETRUS ABELARDUS, *Sermo XXVI. In Assumptione B. Mariae*: PL 178, 542-543.

Hodie, dilectissimi fratres, beatissima Virgo Maria assumpta est supra caelos et praesentibus sanctis apostolis, corpus Viginis positum est in sepulcro. Obiit. Sed tantae

Responsoria

Statimque circumdederunt eam flores rosarum rosei, scilicet cetus martyrum, et lilia convallium, agmina scilicet angelorum, confessorum et virginum[60].

Que est ista que ascendit de deserto deliciis affluens innixa super dilectum suum?[61]

Quibus comitantes dixerunt: „Ista est speciosa inter filias Iherusalem, sicut vidistis eam plenam caritate et dilectione"[62].

Veni electa mea, et ponam in te thronum meum, quia concupivi speciem tuam[63].

Ipsa autem de semetipsa cecinit dicens: „Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius"[64].

Antyfony

Circa vero horam noctis tertiam Ihesus advenit cum angelorum ordinibus, patriarcharum cetibus, martyrum agminibus, confessorum acie virginu-

maiestatis corpus, ut ait Beatus Gregorius, mortis nexibus diu teneri non potuti; impossibile enim era team carnem diuturna morte posse corrumpi, ex qua Verbum caro factum et habitavit in nobis. Si enim in resurrectione dominica multa corpora sanctorum, quae dormierant, resurrexerunt, quomodo caro resurgere non poteratm quae ipsum resurrectionis generavti auctorem? Plena, fratres, et secura fide tenete quod beatissima Virgo Maria et anima et corpore immortalis facta cum filio suo D.N.I.C ad dextris residet Dei, mater poenitentium et interventrix efficacissima pro peccatis nostris apud clementissimum Filium suum. HERBERTUS DE LOSINGA, *Sermo in Assumptionem Sanctae Mariae*, w: *The life, letters and sermons of Bishop Herbert de Losinga*. vol. II, red. E.M. GOULBURN - H. SYMONDS, Oxford 1879, 350-352.

[60] IACOPO DE VORAGINE, *Legenda aurea*..., 783. Tekst został zaczerpnięty z: *Responsorium in Assumptione B.M.V*. Por. R.J. HESBERT, *Corpus Antiphonalium Officii*, vol. IV, Roma 1970, 7878 (dalej: HESBERT).

[61] JACOPO DE VORAGINE, *Legenda aurea*..., 783. Tekst pochodzi z *Responsorium in Assumptione B.M.V.* Por. HESBERT, IV, 7878.

[62] TAMŻE. Tekst pochodzi z *Responsorium in Assumptione B.M.V*. Por. HESBERT, IV, 6994.

[63] TAMŻE, 782. Tekst pochodzi z *Responsorium in Assumptione B.M.V*. Por. HESBERT, IV, 7826.

[64] TAMŻE. Tekst pochodzi z *Responsorium in Assumptione B.M.V.* Por. HESBERT, IV, 6172.

mque choro et ante torum virginis acies ordinantur et dulcia cantica frequentantur[65].

O quam dulce intonant: „Hec est que nescivit thorum in delicto: habebit fructum in refectione animarum sanctarum"[66].

Post eam apostoli clamant dicentes: „Virgo prudentissima, quod progrederis? Esto nostri memor, o Domina"[67].

Obecność tekstów liturgicznych pochodzących z łacińskiego Oficjum na Wniebowzięcie Maryi ujawnia, że *Tranistus Mariae K* powstał na Zachodzie.

6.7. Pochodzenie i czas powstania *Transitus Mariae K*

W oparciu o uzyskane dzięki analizie porównawczej dane należy podkreślić, że *Transitus Mariae K* jest dziełem autora zachodniego. Jest to jedno z niewielu opowiadań asumpcjonistycznych, które nie zostało przetłumaczone z oryginału greckiego, lecz zostało zredagowane po łacinie. Na pochodzenie zachodnioeuropejskie opowiadania wskazują również wykorzystane teksty liturgiczne Oficjum na Wniebowzięcie NMP oraz epizod opowiadający o przybyciu Tomasza Apostoła z relikwią paska Maryi.

Tekst opowiadania jest kompozycją nową, zredagowaną w oparciu o następujące źródła: *Transitus Mariae B*2 Pseudo-Melitona z Sardes, *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* oraz *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity. Wydaje się, że pierwsze ze źródeł dostarczyło między innymi struktury generalnej opowiadania, natomiast dwa pozostałe niektórych szczególnych elementów.

Jeśli chodzi o czas kompozycji asumpjconistycznego opowiadania, to, biorąc pod uwagę wykorzystanie *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei* pochodzącego z końca XII wieku oraz obecność *Transitus Mariae K* w dziele *Liber epilogorum* zredagowanego w latach 1244-1246 przez Bartłomieja z Trydentu, należy stwierdzić, że apokryf został zredagowany na początku XIII wieku.

[65] TAMŻE. Tekst pochodzi z *Ant. In Annuntiatione S. Mariae*. HESBERT, III, 1437.
[66] TAMŻE. Tekst zaczerpnięty z *Ant. In Assumptione S. Mariae*. HESBERT, III, 3001.
[67] TAMŻE. Pewne elementy zostały zaczerpnięte z *Ant. In Assumptione S. Mariae*. HESBERT, III, 5454.

Wydaje się, że nowy *Transitus* należałoby uznać za ostatni wśród łacińskich apokryfów asumpcjonistycznych. Ponieważ tekst *Transitus Mariae K* pojawia się w pismach powstałych na terytorium Włoch (*Liber epilogorum* Bartłomieja z Trydentu, *Legenda aurea* Jakuba z Varazze, *Ms. ambros. L. 58. Sup.*), potwierdza to hipotezę o włoskim pochodzeniu opowiadania asumpcjonistycznego. Naszą hipotezę wzmacnia istnienie kultu paska Matki Bożej (Santa Cintola) w sanktuarium w Prato już w XIII wieku[68]. Należy jednak zaznaczyć, że wśród najstarszych opublikowanych dotąd wersji legendy opowiadającej o okolicznościach przybycia relikwii paska do Prato, znajdujemy *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*, a nie opowiadanie przekazane nam przez *Legenda aurea* ani za pośrednictwem manuskryptu lombardzkiego.

7. Zakończenie

Przeprowadzona analiza opowiadań asumpcjonistycznych zawartych w *Złotej legendzie* oraz w manuskrypcie *Ms. ambros. L. 58. Sup.* pozwoliła wyodrębnić nowy apokryf asumpcjonistyczny, *Transitus Mariae*, który ubogaca niewielką grupę apokryfów łacińskich. Nowy dokument, nazwany przez nas *Transitus Mariae K*, został zredagowany przez anonimowego autora łacińskiego prawdopodobnie na początku XIII stulecia. Nowe opowiadanie ujawnia pewne podobieństwa z *Transitus Mariae Pseudo-Melitona*, jak również z *Transitus Pseudo-Józefa z Arymatei*. Mimo to obecność pewnych specyficznych elementów nie pozwala, by uznać je za wersję jednego z dwóch wymienionych powyżej apokryfów. Należy zaznaczyć, że *Transitus Mariae K* nie zachował się w swojej pierwotnej wersji. Najstarszą kompletną wersję opowiadania zawiera rozdział 115 *Legenda aurea* Jakuba z Varazze.

O. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP
Pontificia Università san Tommaso d'Aquino "Angelicum"

Largo Angelicum 1
00184 Roma
Italia

[68] Por. B. KOCHANIEWICZ, *Il Transitus dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea*..., 116.

Sul nuovo apocrifo latino *Transitus Mariae*

(Riassunto)

L'analisi dei racconti assunzionistici inclusi nella *Legenda aurea* e nel *Ms. ambros. L. 58. Sup*. ci hanno permesso d'individuare un nuovo, finora sconosciuto, *Transitus Mariae* latino che arricchisce una lista degli apocrifi assunzionistici latini. Il nuovo documento, chiamato da noi *Transitus Mariae K* è stato composto da un anonimo autore latino probabilmente all'inizio del XIII sec. Il nuovo racconto dimostra alcune somiglianze sia con il *Transitus Mariae dello Pseudo-Melitone* che con il *Transitus dello Pseudo-Giuspeppe da Arimatea*. Nonostante numerose somiglianze, però, le particolarità individuate nel nostro documento, non permettono di considerarlo sia come una versione del *Transitus Mariae B2* dello Pseudo-Melitone sia come una versione del *Transitus dello Pseudo-Giuseppe da Arimatea*. E' un documento che si distingue da tutti e due i racconti. La più antica e più completa versione del testo è contenuta nella prima parte del capitolo 115 della *Legenda aurea* di Giacomo da Voragine.

Ks. Leon Siwecki

Udział Maryi w fazie przygotowawczej odkupienia w nauczaniu Jana Pawła II

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 387-402

Jan Paweł II na kartach encyklik, katechez, listów, adhortacji, homilii i przemówień ukazuje obraz Maryi, która w pielgrzymce wiary i posłuszeństwa towarzyszy od zarania dziejów człowiekowi jako Ta, która wypełniła wolę Boga. Istotnie, podkreśla Sługa Boży, *Matka Odkupiciela zajmuje ściśle określone miejsce w planie zbawienia, bowiem, «gdy … nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze» (Ga 4, 4-6)*[1].

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie prawdy o Maryi, pokornej Służebnicy Pańskiej, wykonawczyni Bożej woli i podkreślenie Jej roli na etapie przygotowawczym dzieła odkupienia[2]. Stwórca obiecał, że na świat przyjdzie Zbawiciel. Zapowiedział również przyjście Niewiasty, przeznaczonej na Matkę Syna Bożego, która odegra szczególną rolę w dziele zbawienia[3]. Proroctwa te są zapowiedzią nadejścia Nowego Przymierza, nowego Królestwa, nowych czasów, czasów przepełnionych miłością i nadzieją.

1. Zapowiedzi starotestamentowe

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* naucza: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu oraz czcigodna Tradycja coraz jaśniej przedstawiają i niejako naocznie ukazują rolę Matki Zbawiciela w ekonomii zbawienia. Księgi Starego Testamentu opisują historię zbawienia, w której stopniowo jest przygotowywane przyjście na świat Chrystusa.*

[1] JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987 r.), 1 (dalej: RM).

[2] Matka Boża poprzez ścisły związek z Odkupicielem uczestniczy w pewien sposób w zbawczym dziele swego Syna. Zawsze jednak należy pamiętać, że jedynym i doskonałym Odkupicielem ludzkości jest Jezus Chrystus i tylko On brał w nim udział bezpośrednio i fizycznie. Najogólniej mówiąc, w dziele odkupienia rozróżniamy trzy etapy: przygotowawczy, główny i następczy.

[3] Por. RM 7: *Boski plan zbawienia, który został nam objawiony wraz z przyjściem Chrystusa, jest odwieczny. Jest on także – wedle nauki zawartej w Liście do Efezjan i innych Listach Pawłowych (por. Kol 1, 12-14; Rz 3, 24; Ga 3, 13; 2 Kor 5, 18-29) – odwiecznie związany z Chrystusem. W całokształcie tego planu, który ogarnia wszystkich ludzi, szczególne miejsce zajmuje «niewiasta» jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia.*

Te pradawne dokumenty, tak jak odczytuje się je w Kościele i jak się je rozumie w świetle późniejszego i pełnego Objawienia, ujawniają z biegiem czasu coraz wyraźniej postać kobiety, Matki Odkupiciela[4].

W Nowym Testamencie starotestamentowe zapowiedzi dotyczące Boskiego planu zbawienia konkretyzują się i wypełniają. *Święta historia zbawienia* – podkreśla ks. prof. Józef Kudasiewicz – *dzieli się na dwa wielkie okresy: czas przygotowania, zapowiedzi i obietnicy – zwany Starym Testamentem i czas realizacji, wypełnienia – zwany Nowym Testamentem. W okresie pierwszym Bóg – Pan dziejów, krok po kroku prowadził lud Starego Przymierza na spotkanie z Chrystusem i Ewangelią; okres drugi jest czasem Chrystusa, który przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił ludzi z niewoli grzechu; zbudował Kościół i obdarzył go Duchem Świętym*[5]. Boży plan zbawienia w języku biblijnym nazywa się ekonomią zbawienia. Św. Paweł nazywa ją tajemniczym planem ukrytym przed wiekami w Bogu (Ef 3, 9)[6]. Oczekiwanie na nadejście Mesjasza wypełnia modlitwa ludu Izraela od pierwszych jego pokoleń. Liczne proroctwa i zapowiedzi dotyczyły głównie mającego przyjść Emmanuela, który miał zostać Wybawicielem dzieci Abrahama.

Tradycja chrześcijańska mówi, że pierwsza zapowiedź odnosząca się do realizacji zamiarów i planów Boga względem człowieka, pojawia się w „Protoewangelii" (Rdz 3, 15)[7]. Owa zapowiedź zawarta jest w słowach wypowiedzianych do węża w raju po upadku pierwszych rodziców: *Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; ono zmiażdży ci głowę a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3, 15). Słowa te świadczą o tym, że Maryja jest nierozerwalnie związana z tajemnicą odkupienia ludzkości. Jan Paweł II mówi o Niej jako o nowej Niewieście, *która zgodnie z wolą Bożą zadośćuczyni upadkowi Ewy; jest ona bowiem powołana, by odnowić rolę i godność kobiety, i przyczynić się do zmiany losu ludzkości, wspomagając poprzez swe macierzyńskie posłannictwo zwycięstwo Boga nad szatanem*[8]. Dalej Sługa Boży stwierdza, że *zaprowadzona przez Boga nieprzyjaźń między wężem a niewiastą urzeczywistnia się w Maryi w podwójny sposób*[9]. Wpierw mówi o Maryi jako doskonałym sprzymierzeńcu Boga i nieprzyjaciółce szatana, z którego to powodu została całkowicie zachowana od jego władzy przez niepokalane poczęcie, kiedy

[4] LG 55.
[5] J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 22.
[6] Por. TAMŻE, 21.
[7] RM 7.
[8] TENŻE, *Maryja w Protoewangelii* (Audiencja generalna, 24.01.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, 137.
[9] TAMŻE.

to została poczęta w łasce przez Ducha Świętego i zachowana od wszelkiej zmazy grzechu. Następnie jako włączona w walkę przeciw duchowi zła[10]. Zaś w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: *Ona była Tą, która pierwsza i w jedyny sposób skorzystała ze zwycięstwa odniesionego przez Chrystusa nad grzechem: Ona została zachowana od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, i w czasie całego swojego życia ziemskiego, dzięki specjalnej łasce Bożej, nie popełniła żadnego grzechu*[11]. Słowa te są wyrazem wiary, że Maryja - Sprzymierzeniec Boga, zostanie włączona w zwycięstwo nad szatanem i zapanowanie Bożego Królestwa na ziemi. Była to zapowiedź zwycięstwa dobra nad złem i nawiązanie do śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Na kartach Starego Testamentu zapisano wiele zapowiedzi dotyczących nadejścia Królestwa Bożego. Pochodziły one głównie od proroków. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi, że *przez proroków Bóg formuje swój lud w nadziei zbawienia, w oczekiwaniu nowego i wiecznego Przymierza przeznaczonego dla wszystkich ludzi, które będzie wypisane w sercach. Prorocy głoszą radykalne odkupienie Ludu Bożego, oczyszczenie ze wszystkich jego niewierności, zbawienie, które obejmie wszystkie narody. O tej nadziei będą świadczyć przede wszystkim ubodzy i pokorni Pana. Żywą nadzieję zbawienia Izraela zachowały święte kobiety: Sara, Rebeka, Rachela, Miriam, Debora, Anna, Judyta i Estera. Najdoskonalszym obrazem tej nadziei jest Maryja*[12].

Inną zapowiedź przyjścia Zbawiciela wypowiada autor natchniony, Izajasz, wobec króla Achaza w 734 r. przed Chrystusem. Prorok powiedział: *Pan sam da wam znak: oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie go imieniem Emmanuel* (Iz 7, 14). Jan Paweł II, interpretując te słowa, podkreśla, że *zapowiedź znaku Emmanuela – „Boga z nami" – oznacza obietnicę Bożej obecności w dziejach, która nabierze pełnego znaczenia w tajemnicy wcielenia Słowa. Fakt, że zapowiedź cudownych narodzin Emmanuela mówi o kobiecie, mającej począć i urodzić dziecko, zdaje się wskazywać na intencję związania matki z losem syna – księcia, który ustanowi idealne królestwo, królestwo „mesjańskie" – i pozwala dostrzec szczególny zamysł Boży, podkreślający rolę kobiety. Nie tylko bowiem dziecko jest znakiem, ale także samo jego niezwykłe poczęcie, objawione potem w narodzinach – wydarzeniu pełnym nadziei, które podkreśla centralną rolę matki*[13].

[10] TAMŻE.
[11] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 411.
[12] TAMŻE, 64.
[13] JAN PAWEŁ II, *Zapowiedź mesjańskiego macierzyństwa* (Audiencja generalna, 31.01.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, 140.

Także prorok Micheasz zapowiedział nadejście Zbawiciela: *A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród pokoleń judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności. Przeto [Pan] wyda ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić* (Mi 5, 1-2a). Według Jana Pawła II słowa te wyrażają oczekiwanie na narodziny pełne mesjańskiej nadziei, a zarazem uwypuklają rolę matki. Narodziny te niosą radość i zbawienie, jednocześnie wskazują na nie i stanowią Jej wywyższenie[14]. Maryja ma zatem do spełnienia szczególną i bardzo ważną rolę, określoną i sprecyzowaną już przed wiekami. Jej osoba jest nieodzownym elementem Boskiej ekonomii zbawczej. Co więcej, proroctwo Micheasza wyraźnie wskazuje, iż miejscem narodzin Jezusa będzie Betlejem „najmniejsze wśród pokoleń judzkich". Poprzez uwypuklenie faktu, że Betlejem jest małym, niepozornym i zwyczajnym miejscem, prorok dobitnie podkreśla wyjątkowość, znaczenie i wagę mającego zaistnieć wydarzenia. W konsekwencji tego opisu nasuwają się kolejne refleksje. Otóż Bóg w swej wielkości i majestacie nie potrzebuje przepychu, blichtru i bogactwa. Współczesny Kościół podkreśla ten fakt, aby przekonać współczesny świat, że Bóg potrzebuje otwartości ludzkiego serca, aby narodzić się w nim ponownie.

W Drugiej Księdze Samuela zapisane zostały słowa potwierdzające, że potomek Dawida będzie prawdziwym Synem Stwórcy, oraz potwierdzające tajemnicę wcielenia urzeczywistnioną w Nowym Testamencie: *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (2 Sm 7, 14). W Starym Testamencie Niewiasta określona została w następujący, niepowtarzalny i szczególny sposób: *Raduj się wielce, Córko Syjonu, wołaj radośnie, Córko Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny* [...] *pokój ludziom obwieści* (Za 9, 9-10). Sługa Boży Jan Paweł II uczy: *opis Zwiastowania pozwala nam rozpoznać w Maryi nową „Córkę Syjonu", którą Bóg wzywa do wielkiej radości. Ukazuje Jej nadzwyczajną rolę jako Matki Mesjasza, co więcej – Matki Syna Bożego. Dziewica przyjmuje posłanie w imieniu ludu Dawidowego,* [...] *w imieniu całej ludzkości.* [...] *Jako nowa «Córka Syjonu», Maryja jest w pełni przygotowana, by zawiązać oblubieńcze przymierze z Bogiem. O wiele bardziej i lepiej niż jakikolwiek przedstawiciel ludu wybranego, może Ona ofiarować Panu prawdziwe serce Oblubienicy*[15]. Maryja urealnia i urzeczywistnia słowa wypowiedziane przez Jahwe: *Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja i nie ma w Tobie skazy* (Pnp 4,7). Postawa i życie Maryi sprawiły, że jest Ona wzorem świętości i przykładem życia w Bogu.

[14] Por. TAMŻE, 141.
[15] TENŻE, *Nowa Córa Syjonu* (1.05.1996), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków-Ząbki 1999, 61.

Ojciec Święty podkreśla, że *w ten sposób Stary Testament przygotowuje ową «pełnię czasu», kiedy Bóg ześle «Syna swego, zrodzonego z niewiasty, … abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo»*[16]. Wymienione proroctwa podkreślały, że przyjście Zbawiciela da początek nowemu Królestwu, nowej wspólnocie Ludu Bożego. Maryja poprzez fakt narodzin Zbawiciela została włączona w owo dzieło powstania nowej wspólnoty Kościoła.

2. „Fiat" Maryi

Zwiastowanie jest wydarzeniem, które rozpoczyna realizację zapowiadanego planu historiozbawczego. *W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami»* (Łk 1, 26-28). Słowa: „Bądź pozdrowiona" wyrażają radość z możliwości uczestniczenia w planie zbawczym Stwórcy wobec całego świata. Słowa te odnoszą się do proroctwa ze Starego Testamentu: *Wyśpiewuj, Córko Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem! Oddalił Pan wyroki na ciebie, usunął twego nieprzyjaciela: Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie* (So 3, 14-15). Maryja określona została jako „łaski pełna" – *Kecharitoméne* (Łk 1, 28).

Jan Paweł II słowa te interpretuje w następujący sposób: *«łaski pełna»* [...], *obwieszcza fundamentalną prawdę, że początkiem wszystkiego w związkach między Bogiem i stworzeniem jest szczodry dar, wolny i suwerenny akt woli Bożej, a więc wszystko to, co w języku Biblii mieści się w słowie «łaska».* [...] *Łaska, którą otrzymała Maryja, jest nie tylko zamierzeniem czy życzliwym nastawieniem Boga wobec Niej, ale czymś rzeczywistym, jest «łaską Chrystusa» udzieloną Jej wcześniej na mocy zasług śmierci Syna. Łaską tą jest w rzeczywistości sam Duch Święty. Powiedzieć więc o Maryi, że jest ‹łaski pełna›, znaczy powiedzieć, że jest pełna Ducha Świętego*[17]. Sługa Boży Jan Paweł II mówi dalej, że *kon-*

[16] RM 7.

[17] TAMŻE, 8. *W języku Biblii «łaska» oznacza szczególny dar, który według Nowego Testamentu ma swe źródło w trynitarnym życiu Boga samego – Boga, który jest miłością (por. 1 J 4, 8). Owocem tej miłości jest wybranie – to, o którym mówi List do Efezjan. Wybranie to jest zatem ze strony Boga odwieczną wolą zbawienia człowieka przez uczestnictwo w Bożym życiu (por. 2 P 1, 4) w Chrystusie: jest zbawieniem poprzez uczestnictwo w życiu nadprzyrodzonym. Następstwem tego przedwiecznego daru, tej łaski wybrania człowieka przez Boga, jest jakby zaczyn*

tekst ewangeliczny, w którym zbiegają się dawne objawienia i obietnice, pozwala nam zrozumieć, że chodzi tutaj o szczególne błogosławieństwo pośród wszelkich «błogosławieństw duchowych w Chrystusie». W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już «przed założeniem świata», jako Ta, którą Ojciec «wybrał» na Rodzicielkę swojego Syna we Wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególny i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cały «majestat łaski». Równocześnie pozostaje Ona doskonale otwarta w stronę tego «daru z wysokości»[18]. Ponadto Papież konstatuje: *Równocześnie pełnia łaski wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, jakie wiąże się z tym, że została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa. Jeśli wybranie to jest kluczowe dla wypełnienia się zbawczych zamierzeń Boga w stosunku do ludzkości, jeśli odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi – to wybranie Maryi jest całkowicie wyjątkowe i jedyne. Stąd także Jej jedyne i wyjątkowe miejsce w tajemnicy Chrystusa*[19].

Maryja zatem została obdarowana łaską Boga, który zaplanował, że Jego Syn odda swe życie na krzyżu, aby zbawić każdego człowieka. Odpowiedziała Bogu w sposób pokorny, przepojony ufnością i bezgranicznym oddaniem. Zgodziła się na wszystko, co przygotował dla Niej Bóg. Ojciec Święty mówi, że Maryja z *prostotą i całkowitym oddaniem wychodzi ku Bogu, który Ją nawiedza – a równocześnie wchodzi głęboko*

świętości, jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar Boga samego, które poprzez łaskę ożywia i uświęca wybranych. Poprzez to wszystko dokonuje się – czyli staje się rzeczywistością – owo «napełnienie» człowieka wszelkim «błogosławieństwem duchowym», owo «przybranie za synów w Chrystusie» - w Tym, który jest odwiecznie «Umiłowany» przez Ojca. TAMŻE.

[18] TAMŻE. W numerze 11 encykliki *Redemptoris Mater* Jan Paweł II pisze: *Maryja, Matka Słowa Wcielonego, zostaje wprowadzona w samo centrum owej nieprzyjaźni, owego zmagania, jakie towarzyszy dziejom ludzkości na ziemi, a zarazem dziejom zbawienia. Należąc do «ubogich i pokornych Pana», Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów «majestat łaski», jaką Ojciec «obdarzył nas w Umiłowanym», a łaska ta stanowi o niezwykłej wielkości i pięknie całej jej ludzkiej istoty. Maryja pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania, o jakim mówi List Pawłowy: «w Chrystusie … wybrał nas przed założeniem świata … i przeznaczył dla siebie jako przybranych synów» (Ef 1, 4.5)*.

[19] TAMŻE, 9. *Zwiastowanie anielskie jest więc objawieniem tajemnicy Wcielenia w samym zaczątku jego wypełnienia na ziemi. Zbawcze udzielanie się Boga, życia Bożego, w jakiś sposób całemu stworzeniu – a bezpośrednio: człowiekowi – osiąga w tajemnicy Wcielenia jeden ze swych punktów szczytowych. Jest to bowiem zarazem szczyt wśród całego obdarowania łaską w dziejach człowieka i kosmosu. Maryja jest «łaski pełna», ponieważ Wcielenie Słowa, zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem, w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje*. TAMŻE.

w siebie[20]. Poprzez swoje posłuszeństwo stała się Ona pomostem między Bogiem a dziejami świata. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy: *Maryja* […] *jest rodzicielką Syna Bożego i dlatego najbardziej umiłowaną córą Ojca i przybytkiem Ducha Świętego. Dzięki temu darowi szczególnej łaski znacznie przewyższa wszystkie inne stworzenia, niebieskie i ziemskie*[21].

Konieczność wypełnienia woli Boga nakłada na Maryję obowiązek sprostania pokładanym w Niej oczekiwaniom, bowiem świętość nie może rodzić się i realizować w grzesznym człowieku. Dlatego Bóg obdarza Ją świętością, czyli pełnią łaski już w Jej poczęciu[22]. Maryja otrzymała zatem od Boga zalążek świętości, wyjątkowe błogosławieństwo, dar, poprzez który Jej łono przemienione zostało w nieskazitelną przestrzeń, w której ma się narodzić Bóg. *Maryja stała się uległą na przyjęcie wszelkich darów pochodzących od tegoż Ducha* [...]. *Ze względu na swą świętość Dziewica z Nazaretu była zawsze umiłowaną Córą Ojca, Dziewiczą Matką Syna oraz Oblubienicą Ducha Świętego i dlatego zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii stworzeń oraz posiada w stopniu najwyższym doskonałość dostępną stworzeniu. Ta doskonałość i świętość Maryi jest dziełem Bożym i owocem miłości Ducha Świętego. Duch Święty wzbogacił Ją swoimi darami, tak aby była godną Matką Słowa Bożego*[23]. Poprzez Maryję Kościół Chrystusowy wzbogacił się o wzór świętości, oddania i miłości Bożej, *poprzez fiat w czasie zwiastowania oddała się całkowicie Bogu, który okazał Jej swe szczególne upodobanie i swoje wielkie plany odkupienia. Ona jako pierwsza uwierzyła miłości, jaką pełen dobroci Bóg żywi do nas. Tym aktem wiary Maryja stała się pierwszą wierzącą Nowego Przymierza*[24].

Postawa Maryi - według Sługi Bożego Jana Pawła II - jest analogiczna do wiary Abrahama: tak jak wiara Abrahama w ekonomii zbawienia stanowi początek Starego Przymierza, tak wiara Maryi przy zwiastowaniu jest początkiem Przymierza Nowego. Podobnie też jak Abraham uwierzyła „wbrew nadziei", że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego zgodnie z objawieniem anioła: *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1, 35)[25].

[20] JAN PAWEŁ II, *Aby przybliżyć się do tajemnicy Niepokalanego Poczęcia* (homilia, 8.12.1987), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. 3, red. A. SZOSTEK, Warszawa 1999, 5-6.

[21] LG 53.

[22] Por. S. GRĘŚ, *Współpraca Maryi z Bogiem Ojcem w dziele zbawienia*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 2, 133.

[23] TAMŻE, 133-134.

[24] L. SUENENS, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988, 53.

[25] Por. RM 14. Papież dalej pisze: *A to «posłuszeństwo wiary» ze strony Maryi w ciągu całej drogi posiadać będzie zadziwiające podobieństwo do wiary Abrahama. Podobnie*

Karty Starego Testamentu bardzo dobitnie mówią o nadziei, z jaką wyczekiwano nadejścia czasów mesjańskich. Izraelici wierzyli, że wraz z nadejściem Mesjasza nastaną dla narodu wybranego dni chwały. Maryja, wierząc w to, w co wierzyli Izraelici, nie sądziła, że to przy Jej udziale wypełnią się przepowiednie proroków. We właściwym czasie zrozumiała, że to właśnie Ona została zaproszona przez Boga do udziału w ekonomii zbawczej świata[26]. Jan Paweł II podkreśla, że *Maryja ma się radować przede wszystkim dlatego, że Bóg Ją kocha i napełnił Ją łaską, by została Matką Bożą!*[27] Twierdząca odpowiedź Maryi sprawiła, że Bóg mógł wypełnić to wszystko, co obiecał narodowi wybranemu, ponadto zapoczątkowała pełen miłości dialog Boga z człowiekiem, a nade wszystko stała się dla kolejnych pokoleń wzorem czystości i bezgranicznego zaufania wobec planów Bożych, które mogły być wypełnione dopiero wtedy, gdy Maryja odpowiedziała: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38).

Już w chwili zwiastowania Maryja jest gotowa podjąć nieznaną Jej jeszcze ofiarę, którą poniesie w związku z misją Syna. Jest gotowa *przyjąć to wszystko, co Boża miłość planuje w Jej życiu, łącznie z „mieczem", który przeniknie Jej duszę*[28]. Maryja jest uosobieniem całego narodu wybranego, a Jej pełna pokory i zawierzenia odpowiedź symbolizuje jego wolę. Przeniknięta miłością odpowiedź Maryi jest elementem dialogu, jaki prowadziła z Bogiem w imieniu narodu wybranego. Ponadto: *Maryja pokazała, że pełnia tej miłości nie może obejść się bez czystości przeżywanej w wolności. Tylko w miłości, której skrzydłami są czystość i wolność, człowiek znajduje najskuteczniejszy czynnik przeciwwagi chaosu panującego na świecie i rodzi życie*[29].

3. Maryja świadkiem wcielenia

Maryja, *przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem,* [...] *całkowicie poświęca samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i razem z Nim z łaski Boga wszechmogącego*

---

jak ten patriarcha całego Ludu Bożego, tak i Maryja, w ciągu całej drogi swego uległego, macierzyńskiego fiat, będzie potwierdzać, iż «wbrew nadziei uwierzyła nadziei». TAMŻE.

[26] H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*, „Salvatoris Mater" 1(1999) nr 1, 118.

[27] JAN PAWEŁ II, *„Łaski pełna"* (8.05.1996), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*…, 61.

[28] H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*…, 122.

[29] Z. KIJAS, *Maryja w tajemnicy Wcielenia w świetle antropologii trynitarnej Pawła Floreńskiego*, „Salvatoris Mater" 2(2000) nr 1, 152.

służąc misterium odkupienia[30] – podkreśla *Lumen gentium* - co więcej, *zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa*[31]. Oddaje siebie do wyłącznej dyspozycji Pana. W całkowitej wolności poddaje swoją wolę Jezusowi i oddaje się do Jego dyspozycji. W Jej oddaniu nie ma cienia wątpliwości, czy też jakiegoś ludzkiego powątpiewania, promienieje swą pokorą i uczy nas, jak być oddanym Panu, by życie owocowało w pełni[32], *pragnie uczynić wszystko, by sama w sposób doskonały mogła wypełnić służbę, której Bóg oczekuje od swego ludu*[33].

Przyjęcie przesłania anioła Gabriela zmienia całe dotychczasowe życie Maryi, która obdarowana godnością i łaską czuje się odpowiedzialna za drugiego człowieka, za jego drogę do zbawienia. W konsekwencji Maryja rozpoczyna niejako nowy etap swojego życia, etap wypełniony służbą i chęcią niesienia pomocy innym: *w tę służbę włącza również chęć służenia bliźniemu, na co wskazuje związek między epizodem zwiastowania i nawiedzenia: powiadomiona przez anioła, że Elżbieta wkrótce urodzi syna, rusza w podróż i „w pośpiechu" (por. Łk 1, 39) dociera do Judei, by zaofiarować krewnej pomoc w przygotowaniach do narodzin dziecka. W ten sposób daje chrześcijanom wszystkich czasów wzniosły wzór służby. Słowa: „Niech mi się stanie według twego słowa!" (Łk 1, 38) świadczą o całkowitym posłuszeństwie wobec woli Bożej Tej, która nazwała się służebnicą Pańską. Tryb wyrażający życzenie: genoito – „niech się stanie", którym posłużył się Łukasz, wyraża nie tylko akceptację, lecz zdecydowane zaangażowanie się w realizację Bożego planu i całkowite utożsamienie się z nim*[34]. Maryja w duchu owej służby wyruszyła do Elżbiety, aby podzielić się z Nią swoją radością i pomóc Jej w pokonywaniu trudów dnia codziennego. Wypełniała Ją mocna wiara, oparta na głębokim przekonaniu, że Bóg jest wszechmogący i nie tylko może zapowiadać rzeczy pełne tajemnic, ale może je również realizować. *Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego* (Łk 1, 37)[35].

Owa wiara i ufność sprawiły, że Maryja stała się szczególnym świadkiem wcielenia Chrystusa, przechowywała wspomnienie Jego dzieciń-

[30] LG 56. Por. JAN PAWEŁ II, *Współpraca Maryi w dziele Odkupienia* (Audiencja generalna, 4.05.1983), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, 31.
[31] TAMŻE.
[32] Por. J. KOZŁOWSKI, *Z Maryją w życie w Duchu Świętym*, Łódź 2000, 8. 10.
[33] JAN PAWEŁ II, *Posłuszna służebnica Pańska* (Audiencja generalna, 4.09.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, 204.
[34] TAMŻE, 205.
[35] Por. J. KUDASIEWICZ, *Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie, w dniach 6-7 października 1995 roku*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, B. KOCHANIEWICZ, Kraków 1996, 21-31.

stwa, którego wydarzenia rozważała w swoim sercu (por. Łk 2, 19. 51). Podobnie czyni Kościół, który słucha słowa Bożego i przyjmuje je oraz głosi i czci, a następnie udziela Chrystusa jako Chleba Życia. Maryja zdała egzamin z pokory wobec woli Stwórcy, ofiarowując Jezusa w świątyni. Pokora bowiem jest nie tylko prawdą, jest fundamentem chrześcijańskiej doskonałości. Bez pokory świętość nie istnieje, a wszystkie cnoty muszą zawierać pokorę. Wiara musi być pokorna, jak również nadzieja, miłość i wszystkie cnoty moralne.

Jan Paweł II, podkreślając pokorę Maryi, mówi również o Jej głębokiej wierze, dla której zwiastowanie jest momentem przełomowym, od którego zaczyna się cała Jej droga wiary. *Uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi» (por. Rz 11, 33). Maryja, która z odwiecznej woli Najwyższego znalazła się – rzec można – w samym centrum owych „niezgłębionych dróg" oraz „niezbadanych wyroków" Boga, poddaje się w półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co było przewidziane w planie Bożym*[36]. Postawa Maryi sprawiła, że otrzymała od Boga niezmierzone łaski, większe niż byliby w stanie otrzymać aniołowie i ludzie, gdyż Ona jak nikt inny odpowiedziała na uprzedzającą łaskę Boga. Całkowicie zawierzyła Jego woli. Dzięki temu mógł On zrealizować w Niej doskonałe dzieło swego stworzenia i wejrzał na Nią z upodobaniem[37].

4. Służebna postawa Maryi

Maryja poprzez swoją odpowiedź wyraża postawę Służebnicy, staje się wzorem dla całego Kościoła Świętego i przykładem realizowania Bożych planów i zamierzeń. Przyjmując orędzie Bożego Posłańca, Maryja – jak podkreśla Sługa Boży Jan Paweł II – staje się wybraną z całej wieczności, pierwszą nieodzowną współpracownicą Bożego planu zbawienia[38]. Jej twierdząca odpowiedź wypowiedziana podczas zwiastowania zapoczątkowała zbawczą ekonomię Stwórcy – Bóg mógł narodzić się wśród ludzi, a tym samym mógł narodzić się Kościół. Jan Paweł II mówiąc o Jej udziale w początkach ekonomii zbawienia, widzi Ją wśród pokornych i ubogich Pana, najbardziej oczekująca z ufnością dzieła Bożego jako nie-

[36] RM 14.
[37] Por. J. SUENENS, *Kim jest Ona! Synteza mariologii*…, 24.
[38] Por. JAN PAWEŁ II, *Medytacje nad tajemnicą Wcielenia* (Audiencja generalna, 25.03.1981), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*..., 19.

zasłużonego daru. Stąd też miała wziąć jedyny w swym rodzaju udział w tym dziele, w ekonomii zbawienia całej ludzkości[39].

Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* ten aspekt rozwija w następujący sposób: *Ojca miłosierdzia pragnął, by Wcielenie poprzedziła zgoda tej, która została przeznaczona na matkę, aby w ten sposób, podobnie jak kobieta przyczyniła się do śmierci, tak również kobieta przyczyniła się do życia. Odnosi się to szczególnie do Matki Jezusa, która wydała na świat samo Życie odradzające wszystko*[40].

Narodziny Jezusa bezpośrednio poprzedzone zostały daleką i pełną trudów drogą Józefa i Maryi do Judei, aby z nakazu cezara Augusta uczestniczyć w spisie ludności. Jan Paweł II stwierdza, że *niewygody i ubóstwo są zapowiedzią niektórych cech królestwa mesjańskiego – królestwa pozbawionego zaszczytów i ziemskiej władzy, należącego do tego, który w czasie swego życia publicznego powie o sobie samym: „Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć" (Łk 9, 58)*[41]. Współczesny człowiek, współczesny Kościół pochylony nad tajemnicą betlejemskiej stajenki stara się zrozumieć, że Bóg po to na miejsce narodzin Zbawiciela wybrał ubóstwo i chłód, aby każdy człowiek mógł zanurzyć się w majestacie Boga i nasycić Jego miłością. Cudowi narodzin towarzyszyli jedynie Józef i Maryja: *Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie* (Łk 2, 6-7).

Katechizm Kościoła Katolickiego pisze: *Jezus narodził się w nędznej stajni, w ubogiej rodzinie; prości pasterze są pierwszymi świadkami tego wydarzenia. Właśnie w tym ubóstwie objawia się chwała nieba*[42]. Zaś św. Zeno z Werony podkreśla, że w postanowionym czasie Syn Boży ukrył na chwilę swój majestat, opuścił niebieski tron i uczynił sobie miejsce w podobnym do świątyni łonie wybranej na to Dziewicy. W miejsce to wstąpił w ukryty sposób, aby narodzić się jako człowiek; tam zechciał stać się tym, czym nie był, a jednak pozostać tym, czym był. Złączył się z ludzkim ciałem i stał się dzieckiem. Zeno pisze, że Maryja poczęła jako nieskalana Dziewica, po poczęciu zrodziła jako Dziewica, pozostała też po zrodzeniu Dziewicą. Tak chciał się narodzić Chrystus jako człowiek, w sposób, w jaki nie może się narodzić człowiek. Narodził się mały ciałem, lecz wielki w majestacie wszechmocy[43].

[39] Por. K. WOJTYŁA, *Teksty poznańskie*, Poznań 1986, 129-133.
[40] LG 56.
[41] JAN PAWEŁ II, *Maryja a narodzenie Jezusa*, w: TENŻE, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Watykan 1998, 132.
[42] KKK 525.
[43] Por. ZENO Z WERONY, *Kazania o Narodzeniu Pana*, za: *Maryja w Tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1997, 221.

Maryja, ciesząc się jak każda ziemska matka z narodzin dziecka, ma świadomość uczestnictwa w wydarzeniu wcielenia Syna Bożego. Poprzez tę tajemnicę zespala się z Bogiem Ojcem i realizuje w pokorze Jego wolę. Jan Paweł II, mając na uwadze opisane wydarzenia, naucza, że to, co staje się udziałem Maryi, wynika z Jej postawy pełnej gotowości do współdziałania z Bożym zamysłem. Dowód tej gotowości dała już w czasie zwiastowania, odpowiadając *niech mi się stanie według twego słowa!* (Łk 1, 38). Doświadczenie porodzenia Dziecka przeżywała w warunkach dotkliwego ubóstwa. Nie mogła dać Synowi Bożemu nawet tego, co zwykle zapewniają matki swym nowo narodzonym dzieciom, lecz była zmuszona położyć Go „w żłobie", w prowizorycznej kołysce, która nie odpowiadała godności „Syna Najwyższego"[44]. Analizując zbawczy plan Boga względem człowieka, na plan pierwszy wysuwa się postać Maryi, dzięki której Jezus staje się Człowiekiem – Syn Boży, istniejący od wieków u Ojca, zanurza się w ludzkie dzieje[45]. Papież, rozważając tajemnicę wcielenia, podkreśla, że stanowi ona *wypełnienie ponadobfite obietnicy danej ludziom przez Boga po grzechu pierworodnym: po owym pierwszym grzechu, którego skutki obciążają całe dzieje człowieka na ziemi.* [...] *Maryja, Matka Słowa Wcielonego, zostaje wprowadzona w samo centrum owej nieprzyjaźni, owego zmagania, jakie towarzyszy dziejom ludzkości na ziemi, a zarazem dziejom zbawienia. Należąc do «ubogich i pokornych Pana», Maryja nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów «majestat łaski», jaką Ojciec «obdarzył nas w Umiłowanym», a łaska stanowi o niezwykłej wielkości i pięknie całej Jej ludzkiej istoty. Maryja pozostaje w ten sposób wobec Boga, a także wobec całej ludzkości jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania, o jakim mówi List Pawłowy: «w Chrystusie ... wybrał nas przed założeniem świata ... i przeznaczył dla siebie jako przybranych synów» (Ef 1, 4. 5). Wybranie to jest potężniejsze od wszelkich doświadczeń zła i grzechu, od całej owej «nieprzyjaźni», jaką naznaczone są ziemskie dzieje człowieka. Maryja pozostaje w tych dziejach znakiem niezawodnej nadziei*[46].

5. Theotokos

Jan Paweł II szeroko wyjaśnia i naucza, że Maryja, będąc Matką Jezusa, jest również Matką Boga. Podkreśla, że prawda ta *już od pierw-*

[44] Por. JAN PAWEŁ II, *Maryja a narodzenie Jezusa* (Audiencja generalna, 20.11.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*..., t. 4, 216-217.
[45] Por. S. WŁODARCZYK, *Niewiasta - Maryja w „pełni czasu"*, „Salvatoris Mater" 2(2000) nr 1, 32.
[46] RM 11.

szych wieków ery chrześcijańskiej była postrzegana i pogłębiana jako część dziedzictwa wiary Kościoła, a w 431 r. została uroczyście ogłoszona przez Sobór Efeski. W miarę jak w świadomości uczniów pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej umacnia się przekonanie, iż Jezus jest Synem Bożym, równocześnie staje się coraz bardziej oczywiste, że Maryja jest Matką Boga – Theotokos. I chociaż tytuł ten nie pojawia się w tekstach ewangelicznych wprost, wspominają one jednak o „Matce Jezusa" jednocześnie stwierdzając, że Jezus jest Bogiem (J 20, 28; por. 5, 18; 10, 30. 33). Maryja przedstawiona jest jako Matka Emmanuela, to znaczy „Boga z nami"(por. Mt 1, 22-23)[47].

Sobór Efeski, uwypuklając majestat i godność Maryi, deklaruje: *Ponieważ święta Dziewica urodziła cieleśnie Boga zjednoczonego hipostatycznie z ciałem, mówimy, że jest ona Bogarodzicą. Nie dlatego, że początek istnienia natury Słowa był z ciała – było bowiem na początku i Bogiem było Słowo, i Słowo było u Boga, Ono samo jest twórcą wieków, jest współwieczne z Ojcem, jest stworzycielem wszystkiego – lecz ponieważ, jak już powiedzieliśmy, zjednoczyło się hipostatycznie z [naturą] ludzką i przyjęło narodziny cielesne z matki*[48].

Maryja jest Bożą Rodzicielką, dziewiczą Matką Zbawiciela. Kościół – jak podkreśla Jan Paweł II – *kontempluje i z uwielbieniem czci niezwykłe wywyższenie Maryi przez Tego, który zechciał być Jej Synem. Wyrażenie „Matka Boga" wskazuje na Słowo Boże, które we Wcieleniu przyjęło uniżenie ludzkiej kondycji, aby wynieść człowieka do godności dziecka Bożego.* […] *Bóg bowiem traktuje Maryję jako osobę wolną i odpowiedzialną: urzeczywistnia w Niej Wcielenie swojego Syna dopiero wówczas, gdy Ona wyraziła na to zgodę*[49].

Tajemnica wcielenia dokonała się w łonie Maryi, a więc tym samym Maryja stała się centralną postacią tego wydarzenia i została wpisana

[47] JAN PAWEŁ II, *Tytuł Maryi: Matka Boga* (Audiencja generalna, 27.11.1996), w: Jan Paweł II, *Jan Paweł II o Matce Bożej*…, t. 4, 219.

[48] Sobór Efeski, nr 24, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, 151. W „Anatematyzmach Cyryla" czytamy: *I. Jeśli ktoś nie wyznaje, że Emanuel jest prawdziwym Bogiem i dlatego święta dziewica jest Bogarodzicą (zrodziła bowiem cieleśnie Słowo będące z Boga, które stało się ciałem) – niech będzie wyklęty*. TAMŻE, 153. Nauka efesko-aleksandryjska została potwierdzona na Soborze Chalcedońskim w 451 roku: *Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu", przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej (Theotokos, Dei Genetrix)*. TAMŻE, 223. Zob. Cz. BARTNIK, *Dogmatyka Katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 411-423.

[49] JAN PAWEŁ II, *Tytuł Maryi: Matka Boga*…, 221-222.

w historię odkupienia ludzkości. Papież zaznacza, że dzięki Niej Zbawiciel mógł zstąpić z nieba, aby człowiekowi dać pełne prawo wejścia do nieba. *Uczynił go dzieckiem Syna, aby odzyskał godność utraconą przez grzech. Przyszedł, by wypełnić pierwotny plan Przymierza. Wcielenie nadaje człowiekowi już na zawsze jego nadzwyczajną, jedyną niewypowiedzianą godność. I stąd bierze początek droga, którą przemierza Kościół*[50].

Udział Maryi w ekonomii zbawczej, Jej macierzyństwo nie ograniczyło się jedynie do biologicznego procesu narodzin, gdyż tak jak inne matki przyczyniła się w znacznej mierze również do wzrostu i rozwoju Syna. Możemy powiedzieć, że Maryja jest *Theotokos* nie tylko dlatego, że poczęła i zrodziła Syna Bożego, lecz także dlatego, że towarzyszyła Mu w Jego ludzkim dorastaniu. Jan Paweł II podkreśla, że w ten sposób tworzy się pierwsze ogniwo w łańcuchu wydarzeń, które pomogą Maryi stopniowo przezwyciężyć naturalną rolę wyznaczoną Jej przez macierzyństwo, by oddać się na służbę misji swego Boskiego Syna. Wskazuje, że w świątyni jerozolimskiej, w wydarzeniu będącym preludium zbawczej misji, Jezus łączy ze sobą swą Matkę. Będzie Ona odtąd nie tylko Tą, która Go zrodziła, ale też Niewiastą, która swym posłuszeństwem wobec planu Ojca będzie mogła współpracować w tajemnicy odkupienia[51].

W Maryi *rzeczywiście Słowo stało się Ciałem. Ona stała się najbardziej zdumiewającym miejscem świata. W Niej niebo dotknęło ziemi*[52]. Patrząc na tajemnicę wcielenia w sposób bardzo indywidualny, można powiedzieć, że Boskie macierzyństwo stało się dla Maryi niewyobrażalnym darem Stwórcy[53]. Maryja, odzyskując utracone dziedzictwo, jawi się jako przeciwieństwo Ewy, która odrzuciła Boga. Głównym argumentem decydującym o godności Maryi, wywyższającym Ją, jest Jej Boskie macierzyństwo.

Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza: *Maryja* […] *jest obdarzona tym najwyższym darem i najwyższą godnością,* […] *że jest rodzicielką Syna Bożego*[54], następnie dopowiada: *Błogosławiona Dziewica z racji daru i roli Boskiego macierzyństwa* […] *jest głęboko związana także z Kościołem*[55], będąc nie tylko członkiem Kościoła, ale przede wszystkim stając się jego uosobieniem. *Te dwie rzeczywistości – Maryja i Kościół*

[50] TENŻE, *Medytacje nad tajemnicą Wcielenia*…, 21.
[51] Por. TENŻE, *Dwunastoletni Jezus odnaleziony w świątyni,* w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*…, 121.
[52] S. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Pana. (Problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 187.
[53] Por. JAN PAWEŁ II, *Maryja a narodzenie Jezusa*…, 217-218.
[54] LG 53.
[55] TAMŻE, 63; por. także KKK 495.

wzajemnie się wyjaśniają: Kościół nabiera aspektu macierzyńskiego, Maryja natomiast wspólnotowego. Dzięki temu uosobieniu Kościół staje się bliższy, bardziej macierzyński, opiekuńczy. Staje się prawdziwą Matką. Maryja natomiast, uosabiając Kościół, nabiera rysów eklezjalnych[56]. Na temat roli Maryi w życiu Kościoła Sobór Watykański II wypowiedział się w następujący sposób: *Błogosławiona Dziewica z racji* [...] *Boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swoich szczególnych łask i darów jest głęboko związana także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest,* […] *pierwowzorem (typus) Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem*[57]. W encyklice *Redemptoris Mater* Sługa Boży Jan Paweł II podkreśla głęboką więź, jaka zachodzi pomiędzy Maryją a Kościołem. Dla Kościoła Maryja pozostaje nieustannym wzorem, jako Dziewica i Matka zarazem. Maryja obecna w tajemnicy Chrystusa, pozostaje obecna w tajemnicy Kościoła[58].

6. Podsumowanie

Od wieków Bóg postanowił wcielenie Odwiecznej Mądrości, Boskiego Logosu oraz przeznaczył Maryję na Matkę Wcielonego Słowa. Proroctwa są obietnicą przyjścia Zbawiciela, jaką po upadku pierwszych rodziców Bóg skierował do człowieka. Współistotny Ojcu Syn-Słowo rodzi się jako człowiek z Niewiasty, gdy nadchodzi «pełnia czasu». To wydarzenie prowadzi do punktu kluczowego w dziejach człowieka na ziemi, ujmowanych jako dzieje zbawienia.

Maryja zadziwia współczesnego człowieka swoją postawą, osobowością, swoimi decyzjami. Ale współczesny świat winien pamiętać, że sam Bóg chciał, aby narodziny Zbawiciela poprzedziła zgoda Tej, o której pomyślał, jako o Jego Matce. Ona z radością, z entuzjazmem, chciałoby się rzec – skwapliwie - wyraziła zgodę na Boże plany i od tej chwili, od radosnego momentu narodzin Jezusa, uczestniczy w pewnym stopniu w dziele zbawienia człowieka. Maryja jest symbolem prawdziwej

[56] J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 51.
[57] LG 63.
[58] Por. RM 27: *U progu narodzin Kościoła, u początku tej długiej pielgrzymki przez wiarę, która rozpoczyna się wraz z Pięćdziesiątnicą w Jerozolimie, Maryja była z tymi wszystkimi, którzy stanowili zalążek «nowego Izraela». Była obecna jako wyjątkowy świadek tajemnicy Chrystusa. Kościół trwa na modlitwie razem z Nią, a równocześnie «patrzy na Nią w świetle Słowa, które stało się człowiekiem». I tak było zawsze. Kiedy bowiem Kościół coraz «głębiej wnika w najwyższą tajemnicę Wcielenia», rozmyśla także o Matce Chrystusa z głęboką czcią i pobożnością. Maryja w sposób nierozdzielny należy do tajemnicy Chrystusa – i należy też do tajemnicy Kościoła od początku, od dnia jego narodzin.*

pobożności, a nie naiwności i łatwowierności, jest uosobieniem odwagi i służby. Uczy nas umiejętności kroczenia drogą Bożych przykazań, zdolności przekuwania słów w czyn. Uczy nas pokory i bezgranicznego zaufania Bożym planom.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele podkreśla: *Błogosławiona Dziewica, przeznaczona od wieków razem z wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu, na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką Żywicielką Boskiego Odkupiciela, w sposób szczególny przed innymi szlachetną towarzyszką i pokorną służebnicą Pana*[59]. Maryja zatem jest dla współczesnego człowieka wzorem pokory i ufności w wolę Boga. Jej serce przenikała głęboka wiara w proroctwa i zapowiedzi, a także przekonanie o konieczności podporządkowania całego życia Bogu.

Ks. dr Leon Siwecki
Wyższe Seminarium Duchowne (Sandomierz)

ul. Żeromskiego 6
PL - 27-600 Sandomierz

La partecipazione di Maria nella fase preparatoria della redenzione nell'insegnamento di Giovanni Paolo II

(Riassunto)

L'insegnamento del Papa Giovanni Paolo II sottolinea il ruolo significativo di Maria nell'economia salvifica di Dio. La Madre del Redentore occupa un posto determinato nel disegno di salvezza perché "quando giunse la pienezza del tempo, Dio inviò il Figlio suo, nato da una donna, sottomesso alla legge, affinché riscattasse coloro che erano sottoposti alla legge, affinché ricevessimo l'adozione a figli" (Ga 4, 4-5).

La riflessione si articola in sei punti essenziali. Dopo gli elementi introduttivi riguardo gli annunzi veterotestamentari, la seconda questione illumina il significato teologico dell'evento dell'annunciazione - "Fiat" di Maria. Il terzo punto ha per oggetto una seguente questione: "Maria, un testimone dell'Incarnazione". Il quarto punto tenta di fissare la natura dell'atteggiamento ausiliare di Maria. Nella quinta questione si rievoca la problematica di *Theotokos*. Il sesto, l'ultimo punto di carattere riassuntivo, cerca di mettere in evidenza alcune osservazioni conclusive.

[59] LG 61.

Opublikowane poniżej studium składa się z pięciu części i zostanie przedstawione według następującego porządku: 1) Tzw. wizja Maryi z globem; 2) Symbolika rewersu Medalika; 3) Symbolika awersu Medalika; 4) Wnioski historyczne; 5) Przesłanie teologiczne Medalika.

Wprowadzenie

W 1830 roku nowicjuszka ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, Katarzyna Labouré, dostąpiła łaski co najmniej trzykrotnego spotkania z Najświętszą Panną[1]. W trakcie drugiej wizji, mającej miejsce – według jej relacji – 27 listopada tamtego roku, otrzymała polecenie, aby wybito medalik z wizerunkiem Najświętszej Dziewicy, rozdzielającej łaski Boże, i napisem: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się na nami, którzy się do Ciebie uciekamy" (awers) oraz na rewersie litery „M" z krzyżem ponad nią, pod nimi dwu zranionych serc, Jezusa i Maryi. Ta wizja powtórzyła się przynajmniej jeden raz w grudniu 1830 roku[2]. Wykonanie medalika w 1832 roku i jego rozpowszechnienie pociągnęło za sobą ogromną liczbę cudów, zwłaszcza uzdrowień i nawróceń[3], stąd zaczęto go określać mianem „cudowny".

Waldemar Rakocy CM

Cudowny Medalik – propozycja interpretacji przesłania i roli tzw. wizji Maryi z globem

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 403-452

Objawienie to przyczyniło s. Katarzynie pewnych trudności. Otóż 27 listopada 1830 roku (i następnie w grudniu) ujrzała ona w pierwszym momencie Maryję trzymającą w swych dłoniach kulę ziemską, z wznoszącym się na niej krzyżem i opromienianą łaskami wypływającymi z pierścieni na Jej palcach. W kolejnych latach wizjonerka ubolewała, że to wyobrażenie Najświętszej Panny nie znalazło oddźwięku na Medaliku[4]. Na ile wiadomo, po wybiciu Medalika i jego niebywałej „popularności",

[1] Zob. R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré et la Médaille Miraculeuse*, Paris 1976, 71 nn. (drugi tom tego dzieła nosi tytuł *Procès de Catherine*, Paris 1979); por. R. LAURENTIN, *Fecha, número y autenticidad de las apariciones de la Medalla Milagrosa*, w: *Las apariciones de la Virgen Maria a Santa Catalina Labouré* (praca zbior.), Evangelizare 13, Salamanca 1981, 77-102.
[2] R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 85-86.
[3] TAMŻE, 39-69.
[4] Zob. podpunkt 1.2a.

jej spowiednik, ks. J.-M. Aladel, nie chciał już wracać do tematu. Dopiero w ostatnim roku życia s. Katarzyny (1876 r.), zgodnie z jej wskazówkami, została wykonana figura odwzorowująca tamtą wizję, której autorem był D. Froc-Robert[5]. Brak wcześniejszej zgody wynikał głównie z trudności pogodzenia tej wizji z prezentacją Maryi na awersie Medalika: w pierwszym przypadku trzyma Ona kulę ziemską w dłoniach, w drugim widzimy Ją z rękami skierowanymi ku dołowi i z globem pod stopami.

Trudności z pogodzeniem obu obrazów stwierdzają wszyscy, którzy zajmują się tym zagadnieniem. Niektórzy rozwiązują ten problem, przyjmując, że mamy do czynienia z kolejnymi fazami objawienia (wizja z globem w dłoniach, następnie wizja awersu i rewersu)[6]. W ten sposób widzą oni pewien rozwój objawienia (sekwencja obrazów i treści). Inni sugerują, że po wizji Maryi z globem w dłoniach Katarzyna ujrzała bezpośrednio to, co zawiera rewers[7]. Obecny awers – to dzieło Aladela i osób, z którymi się konsultował (zwł. ks. J.-B. Étienne'a); nawiązuje on do ówczesnej prezentacji Najświętszej Panny jako Niepokalanie Poczętej. Na awersie powinna się zatem znajdować wizja z globem w dłoniach. Są i tacy, jak P. Coste, którzy negują samą wizję z globem (wytwór wyobraźni wizjonerki)[8].

Jednym z celów poniższego przyczynku będzie próba wyjaśnienia zasygnalizowanego problemu związanego z wizją s. Katarzyny, który wzbudził różnego rodzaju wątpliwości. Główny przedmiot studium stanowi przesłanie teologiczne Medalika. Całość zagadnienia rozpatrzymy na płaszczyźnie historycznej i teologicznej.

Podstawą prowadzonych analiz będzie krytyczne opracowanie tekstów źródłowych, opublikowanych w cytowanej pracy Laurentina (pierwszy tom przy współpracy Roche'a). Oprócz tego odwołamy się do jeszcze jednego, również już cytowanego dzieła Laurentina[9]. Większość studiów

[5] Jej zdjęcie jest zamieszczone w: R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 83.

[6] Najbardziej reprezentatywni to: J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse. Origine – histoire – diffusion - résultats*, Paris 1878, 74 nn.; L. MISERMONT, *Les grâces extraordinaires de la bienheureuse Catherine Labouré*, Paris 1934, 107; E. CRAPEZ, *Le Message du Coeur de Marie à Sainte Catherine Labouré*, Paris 1947, 34 nn.

[7] R. LAURENTIN, *Vie authentique de Catherine Labouré*, vol. 2: *Preuves*, Paris 1980, 183-187; TENŻE, *Descripciòn de la aparición y Virgen del Globo*, w: *Las apariciones*…, 103-124, zwł. 117. Takiej możliwości nie wyklucza I. ZEDDE, *Lettura dottrinale della Medaglia Miracolosa alla luce della storia della salvezza*, „Annali della Missione" 88(1981) nr 3, 236.

[8] Zob. jego *Mémoires* (nie opublikowane); też R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 35-37. W artykule *La Médaille miraculeuse* (Annales de CM et des FCh 95(1930) 453-564), napisanym z okazji setnej rocznicy objawień, Coste nie zdradza swych prawdziwych przekonań, lecz przedstawia powszechnie uznawane fakty.

[9] R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 1: *Récit*; vol. 2: *Preuves.*

ma głównie charakter pastoralny (lub zbliżony do niego) i często nie przywiązują one dużej wagi do ścisłości historycznej opisywanych faktów[10]. Na przestrzeni lat wprowadzono też do autentycznych przekazów treści, które nie występowały podczas objawienia[11]. Stąd oparcie się na rzetelnych informacjach jest nieodzowne w celu dotarcia do rzeczywistego stanu rzeczy.

1. Tak zwana wizja Maryi z globem

Powiedzieliśmy wcześniej, że w pierwszym momencie objawienia, z 27 listopada 1830 r., s. Katarzyna ujrzała Najświętszą Pannę trzymającą w dłoniach kulę ziemską oraz promienie wychodzące z pierścieni na Jej palcach[12]. Przekaz wizjonerki jest dosyć enigmatyczny w opisie przejścia od tzw. wizji Maryi z globem do wizji Medalika[13]; z dostępnych świadectw wynika, że uchwyciła ona istotę objawienia, nie umiała natomiast wyjaśnić dokładnie jego przebiegu. Studium zaczniemy od ustalenia, co oznacza biała półkula pod stopami Maryi. Co się odnosi do poglądu Coste'a, również dotyczącego tzw. wizji z globem, odpowiedzi będziemy w stanie udzielić dopiero po przeprowadzeniu studium teologicznego.

1.1. Motyw białej półkuli

Siostra Katarzyna stwierdza, że we wstępnej fazie objawienia dostrzegła pod stopami Najświętszej Panny białą kulę („une boule blanche");

[10] L. MISERMONT, *Les grâces extraordinaires*…; E. CRAPEZ, *Le Message*…; J. GUITTON, *Rue du Bac ou la superstition dépassée*, Paris 1973 (zwł. rozdz. IV i V); W. ŁASZEWSKI, *Cudowny Medalik. Klucz do skarbnicy łask*, Częstochowa 2004. Inaczej postępuje I. Zedde (*La Medaglia Miracolosa. Il dono della Madre*, Roma 2005), który w studium o podobnym charakterze trzyma się poprawności historycznej, jednak racje pastoralne skłoniły go do przemilczenia niektórych kwestii historycznych.

[11] Niektóre z nich, chociaż noszą znamiona legendy, mogą być prawdziwe. Tak jest w przypadku opisu węża, który był ponoć zielonkawy i w żółte cętki, do czego nawiązują np. E. Crapez (*Le Message*…, 35) czy W. Łaszewski (*Cudowny Medalik*…, 22). Na ten temat zob. Wnioski historyczne „e".

[12] Niektórym autorom wydał się dziwny fakt, że promienie wychodzące z pierścieni na palcach Maryi rozchodziły się w kierunku przeciwnym do trzymanej w dłoniach kuli ziemskiej (zob. R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 78 nn.). Problem ten wyjaśnimy we wnioskach historycznych (punkt 4).

[13] Zob. zapiski Katarzyny z 1841 r., w: R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 290-296. Od tego momentu tam, gdzie znajdzie się odwołanie do tekstów źródłowych zamieszczonych w powyższej pracy, jak również w jej drugim tomie pt. *Procès de Catherine*, zostanie użyty jedynie skrót działu, który je zawiera, tj. DChD (*Dossier chronologique des documents*). Numeracja dokumentów w pierwszym tomie biegnie od nr 1 do 644 (DChD 1), w drugim od nr 645 do 1029 (DChD 2) (oba tomy nie mają ciągłości numeracji stron!).

następnie uściśla, że była to półkula lub co najmniej jej połowa[14]; nie podaje jednak opisu jej znaczenia, jak czyni to w przypadku kuli trzymanej przez Maryję w dłoniach. Widać z tego, że sama nie wiedziała, czy nie była pewna, co ona oznacza.

Według dosyć rozpowszechnionego poglądu biała półkula symbolizuje ziemię[15]. W tym duchu w 1884 roku bp B. Thiel referował sprawę papieżowi Leonowi XIII[16]. Cytowany Chevalier, traktując białą półkulę na równi z globem ziemskim, powołuje się na usłyszane od Katarzyny słowa (szerzej o nich w podpunkcie 1.2b), że w dalszej części objawienia pod stopami Maryi znajdowała się kula ziemska. Biała półkula jako ziemia ma tłumaczyć, dlaczego promienie kierowały się głównie ku dołowi. Wprawdzie przyjmujemy położenie ziemi pod stopami Maryi, nie uważamy jednak, że jest ona dostrzeżoną wcześniej białą półkulą. Tłumaczenie, że biała półkula pod stopami Maryi to ziemia (jak na awersie Medalika) wydaje się trudne do przyjęcia, gdyż oznacza, że w chwili trzymania przez Maryję globu w dłoniach motyw ziemi występował równocześnie dwukrotnie w tym samym obrazie wizji (rozdwojenie lub dublowanie symbolu)[17]. Co więcej, dlaczego w tym samym momencie wizji jedna kula ziemska miałaby być koloru białego, a druga złotego[18]? Z relacji Katarzyny i z tego, co usłyszał od niej wspomniany Chevalier, wynika, że biała półkula uległa transformacji: od nieokreślonej półkuli[19] do wyraźnie postrzeganej ziemi (z wężem). Co do promieni kierujących się głównie ku dołowi, wizjonerka pisze w 1876 roku, że rozchodziły się one we wszystkich kierunkach[20]. Obserwując to zjawisko, zauważyła, że kierowały się głównie ku dołowi, ponieważ uderzyło ją to, że ich intensywne światło przysłoniło stopy Maryi i cały dół.

Można dopuścić, że to, co s. Labouré wpierw ujrzała pod stopami Maryi – to półksiężyc; mielibyśmy nawiązanie do Ap 12, 1. Księżyc jako ciało rządzące nocą symbolizuje, razem z wężem, siły zła. Takie są pierwsze wyobrażenia tej wizji[21] – był to klasyczny sposób przedsta-

[14] Zapiski z 1841 r. oraz z kwietnia 1876 r., w: DChD 1, nr 455 i 456 (s. 292-293) oraz nr 635 (s. 351) (ostatni dokument dotyczy objawienia z grudnia).
[15] J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 78; E. CRAPEZ, *Le Message*…, 50; zob. też zeznanie Chevaliera z 17 czerwca 1896 r. (PO, ses. 10), w: DChD 2, nr 878 (s. 200) oraz notatkę - nekrolog s. de Geoffre z 1 stycznia 1878 r., nr 655 (s. 90).
[16] DChD 2, nr 718 (s. 127).
[17] Por. R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 78.
[18] Na temat złotego globu w dłoniach Maryi, zob. zapis Katarzyny z wiosny 1876 r., w: DChD 1, nr 632 (s. 345).
[19] Sam J. Chevalier (*La Médaille Miraculeuse*…, 78) przyznaje, że jako ziemia miała ona niedoskonałą formę (*la forme imparfaite*).
[20] DChD 1, nr 635 (s. 351).
[21] Szkic wykonany przez Letaille'a w 1841 r. i notatka do niego, w: DChD 1, nr 460 i 461 (s. 300-301).

wiania Niepokalanie Poczętej. Jeżeli biała półkula pod stopami Maryi to półksiężyc, nie ma dublowania symbolu. W przypadku półksiężyca budzi jednak wątpliwości biały kolor półkuli. Półksiężyc na obrazach Niepokalanej jest raczej koloru srebrzystego. Czy oślepiające światło wywołało efekt bieli? Jest mało prawdopodobne, aby w Boskiej interwencji występowały skutki uboczne zniekształcające zamierzoną symbolikę. Poza tym w motywie półksiężyca – w prezentacjach Niepokalanej – występuje dolna półkula, nie górna.

Trudności z interpretacją motywu białej półkuli sprawiają, że znaczna część autorów nie podejmuje w ogóle tego tematu; niektórzy sądzą nawet, że nie jest on istotny dla przesłania objawienia.

W tym miejscu proponujemy odmienne wyjaśnienie. Otóż w dwóch innych wizjach s. Katarzyny biel symbolizuje niewinność. Tak jest w wizji serca św. Wincentego[22], jak i w późniejszej wizji krzyża[23]. W pierwszej z nich wizjonerka postrzega biel również jako znak zjednoczenia (ponadto ukojenia i pokoju). W stosunku do Maryi biel wskazywałaby na Jej niewinność, centralne przesłanie awersu Medalika, czyli na niepokalane poczęcie. Drugie wspomniane znaczenie bieli z wizji serca św. Wincentego wskazywałoby na zjednoczenie Maryi z Synem przez Boże macierzyństwo (rewers). Oba przymioty, niewinność i zjednoczenie z Synem, znajdują się u podstaw niebieskiej chwały Najświętszej Panny i Jej misji przedstawionej podczas objawienia.

Należy zwrócić uwagę na to, że we wszystkich opisach wizji Maryi z globem w dłoniach, sporządzonych przez Katarzynę, w ubiorze Niepokalanej króluje wyłącznie biel: „ubrana na biało" („vêtue/habillée de blanc"), tzn. biała jedwabna suknia („une robe de/en soie blanche aurore") i biały welon („un voile blanc")[24]. Katarzyna nie mówi nic o płaszczu, który z całą pewnością nie występował podczas objawienia[25]. Postać Najświętszej Panny w wizji z globem jawi się jako kompozycja bieli harmonizująca z białą półkulą.

Naszym zdaniem biała półkula wyobraża symbolicznie niepokalane poczęcie i zjednoczenie z Synem, czyli rację przedstawionej w wizji z globem misji Najświętszej Panny względem ludzkości[26]. Zrozumiała

[22] Zapis z 1856 r., w: DChD 1, nr 564 (s. 335).

[23] List do Aladela z 1848 r., w: DChD 1, nr 544 (s. 324).

[24] DChD 1, nr 455 i 456 (s. 292) oraz nr 635 (s. 351). Zamieszczamy wersję poprawną; w tekście oryginalnym występują błędy ortograficzne, jak: [h]abilliez, vetue i voille. W związku z białym kolorem welonu, zob. jeszcze inną relację w: Wnioski historyczne „c".

[25] Zob. Wnioski historyczne „i".

[26] To, że w wizji pojawia się półkula, nie cała kula, należy być może tłumaczyć tym, że Maryja uczestniczy w chwale Boga (Jej misja pochodzi od Niego), który jako jedyny jest pełnią doskonałości.

staje się dysproporcja w wielkości białej półkuli względem mniejszego (złotego) globu w dłoniach: z racji swej doskonałości i macierzyńskiej relacji z Synem Bożym Maryja przewyższa całą odkupioną ludzkość.

Nakreślona powyżej niebieska pozycja Najświętszej Panny nawiązuje do pragnienia Katarzyny, aby była Ona czczona jako Królowa świata. Tak wizjonerka odczytała Jej obraz w wizji z globem[27]. Sam motyw trzymanej w dłoniach kuli został przez Katarzynę zinterpretowany jako gest ofiarowywania („[la] Ste Vierge offrait...") odkupionej ludzkości „naszemu Panu" („à Notre Seigneur")[28]. Jest to centralny motyw wizji: z racji szczególnego wyniesienia Maryi, niepokalanego poczęcia i Bożego macierzyństwa, przedstawia Ona Synowi odkupiony przez Niego świat jako jego Królowa. Powyższa ranga i misja Maryi wynika z podanych racji (niewinność i zjednoczenie z Synem) i została symbolicznie wyrażona Jej wspieraniem się na białej półkuli.

1.2. „Wizja Maryi z globem" a awers Medalika (przebieg objawienia)

Zasygnalizowaliśmy we wstępie, że niektórzy autorzy powątpiewają o tym, czy w dniu 27 listopada 1830 roku s. Katarzyna ujrzała Maryję ze skierowanymi ku dołowi rękami, jak jest obecnie przedstawiona na awersie Medalika. Wymaga to ustosunkowania się do tej kwestii przed przystąpieniem do dalszego studium.

a) Zapiski s. Katarzyny i relacje świadków

Czytając notatki Katarzyny z objawienia z 27 listopada, dwie niezależne od siebie relacje, sporządzone w 1841 roku[29], odnosi się wrażenie, że po wizji Maryi trzymającej w dłoniach kulę ziemską nastąpiła wizja tego, co stanowi rewers Medalika. Nigdzie nie ma mowy o tym, że Najświętsza Panna miała ręce skierowane ku dołowi; podobnie w notatkach sporządzonych w późniejszych latach wizjonerka nie wspomina tego faktu. Wzmianka o inwokacji nie stanowi dowodu za obecną pozą Maryi na awersie: ktoś, kto by nie znał Medalika, sądziłby, że napis stanowił całość z wizją z globem w dłoniach.

Chociaż wizjonerka nie dążyła do zmiany treści awersu Medalika[30], uważała jednocześnie, że Najświętsza Panna nie została przedstawiona

[27] Zapis z wiosny 1876 r., w: DChD 1, nr 632 (s. 345).
[28] Zapis z kwietnia 1876 r., w: DChD 1, nr 635 (s. 351).
[29] DChD 1, nr 455 i 456 (s. 290-296).
[30] *Oh! Il ne faut pas toucher à la Médaille miraculeuse*: zeznanie s. Tanguy z 24 maja 1897 r. (PO, ses. 24), w: DChD 2, nr 906 (s. 229).

przez Aladela tak, jak się objawiła. Na ten temat mamy świadectwa kilku osób – w pierwszej kolejności ks. J. A. Chinchona[31], spowiednika Katarzyny przez ostatnie ćwierćwiecze jej życia (z wyjątkiem ostatniego roku). Zeznał on podczas procesu informacyjnego w sprawie jej beatyfikacji, że żaliła mu się, że poza/postawa („attitude") Maryi na awersie Medalika nie odpowiada temu, co ujrzała podczas objawienia. Przekonywał ją, że jej pierwszy spowiednik, Aladel, uznał prawdopodobnie za zbyt trudne przedstawienie na Medaliku Maryi trzymającej w dłoniach kulę ziemską, wysuniętą nieco ku przodowi. Podczas tego samego procesu podobne zeznanie złożył ks. J. Chevalier[32], powiernik tajemnicy wizjonerki. Zeznał on, że w ostatnim roku swego życia Katarzyna zwierzyła mu się, jako zastępcy Dyrektora Sióstr Miłosierdzia, z doznanych łask. Według niego ubolewała nad zmianą („changement") wprowadzoną przez Aladela. Chevalier zeznał ponadto, że nie rozumie, dlaczego Aladel usunął („a supprimé") wizję Maryi z globem z Medalika, tzn. nie dopuścił, aby się tam znalazła. Jako wytłumaczenie podaje chęć uproszczenia wizerunku awersu, co mogło być spowodowane racjami pastoralnymi, ale również politycznymi.

Przekonanie s. Labouré, że na awersie powinna się znaleźć tzw. wizja z globem, potwierdza również zeznanie s. Tanguy, której s. Dufès, przełożona Katarzyny w Enghien, powiedziała o swej rozmowie z wizjonerką[33]. Rozmowa ta odbyła się w roku śmierci Katarzyny i jej głównym tematem była wizja Maryi z globem w dłoniach. Świadectwo s. Tanguy jest wiarygodne: s. Dufès zrelacjonowała jej swą rozmowę – za zgodą wizjonerki – tego samego dnia[34]. S. Tanguy przytacza za nią słowa Katarzyny, że Święta Dziewica nie została dokładnie („exactement") przedstawiona na Medaliku, tzn. tak, jak się jej ukazała, oraz: „Jak długo będę żyła, zawsze będę mówiła, że Święta Dziewica ukazała mi się w ten sposób", tzn. z globem w dłoniach. Sama s. Dufès wydawała się zakłopotana całą tą sprawą i unikała konkretnej odpowiedzi podczas procesu informacyjnego. W jej zeznaniach znajdujemy natomiast nawiązanie do realizacji figury Maryi z globem, co stało się życiową misją wizjonerki, wypełnioną w roku jej śmierci; wyznała ona wówczas swej przełożonej: „To męczeństwo mego życia"[35].

[31] Zeznanie z 19 stycznia 1897 r. (PO, ses. 17), w: DChD 2, nr 894 (s. 219).
[32] Zeznanie z 17 czerwca 1896 r. (PO, ses. 10), w: DChD 2, nr 878 (s. 201).
[33] Zeznanie z 24 maja 1897 r. (PO, ses. 24), w: DChD 2, nr 906 (s. 228-229); zob. jeszcze zeznanie s. Cosnard z 28 grudnia 1897 r. (PO, ses. 34), w: DChD 2, nr 932 (s. 252).
[34] (PO, ses. 24), w: DChD 2, nr 906 (s. 228).
[35] Zeznanie z 18 maja 1896 r. (PO, ses. 6), w: DChD 2, nr 874 (s. 186).

b) Próba wyjaśnienia rozbieżności między Katarzyną a Aladelem

Stawiamy pytanie o to, czy po wizji Maryi z globem w dłoniach nastąpiła od razu wizja tego, co stanowi obecnie rewers Medalika. Po pierwsze, z przytoczonych powyżej relacji ks. Chinchona, ks. Chevaliera i s. Tanguy nie musi wynikać jednoznacznie i pewnie, że nie było wizji Maryi ze skierowanymi ku dołowi rękami (dzieło Aladela), a na przykład, że Katarzyna jej nie dostrzegła. Po drugie, problem trudno jest rozstrzygnąć opierając się wyłącznie na zapiskach wizjonerki. Jej relacje nie są kompletne: nie ma w nich ani razu mowy o ziemi pod stopami Maryi, czy o wężu; cała uwaga jest skupiona na tzw. wizji z globem (zob. Wnioski historyczne „d", „e" i „f"). Po trzecie, nie są pomocne notatki najważniejszego świadka, Aladela, pierwszego spowiednika Katarzyny. Jego oficjalne relacje, publikowane w większości w „Notice historique", odbiegają znacznie od relacji wizjonerki i z wyraźnie zamierzoną intencją (tamże, „f", „g" i „i"); natomiast z osobistych zapisków pozostało po nim niewiele i o znikomej wartości[36].

W przeszłości autorzy, jak Chevalier, Crapez czy Misermont, usiłowali z różnym skutkiem wykazać, że nie ma sprzeczności między relacjami Katarzyny i Aladela. Najbardziej krytyczne opracowanie problemu, praca Laurentina i Roche'a, nie podejmuje nawet tego wyzwania, uznając, że wszelkie próby zharmonizowania obu przekazów są niemożliwe[37]. Podzielamy to stanowisko i dlatego uważamy, że należy poszukiwać innej drogi.

W tym celu przywołujemy niezwykle cenną relację Chevaliera[38], która stanowi punkt wyjścia dla rozwiązania problemu. To jemu Katarzyna zwierzyła się z objawienia. Nawiązując w swej książce do jednej z rozmów z wizjonerką, pisze on, że na postawione jej pytanie, czy widziała jeszcze glob w dłoniach Najświętszej Panny, kiedy promienie światła rozchodziły się na wszystkie strony, odpowiedziała, że w pewnym momencie nie widziała już niczego poza intensywnym światłem, oraz że kiedy Święta Dziewica mówiła o globie, to miała na myśli („désignait") ten u swych stóp; o pierwszym zaś (tj. w dłoniach) nie było już mowy – znikł w promieniach światła[39]. Fakt znajdowania się ziemi pod stopami Najświętszej Panny, po zniknięciu w promieniach światła globu w dłoniach, stanowi ważną informację. Możemy mieć wątpliwości, czy

[36] J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 66.
[37] R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 82.
[38] J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 78. Tę samą relację przytacza s. de Geoffre, w: DChD 2, nr 655 (s. 91).
[39] *À un certain moment il avait disparu dans des flots de lumière*. TAMŻE, 86.

Chevalier dobrze zrozumiał wizjonerkę co do przebiegu objawienia lub czy ta wyraziła się wystarczająco precyzyjnie – z trudnością można się jednak pomylić co do tego, że po „zniknięciu" globu w dłoniach kula ziemska była pod stopami Maryi.

W spisanych przez s. Katarzynę relacjach nie ma żadnej wzmianki o kuli ziemskiej pod stopami Maryi (jej relacje nie są kompletne). Czytamy natomiast, że kiedy ujrzała ona Najświętszą Pannę, Ta miała pod stopami białą półkulę, a w dłoniach trzymała kulę ziemską. Następnie na Jej palcach pojawiły się pierścienie, z których zaczęły wychodzić promienie światła (Boże łaski). Olśniewające światło przysłoniło Jej stopy i cały dół („tout le bas")[40], czyli również białą półkulę (przynajmniej w znacznym stopniu, gdyż na niej wspierały się przysłonięte stopy Maryi). Nadal jednak była widoczna kula ziemska w dłoniach. Dopiero teraz Niepokalana spogląda w stronę Katarzyny, która słyszy wewnętrzny głos. Kiedy słyszane słowa Maryi mówią o kuli ziemskiej, z relacji wizjonerki jasno wynika, że rozumie je o globie trzymanym w dłoniach. Dalsza relacja opisuje już polecenie wybicia medalika.

Na tych dwóch świadectwach, pochodzących od wizjonerki (jedno za pośrednictwem Chevaliera), postaramy się zrekonstruować prawdopodobny przebieg objawienia.

Na pierwszy rzut oka relacje Katarzyny i Chevaliera wykluczają się w tym, co dotyczy pozycji kuli ziemskiej. Zacznijmy od tego, co jest wspólne obu przekazom. Relacje Katarzyny i Chevaliera zgadzają się, że podczas objawienia światło się nasilało, przysłaniając częściowo postać Maryi. Z tego, co przekazuje Chevalier, wizjonerka w pewnym momencie nie widziała więcej globu w Jej dłoniach; to wtedy Najświętsza Panna wskazuje na ziemię pod stopami. Katarzyna mówi zaś o globie, który jest widoczny w dłoniach Maryi, czyli przed jego zniknięciem w promieniach światła. Staje się oczywiste, że w zapiskach Katarzyny i w relacji przytoczonej przez Chevaliera chodzi o dwa różne momenty objawienia. Ten drugi relacjonuje jego dalszy etap, nieopisany w notatkach wizjonerki. Wynika z tego, że przysłonięty wcześniej „cały dół" i widoczna w dłoniach Maryi kula ziemska (chwila opisana przez wizjonerkę) w dalszej fazie uległy przekształceniu: glob w rękach stał się niewidoczny (nieobecny?), natomiast pod stopami Maryi ukazała się ziemia (relacja Chevaliera).

Przebieg tzw. wizji Maryi z globem należy rozpatrywać na trzech poziomach: dolny (stopy Maryi wspierające się na białej półkuli), środkowy (kula ziemska trzymana w dłoniach na wysokości piersi) i górny (twarz Maryi).

[40] Zapiski z 1841 i 1876 r., w: DChD 1, nr 455 (s. 293) i 632 (s. 345).

W trakcie wizji Maryi z globem w dłoniach nasilające się światło przysłoniło najpierw poziom dolny, tak że nie było widać Jej stóp ani (w jakimś stopniu) białej półkuli (Katarzyna); następnie został przysłonięty poziom środkowy, a pod stopami Maryi wyłoniła się kula ziemska (Chevalier). Glob w dłoniach nie był już widoczny i z całą pewnością nie krył się za intensywnym światłem, ponieważ Maryja, zwracając się do Katarzyny, miała na myśli kulę ziemską pod stopami – o tej w dłoniach nie było już więcej mowy[41]. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z dublowaniem czy rozdwojeniem symbolu (por. podpunkt 1.1). Nakreślony wstępnie przebieg wizji potwierdza, że glob ziemski nie krył się w dłoniach Maryi za intensywnym światłem. Otóż, kiedy Katarzyna widzi glob w rękach Maryi, pod Jej stopami znajduje się (nieokreślona) biała półkula; kiedy następnie glob występuje pod stopami Maryi, wizjonerka nie widzi go już więcej w Jej dłoniach. Jeżeli biała półkula nie jest globem ziemskim (wszystko na to wskazuje), to nie znamy takiej fazy wizji, w której dwie kule ziemskie byłyby widoczne jednocześnie. Taki przebieg wizji podpowiada, że nie tylko nie były widoczne równocześnie, ale także, że nie występowały w tym samym momencie.

Dociekania, że glob kryje się nadal za intensywnym światłem (obraz „zalania" ludzkości łaskami) są uzasadnione tylko do momentu, kiedy pod stopami Maryi nie ma kuli ziemskiej. Z chwilą, kiedy ta się pojawia, ten sens przestaje funkcjonować.

Na tym etapie formułujemy wniosek stanowiący podstawę dla dalszych analiz: *nakreślony przebieg objawienia dowodzi istnienia etapu wizji (przed ujrzeniem rewersu Medalika), kiedy Maryja nie trzyma już w dłoniach globu – ten znajduje się pod Jej stopami*. W dalszej części będziemy go nazywali fazą „pośrednią" (między tzw. wizją Maryi z globem a wizją rewersu).

Stawiamy teraz pytanie o to, w którym momencie wizji zaczęła się tzw. faza „pośrednia". Punktem odniesienia jest moment, w którym kontemplowany obraz Maryi przybiera według Katarzyny owalny kształt (postać medalika) i pojawia się inwokacja. Wizjonerka umieszcza oba fakty po przysłonięciu całego dołu przez intensywne światło i bezpośrednio przed odwróceniem się obrazu w rewers. Z jej opisu wynika, że wizja Maryi z globem w dłoniach trwała już od jakiegoś czasu. Skoro obraz awersu odwrócił się w rewers, to ten pierwszy musiał siłą rzeczy uwzględniać ostatnią fazę objawienia przed ujrzeniem rewersu, tj. fazę „pośrednią", czyli wizję Maryi bez globu w dłoniach i z kulą ziemską pod stopami. To, co powiedzieliśmy, pozwala sformułować kolejny ważny

[41] *et il n'est plus question du premier*. J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 78.

wniosek: *kontemplowany przez Katarzynę obraz, który miała utrwalić na awersie Medalika, musiał obejmować fazę „pośrednią”*.

To, że faza „pośrednia” wchodziła w skład wizji awersu, nie oznacza automatycznie, że owalny kształt (postać medalika) pojawił się po zniknięciu globu w dłoniach Maryi. Kontemplowany obraz mógł przybrać formę medalika podczas wizji z globem w dłoniach, a następnie objąć również fazę „pośrednią”. Na podstawie źródeł nie można tego wykluczyć. Wówczas jednak treść awersu byłaby dwuznaczna (dwa różne obrazy). Jedyna możliwość to ta, że światło na poziomie środkowym nie przygasło do końca fazy „pośredniej” (wrócimy do tego w dalszej części).

Dotychczasowe wnioski pozwalają postawić pytanie o możliwość zaistnienia w trakcie objawienia wizji zbliżonej czy identycznej z tą na awersie Medalika. Dowiedliśmy już występowania w fazie „pośredniej” (wchodzącej w wizję awersu) ziemi pod stopami Niepokalanej i braku globu w jej dłoniach. W jakiej pozycji były wówczas Jej ręce? Skoro nie trzymała już kuli ziemskiej w dłoniach, Jej ręce raczej nie pozostawały w tej samej pozycji, co wcześniej. Nasuwa się ponadto pytanie: czemu służyłoby przysłonięcie i zniknięcie globu w dłoniach Maryi oraz jego pojawienie się pod stopami? To wyraźna transformacja obrazu, która zmierza ku objawieniu nowej treści. Pod nieobecność globu w dłoniach Maryi promienie światła nadal wychodziły z pierścieni na Jej palcach (Chevalier). W połączeniu z tym faktem Jej poza, zbliżona czy identyczna z tą na obecnym awersie Medalika, wydaje się możliwa. Interesujący jest w tym kontekście przekaz Chevaliera, że Najświętsza Panna przybrała różne („plusieurs”) pozy podczas objawienia[42].

Dlaczego w takim razie Katarzyna nigdy i nigdzie o tym nie mówi? Wydaje się też, że nieco inaczej formułowałaby wówczas swe zastrzeżenia. W odpowiedzi na to pytanie pomoże ustalenie, czy poziom środkowy, przysłonięty przez intensywne światło, został odsłonięty przed odwróceniem się obrazu w rewers, czy nie. Wykazaliśmy wcześniej, że biała półkula nie jest późniejszą kulą ziemską (podpunkt 1.1), co znaczy, że na poziomie dolnym za intensywnym światłem nastąpiła transformacja obrazu: przejście od nieokreślonej białej półkuli do wyraźnie postrzeganej ziemi. Podobnie jak w przypadku poziomu dolnego, przysłonięcie poziomu środkowego mogło mieć na celu transformację obrazu trzymanego w dłoniach globu (ten znika). Jeżeli pod stopami Maryi pojawiła

[42] TAMŻE, 85-86. Nie wiemy, czy usłyszał o tym bezpośrednio od wizjonerki, ale niewątpliwie taki pogląd wyrobił sobie po odbytych z nią rozmowach. Przez „różne pozy” nie należy rozumieć innych niż opisane przez Katarzynę i Chevaliera, ponieważ w przeciwnym razie inaczej wyglądałaby relacja wizjonerki.

się ziemia w miejsce białej półkuli, to nie można wykluczyć, że poziom środkowy został również odsłonięty, a Najświętsza Panna ukazała się bez globu w dłoniach. W obu przypadkach intensywne światło spełniłoby rolę zasłony, za którą nastąpiła transformacja obrazu[43].

Raport sporządzony przez P. Quentina, z przesłuchania Aladela, zawiera informację mogącą przemawiać za zaistnieniem wizji podobnej do obecnego awersu, oraz za przygaśnięciem światła na poziomie centralnym postaci Maryi. Stwierdza się w nim, że inwokacja: „O Maryjo, bez grzechu poczęta..." zaczynała się na wysokości prawej (wyciągniętej) ręki Maryi i biegnąc ponad Jej głową, kończyła się na wysokości lewej ręki[44]. Wiarygodność przekazu jest jednak wątpliwa. Étienne, który o całym zdarzeniu dowiedział się od samego Aladela (i tylko od niego)[45], zeznał trzy dni po nim (19 lutego 1836 r.), że inwokacja znajdowała się w górnej części awersu („sur le haut")[46]. Odpowiada to dokładnie temu, co pięć lat później zapisała Katarzyna („en haut")[47]. Étienne przekazuje faktyczny stan rzeczy; wersja Aladela – to bez wątpienia jego interpretacja. Étienne'owi zrelacjonował on to, co usłyszał od wizjonerki, zaś w obecności Quentina usiłował prawdopodobnie pogodzić relację Katarzyny („w górze") ze stanem na Medaliku (wokół całej postaci Maryi)[48].

Stwierdzamy, że nie istnieją wystarczające racje, aby sformułować wniosek, że poziom środkowy został odsłonięty przed ujrzeniem przez Katarzynę rewersu Medalika. W celu rozstrzygnięcia kwestii musimy wziąć pod uwagę również drugą możliwość: zaistnienie tzw. wizji awersu w sytuacji, kiedy światło na poziomie środkowym nie przygasa do końca – co znaczy, że postać Niepokalanej, z widoczną ziemią pod stopami, na poziomie środkowym (bez globu w dłoniach i z rękami np. wyciągniętymi ku dołowi) kryła się za intensywnym światłem. Taki stan rzeczy, choć nieco zawiły, bierzemy poważnie pod uwagę, ponieważ znajduje on potwierdzenie w dowodzie pozaliterackim i tłumaczy lepiej rozbieżności między Katarzyną a spowiednikiem w interpretacji wizji.

[43] Nic nie wiadomo, aby został przysłonięty poziom górny. Należy raczej wątpić, aby miało to miejsce, gdyż w przeciwnym razie przez pewien czas cała postać Maryi byłaby niewidoczna. Jeżeli zatem w wizji z globem miała ona np. wieniec z gwiazd wokół głowy, to miała go nadal aż do ostatniego momentu przed ujrzeniem przez Katarzynę rewersu Medalika. Jedyna istotna na tym poziomie zmiana – to pojawienie się inwokacji.

[44] DChD 1, nr 298 (s. 235/236).

[45] DChD 1, nr 299 (s. 240).

[46] TAMŻE, 241.

[47] DChD 1, nr 456 (s. 295).

[48] Rozmieszczenie inwokacji – to dzieło jubilera, A. Vachette'a, który wybił pierwsze egzemplarze Medalika (jak one wyglądały, zob. I. ZEDDE, A. ZANGARI, *La Medaglia della Madre*, cz. 2: *Iter storico numismatico*, Genova 1980, 66-68; R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 1: *Récit*, 106 i 113).

Dowodem pozaliterackim jest figura Niepokalanej, wykonana według wskazówek Katarzyny w ostatnim roku jej życia. Na figurze Maryja trzyma glob w dłoniach (tzw. wizja z globem), a pod stopami ma kulę ziemską z wężem (faza „pośrednia"). Obie fazy występują tam jako jedna wizja! To wyraźny dowód na to, że wizjonerka rozumiała tzw. fazę „pośrednią" jako przedłużenie wizji z globem w dłoniach (w sensie tego samego obrazu). Znajduje to potwierdzenie w relacji Chevaliera, dla którego na poziomie dolnym biała półkula i późniejsza kula ziemska – to jedno (podpunkt 1.1). Mamy tu zgodność relacji Chevaliera z przekonaniem wizjonerki o jedności obrazu przed ujrzeniem rewersu, co odzwierciedla prawdopodobnie jej pogląd – prowadził z nią na ten temat rozmowy.

Przedstawiony dowód pozwala sformułować następujący wniosek: *jeżeli tzw. faza „pośrednia" stanowiła dla Katarzyny przedłużenie wizji z globem, czyli ten sam obraz, światło na poziomie środkowym postaci Niepokalanej nie przygasło do końca fazy „pośredniej", gdyż inaczej dostrzegłaby wyraźną zmianę w centralnym i głównym motywie wizji, tj. brak globu w Jej dłoniach*. Potwierdza to inny przekaz Chevaliera, że na poziomie centralnym nie widziała ona od pewnego momentu niczego poza intensywnym światłem[49]. To samo znajdujemy w relacji s. Tanguy: wizjonerka nie umiała wyjaśnić, co się stało z globem w dłoniach[50]. Katarzyna widziała zatem promienie intensywnego światła wychodzące z rąk Maryi, ale nie była w stanie dostrzec tego, co się za nimi kryło (dokonało). Taki stan rzeczy pozwala wniknąć w jej świadomość: sądziła (prawdopodobnie), że glob w dłoniach Maryi krył się nadal za intensywnym światłem[51], a widoczna pod Jej stopami kula ziemska – to kontynuacja obrazu białej półkuli (wspomniana figura Niepokalanej).

Przedstawiona interpretacja tłumaczy kilka kwestii: 1) staje się jasne, dlaczego inwokacja pojawiła się „w górze": poziom centralny postaci Maryi był przysłonięty przez intensywne światło do końca fazy „pośredniej"; 2) zrozumiałe jest też to, dlaczego wizjonerka nie nawiązuje ani razu w swych zapiskach do ziemi pod stopami Maryi (widoczna część fazy „pośredniej"): jeżeli w jej przekonaniu objawienie do chwili ujrzenia rewersu stanowiło ten sam obraz, to motyw ziemi zawierał się w obrazie białej półkuli (tak Chevalier); 3) do takiego stanu rzeczy pasują lepiej słowa Katarzyny, że poza Maryi na awersie Medalika nie odpowiada (dokładnie) temu, co ujrzała podczas objawienia.

[49] Zob. w związku z przypisem 38.
[50] PO, ses. 24, w: DChD 2, nr 906 (s. 229).
[51] Wynika to z przytoczonej relacji s. Tanguy (tamże); zależy też od tego, jak zrozumiemy wypowiedź Katarzyny podaną w związku z przypisem 41.

Na korzyść zaproponowanej interpretacji przemawia jeszcze to, że przyjęcie przygaśnięcia światła na poziomie centralnym postaci Maryi w fazie „pośredniej" prowadzi do jednego z trzech wniosków: 1) Katarzyna musiała przeoczyć ten etap objawienia (tj. brak globu w dłoniach Maryi), 2) zapomnieć o nim lub 3) świadomie go przemilczać. Pierwszy nie tłumaczy, dlaczego również za drugim razem przeoczyła tę samą wizję (powtórzyła się w takiej samej postaci przynajmniej jeszcze raz w grudniu 1830 r.)[52]. Drugi nie wyjaśnia zapomnienia przez wizjonerkę tak istotnej części objawienia. Wymawianie się przez nią brakiem pamięci miało charakter przejściowy i dotyczyło w większości szczegółów (zob. Wnioski historyczne „c"). Trzecia możliwość nie tłumaczy zaś, dlaczego konsekwentnie przemilczała wizję w swych notatkach: reakcja na postawę Aladela nie wyjaśnia przemilczania rzeczywistej części objawienia.

Formułujemy kolejny istotny wniosek: *jeżeli poziom centralny postaci Maryi pozostał przysłonięty do końca fazy „pośredniej", nie można stwierdzić, w jakiej pozycji były wówczas Jej ręce: mogły być skierowane ku dołowi, jak i np. złożone do modlitwy*. Przysłonięcie rąk Niepokalanej dowodzi, że ich pozycja nie stanowiła istoty tej części objawienia, lecz rozdawnictwo wypraszanych łask w obrazie nasilającego się stale światła (symbol ich obfitości). Jakakolwiek by była ich pozycja, nie zmienia to w niczym faktu spływania poprzez nie, tj. osobę Maryi, Bożych łask[53].

Unikając nieudokumentowanych hipotez (z braku innych świadectw), poprzestajemy na dotychczasowej rekonstrukcji i przedstawiamy poświadczony przez źródła przebieg objawienia. W trakcie wizji Maryi z globem w dłoniach intensywne światło (symbolizujące Boże łaski) stopniowo przysłoniło Jej postać: najpierw dół, później środek. Gdy w chwili przysłonięcia poziomu centralnego odsłonił się dół, Katarzyna ujrzała Najświętszą Pannę z kulą ziemską pod stopami. Poziom centralny pozostał przysłonięty do końca. Chociaż nie można było dostrzec tego wzrokiem, Maryja nie trzymała już globu w dłoniach. Jej ręce

[52] J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 80; zob. też R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 85-86. Wizja grudniowa jest opisana w: DChD 1, nr 635. Zeznanie s. Pineau z 27 października 1896 r. (PO, ses. 15, w: DChD 2, nr 886, s. 213), że podczas grudniowej wizji Maryja miała ręce skierowane ku dołowi jest w świetle innych świadectw jej interpretacją zdarzeń (próba pogodzenia rozbieżności między Katarzyną a Aladelem) i nie odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy.

[53] Przysłonięcie przez światło poziomu środkowego do końca fazy „pośredniej" dopuszcza przybranie przez wizję owalnego kształtu, tj. postaci medalika, już w trakcie wizji Maryi z globem w dłoniach (nie ma dwuznaczności w obrazie). Przy takim stanie rzeczy niebo utwierdzałoby jednak Katarzynę w przekonaniu, że w tzw. fazie „pośredniej" nie nastąpiła żadna zmiana. Dlatego za bardziej prawdopodobne uznajemy przybranie przez wizję kształtu medalika z chwilą, gdy glob w dłoniach Maryi przestał być już widoczny.

mogły być w dowolnej pozycji: skierowane ku dołowi czy złożone do modlitwy. Kontemplowany obraz przybrał (prawdopodobnie) wówczas owalny kształt, a w jego górnej części pojawiła się inwokacja; wizjonerka usłyszała też polecenie wybicia medalika. Następnie obraz się odwrócił i miała już przed oczami jego rewers.

Możemy teraz dokonać oceny wkładu ks. Aladela w obecny kształt awersu Medalika, oraz związanych z tym zastrzeżeń s. Katarzyny.

Co się tyczy wkładu Aladela, jeżeli przebieg objawienia wyglądał w powyższy sposób (lub w zbliżony do niego), nie dziwi, że dojrzał on w wizji to, co obecnie znajduje się na awersie Medalika. Jeżeli na podstawie relacji Katarzyny zrekonstruował on podobnie przebieg zdarzenia, tj. że w pewnym momencie glob w dłoniach Maryi przestał być widoczny i pozostały same promienie światła, a pod Jej stopami wyłoniła się ziemia z wężem (w miejsce białej półkuli) - i dalej, że w końcowej fazie wizji, przed ujrzeniem rewersu, obraz przybrał owalny kształt[54], a w jego górnej części pojawiła się inwokacja i zostało dane polecenie wybicia medalika, to nie wiedząc nawet, w jakiej pozycji były wówczas niewidoczne ręce Maryi, spowiednik oddał na awersie Medalika to, co miało wówczas miejsce (glob pod stopami Niepokalanej, a nie w Jej dłoniach). Gdyby nawet wizja awersu zaczęła się w trakcie wizji z globem w dłoniach, to Aladel i tak zrozumiał dobrze, że Maryja nie trzymała go już w ostatniej fazie przed odwróceniem się obrazu w rewers (faza „pośrednia"). Jego wkład dotyczy jedynie domniemania, w jakiej pozycji były wówczas Jej ręce. Skoro wizjonerka nie umiała wyjaśnić tej fazy wizji (tj. co się stało z globem), odpowiedź znalazł w nawiązaniu do ówczesnego przedstawiania Najświętszej Panny jako Niepokalanie Poczętej[55]. Przeciwko skierowanym ku dołowi rękom Maryi nie istnieją kontrargumenty; poza tym jest to drugorzędny motyw objawienia, który z woli nieba pozostał niewidoczny (akcent na symbolice światła).

Przypisywanie Aladelowi daleko posuniętej ingerencji w objawienie, czyli posądzanie go o samowolne wprowadzenie nieobecnych tam treści, nie znajduje uzasadnienia (wprowadził jedynie motywy drugorzędne, zob. Wnioski historyczne). W świetle przeprowadzonych analiz (tzw. faza „pośrednia") spowiednik dokonał właściwej interpretacji. Nie

[54] W skład tego obrazu wchodziła faza „pośrednia".

[55] Mimo to o pozycji rąk mówi bardzo ogólnie: Maryja „wyciągając ręce (ramiona)" („tendant les bras": DChD 1, nr 17. 38. 52), czy „mając obie ręce wyciągnięte" („ayant les deux bras étendus": DChD 1, nr 298). Nie stwierdza ani razu, że ręce były skierowane ku dołowi. Tak zinterpretowali te słowa późniejsi autorzy (skierowane ku dołowi czy ku ziemi). O skierowanych ku dołowi rękach Aladel wspomniał jednak jubilerowi, Vachette'owi, ponieważ w ten sposób przedstawił on postać Maryi na awersie Medalika.

należy zatem pytać, dlaczego nie zdecydował się on na wizję z globem w dłoniach na awersie[56].

Co się odnosi z kolei do Katarzyny, wyodrębnienie fazy „pośredniej" nie dowodzi, że w jej przekonaniu występowała ona podczas objawienia. Autorzy broniący wizji Maryi ze skierowanymi ku dołowi rękami, uważają najczęściej, że wizjonerka przeoczyła wizję awersu. Jak już powiedzieliśmy, wizja powtórzyła się przynajmniej jeden raz (w grudniu 1830 r.). Z trudnością można dowodzić, że i tym razem wizjonerka przeoczyła tę samą część objawienia. Nie przyjmujemy również, że zapomniała tak istotną jego część, lub ją stale przemilczała (zob. wcześniej).

Faktem pozostaje to, że Katarzyna miała trudności z wyjaśnieniem przebiegu objawienia (zob. Wnioski historyczne „a"). Nie wykluczamy, że mogła nie zrozumieć jego pewnych elementów. Z pomocą przyszedł jej spowiednik (tamże „b"): jako wykładowca filozofii miał ku temu odpowiednie kwalifikacje. Trzeba pamiętać, że przebieg wizji przed ujrzeniem rewersu Medalika, czyli wizji globu w dłoniach Najświętszej Panny, i następnie fazy „pośredniej", stanowiły dynamicznie przekształcający się obraz (Chevalier wspomina o różnych pozach). W tym obrazie występował element stały, postać Najświętszej Panny, który łączył w jedną całość obie fazy. Te były silnie ze sobą powiązane m. in. przez stale słyszany głos Maryi. Na podstawie relacji Katarzyny i Chevaliera możemy ustalić, że Maryja mówiła do niej od pewnego momentu wizji z globem w dłoniach (relacja wizjonerki) do pojawienia się globu pod Jej stopami (relacja powiernika objawienia), i następnie do końca tej części wizji, która bezpośrednio poprzedziła objawienie rewersu, tj. polecenie wybicia medalika (relacja wizjonerki). Słyszany stale głos przyczynił się, jako jeden z elementów, do postrzegania całej wizji przed ujrzeniem rewersu jako jednej całości. Jeżeli ponadto faza „pośrednia" nie miała na poziomie środkowym wyraźnej postaci – z racji intensywnego światła – wizjonerka interpretowała ten obraz przez pryzmat wizji z globem w dłoniach. Wizja z globem w dłoniach wywarła na niej poza tym ogromne, największe wrażenie[57]. Każdy, kto doświadczyłby objawienia, byłby prawdopodobnie tego samego zdania, co Katarzyna.

Dlaczego Katarzyna bez żadnych trudności odnotowała przejście do wizji rewersu? To oczywiste, ta faza wizji nie łączyła się treściowo

[56] W późniejszym czasie, tj. w roku 1842, podjął próbę przedstawienia tzw. wizji z globem (w formie obrazu?) (szkic wykonany przez Letaille'a, zob. w: DChD 1, nr 460 i 461), ale od niej odstąpił zniechęcony niezadowalającym rezultatem (J. CHEVALIER, *Médaille Miraculeuse*…, 83). Celem przedsięwzięcia było utrwalenie wizji, nie zmiana wizerunku awersu Medalika.

[57] Zob. DChD 1, nr 455 i 456 (s. 292-294) oraz nr 635 (s. 351).

z wcześniejszymi (nowy obraz) i nastąpiła w wyraźnie dostrzegalny sposób, tj. przez odwrócenie się wcześniejszego obrazu.

Dochodzimy do wniosku, że Katarzyna zinterpretowała ujrzaną wizję na swój sposób; Aladel zinterpretował ją – na podstawie jej relacji – również na swój sposób. Co do wizjonerki, ta nie zrozumiała (w pełni) tego, co dokonało się w tzw. fazie „pośredniej" (zniknięcie globu w dłoniach Maryi i tym samym zmiana pozycji rąk oraz że biała półkula nie była późniejszą kulą ziemską). To rzutowało na postrzeganie fazy „pośredniej" jako przedłużenie wcześniejszego obrazu – tym samym według niej na awersie powinna się znaleźć tzw. wizja z globem w dłoniach. Aladel dostrzegł natomiast nowy obraz (faza „pośrednia") i według niego to on stanowił wizję awersu – niezależnie od pozycji niewidocznych rąk Maryi (drugorzędny motyw). Aladelową interpretację objawienia uznajemy za poprawną, pozbawioną elementu niezrozumienia, i tym samym za mogącą odpowiadać prawdzie historycznej[58].

W podsumowaniu tego podpunktu stwierdzamy, że między wizją Maryi z globem w dłoniach a wizją rewersu Medalika miała miejsce tzw. faza „pośrednia"; następnie że faza „pośrednia", raczej bez wizji z globem w dłoniach, wchodziła w skład ujrzanego obrazu awersu. Co do jednego mamy pewność, tj. że na awersie Medalika słusznie występuje ziemia pod stopami Maryi i że nie trzyma Ona globu w dłoniach. Nie mamy natomiast pewności (pewien stopień prawdopodobieństwa), w jakiej pozycji były wówczas Jej ręce. Na podstawie analizy istniejących świadectw formułujemy końcowy wniosek odnośnie do wyrażanego przez Katarzynę żalu: ubolewała ona nie tylko nad tym, że Aladel wyeksponował to, co według niej nie stanowiło głównej treści objawienia przed ujrzeniem rewersu (ziemia pod stopami Maryi, a nie w Jej dłoniach), ale również, że przedstawił on na awersie Niepokalaną w takiej pozie (ręce skierowane ku dołowi), co do której ona sama nie była przekonana, że występowała podczas objawienia.

1.3. Podwójna misja Niepokalanej w tzw. wizji z globem w dłoniach

Przeprowadzone w obu podpunktach analizy pozwalają podjąć studium teologiczne. W prezentacji Najświętszej Panny w tzw. wizji z globem dostrzegamy dwa wymiary Jej posłannictwa względem świata: 1) gest trzymania w dłoniach kuli ziemskiej Katarzyna zrozumiała jako przedstawianie, ofiarowywanie Panu ludzkości (zob. podpunkt 1.1),

[58] Pozycja rąk Maryi pozostaje wciąż nierozstrzygnięta. Problem zostanie szerzej omówiony we wnioskach historycznych (punkt „j").

2) wychodzące zaś z rąk Maryi promienie odczytała jako łaski wypraszane przez Nią dla ludzi[59]. Oba wymiary znajdują się w dwóch następujących po sobie fazach tzw. wizji z globem: wizjonerka widzi najpierw Najświętszą Pannę trzymającą w dłoniach kulę ziemską, dopiero po pewnym czasie z Jej rąk zaczynają wychodzić promienie światła. Misja Maryi w wizji z globem w dłoniach jawi się jako dwuwymiarowa (i dwukierunkowa): 1) w imieniu ludzkości zwraca się do Syna (ofiarowywanie globu), 2) w imieniu Syna – do ludzkości (rozdawnictwo łask). Tę dwuaspektowość misji Maryi w wizji z globem potwierdza Jej postawa: podczas ofiarowywania ludzkości Synowi ma wzrok skierowany ku niebu (relacja „do Boga"); kiedy z Jej rąk wychodzą już promienie światła, opuszcza wzrok i spogląda w stronę Katarzyny (relacja „do ludzi").

Kolejność obu obrazów, tj. najpierw przedstawianie ludzkości Panu, następnie spływanie łask, pozwala zinterpretować gest ofiarowywania: Najświętsza Panna przedstawia Synowi ludzkość w celu wyproszenia dla niej łask. W rezultacie te zostają jej udzielone, co symbolizują promienie światła wychodzące z rąk Maryi[60]. Łaski te zostają udzielane ludzkości w coraz większym stopniu (nasilające się światło) i prowadzą do zwycięstwa nad złem (wąż pod stopami Maryi). Wypraszanie łask dla odkupionej ludzkości, w geście jej przedstawiania Synowi, odnosi się zatem do czasu zmagania się z przeciwnościami w drodze do niebieskiej ojczyzny. W tym sensie faza „pośrednia", następująca po wizji Maryi z globem w dłoniach, stanowi jej kontynuację w sensie przekazu treści: wyproszone łaski prowadzą do zwycięstwa nad szatanem. Złoty kolor globu, trzymanego przez Maryję w dłoniach, należy prawdopodobnie rozumieć w sensie wartości, jaką odkupiony świat przedstawia dla Syna Bożego (i Jego Matki).

W naszym przekonaniu *dwuwymiarowa misja Maryi w tzw. wizji z globem znajduje odzwierciedlenie na obu stronach Medalika: zlewanie na ludzkość Bożych łask (awers) oraz przedstawianie jej Panu (rewers)*. Oba aspekty występują na Medaliku oddzielnie względem tzw. wizji z globem i w odwróconej kolejności. Pierwszy z nich, tj. obraz odnoszonego nad szatanem zwycięstwa dzięki udzielonym łaskom, stanowi

[59] Zapiski Katarzyny oraz list, manuskrypt i tekst w „Notice historique" Aladela, także raporty sporządzone na podstawie zeznań jego oraz Étienne'a przed delegatem arcybiskupa Paryża, Quentinem, podczas procesu diecezjalnego, w: DChD 1, nr 455 i 456 (s. 294-295), nr 632 (s. 345), nr 635 (s. 351-352); dalej nr 17 (s. 200), nr 38 (s. 209), nr 52 (s. 219), oraz nr 298 (s. 235), nr 299 (s. 241), nr 368 (s. 264).

[60] J. Chevalier (*La Médaille Miraculeuse*…, 82) zna przekaz mówiący o wyrazie twarzy Niepokalanej podczas tzw. wizji z globem, tzn. Jej twarz była najpierw poważna, posępna, w oczekiwaniu na decyzję nieba, a następnie się rozchmurzyła i przybrała ciepły, serdeczny wyraz – z chwilą spływania łask.

bardziej konkretną wizualizację wysłuchanej prośby o nie w wizji z globem (promienie światła). Będzie o tym mowa w studium, jak również o sensie, jaki przybiera na rewersie ofiarowywanie ludzkości Panu: jeżeli w prezentacji Medalika następuje ono po wyproszeniu łask (awers), to nie jest to już ta sama prośba o nie, co w tzw. wizji z globem, lecz gestowi zostaje nadany nowy sens.

Na Medaliku dochodzą do głosu, powiązane z dwuwymiarową misją Maryi w tzw. wizji z globem, dwa tematy, niewinności i zjednoczenia z Synem, które wyobraża biała półkula. Oba aspekty misji Najświętszej Panny będą teraz przedmiotem analiz w kontekście obydwu tematów.

2. Symbolika rewersu Medalika

Objawienie tzw. Cudownego Medalika zostało odczytane w Kościele jako wola nieba, aby Boża Rodzicielka była czczona na ziemi jako Niepokalanie Poczęta: wyraźnie głosi to inwokacja. Poza napisem wszystkie pozostałe treści wskazują bardziej na skutki niepokalanego poczęcia, dochodzące do głosu w posłannictwie Maryi, niż na nie samo. Analizę treści teologicznych zaczynamy od rewersu, ponieważ zawiera on motyw nawiązujący bezpośrednio do tzw. wizji z globem. Właściwe odczytanie rewersu stanowi – naszym zdaniem – klucz do zrozumienia całego przesłania Medalika. Niezależnie od historycznego procesu powstawania obecnego kształtu Medalika, podstawę analiz teologicznych będzie stanowiła jego aktualna postać.

Komentujący symbolikę rewersu Medalika[61] dostrzegają najczęściej w obrazie serc współcierpienie Matki z Synem, z kolei w literze „M" i znajdującym się ponad nią krzyżem z poprzeczną linią u podstawy – pełne z Nim zjednoczenie w całym życiu, a w dwunastu gwiazdach – symbol Kościoła. Rewers Medalika ma zawierać w sobie wymiar paschalny.

[61] Cytowani w tym przypisie autorzy niekoniecznie odnoszą się do wszystkich motywów rewersu Medalika, zob. A. ZANGARI, *Simbologia della Medaglia Miracolosa*, Genova 1976; E. CID, *La Medalla Milagrosa, expresión gráfica de la mariología*, w: *Las apariciones*…, 161-189, zwł. 169-177; A. FEUILLET, *La doctrina Mariana del Nuevo Testamento y la Medalla Milagrosa*, w: *Las apariciones*…, 191-232; V. DE DIOS, *Cudowny Medalik*, w: *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, red. M. P. FLORES, B. MARTINEZ, A. ORCAJO, A. LÓPEZ, Kraków 1997, 160-170; I. ZEDDE, *La Medaglia Miracolosa*…; por. też E. CRAPEZ, *Le Message*…, 51-52.

2.1. Symbolika litery „M" i krzyża na podstawie

a) Próby interpretacji

Motyw litery „M" z krzyżem na podstawie wydaje się dosyć oczywisty komentatorom Medalika (zob. przypis 61) – z wyjątkiem poprzecznej linii, na której wspiera się krzyż. Świadectwem tego jest tłumaczenie jej jako litery „I", mającej wskazywać na imię „Jezus"[62], jako obrazu pełnego zjednoczenia Matki z Synem[63], lub w ogóle przemilczanie tej kwestii.

W związku z pierwszą propozycją Bomba i de Dios odwołują się zgodnie do wczesnochrześcijańskiej ikonografii (z IV w.), nie przytaczając żadnych świadectw. Takie świadectwa usiłuje przedstawić cytowany Zangari. Okazuje się jednak, że nie istnieją one w rzeczywistości. Pozioma czy poprzeczna linia występuje w niektórych znakach ikonograficznych (np. z literą „P": w jej środkowej części czy nawet u samego szczytu), lecz nigdy u podstawy[64]. W znanych przypadkach tworzy ona z pionową linią znak krzyża. W krzyżu greckim poprzeczna linia (jego ramiona) wskazuje czasami na imię Jezus, lecz nie znamy przypadku, aby monogram imienia Jezus znajdował się u podstawy krzyża. Można jedynie zgodzić się z tym, że w krzyżu greckim jego ramiona to monogram imienia Jezus (litera „I"), a cały krzyż to monogram imienia Chrystus (nawiązanie do greckiej litery „X").

Kiedy prześledzimy opracowania problemu, jak H. Leclercqa[65], wynika z nich, że poprzeczna linia u podstawy krzyża wskazuje na ziemię, na której stał Chrystusowy krzyż: to na niej stoją apostołowie, żołnierze rzymscy itd. W przypadku Medalika jest ona również szersza od ramion krzyża. Cytowany Leclercq nie przytacza ani jednego świadectwa na poparcie tezy, że poprzeczna linia to litera „I". Nie potwierdzają tego również inne konsultowane dzieła[66]. Nie mamy zatem do czynienia z udokumentowaną hipotezą.

---

[62] Zob. A. ZANGARI, *Simbologia*…, 58-85; W. BOMBA, *Cudowny Medalik jako znak i jego sens teologiczny*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15: *Kontemplacja i działanie*, red. B. BEJZE, Warszawa 1983, 337-338; V. DE DIOS, *Cudowny Medalik*, w: *Słownik duchowości wincentyńskiej*…, 161 i 166.

[63] A. FEUILLET, *La doctrina Mariana*, w: *Las apariciones*…, 207-208; E. CID, *La Medalla Milagrosa*…, w: TAMŻE, 170.

[64] Zob. np. S. KOBIELUS, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.

[65] Zob. hasło „Croix et crucifix", w: H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III/3, Paris 1907, 3045-3131.

[66] V. GROSSI, *Croix, crucifix*, w: *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 1, red. A. DI BERARDINO, F. VIAL, Paris 1990, 592-594; Y. CHRISTE, *Croce*, w: L. CASTELFRANCHI, M. A. CRIPPA, *Iconografia e arte cristiana*, vol. 1, Milano 2004, 548-553.

S. Kobielus, profesor ikonografii chrześcijańskiej (UKSW – Warszawa) uważa, że nawiązywanie w tym przypadku do wczesnochrześcijańskiej tradycji jest błędne, a dostrzeganie w poziomej linii litery „I" – całkowicie nieuzasadnione. Tego rodzaju krzyż nie ma w sobie nic szczególnego[67]. Jest to swobodna kompozycja, którą należy interpretować w kontekście treści objawienia. Ta opinia znajduje uzasadnienie w relacji samej wizjonerki, która nie odczytała poprzecznej linii jako litery „I", jak czyni to w przypadku innych symboli, lecz zrozumiała ją – na podstawie raportu Quentina – bardzo ogólnikowo, jako kreskę, linię („une barre")[68]. Jeszcze z końcem XIX w. w ten sposób rozumiał podstawę krzyża Chevalier, powiernik Katarzyny[69].

Co się tyczy z kolei proponowanego przez Feuilleta i Cida sensu zjednoczenia Matki z Synem, wydaje się dziwne, aby rewers dwukrotnie akcentował tę samą prawdę: drugi raz w obrazie serc (podpunkt 2.2). Jako że propozycja ta ma wymiar teologiczny, odpowiedzi udzieli jeszcze dalsze studium.

b) Propozycja interpretacji

Przedstawione powyżej dwie opinie, widzące w krzyżu symbol Jezusa Chrystusa, wykazują jedną istotną słabość. Otóż objawienie eksponuje literę „M", nie krzyż. Krzyż pozostaje w jej cieniu. Kiedy po objawieniu Medalika Katarzyna zwraca się do Najświętszej Panny z zapytaniem, czy wokół dwóch centralnych symboli na rewersie powinien się znaleźć jakiś napis, jak na awersie, słyszy jedynie, że „Litera „M" i dwa serca mówią wystarczająco dużo"[70] (wrócimy do tego w 2.3a). W zastosowanym skrócie myślowym wybór pada na literę „M" jako ważniejszą; krzyż zostaje przemilczany (podrzędny motyw), co w przypadku wskazywania na Chrystusa jest trudne do wytłumaczenia.

Kolejne dwa świadectwa nie tylko potwierdzają podrzędny charakter symboliki krzyża względem litery „M", ale naprowadzają ponadto na właściwą interpretację motywu krzyża na podstawie. Ks. Aladel, referując

[67] W związku z tym, zob. jego studium pt. *Krzyż Chrystusa. Od znaku do symbolu, od figury do metafory*, Warszawa 2000.

[68] Raport z przesłuchania księży Aladela i Étienne'a, w: DChD 1, nr 368 (s. 264). Termin francuski „barre" znaczy też „sztaba", „drąg", co w tym kontekście wskazywałoby na grubą linię (tak jest to często rozumiane). Naszym zdaniem chodzi tu raczej o inne znaczenie terminu „barre", tj. kreska (pociągnięcie pióra), linia. Odpowiada ono bardziej zaproponowanej w podpunkcie b) interpretacji symbolu.

[69] *soulignée par une barre* (zeznanie z 17 czerwca 1896 r. [PO, ses. 10], w: DChD 2, nr 878, s. 200).

[70] DChD 1, nr 456 (s. 296).

relację s. Katarzyny dotyczącą Medalika, wyraźnie stwierdza, że krzyż był mały, mniejszy od litery „M": *la lettre M surmontée d'une petite croix*[71]. Dokładnie w ten sam sposób został określony przez Katarzynę krzyż na trzymanej przez Maryję kuli ziemskiej w tzw. wizji z globem: *le globe surmonté d'une petite croix*[72]. W tym drugim przypadku nie miała ona wątpliwości, że chodzi o cały odkupiony świat: usłyszała takie wyjaśnienie[73]. Mniejszy od litery „M" krzyż, co kłóci się z pozycją Chrystusa w dziele odkupienia, i podobieństwo z opisem krzyża w wizji z globem, prowadzą do wniosku, że mamy do czynienia z obrazem odkupionej ludzkości. Możemy się tu dopatrzyć analogii z wczesnochrześcijańską ikonografią. Poprzeczna linia u podstawy krzyża (szersza od jego ramion) oznacza tam ziemię.

Uważamy, że w omawianym symbolu rewersu poprzeczna linia wskazuje na kulę ziemską, nad którą wznosi się Chrystusowy krzyż (Kobielus uznał tę interpretację za naturalną dla symbolu). Od początku chrześcijaństwa krzyż – to znak zbawienia; razem z poprzeczną linią, oznaczającą kulę ziemską, symbolizuje on całą odkupioną przez Chrystusa ludzkość[74] (podobnie jak kula ziemska z małym krzyżem trzymana przez Maryję w dłoniach).

Interpretacja krzyża na rewersie Medalika jako symbolu Chrystusa budzi – jak powiedzieliśmy – wątpliwości co do zbyt dużej rangi przypisanej tam Maryi. W prezentacjach Medalika od samego początku dlatego przedstawiano krzyż porównywalnej wielkości do litery „M"[75]. Co więcej, krzyż z poprzeczną linią jest spleciony z literą „M" jakby w uścisku ramion: gdyby krzyż symbolizował Chrystusa, wyrastałby raczej bezpośrednio z litery „M", czy nawet wspierałby się jak ona na tej samej linii. Takie przedstawienie spotykamy również w niektórych graficznych prezentacjach Medalika (nawiązanie do Maryi stojącej pod krzyżem). Sądzimy, że te i podobne modyfikacje są świadectwem

[71] „Notice historique" z 20 sierpnia 1834 r., w: DChD 1, nr 52 (s. 219). W świetle przedstawionych świadectw „mały" należy rozumieć w jego podstawowym znaczeniu, a nie np. jako prosty, zwykły.

[72] Zapis z 10 kwietnia 1876 r., w: DChD 1, nr 635 (s. 351).

[73] Zapis z 1841 r., w: DChD 1, nr 455 i 456 (s. 293 i 294).

[74] W symbolu krzyża na rewersie zawiera się Osoba Chrystusa o tyle, o ile jest On sprawcą odkupienia.

[75] Zob. w: R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Latour*…, 61 i 63; I. ZEDDE, A. ZANGARI, *Medaglia*…, cz. 2: *Iter storico numismatico*, 66-149. A. Zangari (*Simbologia*…, 26 i 53 nn.) wysuwa nieco zawiłą hipotezę, że pierwotnie krzyż nie był spleciony z monogramem Maryi (ponad literą „M") i dlatego z braku miejsca na rewersie musiał być mały (krzyż grecki). Wydaje się, że Zangari rozumie „mały krzyż" jako krzyż grecki, aby przez nawiązanie do wczesnochrześcijańskiej ikonografii móc widzieć w poprzecznej linii monogram imienia Jezus (zob. wcześniej).

niewłaściwego odczytania symboliki krzyża na podstawie w kontekście litery „M". Poprzeczna linia odgrywa w całym symbolu istotną rolę: jej zadaniem jest naprowadzenie na jego właściwą interpretację.

W omawianym motywie rewersu nie budzi wątpliwości to, że litera „M" wskazuje na Maryję. Nie zgadzamy się natomiast, że w krzyżu na podstawie chodzi o litery „I" (poprzeczna linia) i „X" (krzyż), monogramy Jezusa Chrystusa; nie chodzi też o zjednoczenie Maryi z Synem w dziele odkupienia (poprzeczna linia scalająca „M" z krzyżem). Światło na poprzeczną linię, i na cały symbol, którego jest ona częścią, rzuca wizja Maryi z globem w dłoniach. Za kluczowe uznajemy tu przytoczone powyżej przekazy o małym krzyżu wznoszącym się nad kulą ziemską trzymaną przez Maryję w dłoniach i nad literą „M". W omawianym symbolu postrzegamy zatem Maryję (litera „M") przedstawiającą Panu odkupioną ludzkość (krzyż na podstawie), tak jak ma to miejsce w tzw. wizji z globem w dłoniach.

W naszym przekonaniu *litera „M" z wznoszącym się na niej krzyżem na podstawie – to symboliczne przedstawienie Maryi z tzw. wizji z globem, trzymającej w swych dłoniach odkupiony świat i ofiarującej go Panu*. Zaproponowana interpretacja została wyprowadzona z objawienia i wychodzi naprzeciw gorącemu pragnieniu Najświętszej Panny – wyrażonemu w związku z tym objawieniem – aby była czczona na ziemi jako ofiarująca ludzkość Panu (zob. Wnioski historyczne „b", przypis 119). Znaczenie tego gestu i złotego globu, w omawianej symbolice rewersu, będziemy w stanie uściślić w dalszej części studium (punkt 5).

2.2. Motyw zranionych serc Jezusa i Maryi

Z omówioną wcześniej symboliką harmonizuje motyw dwu zranionych serc, Jezusa i Maryi. Przebite mieczem serce Maryi, umieszczone obok Serca Jej Syna, w koronie cierniowej, przypomina Jej udział w Jego odkupieńczym dziele (na miarę przeznaczonej Jej przez Boga misji). To pozostaje w doskonałej zgodzie z treścią proroctwa Symeona (Łk 2, 35)[76], jak i z testamentem z krzyża (J 19, 25-27)[77]: Maryja ma udział w cierpieniu związanym z naszymi grzechami jako Matka Odkupiciela.

[76] Np. I. H. MARSHALL, *The Gospel according to Luke*, Grand Rapids (MI) 1978, 122-123; C.F. EVANS, *Saint Luke*, London-Philadelphia 1993, 219-220.

[77] Np. R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. 2, AB 29A, New York 1970, 922-927; I. DE LA POTTERIE, *Gesù verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, 158-164; TENŻE, *Marie dans le mystère de l'alliance*, Paris 1988, 240-257; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, cz. 4, Paris 1990, 134-148; Y. SIMOENS, *Selon Jean. 1. Une traduction. – 2. Une interprétation*, Bruxelles 1997 i inni zwł. katoliccy autorzy.

Współcierpienie Matki z Synem osiąga punkt kulminacyjny na Kalwarii; prezentacja obu zranionych serc odwołuje się w pierwszej kolejności do tego momentu[78].

Więź Matki z Synem w kluczowym momencie odkupienia ludzkości wyraża zestawienie obu serc obok siebie, tj. na jednej linii. Jedyną racją ich równorzędnego zestawienia może być macierzyńska relacja Maryi względem Syna Bożego, w której Syn uznaje Jej pierwszeństwo w porządku ziemskiego rodzicielstwa (por. Łk 2, 51). Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* traktuje Boże macierzyństwo Maryi jako Jej „najwyższą godność", która czyni z Niej „najbardziej umiłowaną córę Ojca"[79]. Zestawienie obu serc na jednej linii odczytujemy jako szczególny stopień zjednoczenia z Synem, „węzłem ścisłym i nierozerwalnym"[80], które to zjednoczenie wynika z Bożego macierzyństwa Maryi i stanowi podstawę Jej roli i rangi w dziele odkupienia.

W obrazie dwu zranionych serc mamy do czynienia z prawdą o doskonałym zjednoczeniu Bożej Rodzicielki z Odkupicielem. Temat zjednoczenia z Synem ma swą podstawę w Jej Bożym macierzyństwie i jest już obecny w tzw. wizji z globem, w obrazie białej półkuli, i stamtąd może być wyprowadzony.

– Przesłanie teologiczne omówionych motywów

Doskonałe zjednoczenie Maryi z Synem Bożym (obraz serc) stanowi rację Jej więzi i misji względem ludzkości (litera „M" z krzyżem na podstawie). Powiedzieliśmy już, że krzyż z poprzeczną linią nie wspiera się bezpośrednio na literze „M", lecz jest z nią spleciony jakby w uścisku ramion. Matka Jezusa pełni w dziele zbawienia rolę opiekuńczą względem ludzkości, nie sprawczą. Tak został zrozumiany przez s. Katarzynę gest trzymania w dłoniach kuli ziemskiej: Maryja przedstawia Panu wszystkich ludzi. W symbolicznym wyobrażeniu tego gestu w literze „M" i krzyżu na podstawie wyraża się prawda o opiece Maryi względem odkupionych dzieci Chrystusa. Tę pieczę nad ludzkością możemy zrozumieć tylko w kontekście Jej doskonałej relacji z Synem: tak jak roztoczyła pełną opiekę nad Sprawcą odkupienia, tak roztacza ją również nad odkupionymi przez Niego dziećmi.

[78] Według Łk 2, 35 cierpienie Maryi jest związane nie tylko z losem Jej Syna, ale również narodu żydowskiego, czyli z jego wrogą postawą względem Jezusa. Dlatego Jej cierpienie ma swój początek w chwili rozpoczęcia misji Syna i trwa nadal po Jego śmierci (zob. W. RAKOCY, *Święty Łukasz wobec niewiary Izraela – krytyka i nadzieja*, RSB 24, Warszawa 2006, 22-23).

[79] LG 53.

[80] TAMŻE.

Istotę relacji Matki z Synem w obrazie serc stanowi Jej Boże macierzyństwo (aż po udział w cierpieniu Syna: serce Jezusa w koronie cierniowej, serce Maryi przebite mieczem). Z tej relacji wypływa Jej stosunek do odkupionych dzieci Syna, który możemy określić podobnie jako macierzyński. Duchowe macierzyństwo Maryi rozciąga się na wszystkich odkupionych ludzi, których przyjmuje za synów i córki w scenie powierzenia Jej Jana pod krzyżem (J 19, 25-27)[81]. Oba obrazy, zestawionych obok siebie serc i splecenia litery „M" z krzyżem na podstawie, czyli zjednoczenia Matki z Synem i następnie Matki Odkupiciela z odkupioną ludzkością, pozwalają zrozumieć, dlaczego dzieło Syna Bożego zostaje powierzone Jej opiece w tak wymownym geście trzymania odkupionej ludzkości w dłoniach: macierzyńska więź Maryi z Chrystusem stanowi rację Jej macierzyńskiej więzi z ludzkością. Graficznie wyraża to umieszczenie obu serc jako podstawy symbolu litery „M" z krzyżem.

Maryja na rewersie Cudownego Medalika – to Matka Odkupiciela, która przez Jego zrodzenie i misję względem ludzkości staje się duchową Matką odkupionych. W przedstawieniu macierzyńskiej relacji Matki z Synem, i następnie z ludzkością, dochodzi do głosu idea pośredniczenia: Maryja pozostająca w doskonałym zjednoczeniu z Synem Bożym przedstawia Mu sprawy ludzkości (relacja: ludzkość – Syn Boży). Jej macierzyńskie pośrednictwo względem odkupionych dopełni awers.

2.3. Symbolika dwunastu gwiazd

W związku z rewersem Medalika pozostaje jeszcze do wyjaśnienia symbolika dwunastu gwiazd. Uważa się dosyć powszechnie, że dwanaście gwiazd to symbol Kościoła, w czym nawiązuje się do dwunastu apostołów, czyli do odrodzonego ludu Starego Przymierza, który składał się z dwunastu pokoleń[82]. Zrozumienie tego motywu i jego roli w przesłaniu Medalika wymaga najpierw odwołania się do przebiegu objawienia z 27 listopada 1830 roku.

a) Kontekst historyczny

W jednej z relacji z 1841 roku s. Katarzyna pisze, że po objawieniu Medalika zastanawiała się, czy wokół dwóch centralnych symboli na rewersie nie powinien się znaleźć jakiś napis, jak na awersie. Wewnętrzny głos powiedział jej, że monogram Maryi (z krzyżem) i dwa zranione serca mówią wystarczająco dużo („l'M et les deux Coeurs en disent

[81] Zob. przypis 77.
[82] Autorzy cytowani w p. 61.

as[s]ez")[83]. Ten fakt potwierdza trzykrotnie ks. Aladel w swych relacjach, spisanych siedem lat wcześniej (1834 r.)[84]. Słowa wizjonerki sugerują, że ujrzała ona na rewersie tylko dwa centralne motywy, tym samym nie zobaczyła tam dwunastu gwiazd. Chevalier[85] wyraża moralną pewność, że gwiazdy występowały podczas objawienia i że wizjonerka przekazała ustnie ten fakt Aladelowi. Jest to bardzo wątpliwe. „Pytanie" do nieba o ewentualną inwokację wokół serc i monogramu Maryi z krzyżem zakłada, że było tam wolne miejsce! Uznajemy to za wystarczający dowód. Motyw dwunastu gwiazd na rewersie nie występuje w żadnym z tekstów źródłowych, relacjonujących przebieg objawienia. Wizjonerka pozostała na pewno posłuszna usłyszanemu głosowi.

Co się tyczy Aladela, kiedy w 1832 roku postanowił wreszcie zająć się wybiciem medalika, polegał na usłyszanych wcześniej od Katarzyny informacjach (z racji powściągliwości w tej sprawie); miał jedynie zapytać wizjonerkę o ewentualny napis na rewersie[86]. Ta nie powiedziała mu o gwiazdach na odwrocie Medalika, ponieważ ich tam nie było; co więcej, usłyszał od niej, że dwa serca i monogram Maryi z krzyżem wystarczą. Dlatego również to nie on jest odpowiedzialny za wprowadzenie motywu dwunastu gwiazd. Aladel nie tylko nigdzie o nich nie mówi, ale ponadto w 1848 roku kazał wybić dla Dzieci Maryi medalik bez gwiazd[87]. Jako ten, który przygotował graficzny wzór medalika, gwiazdy umieścił najprawdopodobniej na awersie – wokół głowy Maryi (nawiązanie do Ap 12, 1).

Wiemy natomiast, że jubiler Vachette, który wykonał pierwszy model medalika, dorzucił drobne elementy na rewersie, jak np. dwie poziome kreski oddzielające serca od monogramu Maryi z krzyżem[88]; na awersie – z kolei – uczynił prawie niewidoczny welon Maryi, oraz według własnego uznania rozmieścił inwokację. Pozostaje on jedyną osobą, która mogła wprowadzić motyw dwunastu gwiazd[89]: prawdopodobnie przesunął ten z awersu (gwiazdy wokół głowy Maryi), gdyż tam go nie ma na pierwszych wybitych przez niego medalikach[90]. Z racji swego

[83] DChD 1, nr 456 (s. 296).
[84] DChD 1, nr 17 (s. 202), nr 38 (s. 213), nr 52 (s. 221).
[85] J. CHEVALIER, *Médaille Miraculeuse*..., 76.
[86] Zob. świadectwa na ten temat w: R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 2: *Preuves*, 223, p. 16.
[87] TAMŻE, 199. Zob. też różne tradycje odnośnie do liczby gwiazd na rewersie (od 9 do nawet 32), w: A. ZANGARI, *Simbologia*…, 218-231.
[88] Jeszcze dziś spotykane w niektórych graficznych prezentacjach rewersu Medalika.
[89] Podobną opinię wyrażają A. Zangari (*Simbologia*…, 26 i 211 nn.) i R. Laurentin (*Vie authentique*…, vol. 2: *Preuves*, 199 i 226-227, p. 25).
[90] Wokół głowy Niepokalanej występuje aureola w postaci cienkiej linii (zob. w: R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 1: *Récit*, 106 i 113; I. ZEDDE, A. ZANGARI, *Medaglia*…, cz. 2: *Iter storico numismatico*, 66-68).

zawodu kierował się – jak w przypadku poziomych kresek czy rozmieszczenia inwokacji – względem estetycznym, wniósł jednak do przesłania Medalika wkład teologiczny. Aladel pozostawił mu w tej sprawie swobodę: skupił się na treściach uznanych przez siebie za najważniejsze.

b) Aspekt teologiczny

Symbolika gwiazd w Biblii jest dosyć wieloznaczna i zróżnicowana[91]. Z dwunastoma gwiazdami mamy do czynienia wyłącznie w Ap 12, 1. Proponowana przez niektórych autorów interpretacja symboliki gwiazd, czyli Kościoła, wymaga naszym zdaniem uściślenia.

W Lb 24, 17 znajduje się zapowiedź powstania gwiazdy z Jakuba, czyli Mesjasza, którą to interpretację potwierdzają liczne świadectwa żydowskie[92]. W Nowym Testamencie do tej zapowiedzi nawiązuje gwiazda betlejemska (Mt 2, 2), w czym dostrzega się jednocześnie wypełnienie obietnicy, że Mesjasz będzie słońcem sprawiedliwości (Ml 3, 20; por. Łk 1, 78) i gwiazdą poranną (Ap 2, 28; 22, 16; 2 Pt 1, 19). Blask bijący od Niego sprawi, że zostaną przyćmione wszystkie inne światła na niebie, a nawet staną się bezużyteczne, gdyż jedyną lampą będzie Baranek (Ap 21, 23): *Ja jestem światłością świata* (J 8, 12). Przedstawione pokrótce świadectwa przybliżają to, co jest powszechnie uznawane, tzn. że symbolika gwiazdy (szerzej światła) w związku z Mesjaszem jest mocno zakorzeniona w tradycji biblijnej.

Trudno dostrzec taką symbolikę w odniesieniu do Kościoła. Jedynie w Ap 1, 20 siedem gwiazd to siedmiu aniołów Kościoła, czyli biskupów; same zaś lokalne kościoły symbolizują świeczniki. Do głosu dochodzą tu inne obrazy, jak muru, bram, drogocennych kamieni (Ap 21)[93] – w połączeniu z liczebnikiem dwanaście. Niewiasta wyobrażająca w Ap 21 nowe Jeruzalem, czyli Kościół, jest obwarowana murem o dwunastu warstwach fundamentu (na nich dwanaście imion apostołów) i z dwunastoma bramami (na nich imiona dwunastu pokoleń Izraela). Warstwy fundamentu pod murem ozdobione są dwunastoma drogocennymi kamieniami. W zmieniającym się obrazie stały element to liczba dwanaście. Przewijający się motyw dwunastki nawiązuje do dwunastu pokoleń Izraela i następnie do dwunastu apostołów, wyobrażających nowy lud Boży. Analogię z Kościołem tworzy liczebnik dwanaście, nie motyw gwiazdy.

[91] Zob. np. Rdz 15, 5; 37, 9; Lb 24, 17; Ab 4; Hi 22, 12.
[92] Zob. w: H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, München 1922, 76-77.
[93] Por. Ef 2, 20-22.

Połączenie jedynie w Ap 12, 1 liczby dwanaście z motywem gwiazdy, w kształcie wieńca laurowego (korony), wprowadza wymiar chwalebny do symbolu dwunastki[94]. Sens dwunastu gwiazd na rewersie różni się jednak od tego w Ap 12, 1. Uważamy, że w dwunastu gwiazdach na rewersie Medalika dochodzi do fuzji elementu Boskiego z ludzkim: *Chrystus jako światłość świata w obrazie gwiazdy oraz Kościół jako lud Boży w obrazie liczby dwunastu pokoleń Izraela i dwunastu apostołów*. Dwanaście gwiazd – to Chrystus w swych członkach, czyli w ludzie Bożym. Symbol będący fuzją motywu gwiazdy i liczebnika dwanaście podkreśla nierozdzielną jedność Chrystusa z Kościołem. Istotę obrazu stanowi motyw gwiazdy, nie liczebnik dwanaście, dlatego dwanaście gwiazd wskazuje przede wszystkim na Chrystusa. Wieniec z gwiazd na rewersie Medalika należy zatem postrzegać jako jedną wielką światłość, Chrystusa, która oświeca całą ludzkość, i która, tj. Chrystus, jaśnieje w swych członkach.

Dwanaście gwiazd – to przede wszystkim wyobrażenie Chrystusa jako Baranka Bożego. To dzięki Jego odkupieńczej śmierci rodzi się Kościół (J 19, 25-27; por. 1, 35-36), a następnie Baranek Boży jest dla niego jedyną światłością (Ap 21, 23). Tytuł Baranka Bożego jest tym, który w tym kontekście najlepiej odpowiada roli Chrystusa w dziele odkupienia i ostatecznego zbawienia. W obrazie dwunastu gwiazd postrzegamy najpierw Tego, którego zapowiedział i wprowadził Jan Chrzciciel słowami: ECCE AGNUS DEI, i który następnie triumfuje wraz ze swym Kościołem w ostatnich rozdziałach Apokalipsy jako LUX MUNDI. Dwanaście gwiazd wyobraża mistyczne zjednoczenie Baranka Bożego z odkupioną ludzkością, jaśniejącą Jego światłem. Na rewersie Medalika zostaje przypisana Chrystusowi centralna pozycja w dziele odkupienia i zbawienia ludzkości.

W odróżnieniu od monogramu Maryi z krzyżem i dwu zranionych serc motyw dwunastu gwiazd nie ma odpowiednika w tzw. wizji z globem. I chociaż wieniec z gwiazd wokół głowy Maryi występował najprawdopodobniej w tej wizji[95], nie odpowiada on przesłaniu teologicznemu dwunastu gwiazd z rewersu Medalika. Motyw gwiazd na rewersie – z racji wyobrażania tajemnicy Chrystusa (i Kościoła) – może mieć odpowiednik wyłącznie w Tym, który stoi za misją Najświętszej Panny. Chrystus w obrazie dwunastu gwiazd – to światłość świata. Wprawdzie ewentualny wieniec wokół głowy Maryi wskazuje na Jej występowanie

[94] Jednocześnie zapowiedź ostatecznego zwycięstwa Kościoła, zob. P. FARKAŠ, *La 'Donna' di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Tesi Gregoriana – Serie Teologia 25, Roma 1997, 205-229.

[95] Zob. Wnioski historyczne „e".

w imieniu Pana, to nie równa się to dominującej pozycji Chrystusa na rewersie. Motywu dwunastu gwiazd nie należy się również doszukiwać w promieniach światła wychodzących z rąk Maryi w wizji z globem, ponieważ w tej samej postaci mają one już swój odpowiednik na awersie. Brak odpowiednika tego motywu w wizji z globem staje się oczywisty w świetle faktu, że nie występował on podczas objawienia Medalika (wprowadzony przez jubilera Vachette'a).

– Przesłanie teologiczne rewersu (c. d.)

Zasygnalizowana w poprzednich wnioskach teologicznych ranga Maryi w dziele odkupienia jawi się teraz w pełniejszym świetle. Z mistycznego zjednoczenia Baranka Bożego z Kościołem (symbol gwiazd) centralna część rewersu Medalika uwypukla dwie prawdy: 1) zjednoczenie Matki z Synem (obraz serc), i z racji tego 2) więź i misję Matki odkupionych względem powierzonego Jej opiece ludu Bożego (litera „M" ze splecionym z nią krzyżem). Rewers Medalika akcentuje jednocześnie, że Maryja przynależy do Kościoła jako odkupiona przez Chrystusa[96], oraz że w relacji: Syn Boży – odkupiony świat, zajmuje nie tylko szczególną pozycję, ale i wyjątkową[97]. Tę pozycję określamy jako doskonałe zjednoczenie z Synem Bożym i – w wyniku tego – pośredniczenie między ludzkością a Panem (symboliczne nawiązanie do trzymania w dłoniach odkupionego świata). Skoro na rewersie Medalika Maryja zostaje przedstawiona *par excellance* jako Matka (w relacji do Syna i do ludzkości), Jej pozycję względem odkupionych określamy jako macierzyńską relację w stosunku do Chrystusowego Kościoła. W tej roli występuje Ona w symbolicznym geście macierzyńskiego ofiarowywania ludzkości Panu.

Cały obraz rewersu Medalika to wyobrażenie tajemnicy Mistycznego Ciała Chrystusa: jedność Chrystusa z Kościołem, w ramach czego podkreśla się szczególną pozycję i misję Matki Odkupiciela i naszej.

3. Symbolika awersu Medalika

Komentujący symbolikę awersu[98] zwracają uwagę na inwokację wokół postaci Najświętszej Panny, stwierdzającą Jej niepokalane po-

[96] W sensie uchronienia przed zaciągnięciem winy (por. LG 53).
[97] TAMŻE.
[98] A. ZANGARI, *Simbologia*…; E. CID, *La Medalla Milagrosa*…, w: *Las apariciones*…, 177-189; A. FEUILLET, *La doctrina Mariana*…, 207-208, 215-226; V. DE DIOS, *Cudowny Medalik*…, 160-170; I. ZEDDE, *Medaglia Miracolosa*…; por. też E. CRAPEZ, *Le Message*…, 41-50.

częcie; następnie na miażdżenie przez Nią głowy wężowi, co stanowi zapowiedź ostatecznego zwycięstwa nad szatanem, oraz na rozdawnictwo łask w wypływających z Jej rąk promieniach. Awers Medalika ma zawierać wymiar chwalebny.

Postać Maryi na awersie nawiązuje do tradycji biblijnej (Rdz 3; Ap 12) i odwołuje się do występujących tam motywów. Wizja Janowa wydaje się bliższa jej prezentacji na awersie niż tekst Protoewangelii; awers nie jest jednak jej wiernym odbiciem. Z Protoewangelii zostaje natomiast zaczerpnięty motyw uczestniczenia Maryi w zwycięstwie nad szatanem (miażdżenie głowy wężowi). Oba teksty stoją również u podstaw tzw. wizji z globem. Treść awersu, podobnie jak wizja z globem, jest powiązana z tradycją biblijną i tylko w jej świetle możemy właściwie odczytać jego przesłanie.

3.1. Motyw miażdżenia głowy wężowi

Tekst Protoewangelii (Rdz 3, 15) zapowiada zwycięstwo nad mocami zła, czyli nad szatanem: w eschatologicznym zwycięstwie potomstwa Niewiasty (Zbawiciel) będzie Ona miała udział przez Jego zrodzenie. Jeżeli zwyciężona przez węża Ewa wyobraża konkretnego człowieka, to Ta, która przyczyni się do pokonania węża powinna być również realnie istniejącą osobą[99]. W niewieście w Rdz 3, 15 można widzieć Nową Ewę, czyli Matkę Odkupiciela. Maryja wydaje na świat Zbawiciela, który będąc Jej „Potomstwem", zmiażdży wężowi głowę. Termin „potomstwo" nie ogranicza się do samego Odkupiciela, ale obejmuje wszystkie Jego dzieci, także Maryję[100], które w Nim odnoszą zwycięstwo nad szatanem. Maryja jawi się w tej walce jako najmocniejsza ostoja spośród rodzaju ludzkiego, w pełni zjednoczona z Synem Bożym i z Nim współpracująca (obraz serc na rewersie). W osobie Matki Jezusa człowiek – dzięki łasce Bożej – okazuje się już w doczesnej rzeczywistości potężniejszy od zakusów szatana.

Powyższy temat nie występuje *explicite* w istniejących przekazach objawienia (Katarzyna, Aladel). Przy przyjętej interpretacji białej półkuli pod stopami Maryi nie wydaje się, aby motyw węża występował tam przed jej zniknięciem w promieniach światła i ukazaniem się kuli ziemskiej (zob. Wnioski historyczne „c" i „e"). Motyw węża możemy wyprowadzić pośrednio z przesłania białej półkuli, symbolu niepokalanego poczęcia Maryi i doskonałego zjednoczenia z Synem Bożym. Najświętsza Panna

[99] A. FEUILLET, *La doctrina Mariana*…, 221.
[100] Na mocy udzielonej jej uprzednio łaski niepokalanego poczęcia (por. LG 53).

jako jedyna z całego rodzaju ludzkiego, wolna od wszelkich zakusów złego, czyli od jakiejkolwiek skazy grzechu i najmniejszej niedoskonałości moralnej, odnosi nad nim pełne zwycięstwo, do jakiego wszyscy inni zmierzają na drodze uwolnienia od grzechów[101]. Zwycięstwo Maryi nad szatanem, w postaci doskonałości nigdy nie naruszonej przez grzech, stanowi zapowiedź odrodzonej ostatecznej doskonałości zbawionych. Prezentacja Najświętszej Panny w tzw. wizji z globem i na awersie Medalika to konsekwencja całkowitego zwycięstwa nad szatanem: Jej zwycięstwo – to skutek niepokalanego poczęcia (inwokacja); Jej udział w zwycięstwie pozostałej reszty odkupionych – to rozdawnictwo łask wysłużonych przez Syna. Tym tematem nawiązujemy już do kolejnego motywu awersu Medalika.

3.2. Motyw rozdawnictwa łask Bożych

W przedstawieniu Najświętszej Panny na awersie Medalika widzimy uderzające odniesienia do Ap 12, 1. Tradycja chrześcijańska wzorowała się na tym obrazie w prezentacji Jej niepokalanego poczęcia. Jednak interesujący nas temat rozdawnictwa łask nie występuje w Ap 12 i stanowi nowość w maryjnej tradycji Kościoła. W egzegezie biblijnej przeważa poza tym przekonanie, że niewiasta z Ap 12 – to wyobrażenie najpierw ludu Bożego Starego Przymierza, następnie Nowego, czyli Kościoła (interpretacja eklezjalna)[102]. Przyjrzymy się najpierw tekstowi Ap, następnie odwołamy się do tzw. wizji z globem.

Wizja Ap 12 przeplata elementy zbiorowe z indywidualnymi, tzn. odnoszące się do ludu Bożego z tymi, które wskazują wprost na Maryję[103]. W niektórych miejscach dwunastego rozdziału nawiązania do Niewiasty nie pasują do Kościoła, czy tylko do niego samego. Niewiasta, o której mowa w ww. 4b-5 to konkretna osoba, Maryja mająca wydać na świat Mesjasza; również aluzja w w. 13 może wiązać w sobie oba motywy, tj. Maryi i Kościoła. W świecie semickim przechodzenie od indywiduum do zbiorowości, i odwrotnie, było znane.

Przenikanie się w Ap 12 obrazu niewiasty-Maryi z obrazem niewiasty-Kościoła każe postrzegać całą wizję jako nierozdzielną jedność Matki Bożej z Kościołem[104], a dokładniej: Matki odkupionych z powierzonym Jej opiece Kościołem Syna. Stąd Ap 12 pokazuje zmagania synów Chry-

[101] TAMŻE.
[102] Zob. A. FARKAŠ, *La 'Donna' di Apocalisse 12*…
[103] Zob. I. DE LA POTTERIE, *Marie*..., 261-283.
[104] W ramach zjednoczenia Chrystusa z Kościołem (symbolika dwunastu gwiazd na rewersie).

stusa i samej Maryi z mocami zła, zanim osiągną nad nimi ostateczne zwycięstwo: Maryja bierze udział we wszystkich przeciwnościach, przez które przechodzi Kościół. Przesłanie Ap 12 pozwala wyciągnąć ważny wniosek co do misji Najświętszej Panny wyrażonej na awersie Medalika: Maryja biorąca udział we wszystkich przeciwnościach Kościoła jest z nim w pełni zjednoczona na wzór doskonałego zjednoczenia ze swym Synem (obraz serc).

W doczesnych zmaganiach z przeciwnościami Maryja wspomaga powierzoną Jej opiece ludzkość, zlewając na nią wysłużone przez Syna łaski (obraz promieni na awersie Medalika). Misja rozdawnictwa łask Bożych wiąże się ściśle z tematem zwycięstwa nad złem, gdyż zwycięstwo to, polegające na wiernym trwaniu przy Bogu, czyli na nieulegnięciu wpływom szatana, dokonuje się dzięki łasce Boga. Owoc wyproszonych w wizji z globem łask (nasilające się światło) zostaje zobrazowany na awersie zwycięstwem nad szatanem. Awers Medalika wiąże temat obdarowywania łaskami z tematem zwycięstwa nad złem w graficznym zestawieniu obu motywów: wąż na powierzchni ziemi i kierujące się w jej stronę promienie. Sama postać Najświętszej Panny, z kulą ziemską u stóp, to Królowa świata.

Centralnym tematem awersu Medalika jest misja rozdawnictwa łask wyproszonych przez Najświętszą Pannę, która prowadzi do zwycięstwa nad szatanem. Jako Ta, która nigdy nie uległa kusicielowi, współpracując w sposób doskonały z łaską Bożą, staje się – z woli Boga – rozdawczynią tych łask w relacji: Syn – ludzkość. Motyw rozdawnictwa łask Bożych występuje *explicite* w tzw. wizji z globem: Katarzyna wyraźnie stwierdza, że wypływające tam z rąk Maryi promienie to łaski wyproszone przez Najświętszą Pannę[105]. Racją takiego stanu rzeczy na awersie jest Jej niepokalane poczęcie, co w wizji z globem wyraża temat niewinności w symbolu białej półkuli.

Rozdawnictwo wyproszonych u Syna łask wprowadza nową relację do misji Maryi przedstawionej na Medaliku, odwrotną do tej na rewersie, tj. pośredniczenie między Synem a ludzkością. Skoro gest ofiarowywania Panu ludzkości znalazł się na rewersie (litera „M" z krzyżem na podstawie), to wypraszanie i rozdawnictwo łask Bożych doszło do głosu na awersie. Obie misje Maryi, wyrażone symbolicznie w wizji z globem, weszły w skład Medalika (i stanowią rozwój przesłania tej wizji).

Dwuwymiarowa misja Maryi w tzw. wizji z globem stanowi serce objawienia z 27 listopada 1830 roku i znajduje wyraz na obu stronach Medalika: 1) występowanie Niepokalanie Poczętej – z racji powierzonej

[105] Zapiski z 1841 i 1876 r., w: DChD 1, nr 455 i 456 (s. 294-295), nr 632 (s. 345), nr 635 (s. 351-352).

Jej misji – względem ludzkości (awers), oraz 2) zwracanie się Bożej Rodzicielki w imieniu ludzkości do Pana (rewers). Misja Maryi na Cudownym Medaliku ma charakter dwukierunkowego pośredniczenia między Synem Bożym a ludzkością.

- Podsumowanie aspektów historyczno-teologicznych

Przesłania awersu i rewersu Medalika nie są sobie równe co do ich ważności. Motyw dwunastu gwiazd, czyli symbolu tajemnicy Chrystusa i Kościoła, zawiera w sobie całe przesłanie awersu, tj. rozdawnictwo łask przez Niepokalanie Poczętą i zwycięstwo nad szatanem. Większa waga przesłania rewersu wynika z natury rzeczy: posłannictwo Maryi jest częścią tajemnicy Chrystusowego Kościoła. Co się tyczy samej misji Najświętszej Panny, to wydaje się, że ta na awersie jest również podrzędna względem tej na rewersie: wypraszane łaski prowadzą do zwycięstwa nad szatanem i do stanu, w którym ofiarowuje Ona Panu ludzkość; dalej, temat niepokalanego poczęcia to fundament doskonałego zjednoczenia z Synem przez Boże macierzyństwo. Obraz awersu należy dlatego widzieć w kontekście rewersu, nie odwrotnie.

Odniesione dzięki niepokalanemu poczęciu zwycięstwo nad szatanem, księciem tego świata, daje Maryi prawo do tytułu Królowej świata. Tak zrozumiała Katarzyna prezentację Najświętszej Panny w wizji z globem w dłoniach i w takiej roli występuje Ona głównie na awersie Medalika. Rewers zaś przedstawia Ją w macierzyńskiej relacji do Syna Bożego i do ludzkości. Skoro przesłania awersu i rewersu możemy wyprowadzić z tzw. wizji z globem (poza dwunastoma gwiazdami), Maryja ukazuje się w tej ostatniej nie tylko jako Królowa świata, lecz również jako Matka Chrystusa i wszystkich odkupionych. Co do Maryi-Matki na rewersie, motyw dwunastu gwiazd sprawia, że Jej macierzyński stosunek do ludzkości jawi się tam wyraźnie w odniesieniu do tajemnicy Chrystusowego Kościoła i prowadzi do wniosku o byciu przez Nią Matką względem Kościoła (punkt 5). Nie chcemy dokonywać sztucznego podziału, ale Maryja z tzw. wizji z globem w dłoniach jest przedstawiona na awersie Medalika w pierwszej kolejności jako Królowa[106], na rewersie jako Matka[107]. Z racji większej wagi przesłania rewersu występuje Ona w prezentacji Cudownego Medalika przede wszystkim w roli Matki[108].

[106] Na mocy niepokalanego poczęcia doskonała współpraca z łaską Bożą, tym samym zwycięstwo nad szatanem (temat niewinności z wizji z globem).

[107] Na mocy Bożego macierzyństwa doskonała macierzyńska relacja z Synem, Odkupicielem ludzkości, i następnie podobna duchowa relacja i misja względem odkupionych (temat zjednoczenia).

[108] Tego zdania jest również I. Zedde (*Medaglia Miracolosa…*), chociaż w wyniku nieco innego toku rozumowania.

Objawienie Cudownego Medalika w dniu 27 listopada 1830 roku to przeniesienie prawdy o Maryi, Królowej i Matce, na płaszczyznę kultu, czyli codziennego życia ludu Bożego. Logiczny staje się przebieg objawienia: *to, co s. Labouré ujrzała najpierw* (tzw. wizja z globem w dłoniach), *zostało następnie zawarte w przesłaniu obu stron Medalika*[109] *i podane do wierzenia*. Przedstawiony wniosek, będący owocem analiz teologicznych, przemawia za historyczną spójnością prezentacji Maryi na awersie Medalika (niezależnie od niewidocznych rąk, punkt 1.2b) z wizją, jakiej doświadczyła Katarzyna.

Stan „zależności" awersu i rewersu Medalika od wizji Maryi z globem w dłoniach zmienił się z chwilą wprowadzenia przez Vachette'a motywu dwunastu gwiazd. Rewers wyobrażający tajemnicę Chrystusa i Jego Kościoła stanowi obecnie (w sensie wagi przesłania) szczyt objawienia z 27 listopada 1830 roku: zawiera w sobie nie tylko przesłanie awersu, lecz również całej tzw. wizji Maryi z globem. Wizja ta stała się tym samym podrzędna wobec treści rewersu i Medalika jako takiego. Motyw dwunastu gwiazd pogłębił przesłanie teologiczne Medalika, naruszył jednak wcześniejszą relację między wizją Maryi z globem w dłoniach a jego obydwiema stronami[110].

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na kolejne etapy, na których proces powstawania Medalika mógł się zakończyć. Gdyby została spełniona wola Katarzyny, rewers powtarzałby w sposób symboliczny całą treść awersu (Maryja trzymająca w dłoniach kulę ziemską i opromieniająca ją łaskami), czyli dwuwymiarową misję. Interpretacja Aladela sprawiła, że dwuwymiarowa misja Maryi z wizji z globem w dłoniach została rozdzielona i zawiera się na każdej ze stron Medalika (awers: rozdawnictwo łask; rewers: ofiarowywanie ludzkości Panu). Umieszczenie ostatecznie przez jubilera dwunastu gwiazd na rewersie przesunęło akcent z tzw. wizji z globem na rewers Medalika. Gdyby Medalik został wykonany po myśli wizjonerki, ta prawdopodobnie nie domagałaby się figury Niepokalanej z globem w dłoniach. Dalej, w kontekście obecnej treści rewersu istnienie powyższej figury ma jedynie znaczenie w sensie kultu maryjnego, a nie przesłania teologicznego (rewers i cały Medalik przewyższają ją swą treścią).

[109] Przy wkładzie osób postronnych, jak Aladel.

[110] Nie podejmujemy się historycznego wyjaśnienia obecnego stanu rzeczy, tj. dlaczego gwiazdy nie znalazły się od razu na rewersie, czy dlaczego w ogóle się tam znalazły. Nie należy tego raczej wiązać z wkładem Aladela w kształt Medalika, ponieważ nie naruszył on istoty objawienia (podpunkt 1.2b).

4. Wnioski historyczne

Poniższe wnioski w części są rezultatem przeprowadzonych analiz, w części zaś są owocem lektury tekstów źródłowych.

a) Jeżeli przesłanie Cudownego Medalika to przetworzenie treści tzw. wizji z globem w dłoniach, czyli dwuwymiarowej misji Maryi, siłą rzeczy nasuwa się konkluzja natury historycznej. Otóż s. Katarzyna, która utrzymywała, że na awersie Medalika powinna się znaleźć wizja Maryi z globem w dłoniach, nie dostrzegła, że jej przesłanie w całości zawiera się na obu stronach Medalika (awers: rozdawnictwo łask; rewers: ofiarowywanie ludzkości Panu). Czy to zdumiewa? Nie. Powyższy stan wydaje się dopuszczalny w świetle niepewności wizjonerki w kwestiach objawienia (zwłaszcza co się stało z globem w dłoniach)[111], co potwierdza jej interpretacja wizji do momentu ujrzenia rewersu (podpunkt 1.2b). Historia objawień poucza ponadto, że ten, kto doświadcza objawienia, nie musi być jednocześnie jego interpretatorem.

Determinacja, z jaką Katarzyna dążyła do realizacji wizji Maryi z globem w dłoniach – pomimo oporów ze strony Aladela (wniosek „g") – służyła określonemu celowi Opatrzności. Z woli spowiednika wizja ta pozostawała całkowicie nieznana. S. Dufès jest zaskoczona tą informacją, kiedy wizjonerka zwierza się jej w ostatnim roku swego życia[112]. Gdyby po wybiciu Medalika Katarzyna zachowała do końca milczenie (przerwała je za zgodą Najświętszej Panny[113]), nie tylko nie znalibyśmy dzisiaj tej wizji, ale bylibyśmy pozbawieni klucza do zrozumienia symbolu litery „M" z krzyżem, a w konsekwencji do pełniejszego zrozumienia rewersu i Medalika jako takiego. Sądzimy, że nieznajomość tej wizji aż do roku śmierci Katarzyny przyczyniła się do powiększania od samego początku krzyża na rewersie Medalika.

b) Głównym interpretatorem objawienia okazał się ks. Aladel. Pomimo jego własnego wkładu w przekaz niektórych treści objawienia (zob. wnioski „f", „g" i „i"), zachował on nienaruszoną jego istotę w obrazie rozdawnictwa łask, co stanowiło wówczas znaczną nowość w prezentacji Niepokalanej. Co się zaś tyczy wizji Maryi z globem w dłoniach, Aladel słusznie nie umieścił jej na awersie (podpunkt 1.2b). W ten sposób okazał się nie tylko interpretatorem, ale razem z Katarzyną współprze-

[111] Zob. zeznanie s. Tanguy z 24 maja 1897 r. (PO, ses. 24), w: DChD 2, nr 906 (s. 229).
[112] Zeznanie s. Tanguy, w: DChD 2, nr 906 (s. 228-229).
[113] Zeznanie s. Dufès z 29 kwietnia 1896 r. (PO, ses. 3), w: DChD 2, nr 870 (s. 180).

kazicielem treści objawienia. Wydaje się, że takie zadanie spowiednika zostało zamierzone przez niebo, czemu służyło pozostawanie wizjonerki w całkowitym ukryciu przed światem[114]. Poza tym według słów s. de Geoffre[115], Maryja miała powiedzieć Katarzynie, kiedy ta użalała się na opór ze strony spowiednika, w związku z wybiciem Medalika, że jest on Jej wiernym sługą i dlatego „[...] przyjdzie dzień, kiedy uczyni to, czego pragnę". Na wkład Aladela w przekaz objawienia należy także patrzeć przez pryzmat słów Niepokalanej.

Za decyzją spowiednika kryła się nie tylko bardziej prawidłowa interpretacja objawienia, ale również uzasadniona ostrożność. Pomimo życzliwego przyjęcia Medalika, ta sama Kongregacja ds. Kultu nie wyraziła zgody w 1837 roku na umieszczanie w kościołach wizerunku Niepokalanie Poczętej, wzorowanego na awersie (!), gdyż „różni się on wyraźnie" (obraz promieni) od Jej tradycyjnego przedstawiania[116]. Później zabroniono również rozpowszechniania figury Maryi z globem w dłoniach, wykonanej w roku śmierci wizjonerki, z racji przypisanej Jej tam zbyt dużej rangi[117]: wcześniej tylko Chrystusa przedstawiano w ten sposób. Z podobnych racji, jak i innych, które mogły kierować Aladelem[118], oraz ze wspomnianej notatki s. de Geoffre, można dojść do wniosku, że niebo nie tylko godziło się na obecny kształt Medalika, ale być może oczekiwało nawet takiego wyniku; zrozumienie objawienia przez Katarzynę i jej determinacja (wniosek „a") służyły uchronieniu tzw. wizji z globem przed zapomnieniem. Jeżeli jest to prawdą, poszukiwania powinny iść w kierunku wyjaśnienia roli wizji Maryi z globem w dłoniach w stosunku do obecnego kształtu Medalika (co staraliśmy się uczynić). Nie wykluczamy też, że ma ona jeszcze do spełnienia jakieś zadanie w życiu Kościoła, tj. w sensie kultu maryjnego (zob. podsumowanie punktu 3)[119].

W procesie powstawania Medalika uwidacznia się charakter wspólnotowy Kościoła. Z pewnym uproszczeniem można to wyrazić

[114] Według s. Dufès (zapiski z 1877 r., w: DChD 2, nr 645 (s. 54)) Katarzyna miała prosić Maryję, aby pozwoliła jej pozostać nieznaną światu.
[115] Notatka – nekrolog z 1 stycznia 1878 r., w: DChD 2, nr 655 (s. 95).
[116] DChD 1, nr 374 (s. 273-276).
[117] DChD 2, nr 701 (i związana z tym korespondencja: nr 702-706); nr 718, 720, 724 mówią zaś o późniejszym dopuszczeniu do kultu tejże figury, lecz na określonych warunkach.
[118] Zob. też: R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 2: *Preuves*, 188-189.
[119] Przemawia za tym zeznanie s. M. Cosnard (PO, ses. 44, w: DChD 2, nr 955, s. 274), której s. Katarzyna miesiąc przed śmiercią (listopad 1876 r.) powiedziała stanowczym tonem, że Najświętsza Panna życzy sobie bezwzględnie („absolument"), aby była czczona jako ofiarująca ludzkość Panu, ponieważ „tak bardzo modli się za świat" – będzie to źródłem wielu łask.

następująco: Katarzyna doświadcza objawienia, Aladel je interpretuje, jubiler przesuwa motyw dwunastu gwiazd z awersu do rewersu. Wspólnota Kościoła uczestniczy w recepcji i przekazie treści objawienia (owoc współdziałania).

c) Na uwagę zasługuje to, że s. Katarzyna, opisując to, co znajdowało się u stóp Maryi w tzw. wizji z globem, nie jest pod wpływem dobrze jej znanego obrazu z rodzinnej parafii, który nawiązuje do Ap 12 i przedstawia Ją z półksiężycem pod stopami[120]. Przed tym obrazem modliła się często przez kilkanaście lat i miała go żywo w pamięci, gdyż od wstąpienia do postulatu (styczeń 1830 roku) nie upłynął jeszcze rok. Wizjonerka stwierdza natomiast, że pod stopami Maryi ujrzała białą półkulę; nie mając pewności, co ona oznacza, nie narzuca własnej interpretacji, ani nie odwołuje się do osobistych doświadczeń (skojarzeń). W dalszej fazie objawienia mówi – według relacji Chevaliera – o ziemi, co potwierdza, że również nie sugerowała się obrazem z rodzinnej parafii. Świadczy to o braku konfabulacji w relacjonowaniu faktów: przekazuje tylko to, co ujrzała i tylko tyle, ile ujrzała[121]. Ten wniosek można rozciągnąć na inne treści objawienia.

Za wiarygodnością Katarzyny przemawia szczerość, z jaką stwierdza, że już czegoś nie pamięta, oraz wiedza na temat objawienia, jaka w danej chwili była potrzebna. Kiedy w 1835 roku, pięć lat po objawieniu, L. Lecerf przygotowywał na prośbę Aladela obraz Najświętszej Dziewicy, zapytał go o kolor welonu. Spowiednik nie pamiętając tego szczegółu, nie zwrócił się do wizjonerki z konkretnym zapytaniem, lecz z prośbą, aby opisała mu dokładniej postać Maryi podczas tamtego objawienia. Katarzyna odpisała, że już nie przypomina sobie szczegółów – pamięta tylko jeden, tj. jakiego koloru był welon (biel jutrzenki)[122]. O to właśnie chodziło Aladelowi. Widać z tego, że z woli nieba dane było jej znać to, co konieczne w danej chwili; pamiętała wybiórczo, ale pewnie. Niepamięć Katarzyny dotyczyła szczegółów i była przejściowa. W późniejszych latach dokładnie pamięta detale z ubioru Najświętszej Panny podczas tego samego objawienia (zapiski z 1841 i 1876); pamięta też w szczegółach wizję Krzyża (1848 r.), wizję serca św. Wincentego (1856 r.) czy objawienie z 18 na 19 lipca 1830 roku (1856 r.). Według naocznych świadków przejściowe zaniki pamięci były łaską ze strony Najświętszej

[120] Obraz zamieszczony w: R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 1: *Récit*, 33; też R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 111.
[121] Przeciwko P. Coste'owi (*Mémoires*…).
[122] Zob. notatki s. Pineau z 18 marca 1877 r., w: DChD 2, nr 646 (s. 57); też J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 25.

Panny[123]: pozwalały Katarzynie wymówić się od spotkań z dążącymi do tego osobami, jak np. z abpem Paryża czy A. Ratisbonne'em, i w ten sposób pozostać nadal nieznaną.

Pozostaje przypadek figury Najświętszej Panny z globem w dłoniach, wykonanej według wskazówek samej wizjonerki, pod której stopami znalazł się wąż. Z jednej strony dowodzi to, że widziała go podczas objawienia (zob. też wniosek „e"); z drugiej strony motyw węża nie odpowiada symbolice białej półkuli i należy go raczej umieścić na kuli ziemskiej, która wyłoniła się w Jej miejsce (punkt 1). Stan, jaki zastajemy na figurze, jest wynikiem nałożenia się obu obrazów w świadomości Katarzyny (podpunkt 1.2b). W konsekwencji mamy w tym samym momencie dwie kule ziemskie, w dłoniach i pod stopami[124]. Już tylko z tej racji Stolica Apostolska mogła mieć zastrzeżenia (wniosek „b"). W figurze Maryi z globem w dłoniach pod Jej stopami powinna się znajdować biała półkula, nie natomiast kula ziemska z wężem, będąca częścią fazy „pośredniej" (awers Medalika).

d) Lektura relacji s. Katarzyny na temat objawienia Cudownego Medalika może budzić zdziwienie, ponieważ zaledwie do niego nawiązuje. Więcej dowiadujemy się z przekazu ks. Aladela i innych osób postronnych, które usłyszały od niego o tym objawieniu[125]. Wizjonerka w swych relacjach, spisanych na prośbę spowiednika (1841 r.), skupia się na wizji Maryi z globem w dłoniach; nie mówi o kształcie obecnego awersu i krótko przedstawia rewers. Otóż dziewięć lat po pierwszym wybiciu Medalika, kiedy był już on powszechnie znany, nie uważała za konieczne powtarzanie znanych treści (do niektórych z tych na awersie nie była przekonana). Zamiast tego skupiła się na wyobrażeniu Maryi z kulą ziemską w dłoniach, której to wizji nie udało się jej jeszcze wówczas wcielić w życie[126]. Mniejszą wagę przypisujemy temu, co powiedzieliśmy w drugiej części wniosku „c".

123 Raport Quentina z 1836 r., zawierający zeznania Aladela i Étienne'a, w: DChD 1, nr 368 (s. 265); też zeznanie Chevaliera z 22 czerwca 1896 r. (PO, ses. 11), w: DChD 2, nr 879 (s. 201).

124 Taka interpretacja przewija się często w późniejszych relacjach – wynik utożsamiania białej półkuli z kulą ziemską.

125 List oraz relacje Aladela w „Notice historique" z 1834 r., w: DChD 1, nr 17 (s. 199-202), nr 38 (s. 208-213), nr 52 (s. 217-222); sprawozdanie z przesłuchania Aladela i Étienne'a przez Quentina – z grudnia 1836 r., w: DChD 1, nr 368 (s. 261-270).

126 Por. R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 85.

e) W żadnej relacji s. Katarzyny i ks. Aladela nie ma mowy o gwiazdach wokół głowy Najświętszej Panny. Wizjonerka utrzymywała, że ujrzała Ją jako Świętą Dziewicę, a to może znaczyć, że z wieńcem z gwiazd. Znamy tylko jedno świadectwo potwierdzające ten motyw, tj. szkic Letaille'a z 1841 roku (i notatkę do niego)[127] – oparty rzekomo na wskazówkach Katarzyny (zob. jednak wniosek „i"). Nie wykluczamy, że motyw ten został pominięty w sporządzonych zapiskach, gdyż uznany za oczywisty, lub z tego samego powodu umknął uwadze zwłaszcza Aladela. Świadome opuszczenie niektórych motywów może potwierdzać ciągłe stwierdzanie przez spowiednika Katarzyny, że ujrzała ona Najświętszą Pannę taką, jaką się Ją zwykle przedstawia jako Niepokalanie Poczętą[128].

W zachowanych przekazach Katarzyny i Aladela nie ma też mowy o wężu[129]. Motyw ten uznano podobnie za oczywisty, tj. znany z prezentacji Maryi jako Niepokalanie Poczętej. Przeprowadzone studium nie wyklucza, a nawet dowodzi jego istnienia (znajduje się on na figurze Niepokalanej, wniosek „c"). Według ustnej relacji s. Dufès, przełożonej Katarzyny, do czego nawiązuje w swej książce Chevalier, wizjonerka mówiła jej wyraźnie o wężu w związku z realizacją powyższej figury[130].

O niewystępowaniu motywu dwunastu gwiazd na ujrzanym przez Katarzynę rewersie Medalika była mowa w podpunkcie 2.3a.

f) W relacjach Aladela nie wspomina się o ziemi pod stopami Maryi (awers), co zastanawia, ponieważ ten motyw odbiega od Jej ówczesnej prezentacji, nawiązującej do Ap 12, 1. Co do konsekwentnego przemilczania przez niego motywu ziemi, dopuszczamy następujące wyjaśnienie. Nie wykluczamy, że w jego przekonaniu stał on w sprzeczności z rozpowszechnioną prezentacją Niepokalanie Poczętej, tj. z księżycem pod stopami. Wprawdzie Medalik był już wybity, to ledwie dostrzegalna i bliżej nieokreślona półkula pod stopami Niepokalanej nie prowokowała pytań i nie burzyła dotychczasowego wyobrażenia o Niej, jak wyraźnie stwierdzono w publikowanym „Notice historique", że znajdowała się tam kula ziemska. Z tego powodu spowiednik Katarzyny mógł świadomie

[127] DChD 1, nr 460 i 461.

[128] Notatki Aladela z 1834 r., w: DChD 1, nr 17 (s. 199-200), nr 38 (s. 209-210), nr 52 (s. 218-219). Mówi o tym także raport z 1836 r. sporządzony z przesłuchania najpierw Aladela, następnie Aladela i Étienne'a, przez Quentina, w: DChD 1, nr 298 (s. 235-236) i nr 368 (s. 263-264).

[129] Zauważył to już J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 82.

[130] Tamże. Miała nawet powiedzieć, że był zielonkawy i w żółte cętki. Przekaz co do koloru węża może być wiarygodny: w apokaliptyce żydowskiej zielony kolor symbolizuje nieuleczalną, śmiertelną chorobę i występuje też w połączeniu z kolorem żółtym (zob. np. 3 Hen 44, 5; WSyb 1, 240).

przemilczać wzmiankę o ziemi; ukrywa ją zgrabnie za ogólnym stwierdzeniem, że Maryja ukazała się tak, jak zwykle się Ją przedstawia, jako Niepokalanie Poczętą (jednocześnie nie mówi, że był tam księżyc). To wyjaśnienie nabiera większego prawdopodobieństwa w świetle przemilczania przez niego tzw. wizji z globem (kolejny wniosek).

g) Wydaje się, że w przekazywaniu przez ks. Aladela usłyszanych od s. Katarzyny treści objawienia doszło do pewnej nieścisłości. Wzmiankę o wyobrażeniu Francji na globie wiąże się często w potocznej relacji z kulą ziemską pod stopami Maryi[131]. Wyraźnie sugerują to (nie stwierdzają wprost) raporty z przesłuchań księży Aladela i Étienne'a, zeznających w sprawie objawienia[132] (na marginesie: mamy do czynienia z niekonsekwencją ze strony spowiednika, który przemilcza kulę ziemską pod stopami Maryi). Kiedy przejrzymy natomiast notatki Katarzyny, wynika z nich coś przeciwnego. Z nieco niejasnego zapisu w tej kwestii z 1841 roku można mimo wszystko wywnioskować, że motyw Francji występował na globie trzymanym przez Maryję w dłoniach; potwierdzają to jednoznacznie zapiski z wiosny 1876 roku[133].

Odpowiedzialnym za rozbieżność z relacjami Katarzyny wydaje się Aladel. Odnosił się on niechętnie do wizualizacji wizji Maryi z globem w dłoniach; nie wspomina o niej w żadnej ze swych relacji[134]. O wizji z globem nie ma też mowy w raporcie Quentina, sporządzonym z przesłuchania spowiednika Katarzyny, co znaczy, że również w tym przypadku ją przemilczał[135]. Aladel wspomniał jednak przed delegatem arcybiskupa Paryża o szczególnych łaskach dla Francji, gdyż to znalazło się w raporcie[136]. Wzmianka o Francji musiała mu się wydać, jako Francuzowi, na tyle interesująca, że nie chciał jej pominąć. W rezultacie

[131] Tak np. L. MISERMONT, *Les grâces extraordinaires*…, 111-112. Kiedy mówimy o motywie Francji, to mamy na myśli wyobrażenie ojczyzny wizjonerki np. w sensie geograficznych konturów, nie napisu. Opiera się to na stosowanym przez Katarzynę czasowniku „répresenter", który znaczy „przedstawiać", „wyobrażać". Niektórzy interpretując słowa wizjonerki, zaczęli później stwierdzać, że był tam napis „Francja" – tak np. s. Tanguy (PO, ses. 24, w: DChD 2, nr 906, s. 229).

[132] Raporty z 1836 r., w: DChD 1, nr 298 (s. 235), nr 299 (s. 241), nr 368 (s. 264).

[133] DChD 1, nr 456 (s. 292-295) i nr 632 (s. 345).

[134] Mimo że prosił wizjonerkę o spisanie jej przeżyć, nie przekazywał ich do publicznej wiadomości. W ten sposób postąpił też w przypadku objawienia z 18/19 lipca 1830 r., wizji Krzyża czy serca św. Wincentego.

[135] Jeżeli wspomniał o niej, to z jakichś racji nie została odnotowanaw sprawozdaniu.

[136] DChD 1, nr 298 (s. 235-236). We wszystkich wcześniejszych relacjach nie czynił nawet tego, gdyż wiedział, że wiąże się to z wizją z globem, której nie akceptował. Mówi o tym dopiero w chwili procesu diecezjalnego, zarządzonego przez abpa Paryża, H. de Quélena.

znalazła się ona w sporządzonym raporcie w kontekście wizji awersu. Tu tkwi przyczyna rozbieżności i późniejsze powielanie błędu: w sytuacji przemilczenia wizji z globem w dłoniach wzmianka o łaskach dla Francji została siłą rzeczy powiązana z awersem Medalika, gdzie kula ziemska występuje pod stopami Maryi.

Stwierdzamy, że motyw Francji występował na globie trzymanym przez Najświętszą Pannę w dłoniach[137]. Pomocne jest tu również zeznanie s. Tanguy[138]: z tego, co mówi o rozmowie s. Katarzyny z s. Dufès wynika, że promienie padały na glob w dłoniach, a szczególnie na miejsce przedstawiające Francję. Relacja ta pochodzi wprawdzie z tzw. drugiej ręki, ale zgadza się z przytoczonymi wcześniej świadectwami samej wizjonerki. Czy motyw Francji był także obecny na kuli ziemskiej, która następnie pojawiła się pod stopami Maryi? Nie można tego kategorycznie wykluczyć. Wprawdzie Maryja mówi o łaskach dla Francji i świata przed przybraniem przez wizję owalnego kształtu (postać medalika), ziemia zaś pod Jej stopami jest częścią następującej fazy „pośredniej", to wizjonerka nie stwierdza, ani nie zaprzecza temu, że motyw ten był nadal obecny. Gdyby motyw Francji występował również na kuli ziemskiej pod stopami Najświętszej Panny, byłby to kolejny dowód na to, że glob zmienił swą pozycję, a co za tym idzie, Maryja nie trzymała go już w dłoniach, kiedy poziom środkowy został przysłonięty[139].

h) Wniosek o występowaniu motywu Francji na globie trzymanym przez Maryję w dłoniach pozwala wyjaśnić trudność podnoszoną przez niektórych autorów, tzn. że rozchodzące się promienie z pierścieni na palcach Maryi kierowały się w przeciwną stronę względem trzymanej w rękach kuli ziemskiej. Katarzyna stwierdza jednoznacznie, że promienie padają najmocniej w miejscu wyobrażającym Francję[140]. Jeżeli motyw Francji pojawia się na globie trzymanym w dłoniach (i w tym też momencie miało miejsce zjawisko spływania łask, zob. wcześniej), to promienie rozchodzące się we wszystkie strony musiały też padać na trzymaną w rękach kulę ziemską. Tak zrozumiała to s. de Geoffre, której

[137] Tego zdania są np. E. CRAPEZ, *Le Message*…, 34-36; R. LAURENTIN, P. ROCHE, *Catherine Labouré*…, 76 i 78.

[138] PO, ses. 24, w: DChD 2, nr 906 (s. 229). Na temat wiarygodności zeznania, zob. podpunkt 1.2a.

[139] Czy kula ziemska pod stopami Maryi była również koloru złotego? Raczej nie. Wówczas Katarzyna doszłaby z łatwością do przekonania, że Najświętsza Panna nie trzymała już jej w rękach.

[140] Zapiski z 1876 r., w: DChD 1, nr 634a (s. 349); por. też jej zapiski z 1841 r. i z 1876 r., w: DChD 1, nr 456 (s. 294), nr 631 (s. 344), nr 632 (s. 345); także raport Quentina z przesłuchania Aladela, w: DChD 1, nr 298 (s. 235).

przypisuje się notatkę objaśniającą szkic Letaille'a[141]. Kwestia wychodzenia promieni w kierunku przeciwnym do trzymanego w dłoniach globu wprowadza nieistniejącą trudność.

i) Według powszechnego przekonania podczas objawienia z listopada (i grudnia) 1830 roku Niepokalana miała na sobie płaszcz koloru błękitnego. Pierwsze świadectwa – to obraz Lecerfa (1835) i relacja spowiednika Katarzyny, Aladela (błękitno-srebrzysty: „bleu argenté")[142]. Laurentin przytacza jeszcze m. in. wspomnianą powyżej notatkę, opisującą szkic Letaille'a[143]. Świadectwa te mają swe źródło – jego zdaniem – w relacji Katarzyny. Nie jest to takie pewne. Po pierwsze, Katarzyna nigdzie nie mówi, jakiego koloru był płaszcz Maryi, ani że w ogóle występował podczas któregokolwiek objawienia! Po drugie, Chevalier sugeruje w swej książce, że błękitny kolor płaszcza może pochodzić od Aladela (kolor maryjny), który usiłował nawiązać do powszechnego przekonania[144]. Dopuszcza on też, że Aladel mógł pomylić objawienie Medalika z objawieniem z 18 na 19 lipca 1830 roku, kiedy to Maryja miała na sobie odzienie biało-błękitne[145]. Uwagi Chevaliera odsłaniają jego poważne wątpliwości co do przekazu o błękitnym płaszczu. Skoro przekaz Aladela nie jest pewny, także kolor błękitny na obrazie Lecerfa nie stanowi dowodu, ponieważ źródłem informacji dla artysty był spowiednik Katarzyny (zob. wniosek „c").

To samo możemy powiedzieć o szkicu Letaille'a i notatce do niego, sporządzonej przez s. de Geoffre. Opis do szkicu podaje jako kolor płaszcza Maryi błękit niebieski („bleu celeste"), w czym nie nawiązuje do relacji Katarzyny, lecz wskazówek Aladela. Ponadto notatka zawiera niezgodności z przekazem wizjonerki: pod stopami Maryi został umieszczony półksiężyc, który nie występował podczas objawienia (podpunkt 1.1). Dalej, w notatce nie ma pełnej zgodności z przekazem Katarzyny na temat koloru welonu (wizjonerka zgodnie w trzech relacjach: „un voile blanc"; notatka mniej precyzyjnie: „voile aurore"). W przypadku koloru płaszcza notatka podobnie nie musi oddawać wiernie treści objawienia.

[141] *éclaire vivement la terre, particulièrement contre les mains d'où part le foyer de lumière*, w: DChD 1, nr 461.
[142] Zeznanie z 16 lutego 1836 r., w: DChD 1, nr 298 (s. 235); zob. też notatkę – nekrolog s. de Geoffre z 1 stycznia 1878 r., w: DChD 2, nr 655 (s. 86).
[143] R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 2: *Preuves*, 191, p. 110.
[144] J. CHEVALIER, *La Médaille Miraculeuse*…, 78-79.
[145] Tu z kolei nasuwa się pytanie, skąd Chevalier zaczerpnął tę informację, ponieważ w odnośnych zapiskach wizjonerki nie ma w ogóle mowy o płaszczu (zob. DChD 1, nr 564 i 637/638) – czy bezpośrednio od niej?

Co więcej, Aladel, który pytał Katarzynę o kolor welonu (wniosek „c"), unika w swych relacjach wzmianki o nim i o tym, że był biały: tylko jeden raz pisze enigmatycznie, że był to kolor jutrzenki („voile aurore")[146]. Wszystko to kładzie się cieniem na przekaz o błękitnym płaszczu.

Rozstrzygającego dowodu dostarcza sama Katarzyna. W opisach wizji Maryi z globem w dłoniach wizjonerka podkreśla zgodnie, że była ona *ubrana na biało* („vêtue/habillée de blanc")[147], i za każdym razem wymienia tylko suknię i welon. Skoro ani razu nie wspomina płaszcza, nasuwa się wniosek, że albo go nie było, albo był również biały. Za nieobecnością płaszcza przemawia opis ubioru Niepokalanej: miała na sobie pełną suknię, jak dziewica („[...] à la vierge montante"), tj. pod szyję, po kostki i z długimi rękawami; welon zaś na Jej głowie opadał z obu stron aż do stóp[148]! W opisie ubioru Maryi nie ma miejsca na płaszcz: welon stanowi Jej wierzchnie okrycie. Płaszcz nie występuje również na figurze Niepokalanej, wykonanej według wskazówek Katarzyny. Z identyczną sytuacją spotykamy się np. w Lourdes czy Fatimie (różnice dotyczą szczegółów): Maryja ma na sobie tylko białą suknię i biały welon opadający do Jej stóp.

Za mniej prawdopodobne uznajemy to, że Katarzyna konsekwentnie przemilczała płaszcz (zapiski z 1841 i 1876 r.) w celu uniknięcia rozbieżności z rozpowszechnioną już wcześniej wersją Aladela o jego błękitnym kolorze. W takim razie płaszcz byłby z całą pewnością biały. Pierwsze wyjaśnienie przekonuje bardziej: w opisie ubioru Maryi nie ma miejsca na płaszcz. Aladel wprowadził płaszcz (i jego kolor), nawiązując do ówczesnej ikonografii maryjnej. Stwierdzamy, że postać Niepokalanej podczas objawienia z 27 listopada 1830 r. stanowiła jedną kompozycję bieli (harmonizującą z białą półkulą, zob. podpunkt 1.1).

j) W ostatnim wniosku pragniemy wrócić do pozycji rąk Maryi w tzw. fazie „pośredniej". W podpunkcie 1.2b powiedzieliśmy, że skoro poziom środkowy pozostał przysłonięty aż do chwili ujrzenia przez s. Katarzynę rewersu, nie możemy jednoznacznie stwierdzić, w jakiej pozycji były ręce Maryi po zniknięciu globu w dłoniach. Ks. Aladel – odwołując się do ówczesnej ikonografii – przyjął, że były skierowane ku dołowi i taki stan zastajemy na awersie Medalika. W tym miejscu

146 Zob. R. LAURENTIN, *Vie authentique*…, vol. 2: *Preuves*, 191, p. 111.

147 W rozmowie z J. Chevalierem (*La Médaille Miraculeuse*…, 79), na postawione przez niego pytanie, wizjonerka określiła biel ubioru Najświętszej Panny jako matową („blanc mat") o odblasku podobnym do jutrzenki (delikatny odcień żółci? – tak Lecerf zrozumiał kolor welonu, zob. o nim we wniosku „c").

148 DChD 1, nr 455 i 456 (s. 292).

pragniemy przedstawić inną możliwość, zasygnalizowaną wcześniej, tj. że ręce Maryi były złożone do modlitwy.

Po pierwsze, według wizjonerki Niepokalana trwała, w czasie tzw. wizji z globem w dłoniach, na modlitwie do Boga. Po zniknięciu globu w dłoniach, Jej ręce mogły przyjąć naturalną dla modlitwy pozycję, jak np. w Lourdes czy w Fatimie (jest podobnie ubrana, wniosek „i").

Po drugie, promienie światła, rozchodząc się z pierścieni na Jej palcach, miały tworzyć w tzw. wizji z globem jakby dwa wachlarze czy dwie półkule światła (razem jedną kulę)[149]. W chwili zniknięcia globu, kiedy ręce zostają złożone do modlitwy, nie następuje zmiana w kształcie i pozycji światła. Taka dokonałaby się w momencie skierowania rąk ku dołowi; zostałby też częściowo odsłonięty poziom środkowy, a co za tym idzie, wizjonerka mogłaby dostrzec brak globu na wysokości piersi Maryi.

Po trzecie, jak poświadczają świadkowie, Katarzyna powtarzała często, że objawienie w Lourdes miało miejsce w wyniku braku zgody przełożonych Katarzyny na realizację próśb Maryi, zwłaszcza na udostępnienie wiernym kaplicy przy ulicy du Bac[150]. Wizjonerka użalała się z tego powodu przed Najświętszą Panną i miała powiedzieć z początkiem 1858 roku, żeby objawiła się gdzie indziej[151]. Miesiąc później, 11 lutego, miało miejsce pierwsze objawienie w Lourdes. Zdaniem Katarzyny Lourdes stanowiło dopełnienie tego, co miało mieć miejsce w kaplicy szarytek[152]. Jeżeli przyjmiemy taką zależność objawienia w Lourdes od tego przy ulicy du Bac, Niepokalana w fazie „pośredniej" mogła mieć podobnie ręce złożone do modlitwy[153].

149 Zob. DChD 1, nr 456.

150 Przełożeni kierowali się przy tej decyzji charakterem domu (nowicjat) i dużą liczbą sióstr, tj. około 500 (w tym prawie 300 nowicjuszek).

151 S. Dufès znalazła wśród rzeczy pozostałych po s. Katarzynie zapisaną przez nią kartkę, na której widnieją słowa ubolewania zakończone stwierdzeniem: „[...] manifestez-vous ailleurs!" (relacja ks. E. Motta, w: DChD 2, nr 770, s. 137); zob. też list ks. P. Hamarda z 25 września 1878 r. w: DChD 2, nr 676 (s. 112-113).

152 Zeznanie s. M. Cosnard z 3 lutego 1898 r. (PO, ses. 39), w: DChD 2, nr 942 (s. 265); też notatki s. A.-M. Tranchemer z 1894 r. (DChD 2, nr 819, s. 159). Co więcej, wizjonerka zdecydowanie sprzeciwiała się, kiedy siostry udawały się z pielgrzymką do Lourdes, la Salette lub do innego sanktuarium maryjnego twierdząc, że to wszystko mają przy ulicy du Bac (zapiski s. Dufès z 1877 r., w: DChD 2, nr 645 (s. 48); notatki s. Tranchemer, w: tamże).

153 Kiedy porównamy objawienie przy ulicy du Bac z kolejnymi objawieniami maryjnymi (np. La Salette, Lourdes czy Fatima), odnosi się wrażenie, że – zgodnie ze słowami Katarzyny – stanowią one uzupełnienie pierwszego, które jednocześnie przewyższa je pod kilkoma względami. Większe znaczenie objawienia przy ulicy du Bac ujawnia się w następujących kwestiach: 1) miejsce spotkania: prezbiterium kaplicy – w obecności Najświętszego Sakramentu; w La Salette, Lourdes, Gietrzwałdzie, Fatimie i wielu innych – w plenerze, 2) stopień

Na podstawie przedstawionych racji sądzimy, że za intensywnym światłem, kiedy Maryja nie trzymała już globu w dłoniach, jej ręce były złożone do modlitwy.

***

W zakończeniu pragniemy zwrócić uwagę na to, że zaproponowana we wcześniejszych punktach dwuwymiarowa misja Najświętszej Panny w wizji z globem w dłoniach, znajdująca odbicie na obu stronach Medalika, potwierdza zgodność treści awersu (niezależnie od pozycji rąk Maryi) z historycznym przebiegiem objawienia. Każe to odrzucić wątpliwości Coste'a co do istnienia wizji z globem w dłoniach: ta stanowi „matrycę" w stosunku do Medalika, a także klucz do wyjaśnienia symbolu litery „M" z krzyżem na podstawie (inaczej byłoby to niemożliwe).

Przyjęcie fazy objawienia zbliżonej do tego, co przedstawia obecnie awers, nie oznacza wcale, że przebieg objawienia rozumiemy tak samo, jak autorzy cytowani w przypisie 6. Jak zostało już powiedziane, treść wizji z globem w dłoniach zawiera się – w naszym przekonaniu – na obu stronach Medalika (nie zwykła sekwencja obrazów i treści).

5. Przesłanie teologiczne Cudownego Medalika

Zwrócimy uwagę na dwa kluczowe aspekty przesłania. Odwołamy się głównie do treści rewersu, ponieważ te wyrażone na awersie prowadzą do stanu na rewersie (zob. podsumowanie punktu 3). W ten sposób ukażemy sygnalizowany wcześniej rozwój przesłania względem tzw. wizji z globem.

bliskości i intymności spotkania: podczas pierwszego objawienia (z 18 na 19 lipca 1830 r.) Katarzyna składa ręce na kolanach Najświętszej Panny i prowadzi z nią dwugodzinną serdeczną rozmowę; w innych przypadkach mamy do czynienia z kontaktem wzrokowym z pewnej odległości, 3) przesłanie objawienia: wizja z globem w dłoniach i Medalik (zwł. rewers) stanowią – z racji zawartych w nich treści – spuściznę, która nie ma sobie równych w późniejszych objawieniach maryjnych. Wprawdzie w Lourdes Maryja mówi o sobie, że jest Niepokalanym Poczęciem (nie tylko, że została poczęta bez grzechu), to wynika to z faktu, że objawienie przy ulicy du Bac miało miejsce przed ogłoszeniem dogmatu, Lourdes po dogmacie. Prawda o niepokalanym poczęciu Maryi została jednak po raz pierwszy objawiona przy ulicy du Bac, gdzie objawienie z Lourdes ma swe korzenie.

a) Ku ostatecznej doskonałości Kościoła

Powiedzieliśmy, że między misją Najświętszej Panny na awersie Medalika a tą na rewersie występuje różnica: w pierwszym przypadku wyprasza ona i rozdaje łaski wysłużone przez Syna Bożego (relacja: Syn – ludzkość); w drugim przedstawia Panu odkupioną ludzkość (relacja: ludzkość – Syn). W tym drugim przypadku nie ma mowy o poskramianiu sił zła. Według zastosowanego klucza trudno przyjąć, aby ten sam motyw zmagania się z siłami zła był podany jeszcze raz na rewersie. Co więcej, jeżeli wypraszanie łask zostało na Medaliku oddzielone od ofiarowywania Panu ludzkości, i je ponadto poprzedza, to w geście „przedstawiania" nie mamy już do czynienia, jak w tzw. wizji z globem w dłoniach, z prośbą o łaski w zmaganiu się ze złem. Sądzimy, że przesłanie „ofiarowywania" na rewersie skupia się na innym aspekcie. W oparciu o przeprowadzone analizy mamy prawo uważać, że tajemnica Chrystusowego Kościoła, wyrażona na rewersie Medalika, to zapowiedź ostatecznej doskonałości. Po nawiązaniu do walki z siłami zła przez udzielane łaski i zapowiedzi ostatecznego zwycięstwa (awers), mamy na rewersie obraz doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem (obraz gwiazd): w tym Matki z Synem (obraz serc), oraz Maryi z odkupioną przez Niego ludzkością (litera „M" z krzyżem). Rewers Medalika, który w swej symbolice przewyższa treść awersu, i całej wizji Maryi z globem w dłoniach, stanowi kulminację objawienia w obrazie ostatecznej doskonałości Kościoła.

Obraz dwu zranionych serc nie stoi w sprzeczności z powyższą interpretacją, gdyż nie tyle odwołuje się on do samego wydarzenia Kalwarii, ile do jego stale aktualnych skutków. To dzięki ofierze Syna, z którym w pełnym zjednoczeniu pozostawała Jego Matka, jest możliwy ostateczny triumf i doskonałość Chrystusowego Kościoła.

Możemy teraz określić sens ofiarowywania przez Maryję złotego globu w symbolice litery „M" i krzyża (nawiązanie do misji przedstawiania Panu ludzkości w tzw. wizji z globem, zob. podpunkt 2.1b). Jeżeli misja Najświętszej Panny wyrażona na awersie prowadzi – mocą Boga – do stanu pełnej doskonałości Kościoła na rewersie, to w geście przedstawiania złotego globu dostrzegamy ostateczną doskonałość zbawionych. Jak biel symbolizuje pierwotną, nienaruszoną niewinność Niepokalanej („ubrana na biało"), tak złoto symbolizuje odzyskaną niewinność całej reszty odkupionych (obraz przetopienia i oczyszczenia: por. Mdr 3, 5-6; 1 P 1, 7; Ap 3, 18 i 21, 18. 21). Wypełnienia się treści symboliki litery „M" z krzyżem na podstawie, jako zapowiedzi pełnej i ostatecznej doskonałości odkupionych, należy upatrywać w czasie paruzji, kiedy powyższy stan zostanie osiągnięty. W tym kontekście *gest trzymania w dłoniach ludzkości i przedstawiania jej Chrystusowi nabie-*

ra w symbolice rewersu szczególnego znaczenia: to jakby prośba Matki i Królowej o ostateczne wypełnienie się historii zbawienia[154]. W kluczowej części tzw. wizji z globem w dłoniach Maryja miała wzrok skierowany ku górze[155]; tym bardziej odnosi się to do przesłania symboliki litery „M" z krzyżem. Wizjonerka pisze ponadto, że to, co wtedy odczuwała, jest nie do wyrażenia[156].

Powyższa interpretacja pozwala pogłębić symbolikę dwunastu gwiazd: Baranek Boży pełniący nadrzędną pieczę (względem opieki Maryi) nad odkupioną ludzkością – to zwycięski, triumfujący Baranek z Ap 21-22, przedstawiony tam jako światłość świata. Dzięki analogii awersu z Ap 12 dopuszczalna wydaje się analogia rewersu z Ap 21-22: w pierwszym przypadku odkupiona ludzkość, której towarzyszy Matka Jezusa, zmaga się z trudnościami w drodze do nieba; w drugim przypadku mamy do czynienia z triumfującym Kościołem, tzn. z tym, który osiąga ostateczny cel, doskonałość. Nawiązanie do Ap 21-22 staje się możliwe dzięki temu, że motyw gwiazd i światła (Boski atrybut) znalazł się na rewersie.

Objawienie tajemnicy niepokalanego poczęcia, w zawartych na awersie słowach, nabiera głębszego znaczenia: doskonałość Maryi (symbolika bieli) stanowi zapowiedź ostatecznej doskonałości całej reszty odkupionych (symbolika złota). Matka Jezusa bierze czynny udział w pielgrzymce odkupionej ludzkości do nieba: pomaga jej – mocą Boga – zwalczyć zakusy szatana, zlewając na nią wysłużone przez Syna łaski. Niebieska misja Maryi, wyrażona na awersie, prowadzi odkupiony świat do pełnej harmonii z Chrystusem (rewers) – tak jak stan Kościoła przedstawiony w Ap 12 zmierza do stanu z Ap 21-22. Cudowny Medalik stwierdza nie tylko aktualną rolę Maryi w Kościele, lecz zapowiada w nim także ostateczną pozycję Matki Jezusa: Maryja w geście wznoszenia odkupionego świata i przedstawiania go Panu jawi się jako Matka odkupionych w ich drodze do nieba i na wieczność. Tą konkluzją dotykamy już drugiego wniosku teologicznego.

Zanim do niego przejdziemy, pragniemy zwrócić uwagę na to, że odwrotnie niż dosyć powszechnie się uważa[157], awers ma wymiar nie

[154] O to modlimy się w „Ojcze nasz" (Mt 6, 10a); zob. też *Didache*, X, 6. Ten sens nie doszedłby do głosu, gdyby Medalik został wykonany zgodnie z wolą Katarzyny. Rewers powtarzałby wówczas symbolicznie prośbę Niepokalanej o łaski w walce ze złem (zob. podpunkt 1.3).

[155] Relacja Katarzyny z 1841 r., w: DChD 1, nr 456 (s. 293).

[156] Notatka z kwietnia 1876 r., w: DChD 1, nr 635 (s. 351).

[157] Zob. np. A. FEUILLET, *La doctrina Mariana…*; I. ZEDDE, *La Medaglia Miracolosa…* i inni.

tyle chwalebny, ile sens doczesnego zmagania się z siłami zła w drodze do niebieskiej ojczyzny (por. Ap 12); rewers zaś nie akcentuje wymiaru cierpienia, lecz zjednoczenia przez uprzednie cierpienie (obraz serc), czyli doskonałą harmonię z Chrystusem, do jakiej dąży cały Kościół, i zapowiada jego ostateczny triumf (por. Ap 21-22).

b) Macierzyńska relacja Maryi względem Kościoła

Ten temat ponownie akcentuje rewers: Maryja jako Boża Rodzicielka pozostaje w doskonałym zjednoczeniu z Synem (obraz serc); ta relacja stanowi zaś podstawę Jej macierzyńskiego stosunku względem odkupionych (litera „M" z krzyżem). Boże macierzyństwo Maryi stoi u podstaw Jej relacji z Synem i z ludzkością. Większa waga przesłania rewersu względem awersu[158] prowadzi do wniosku, że Maryja w prezentacji całego Medalika jawi się głównie jako Matka: najpierw i przede wszystkim w stosunku do Syna Bożego (rzeczywiste macierzyństwo), następnie w stosunku do odkupionej ludzkości (duchowe macierzyństwo). Cudowny Medalik potwierdza teologiczną prawdę, że Maryja jest Matką Założyciela Kościoła i duchową matką wszystkich odkupionych. Jeżeli symbol dwunastu gwiazd wyraża nierozdzielną jedność Chrystusa z Kościołem (podpunkt 2.3), to macierzyństwo Maryi w stosunku do Chrystusa obejmuje również założony przez Niego Kościół. Doskonałe zjednoczenie Matki z Synem wpisuje się w Jego doskonałe zjednoczenie z Kościołem i pozwala rozciągnąć macierzyńską relację z Synem na wszystkich odkupionych. Maryja, będąc Matką Chrystusa, mistycznie zjednoczonego z Kościołem, jest jednocześnie Matką Kościoła. Tę prawdę wyraża rewers Medalika w prezentacji wzajemnych relacji i zajmowanej w nich przez Maryję pozycji.

Motyw dwunastu gwiazd – jak wykazaliśmy – przesunął akcent z tzw. wizji z globem w dłoniach na rewers Medalika (i na cały Medalik), tym samym przesunął go z tytułu Królowej świata (tak zrozumiała wizję Katarzyna) na tytuł Matki Kościoła. W całości przesłania Medalika (jego obecnego kształtu) prawda o macierzyńskim stosunku Maryi do Kościoła jest nadrzędna względem tytułu Królowej świata.

Pomimo powyższego stanu rzeczy tytuły Królowej świata i Matki Kościoła mają podobny zakres: jeżeli Chrystusowy Kościół ogarnia cały świat, tytuł Królowej świata ma ten sam zakres, co jej macierzyński stosunek do ludzkości. Dlatego w prezentacji awersu jest równocześnie obecny macierzyński stosunek Maryi do Kościoła w jego drodze do sta-

[158] Zob. podsumowanie punktu 3.

nu pełnej doskonałości: *macierzyńska* troska o pielgrzymujący lud Boży przejawia się w Jej *przemożnym* uczestniczeniu w jego zmaganiach przez wypraszane łaski. Przesłanie awersu pozostaje w zgodzie z prezentacją Najświętszej Panny na rewersie. Obie strony Medalika, chociaż z różnym nasileniem, zawierają zapewnienie o macierzyńskiej opiece Maryi.

Macierzyństwo Maryi względem Kościoła ma wyraźny rys pośredniczenia. Jej pośrednictwo w zakresie rozdawnictwa łask na awersie Medalika nie budzi wątpliwości: postrzegamy je jako wolę Bożą będącą wynikiem Jej roli odegranej w zbawczej misji Syna Bożego i pozycji zajmowanej w tajemnicy Kościoła. Mamy do czynienia z misją niebieskiej Wspomożycielki na obecnym etapie historii zbawienia. Drugi rodzaj pośrednictwa – to dopełnienie obecnej, doczesnej misji. W geście ofiarowywania przedstawia Ona Panu odkupioną z grzechów ludzkość, która osiąga pełną doskonałość (złoty glob). Ten drugi wymiar pośrednictwa odsłania wyjątkową pozycję Niepokalanej, która góruje nad całą resztą odkupionych[159]. Pośrednictwo Maryi jako Matki Kościoła cechuje dwuwymiarowa i dwukierunkowa misja między Boskim Zbawicielem a ludzkością.

Macierzyńska misja Najświętszej Panny wyrażona na awersie przyczynia się do osiągnięcia stanu na rewersie: Maryja jako Królowa świata i Matka Kościoła podziela los odkupionej ludzkości i mocą wysłużonych przez Chrystusa łask wspomaga ją w drodze do pełnego z Nim zjednoczenia.

Ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)

ul. Altanowa 5/11
PL - 20-819 Lublin

La Médaille miraculeuse. Proposition d'interpretation du message et du role de la vision de la Vierge au globe

(Résumé)

Le premier but de la présente contribution est d'expliquer les divergences entre Soeur Catherine et Père Aladel, son confesseur, en ce qui concerne le déroulement de l'apparition de la Ste Vierge du 27 novembre 1830. Pourtant le message théologique de

[159] LG 53; zob. kontrast między symboliką złotego globu a bielą Jej ubioru (i białą półkulą), czyli symbolu nienaruszonej niewinności i doskonałego zjednoczenia z Synem (podpunkt 1.1).

la Médaille miraculeuse reste l'objet principal de cette étude. L'ensemble de la question a été développé aux niveaux historique et théologique.

Au premier moment de l'apparition Soeur Catherine vit la Ste Vierge tenant entre ses mains le globe terrestre qu'elle offrait au Seigneur, ainsi que des rayons jaillissant des anneaux de ses doigts. Le confesseur eut passé sous silence cette vision au globe que la soeur voulait voir à l'avers. En s'appuyant sur les relations de Catherine et d'autres témoignages on a prouvé que l'interprétation de l'apparition, faite par Aladel, fut correcte et, par conséquent, elle reflète son déroulement historique: la mission de la Vierge au globe trouve son reflet sur les deux faces de la Médaille et constitue une "matrice" par rapport à la Médaille. En plus, on a prouvé que pendant la vision de l'avers de la Médaille les mains de Marie furent pliées pour la prière (pas étendues vers le bas) et qu'elle ne portait pas de manteau bleu (vêtue entièrment en blanc).

En ce qui concerne le message théologique de la Médaille miraculeuse on a proposé une nouvelle interprétation de la symbolique du revers. Le sources historiques confirment que la lettre "M" avec la croix sur la base c'est bien une manière symbolique de représenter Marie de la vision au globe où elle porte le monde racheté entre ses mains et l'offre au Seigneur. Quant à la symbolique des douze étoiles, on a lieu une fusion de l'élément divin avec celui humain: le Christ en tant que la lumière du monde dans l'image de l'étoile ainsi que l'Eglise en tant que le peuple de Dieu dans l'image des douze tribus d'Israël et des douze apôtres. Les douze étoiles indiquent principalement Jésus Christ qui illumine toute l'humanité, et qui resplendit en son Eglise. Toute l'image du revers de la Médaille est une représentation du Corps Mystique du Christ: l'unité indissoluble du Christ et de l'Eglise (symbole des étoiles), et c'est dans ce cadre qu'on souligne l'union de la Mère et de son Fils (image des coeurs) et vu cela le lien et la mission de la mère des rachetés envers le peuple de Dieu confié à sa protection (la lettre "M" entrelacée avec la croix).

Les deux aspects de la mission de Marie dans la vision où elle porte le globe constituent le coeur de l'apparition du 27 novembre 1830 et se trouvent sur les deux faces de la Médaille: 1) mission de l'Immaculée envers l'humanité au nom du Seigneur (avers: distribution des grâces divines) et 2) mission de la Mère de Dieu envers le Seigneur au nom de l'humanité (revers: action d'offrir l'humanité). La mission de Marie sur la Médaille miraculeuse a un caractère, à double voies, de la médiation entre le Seigneur et l'humanité.

Główne tematy kontrowersji teologicznych związanych z protestem przeciw dogmatom papieskim z roku 1870, ogłoszonych na Soborze Watykańskim I, skupione były na eklezjologii. Wiązało się to z tym, że przeciwstawiające się sobie społeczności kościelne („starzy" i „nowi" katolicy) rościły sobie pretensje do wyłączności w realizowaniu zadania Kościoła Jezusa Chrystusa: głoszenia nieskażonej prawdy Ewangelii i wiary apostołów. W konsekwencji każda z nich („starzy" i „nowi" katolicy) musiała się bronić przed konkurentami[1].

Usunięcie przywódców ruchu starokatolickiego z Kościoła rzymskokatolickiego zmusiło ich do powołania organizacji kościelnej. Doszło do przełomu: dotychczasowy teoretyczny protest przeciw dogmatom papieskim z 1870 r. przerodził się w działanie - zaczyna się mówić o odnowie Kościoła w szerszym zakresie[2]. Nie zajmowali jednak stanowiska odnośnie do mariologii tamtych czasów[3]. Także w „programie", który ustalili uczestnicy kongresu katolików w Monachium, nie zajęto jeszcze stanowiska wobec nauki o Maryi: *z punktu widzenia wyznania wiary, jakie jest zawarte jeszcze w tzw. symbolu trydenckim, odrzucamy dogmaty ogłoszone w czasie pontyfikatu Piusa IX, będące w sprzeczności z nauką Kościoła i zasadami przyjętymi przez Sobór Apostołów, a w szczególności dogmat o „nieomylnym urzędzie nauczycielskim" i o „najwyższej, zwyczajnej i bezpośredniej jurysdykcji papieża"*[4].

Ks. Jerzy Bajorek

Maryja w Kościele starokatolickim

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 453-468

1. Teologiczna ikona Maryi w oficjalnych dokumentach Kościołów starokatolickich

W uchwalonych tezach Bońskich Konferencji Unijnych (1874-1875)[5] znajdujemy ślady stanowiska ruchu starokatolickiego w odniesieniu do Maryi. Nie mają one charakteru urzędowego oświadczenia Kościołów

[1] Odbyty w dniach 22-24 września 1871 roku Kongres Katolików w Monachium w 7 punktach ujął zasady i wnioski, na których „starzy" katolicy pragnęli budować swoją dalszą przyszłość. Program monachijski mógł być realizowany tylko przy powstaniu samodzielnej jurysdykcji parafialnej i diecezjalnej. Rozumiał to Friedrich von Schulte, który postawił wniosek, aby *we wszystkich miejscowościach, gdzie zachodzi taka potrzeba i gdzie znajdą się ludzie, zorganizować regularną pracę duszpasterską* [...], *a gdy nadejdzie właściwy moment, również regularną jurysdykcję biskupią*. Wnioskowi przedstawionemu przez F. von Schulte sprzeciwił się J. von Döllinger, który bronił swego stanowiska, zarzucając F. von Schulte, że w ten

starokatolickich. Znany starokatolicki mariolog P. F. Pfister[6] ujmuje siódmą tezę Konferencji Unijnej z Bonn z 1874 r. następująco: *Rzymskokatolicka nauka o licznych zasługach świętych (thesaurus meritorum sanctorum) i dobrych uczynkach, które są przenoszone na innych, (opera super erogatoria) została* [...] *określona jako nietrwała*[7]. Według poglądu uczestników konferencji - zarówno święci, jak Maryja nie są pośrednikami łask. W 10 tezie dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny został odrzucony, jako stojący w sprzeczności z tradycją trzynastu wieków, według której jedynie Chrystus jest bez grzechu[8].

Zwyczaj dawnego Kościoła modlitwy za zmarłych został zachowany[9]. Włącza on modlitwę za zmarłą Maryję do modlitwy za wszystkich innych zmarłych świętych.

---

sposób łatwo przekroczy się granice stanu konieczności. Uzasadniając swoją tezę, mówił: *Nie należy stawiać parafii przeciw parafii, ołtarza przeciw ołtarzowi. Należy raczej postępować zgodnie z zasadą „reformatio fiat inter Ecclesiam"*. Döllinger uważał, że protest powinien pozostać w formie publicystyczno-literackiego ruchu w ramach rzymskokatolickiej struktury jurysdykcyjnej, a nie w formie samodzielnej organizacji kościelnej. Mimo różnic obu stron, Schulte i Döllinger zgodni byli co do celu, jaki należy osiągnąć: pozostać katolikami. Por. *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Karholiken – Congresses, abgehalten vom 22 bis 24 September 1871 in München*, München 1871, ss. XX+223. tutaj: s. 104-143.

[2] TAMŻE.

[3] Chodzi tu przede wszystkim o protest z Königswinter z 14 sierpnia 1870 r. i Oświadczenia Norymberskie z 26 sierpnia 1870 r., czy w końcu o Oświadczenie Monachijskie z Zielonych Świąt z 1871 r. Tekst niemiecki: J.F. VON SCHULTE, *Der Altkatolizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt*, Gießen[1] 1887, Aalen[2] 1965, 106; 14-15; 16-22. Tekst polski, *Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, CHAT, Warszawa 1996, 475-484 (dalej Ap.)

[4] Ap. 482-483.

[5] Bońskie Konferencje Unijne - por. CHR. OEYEN, *Die Bonner Unionskonferenzen*, Bern 1972 (praca habilitacyjna nie wydana). *Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche*, „Internationale kirchliche Zeitschrift" 57(1967) 29-51.

[6] Paul Franz Pfister urodził się w Wertheim nad Menem. Studiował teologię we Freiburgu Bryzgowijskim, Münster i St. Peter. W roku 1923 otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie prowadził różnorodną działalność duszpasterską w Kościele rzymskokatolickim. W latach 1934-1942 był proboszczem parafii starokatolickiej w Blumbergu, a w latach 1942-1967 – proboszczem we Frankfurcie. W latach 1955-1972 pełnił obowiązki docenta teologii praktycznej w Seminarium Biskupim w Bonn. W roku 1959 – radca duchowny. Zmarł w Fuldzie. Paul Franz Pfister był autorem wielu artykułów o tematyce pedagogicznej i religijnej, zamieszczonych w czasopismach i słownikach. W latach 1946-1948 był redaktorem naczelnym „Willibrordboten", a w latach 1953-1959 – Rocznika Starokatolickiego (Bonn).

[7] Por. P.F. PFISTER, *Die Stellung Marias im Hielgeschehen. Die römische-katholische Auffasung und der notvendige Dialog*, „Internationale kirchliche Zeitschrift" 59(1969) 161-191. Ap. 519.

[8] Zob. Ap. 118 i 519.

[9] Por. Ap. 519.

Drugi Synod Kościoła Starokatolickiego w Niemczech (1875 r.) zmniejszył liczbę świąt kościelnych obowiązujących wówczas w Kościele rzymskokatolickim. *W czasie kazań i na nauce religii należy przedstawić prawdziwe znaczenie świąt i tak np. 6 I nie jest już Świętem „Trzech Króli", lecz świętem „Ukazania się Pana"; Święto „Matki Bożej Gromnicznej" - jest świętem Pana (Przedstawienie Jezusa w świątyni - Łk 2, 22-32); również Święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie (25 III) uznano za Święto Zapowiedzi narodzin Chrystusa, a Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 VIII) nazwano „Dniem śmierci Maryi*[10].

W roku 1884 biskupi starokatoliccy Holandii, Niemiec i Szwajcarii, zebrani w Rotterdamie, wydali Deklarację Utrechcką, która precyzowała bazę, na której powstała wspólnota ich Kościołów[11] (było wyznawane to, co prawdziwie i rzeczywiście katolickie). Dlatego zachowujemy wiarę starego Kościoła tak, jak wyrażona ona została w ekumenicznych Symbolach i w powszechnie uznanych dogmatycznych orzeczeniach Soborów ekumenicznych niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

Biskupi jasno wyrazili wiarę, że Maryja jest „Bożarodzicielką" i była dziewicą aż do narodzenia Jezusa[12].

Biskupi odrzucili dogmat o niepokalanym poczęciu: *Odrzucamy też, jako nie uzasadnioną w Piśmie Świętym i Tradycji pierwszych stuleci, deklarację Piusa IX z 1854 r. o Niepokalanym Poczęciu Maryi*[13].

Biskupi odrzucają więc dogmat z 1854 r., motywując to wiernością starokatolickim zasadom tradycji dawnego niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

Międzynarodowa Konferencja Biskupów Starokatolickich - 61 lat później - w oświadczeniu o cielesnym wniebowzięciu Maryi z 1950 roku[14] napisała: *Wyznajemy wiarę w Jezusa Chrystusa, jednorodzonego Syna Bożego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Dziewicy.*

Wyznajemy, że Najświętsza Maryja została wybrana przez Boga, aby jako Dziewica stała się za przyczyną Ducha Świętego Matką Słowa Bożego, które od wieków było Bogiem i u Boga, i które z Niej stało się Ciałem i Człowiekiem dla ludzi i dla naszego zbawienia.

[10] Zob. J.F. VON SCHULTE, *Der Altkatholizismus*..., 612 oraz A. GATZENMEIER, *Altkatholisches Gesangbuch*, München 1897, 131.
[11] Tekst polski deklaracji: Ap. 485-487.
[12] Deklaracja Utrechcka, pkt 1, Ap. 485.
[13] Deklaracja Utrechcka, p. 3, Ap. 486.
[14] *Oświadczenie dotyczące dogmatu o Cielesnym Wniebowzięciu Maryi z 1950 roku*, Ap. 497-498.

Wyznajemy, że Kościół nadał Jej imię „Matki Bożej" dla potwierdzenia wiary, że Maryja zrodziła nie tylko człowieka, lecz Jezusa Chrystusa, od wieków współistotnego Ojcu, Boga i człowieka w jednej osobie[15].

Autorzy „Oświadczenia" w imieniu Kościołów starokatolickich potwierdzają prawdy wiary, że Maryja jest nie tylko Matką Człowieka, Jezusa, ale także „Matką Bożą"; wyznają, iż Jezus narodził się z „Dziewicy"; uznają ten fakt za konieczne świadectwo tajemnicy wcielenia Syna Bożego. To dziewicze narodzenie z Maryi oznacza, że przedwieczny Syn Boży urodził się jako Człowiek z ludzkiej Matki, jako prawdziwy Syn prawdziwej Matki, od której otrzymał swoje człowieczeństwo, przez które został włączony w ogólny związek stworzenia. To, że Maryja poczęła Syna Bożego jako Dziewica, oznacza, że również ze strony matki wykluczone było jakiekolwiek samodzielne ludzkie współdziałanie i dlatego (a nie, że płciowość jako taka jest grzeszna) wykluczony był jakikolwiek grzech. Działał tylko sam Bóg.

Odrzucenie dwu nowych dogmatów maryjnych o niepokalanym poczęciu i o cielesnym wniebowzięciu popiera się następującymi argumentami:

A) Nie mają zakotwiczenia w Piśmie Świętym;

B) Nie mają oparcia „w powszechnie uznanej wierze Kościoła";

C) Biskup Rzymu nie może dogmatyzować jakiejś prawdy, która nie ma oparcia w pkt. A i B.

Pośrednio potwierdzają jeszcze raz odrzucenie dogmatów papieskich z 1870 r.

Kościoły starokatolickie wyznają więc, że w Jezusie Chrystusie zjednoczone są hipostatycznie natury, Boska i ludzka. Stosownie do tego Kościoły wyznają też, że Maryja urodziła nie tylko jedynie Człowieka, ale Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa i rzeczywiście jest Bogarodzicą[16].

2. Stanowisko teologów starokatolickich

Wielu teologów starało się oficjalną naukę Kościołów starokatolickich wyjaśniać lub rozwijać. Rozważania o Maryi włączali w szerszą tematykę kultu świętych. Nie wyjmowali Maryi ze wspólnoty świętych; umieszczali Ją na pierwszym miejscu pośród nich, ale nie stawiali Jej obok świętych lub ponad nimi[17].

[15] Ap. 497.

[16] Zob. Def. III i V Soboru Ekumenicznego Mansi 5, 292 - *Formula unionis IV Sobór Ekumeniczny - Definitio fidei*. Mansi 7, 116.

[17] P.F. PFISTER, *Die Stellung*..., 161-191.

U. Küry[18] przedstawia biblijne świadectwo o dziewictwie Maryi oraz omawia tytuł „Matki Bożej" jako ważną część starokatolickiej doktryny mariologicznej[19].

Berneński teolog mocno podkreśla, że tytuł „Matka Boża" jest jednoznacznie chrystologiczny i nie może być osobnej mariologii oderwanej od tajemnicy wcielenia lub budowanej na teologicznych konkluzjach. Odrzuca on oba dogmaty maryjne z 1854 i 1950 r.:

Oba dogmaty mają tę wspólną cechę, że nie mają oparcia ani w Piśmie św., ani w apostolskiej tradycji pierwotnej. Ponadto nie odpierają one jakiejś określonej błędnej nauki - jak to było z dogmatami Starego Kościoła - i z tego względu nie mają charakteru prawdziwego orzeczenia w sprawie wiary. Oba dogmaty są raczej wnioskami teologicznymi i stanowią niedopuszczalne przekroczenie granicy między dziedziną wyłącznie myślową a dziedziną rzeczywistych zdarzeń w historii zbawienia[20].

Zajmując stanowisko w sprawie kultu świętych, Urs Küry odnosi się jednocześnie do praktycznej strony kultu maryjnego. Widzi związek między ziemskim Kościołem i niebiańską społecznością zbawionych, którzy według Objawienia św. Jana (19, 11-20): *W stanie przejściowym oczekują ostatecznego zbawienia w bezpośredniej bliskości Chrystusa, a którzy są przeznaczeni do tego, aby towarzyszyć kiedyś swemu Panu w Jego zwycięskim pochodzie z nieba jako społeczność z Nim triumfująca*[21].

Między ziemską a niebiańską społecznością „wstępnie" zbawionych (Kościołem walczącym i cierpiącym a Kościołem tryumfującym) istnieje w Chrystusie wykraczająca poza śmierć wzajemna łączność modlitewna[22].

[18] Roli bp. prof. dr. Urs Küry'ego trudno nie docenić. Profesor wydał podstawowe dzieło dotyczące historii, doktryny i dążeń starokatolicyzmu (*Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart 1966). Chociaż powstało ono jako plon jego pracy dydaktycznej i naukowej na chrześcijańsko-katolickim Wydziale Teologii w Bernie, to dzieło to posiada pewną autorytatywność (chociaż nie ma charakteru urzędowego). Znane jest nie tylko w środowiskach starokatolickich, lecz także wśród ekumenistów. Poglądy dotyczące mariologii prof. Küry przedstawił w swoim liście pasterskim *Nasz stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego 1870-1970*, w: *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978, 242. Urs Küry (1901-1976) urodził się w Luzernie; studiował teologię i filozofię w Bernie, Bazylei i Paryżu. W 1924 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1924-1927 był wikarym w Bazylei; w roku 1928 pomagał proboszczowi w Genewie. W roku 1929 doktoryzował się z filozofii w Bazylei. W roku 1930 – proboszcz w Zurychu; w latach 1938-1955 – proboszcz w Olten. W roku 1941 został profesorem nadzwyczajnym teologii systematycznej na Chrześcijańskim Wydziale Teologicznym w Bernie. W latach 1955-1972 – *ordinarius ad personam* i Biskup Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii. W latach 1957-1972 pełnił obowiązki redaktora naczelnego IKZ. Zmarł w Bazylei.

[19] Za: Ap.; tekst niemiecki: U. Kury, *Die Altkatholische Kirche*..., 156 (dalej: An.).

[20] An. 156.

[21] Ap. 194-195.

[22] TAMŻE.

Kościół jest tylko wtedy tym, czym powinien być, gdy nie lekceważy wzywania świętych, a co za tym idzie, i Maryi.

Dlatego też teologowie starokatoliccy potwierdzają kult świętych. Ale - jak zresztą czyni to Kościół od wieków - podkreślają z całym naciskiem, że wysłuchanie modlitw zależy tylko od Boga, a nie od świętych[23].

Z drugiej strony Küry uznaje, że zwracania się do świętych nie należy uważać za obowiązek, którego wypełnienie byłoby koniecznym warunkiem zbawienia dla każdego chrześcijanina. Cześć dla świętych, na czele których stoi Maryja, jest pozostawiona uznaniu poszczególnych wiernych. W Kościele starokatolickim oddaje się ją w ten sposób, że odprawia się specjalne nabożeństwa w dni świętych i wspomina o nich w każdej Mszy[24].

Liturgia Kościoła szwajcarskiego czyni to następującymi słowami: *Zjednoczeni w Jezusie Chrystusie, naszym Zbawicielu i Pośredniku, ze wszystkimi, którzy stali się uczestnikami Twego, o Boże, miłosierdzia, czcimy pamięć Maryi, świętej Matki naszego Zbawiciela oraz patriarchów, proroków, apostołów, ewangelistów i wszystkich świętych. Składamy Ci dzięki, Ojcze niebieski, żeś ich obdarzył koroną wiecznego życia; prosimy Cię, aby ich słowo i przykład były wśród nas błogosławione oraz byś wysłuchał ich modlitw za Twój Kościół na ziemi*[25].

Ks. prof. Christian Oeyen starał się na nowo przemyśleć rolę i miejsce mariologii w Kościołach starokatolickich. Według bońskiego Profesora *Kościoły starokatolickie widzą jako swoje zadanie, okazywanie pełnej miłości do Matki Bożej, jak to czynione jest w Piśmie Świętym i Tradycji dawnego Kościoła, z największym poszanowaniem dla Tajemnicy woli Bożej, którą trudno ludzkim tokiem myślowym zgłębić i powiązać*[26].

Oeyen wymienia wypowiedzi różnych Ojców Kościoła, którzy z jednej strony sławią Maryję, z drugiej - wytykają pewne niedoskonałości. Tytuł „Boża Rodzicielka" należy rozumieć chrystologicznie. Pytania o cielesne rodzeństwo Jezusa i „nieustanne dziewictwo" Maryi nie są jednoznacznie rozstrzygnięte. Wielu teologów starokatolickich przyjęło myśl (Kościołów wschodnich) o „względnej bezgrzeszności" Maryi[27].

---

[23] Ap. 195, *do świętych nie należy się zwracać o pomoc w sprawach i ułomnościach prywatnych, ani też nie należy im za „ich" pomoc (która przecież pochodzi od Boga) składać darów i wotów. A już zupełnie nie można ich „obfitych zasług" przenosić na wierzących* (7 Teza Bońska).

[24] TAMŻE, 195.

[25] Tekst z liturgii eucharystycznej Kościoła chrześcijańsko-katolickiego ze Szwajcarii, Ap. 195.

[26] Ch. OEYEN, *Altkatholizismus*, w: *Marienlexikon,* t. 1, St. Ottilien 1988, 116.

[27] M. PARMANTIER, *Die Verehrung der hl. Jungfrau Maria*, „Altakatholisches Kirchenzeitung" (1978) nr 10, 54.

Wreszcie Oeyen tłumaczy, dlaczego starokatolicy zmuszeni byli odrzucić dogmaty maryjne o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu czy też naukę wielu katolickich teologów o „współodkupicielce" jako ponadludzkie idealizowanie[28].

Według Oeyena, teologia starokatolicka w powrocie do biblijnego obrazu Maryi widzi *szansę wzrostu nowej, ekumenicznej, otwartej czci dla Maryi, która jako prawdziwy człowiek, nie jako Królowa Nieba, wskazuje na objawienie transcendencji Boga w Jego Synu Jezusie*[29].

Według P.F. Pfistera[30] Maryja należy do kręgu świętych, i to przyjmują tezy Bońskich Konferencji Unijnych. Pfister pisze: *Ogólnie jednak zostało odrzucone stwierdzenie, że Święci* [...] *mogliby być pośrednikami, których słowa, przykłady i modlitwa są błogosławione, jak to jest w modlitwie kanonu Mszy św. Dlatego zachowała się starokatolicka cześć Maryi, a w nauce i pobożności pozostaje ona w granicach biblijnej poprawności, Maria wydała Boga nie w rozumieniu monofizyckim, lecz jako narzędzie współdziałała w narodzinach Syna Bożego*[31]. Dla potwierdzenia swego stanowiska Pfister powtarza to, co powiedzieli biskupi starokatoliccy w swoim oświadczeniu z 1950 roku.

Bp J. Demmel[32] odrzuca dogmaty maryjne z 1854 i 1950 r., jak też spekulacje o powszechnym pośrednictwie Maryi w rozdawnictwie łask: *oddawanie czci świętym jest starochrześcijańskie. Wzywanie ich nie jest konieczne do zbawienia, gdyż to sam Chrystus nakazuje nam (J 16, 26), abyśmy sami bezpośrednio zwracali się do Ojca Niebieskiego.* Zgadzamy się z luterańskim prof. Löwenichem (*Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten 1955): *dlaczego Bóg nie miałby wysłuchać modlitw, które zanoszone są do Maryi, jeśli są one zanoszone szczerze i pobożnie?*[33] Demmel zwraca się jednak przeciwko czczeniu Maryi i świętych, gdyż

[28] Ch. OEYEN, *Altkatholizismus*..., 116.
[29] TAMŻE.
[30] P. F. PFISTER, *Die Stellung Marias*..., 161-191.
[31] *Allgemein wird jedoch die Meinung abgelehnt, die Heiligen* [...] *könnten Mittler der Gnaden sein. Sie sind uns Vorbilder und Zeugen, deren Wort, Beispiel und Gebet unter uns allen gesegnet sei, wie es im Kanongebet im Hl. Amt heißt. Darum bleibt auch die altkatolische Marienverehrung verhalten und in Lehre und Lobpreis an die biblischen Grenzen gebunden. Maria hat nicht in in monophisitisch mißverstehbarer Weise Gott hervorgebracht, sondern nur Werkzeuglich in der Geburt des Gottessohnes mitgewirkt*. P. PFISTER, *Die altkatolische Kirche*, w: *Viele Glieder – ein Leib*, Stuttgart 1963, 73.
[32] Bp Johannes Josef Demmel urodził się w Regensburgu w 1890 roku. W latach 1911-1915 studiował teologię na Uniwersytecie w Bonn. W roku 1915 otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1916-1917 był proboszczem w Hessloch; w latach 1919-1921 – w Furtwangen; w latach 1921-1942 – w Kolonii, a w latach 1942-1951 – w Monachium. Od roku 1951 do 1966 był biskupem Kościoła starokatolickiego w Niemczech. Zmarł w Bonn.
[33] J. J. DEMMEL, *Was ist alt-katholisch?*, Bonn^3 1957, 11.

- jego zdaniem - może to odwracać uwagę od wielbienia i czczenia Zbawiciela: *Wszystkie zewnętrzne środki pobożności, jak modlitwa różańcowa, szkaplerze, czczenie relikwii i pielgrzymki do tzw. miejsc łask, uważamy za niedorzeczne. Istnieje tu bowiem niebezpieczeństwo odejścia od istoty wiary (vom Zentralgedanken des Glaubens) do zabobonu*[34].

Podobnie ujmuje tę kwestię B. Schöke[35]: *Czczenie świętych jest rozumiane w tym sensie, że święci są dla nas wzorem i świadkami Bożej mocy i miłości* [...] *Procesje, modlitwa różańcowa, czczenie relikwii i wszelkie formy niebiblijnego wielbienia Maryi są zagrożeniem odejścia od prawdziwej czci Maryi i istoty wiary*[36].

Natomiast Edward Herzog[37] tak wyjaśniał kult Maryi i świętych: *Już Apostoł ostrzega nas: Pamiętajcie o swoich przewodnikach, którzy głosili wam Słowo Boże, patrzcie na nich i naśladujcie ich wiarę. Czczenie Świętych jest tak oczywiste i obowiązkowe, jak czczenie matki i ojca, jeśli nawet już dawno odeszli z tego życia. To dotyczy też w sposób doskonały świętej Matki Zbawiciela. Jeśli uczeń kochał Jezusa i od ukrzyżowanego otrzymał wskazówkę, aby Matkę Zbawiciela uważać za swoją własną Matkę, to wypada, aby wszyscy, którzy kochają Pana, także wnieśli coś do tego, aby spełniła się przepowiednia: odtąd błogosławioną mnie nazywać będą wszystkie pokolenia. Ale ta godna wszelkiej chwały wśród świętych Nowego Przymierza nie jest żadną pośredniczką między Bogiem a ludźmi „Jeden jest tylko pośrednik, Chrystus..." Dlatego czczenie świętych powinno być tylko podziękowaniem za łaskę Bożą, która w nich jest obecna. Wyobrażenie sobie, że wszechmądry i wszechdobry Ojciec Niebieski mógłby przez święte osoby udzielić nam łask, które by On i tak dla nas zachował, jest niechrześcijańskim przesądem. Wszystkie dary pochodzą*

[34] TAMŻE, 13.

[35] B. SCHÖKE (1910-1988) urodził się w Jeleniej Górze (Hirschberg) na Śląsku. Studia teologiczne odbył we Wrocławiu. Kapłan starokatolicki. Zmarł w Bad Säckingen.

[36] B. SCHÖKE, *Die altkatholische Kirche*, w: *Was glauben die andern?*, red. K. EBERHARDT, t. 4, Gütersloh[2] 1978, 12.

[37] Bp Edward Herzog (1841-1924) urodził się w Schongau w kantonie Luzerna. W latach 1863-1865 studiował teologię w Luzernie, w latach 1865-1866 w Tybindze (Hefle, Kuhn i Aberle) oraz 1866 r. we Freiburgu. W roku 1867 otrzymał święcenia kapłańskie w Solothurn. W latach 1867-1868 kontynuował studia w Bonn (F.H. Reusch, J. Langen, F.P. Knoodt). Po powrocie do Szwajcarii został profesorem egzegezy Nowego Testamentu w Seminarium w Lucernie. Po roku 1870 dołączył do przeciwników dogmatu o nieomylności papieża. We wrześniu 1872 - w zgodzie z własnym sumieniem - zrezygnował z profesury w Lucernie i przyłączył się do ruchu starokatolickiego. Od roku 1874 profesor egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bernie. W roku 1876 - wybrany przez Synod Krajowy w Olten - biskupem Kościoła chrześcijańsko-katolickiego. W latach 1884-1885 pełnił obowiązki rektora Uniwersytetu w Bernie. Po przyjęciu sakry biskupiej, z rąk bp. Józefa Huberta Reinkensa w Rheinfelden, ekskomunikowany przez Piusa IX. Zmarł w Bernie.

z góry, od Ojca światłości, który jest niezmienny. Bóg, w którym żyjemy, nie uzależnia swej łaski od czci oddawanej Maryi w takim czy innym okresie czy też od określonego miejsca[38].

Katechizm Kościoła Niemieckiego z roku 1885 naucza: *Święci w niebie stoją z ludźmi na ziemi w miłości i modlą się za nas. Powinniśmy czcić świętych jako sługi Boże w ten sposób, aby połączyć naszą modlitwę z Pańską i naśladować ich cnoty. Wśród Świętych najbardziej czcimy Maryję, Matkę naszego Pana i Apostołów*[39]. Podobnie ujmuje ten problem katechizm wydany w 1930 roku[40].

W drugiej części katechizmu Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii czytamy: *Maryję „czcimy i kochamy" za bycie Matką naszego Zbawiciela i za to, że jest pierwszą wśród świętych, którym oddajemy cześć i naśladujemy*[41]. Martin Parmentier[42] podkreśla trwałe dziewictwo Maryi i Jej względną bezgrzeszność, gdyż to jest wiara niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Zdaje sobie sprawę z innego stanowiska przyjmowanego w Kościołach starokatolickich: *My starokatolicy wstrzymywaliśmy się od przesadnej czci Matki Pana. Widzieliśmy bowiem, że Kościół rzymskokatolicki przesadzał z nowymi dogmatami*

[38] E. HERZOG, *Gott ist die Liebe*, cyt. za: *Alt-katholischer Kinderfreund*, Freiburg 1930, 31.

[39] *Katechismus für den (alt) katholischen Religionsunterricht*, Heidelberg[2] 1885, 38. *Die Heiligen in Himmel stehen mit den Menschen auf Erden in der Gemeinschaft der Liebe und beten für uns. Wir sollen die Heiligen als Diener Gottes dadurch ehren, daß wir unser Gebet mit dem ihrigen vereinen und ihre Tugendem nach ahmen. Unter den Heiligen verehren wir am meisten Maria, die Mutter unseres Herrn, und die Apostel.*

[40] *Katholischer Katechismus*, Freiburg 1930, 58. Tekst ten tylko nieznacznie zmieniono w wydaniu z roku 1965, 60. *Święci w niebie stoją z ludźmi na ziemi w miłości. Powinniśmy Świętych w niebie czcić i naśladować ich cnoty. Wśród Świętych czcimy świętą Dziewicę Maryję, Matkę Zbawiciela.*

[41] Rada Synodalna Kościoła chrześcijańskokatolickiego w Szwajcarii, *Christkatholischer Katechismus*, Allschwil 1972, 21. Katechizm miał wiele wydań. Tu posługuję się wydaniem z 1972 roku.

[42] M.F.G. PARMENTIER (ur. 1947) urodził się w Leiden. W 1971 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1971-1978 studiował w Oxfordzie; w roku 1973 uzyskał tam doktorat z filozofii; w latach 1974-1976 – wikariusz parafii anglikańskiej. W latach 1976-1978 – dalsze studia podyplomowe w Bonn. Był proboszczem w Haarlemie w latach 1978-1982. Od roku 1980 – docent; wykładał patrystykę w seminarium starokatolickim w Utrechcie. W latach 1983-1991 wykładał wczesną historię Kościoła, patrystykę i historię dogmatu w rzymskokatolickiej Wyższej Szkole Teologicznej w Amsterdamie; od 1992 roku na tej samej uczelni, przeniesionej do Utrechru, wykładał historię Kościoła i dogmatu wczesnośredniowiecznej teologii i ich źródeł. Dodatkowo, począwszy od 1992 roku, jest profesorem nadzwyczajnym teologii odnowy charyzmatycznej Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie. Martin F. G. Parmentier jest redaktorem naczelnym czasopisma „Bulletin voor Charismatische Theologie". Od 1982 roku – z polecenia Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich – jest starokatolickim członkiem Komisji „Wiara i Ustrój Kościoła" Światowej Rady Kościołów.

o niepokalanym poczęciu i cielesnym wniebowzięciu i trzymaliśmy się w pełnym respektu oddaleniu. Sprawa Matki-Dziewicy wydaje się być załatwiona: jest wymieniana we Mszy, ale nie gra żadnej roli w naszym życiu wiary.

Tę praktykę - zdaniem M. Parmentiera - należy zmienić i przywrócić Maryi należne Jej miejsce, które już miała w dawnym Kościele[43].

3. Spór z rzymskokatolickim nauczaniem o Maryi

To, co dzieli starokatolików i rzymskokatolików odnośnie do Matki Pana, to rozwój dogmatyczny, który miał miejsce w łonie Kościoła rzymskokatolickiego w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Może mniej sam dogmat, lecz to, co on oznacza dla uwarunkowań człowieka i pośrednictwa Kościoła. Rdzeń kontrowersji pomiędzy starokatolikami i rzymskokatolikami dotyczy antropologii teologicznej i eklezjologii. Karl Barth w swojej „Dogmatyce kościelnej" pisał następująco: *Dogmat maryjny jest ni mniej ni więcej tylko normatywnym centralnym dogmatem Kościoła rzymskokatolickiego, dogmatem, w świetle którego można zrozumieć wszystkie decyzyjne stanowiska tegoż Kościoła i od którego stanowiska te zależą* [...] *„Bogarodzica" maryjnego dogmatu rzymskokatolickiego jest więc najzwyczajniej i po prostu zasadą, pierwowzorem i istotą człowieka, który współpracuje w dziele swojego zbawienia, ofiarując swoją służbę na podstawie łaski uprzedzającej i właśnie dlatego też jest zasadą, pierwowzorem i istotą Kościoła*[44]. Według K. Bartha wszelka krytyka wypływa z dwu źródeł: teologicznej antropologii i eklezjologii.

Starokatolicy zarzucają rzymskim katolikom pewnego rodzaju „gloryfikację" stworzenia[45]. Wypływa ona z pomniejszania transcedencji Boga, któremu jedynie możemy oddawać chwałę. Maryja w dogmacie

[43] M. PARMANTIER, *Die Verehrung der hl. Jungfrau Maria*..., 1.

[44] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1/2, Zürich 1960[5], 157.

[45] O. GILG, *Nauka Pisma Świętego o Maryi czy rzymskokatolicki kult Matki Boskiej. Myśli na temat papieskiego dogmatu maryjnego*, 9 (maszynopis tł. z j. niemieckiego – w archiwum autora). U. KÜRY, *O nowym dogmacie maryjnym*, 13 (maszynopis tł. z j. niemieckiego – w archiwum autora). Jest to polskie tłumaczenie artykułu: *Bibliches Marienzeugnis oder römischkatholischer Madonnenkult?*, Basel-Christkatholisches Schriftenlanlager 1951.
Otto Gilg (1891-1976). Urodził się w Olten; był bratem Arnolda Gilga (1887-1967) – profesora Uniwersytetu w Bernie w zakresie historii dogmatów i Kościoła, i jego rektora w latach 1928 i 1929. W latach 1910-1915 studiował teologię w Bernie i Marburgu. W roku 1914 otrzymał święcenia kapłańskie i był wikarym w St. Gallen. W latach 1915-1916 – administrator parafii w Hellikon, a w latach 1916-1961 – proboszcz w Lucernie. W roku 1951 otrzymał tytuł doktora teologii *honoris causa* Uniwersytetu w Bernie. W latach 1925-1953 był redaktorem *Christkatholischen Hauskalenders*. Zmarł w Lucernie.

rzymskokatolickim jawi się jako „zasada, pierwowzór i istota" współpracy człowieka w dziele Boga. Toteż teologia katolicka (rzymskokatolicka) w oparciu o ideę współpracy z łaską, uzasadnia znaczenie, jakie w życiu chrześcijanina ma Kościół, przez który urzeczywistnia się pośrednictwo ludzkie zakotwiczone w jedynie zbawczym pośrednictwie Chrystusa. Maryja staje się jakby szyfrem, przez który poprawnie odczytujemy eklezjologię.

Również na płaszczyźnie eklezjologicznej starokatolicy mają swoje zastrzeżenia. Wypływają one z aspektu formalnego ostatnich dwu dogmatów maryjnych, ogłoszonych niezgodnie z tradycją niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Dogmaty pierwszego tysiąclecia były odpowiedzią na „choroby" umysłów tamtych czasów. Miały oparcie w Piśmie Świętym i nieprzerwanej Tradycji Kościoła. Ostatnie dwa dogmaty sygnalizują odejście od Ewangelii w metodzie teologicznej, prymat aktualnej zgody Kościoła i decyzji papieża nad Biblią i Tradycją Kościoła[46]. Starokatolicy znajdują tutaj potwierdzenie swoich obiekcji w związku z dogmatami papieskimi z 1870 roku oraz nauką niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia[47].

4. Maryja w starokatolickiej pobożności

Starokatolicy nie odrzucili chrystologii Soboru Efeskiego z jej mariologicznym wyznaniem Bożego macierzyństwa Maryi w tytule Theotokos. Wszyscy podkreślali, że kult chrześcijański polega na oddawaniu czci Ojcu przez Syna w Duchu Świętym, tzn. bierze on swój początek w Chrystusie i przez Niego w Duchu Świętym prowadzi do Ojca. Starokatolicy chętnie podkreślają, że Maryja otrzymała od Boga wielkie dary i chrześcijanin powinien za to czcić Boga. Mariologia dla starokatolików nigdy nie stanowiła centralnego problemu kontrowersji teologicznych. Problemem kontrowersji teologicznych była eklezjologia. W kwestii kultu maryjnego teologowie starokatoliccy swoje krytyczne uwagi koncentrowali wokół praktyki życia ówczesnego Kościoła rzymskokatolickiego, oddającego nadmierną i jednocześnie, zdaniem starokatolików, niedozwoloną cześć Maryi. Jądro tych niewłaściwości zawierało się w przesunięciu akcentów z Chrystusa, który jest centrum życia liturgicznego Kościoła, na Jego

[46] P. PFISTER, *Ist die leibliche Himmelfahrt Maria ein katholisches Dogma*, Basel 1950, 35-38 i 42.

[47] Trafnie to ujął autor artykułu w „Schweizerische Kirchenzeitung" z dnia 28 IX 1950 r.: *Jak wymaganie, by dogmat znajdował się w Piśmie Świętym, jest typowo protestanckie, tak żądanie, by dogmat miał swe odbicie w jednogłośnej nauce Ojców Kościoła, jest typowo starokatolickie.* Por. O. GILG, *Nauka Pisma Świętego*..., 2-3.

Matkę. Z perspektywy chrystologicznej, ówczesny kult maryjny musiał budzić zastrzeżenia starokatolików. Jak już wykazano wyżej, starokatolicy odrzucali mariologię, która w doktrynie i kulcie głosiła tezę o Maryi jako wszechpośredniczce łask[48].

Starokatolicy nie odcięli się zupełnie od tradycji Kościoła zachodniego. Wyrazili to jasno już w Oświadczeniu Monachijskim, że nie chcą nowej sekty ani nowego Kościoła. W naszym tworzeniu Kościoła musimy wrócić do reguły tradycji chrześcijańsko-katolickiej, według której do istoty dogmatu należy to, że jest on uznawany wszędzie, we wszystkich zasadach i przez wszystkich[49]. Od samego początku chcieli pozostać wierni tradycyjnej wierze Kościoła katolickiego i na nowo wskazywać jej znaczenie. Obowiązek wierności wobec wiary starego Kościoła był i pozostał dla starokatolików niewzruszoną podstawą ich działalności kościelnej i naukowej. Częścią tej tradycji kościelnej był niewątpliwie kalendarz gregoriański, który wytyczał rytm życia liturgicznego Kościoła zachodniego, z jego okresami liturgicznymi i dniami świątecznymi.

4.1. Święta maryjne

Starokatolicy opowiadali się za wspominaniem świętych w roku kościelnym, a szczególnie Matki Pana. Wynika to z wiary w społeczność świętych (*communio sanctorum*) i z ich kultu. Wszyscy starokatolicy uważają, że podstawowym tytułem do odbierania szczególnej czci przez Maryję jest Jej Boskie macierzyństwo. Zachęcają do budowania się wiarą Matki Pana oraz wiarą świętych oraz ich dyspozycyjnością wobec Boga.

W starokatolicyzmie współistnieją trzy tradycje kościelne, które wzajemnie ubogacają całą wspólnotę. Tradycja Kościoła holenderskiego, matki całej wspólnoty (sięga XVIII w.), zawierała wiele zwyczajów i ceremonii katolickich związanych z obchodami świąt w roku kościelnym, w tym i maryjnych[50].

Dopiero drugi Synod Kościoła Niemieckiego[51] w oświadczeniach dotyczących dni świątecznych podjął uchwałę, *ażeby poza niedzielami utrzymać tylko nieliczne dni jako święta obowiązujące we właściwym sensie*[52]. Według oświadczenia Synodu, należy przywrócić ich pierwotne

[48] Czynili to wspominani tutaj U. Küry, P. Pfister, O. Gilg, B. Schöke i inni.
[49] An. 189.
[50] Zob. F. SMIT, *Meinungsvereschiedenheiten zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, Hollands und der Schweiz*, „Internationale kirchliche Zeitschrift" 71(1981) 65-120.
[51] An. 73.

znaczenie: i tak 6 stycznia nie jest świętem Trzech Króli, lecz Objawienia Pańskiego; 2 lutego - to nie Matki Boskiej Gromnicznej, ale dzień Ofiarowania Jezusa w świątyni; 15 sierpnia - to nie Wniebowzięcie Maryi, lecz dzień śmierci Maryi. Świętom maryjnym nadano jednoznaczny charakter chrystologiczny[53]. Już w pierwszym starokatolickim Mszale wydanym przez Adolfa Thürlingsa[54] w 1873 roku czytamy: *Pozostajemy wraz ze świętymi i pamiętamy o czczeniu Maryi, błogosławionej Matki Zbawiciela i wszystkich Apostołów i Męczenników i świadków (bohaterów) wiary, których słowo, przykład i modlitwę zechciałbyś pobłogosławić wśród nas i dla nas wszystkich*[55]. Wydany przez K. Purscha „Mszał" wprowadza tylko niewielkie językowe poprawki, w Drugiej Modlitwie Eucharystycznej, ma słowa: *Tobie, wiecznemu, żywemu i prawdziwemu Bogu oddajemy dary, wspominając błogosławioną Dziewicę, Matkę naszego Pana i Boga Jezusa Chrystusa. Przez jej przykład i wstawiennictwo daj nam swoją opiekę i pomoc*[56].

Wierny wymienionemu już postanowieniu II Synodu (1875 r.) o reformie i redukcji dni świątecznych (w tym także świąt maryjnych) Mszał Thürlingsa zawiera tylko jeden wspólny formularz Mszy św. na święta Matki Bożej, Matki naszego Pana[57]. Natomiast Mszał Purscha z 1959 roku zawiera jeden wspólny formularz dla czterech „Świąt Matki Pana".

---

[52] J.F. SCHULTE, *Der Altkatholizismus*..., 610-613.

[53] TAMŻE, 612.

[54] Adolf Thürlings (1844-1915) urodził się w Kaldenkirchen (Nadrenia). W latach 1861-1867 studiował w Bonn teologię i historię muzyki. Święcenia kapłańskie otrzymał w roku 1867; pełnił obowiązki wikarego w Heinsbergu. A. Thürlings włączył się ze swymi bońskimi nauczycielami do protestu antywatykańskiego i w roku 1871 został suspendowany przez arcybiskupa Kolonii, P. Melchersa. W latach 1872-1887 był proboszczem starokatolickiej parafii w Kempten. Tytuł doktora filozofii uzyskał w roku 1877 w Monachium. W latach 1887-1915 był profesorem teologii systematycznej na (staro)katolickim wydziale teologicznym Uniwersytetu w Bernie, gdzie także zaproponował zorganizowanie nauki liturgii i muzyki kościelnej. W latach 1906-1907 był rektorem Uniwersytetu w Bernie. W roku 1908 otrzymał tytuł doktora teologii *honoris causa* Wydziału Teologicznego w Bernie. A. Thürlings, który pozostał całe życie członkiem kleru i synodu niemieckiego Kościoła starokatolickiego, uchodził za twórcę jego liturgii (Synod z 1881 roku polecił mu opracowanie modlitewnika, który wydał w 1885 r. W roku 1888 modlitewnik ten został uznany za oficjalną książeczkę do nabożeństwa). Pionierski jest wkład Thürlingsa w rozwój śpiewu kościelnego. Ułożył śpiewniki dla niemieckiego (1885 r.) i szwajcarskiego (1893 r.) Kościoła, przyczynił się także do wydania akompaniamentu do muzyki organowej. A. Thürlings był znawcą muzyki Wolfganga Amadeusza Mozarta oraz kompozytorem pieśni kościelnych. W latach 1911-1915 – redaktor „Internationale Kirchliche Zeitschrift". Zmarł w Bernie.

[55] *Das Heilige Amt auf die Feste und Zeiten des Jahres*, Bonn 1888, 50. W mszale Thürlingsa występuje tylko jeden formularz Mszy św.: *Na święta Matki Bożej*, 27.

[56] *Altarbuch für die Feier der heiligen Eucharistie im katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland*, Bonn 1959, 210.

[57] *Das Heilige Amt*..., 50.

Pod tym tytułem zebrane są teksty na Zwiastowanie Maryi, Nawiedzenie Maryi Panny, Narodzenie Najśw. Maryi Panny i Śmierć Maryi (Maria Heimgang), ze wspólną prefacją mszalną[58]. To samo dotyczy innych Kościołów starokatolickich poza PNKK i Kościołem Polskokatolickim w Polsce.

W różnych starokatolickich śpiewnikach niemieckich znajdują się nieliczne pieśni maryjne[59]. To samo można powiedzieć o Szwajcarii, Austrii i Holandii.

---

[58] TAMŻE, 114.

[59] *Katholisches Gesang und Gebetbuch zum Gebrauch bei den (alt)katholischen Gottesdiensten*, Mannheim 1885. Na 200 zebranych pieśni tylko 4 to teksty maryjne.

Liderbuch, Fr. Bauer wyd., Baden-Baden 1887, oraz *Liturgischen Gebetbuch*, j.w. wydawca, München 1888. Na 81 pieśni tylko 3 teksty to teksty maryjne: 1. *Laßt uns erfreuen herzlich seher*; 2. *Maria saß alleine demütig im Gebet*; 3. *Schant die Mutter voller Schmeryen* (*Stabat Mater*);

Altkatholisches Gesangbuch. *Webst einem Anhang von Gebeten*, Düsseldorf, bez daty wydania. Na 120 pieśni tylko jedna: *Du in den Himmel hoch erhöhte*.

Liturgisches Gebetbuch, *Nebst einem Liederbuch als Anhang (Liederbuch vom Reiche Gottes)*, Mannheim 1885; Na 212 pieśni tylko 4: *O du heilige, du jungfräuliches holde Mutter Maria*; *O Mutter mit dem Himmelskinde*; *Du in den Himmel hoch erhöhte*; *Stand die Mutter voller Schmerzen* (*Stabat Mater*).

Altkatholisches Gesangbuch, A. Gatzenmeier, wyd. München 1897. Na 84 pieśni tylko 1: *O du heilige, du jungfräuliches holde Mutter Maria*.

Gesang und Gebetbuch für die Angehörigen der altkatholischen Kirche des Deutschen Reiches, Bonn 1909. Na 177 pieśni tylko 3:

Mutter Christi, dürfen Sünder; *O du heilige, du jungfräuliche, holde Mutter Maria*; *Glückselige Jungfrau, sei gegrüßt*.

Katholiches Gebet und Gesangbuch für die Altkatholiken in Deutschland, Bonn 1965[2]: *Maria, sei gegrüßt, du schöner Morgentern*; *Maria saß alleine demütig im Gebet*; *O Maria licht und schön*; *Ave Maria zart*.

Krytyczne uwagi można znaleźć w pracy doktorskiej Sigisberta Krafta, *Der deutsche Gemeidegesang in der alt-katholischen Kirche*, Karlsruhr 1976, 174-175. Kraft pisze, że w dziewiętnastowiecznych tekstach nie istnieje zbyt wielki wybór pieśni maryjnych, które mogłyby być przejęte przez starokatolików.

Szwajcaria: 1. *Christkatholischen Gesangbuch*, Bern 1884. Na 59 pieśni - ani jednej pieśni maryjnej.

Oparty na tradycji katolickiej śpiewnik powstał w oparciu o śpiewnik reformowany, wydany w 1868 roku w Frauenfeld.

2. *Christkatholischen Gesangbuch, Zugabe zum Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage*, Solothurn 1887.

W roku 1883 prof. Adolf Thürlings opracował trzecie wydanie, które z mniejszymi lub większymi rewizjami przetrwało aż do naszych dni. Ostatnie wydanie, 11 z kolei, ukazało się w 1968 r. Na około 300 pieśni występuje tylko 1 pieśń maryjna: *O Mutter mit dem Himmelskinde*.

Austria:

Alt-katholisches Handbuch, Wien 1933. Mający 128 stron modlitewnik zawiera: na pierwszym miejscu Msza Św. „Wohin soll ich mich wenden" Franciszka Schuberta oraz pieśni Haydna: „Hier Liegt vor deiner Majestät" i 11 innych. Są także pieśni maryjne: *Maria Mimmelsfrend*, *Maria, się gegrüßt*, *Maria zu lieben*.

Pieśni maryjne są lirycznym wyznaniem wiary w Boże macierzyństwo Maryi, w Jej dziewictwo, świętość (nad inne niewiasty) i wybranie Jej przez Boga na Matkę Jego Syna.

W tradycji starokatolickiej nie obiera się Maryi na patronkę kościołów. Chociaż w posiadaniu starokatolików w Amersfoort (Holandia) i w Schönenwerd (Szwajcaria) znajdują się dawne maryjne kościoły pielgrzymkowe - to jednak nie zachowano ich tradycyjnych tytułów. Parafia w Regensburgu (Niemcy) uroczyście obchodzi święto Matki Bożej Śnieżnej[60]. Przejmując ten kościół po rzymskich katolikach, zachowała jego ówczesny tytuł. W kościołach starokatolickich nie ma tradycji odmawiania różańca i odprawiania pielgrzymek.

W PNKK, którego reformatorem był Fr. Hodur, jak też i w Kościele polsko-katolickim reforma kultu maryjnego jest mniej widoczna niż w starokatolickich Kościołach Europy Zachodniej.

5. Wnioski

Uwzględniając miejsce Maryi w Nowym Testamencie i w starokatolickiej tradycji, obecnej w urzędowych dokumentach oraz w interpretacjach starokatolickich teologów, jak też w praktykach pobożnościowych, starokatolicką naukę o Maryi można przedstawić następująco:

1. Starokatolicy przyjmują i uznają Maryję jako „Dziewicę" i „Matkę Bożą", a więc wierzą, że Syn Boży narodził się z Dziewicy za sprawą Ducha Świętego i że Maryja, Ta, która wypowiedziała bezwarunkowe „tak" Bogu, jest prawdziwą Matką Słowa Wcielonego. Jeżeli wypowiadamy „Jezus jest Chrystusem, Panem", co stanowi „articulus santis aut cadentis fidei christianae", musimy też przyjąć w pełnym wymiarze dziewicze poczęcie i Boskie macierzyństwo Maryi. Posługując się podwójnym tytułem maryjnym: „Dziewica" i „Matka Boża", starokatolicy odwołują się do syntezy dokonanej przez Sobór Chalcedoński oraz formuły konstantynopolitańskiej (Dziewica) i efeskiej (Theotokos): *Idąc za świętymi Ojcami, wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus* [...] *przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki* (DS 301).

2. Maryja jest wzorem wiary dla starokatolickich wiernych. Wypływa to z Jej gotowości wzięcia udziału, jako narzędzie, we wcieleniu odwiecznego Słowa i z Jej przynależności do powielkanocnego zboru uczniów Jezusa Chrystusa.

[60] Informacja własna.

3. Maryja czczona jest u starokatolików przez wymienianie Jej w modlitwie eucharystycznej i w niektórych dniach roku kościelnego. Kult maryjny poza tym został zredukowany do minimum. Jego formy i intensywność zależą od indywidualnej wrażliwości wiernych. Niektórzy z teologów starokatolickich nawołują do zmiany typu pobożności w tym względzie.

4. Starokatolicy odrzucają orędownictwo i pośrednictwo Maryi w rozdawnictwie łask, gdyż jedynym pośrednikiem jest Jezus Chrystus.

5. Uznają za niebiblijne i nieznajdujące potwierdzenia w nieprzerwanej Tradycji pierwszego tysiąclecia dogmaty z 1854 i 1950 roku. Ogłoszenie ich potwierdza pośrednio ich sprzeciw wobec obu dogmatów z roku 1870.

Ks. dr Jerzy Bajorek

Kosarzew
ul. Stróża 43a
PL - 23-110 Krzczonów
e-mail: jerzy.bajorek@wp.pl

Maria nella Chiesa vecchiocattolica

(Riassunto)

L'autore affronta la questione della presenza di Maria nella Chiesa vecchiocattolica. La riflessione si articola in quatro punti: 1) L'icona teologica di Maria nei documenti ufficiali delle Chiese vecchiocattoliche; 2) La posizione dei teologi; 3) Il confronto con l'insegnamento mariano della Chiesa cattolica; 4) Maria nella pietà vecchiocattolica (le feste mariane).

L'ultima parte dello studio ci presenta alcune conclusioni riguardo la presenza di Maria: 1) La Chiesa vecchiocattolica crede in Maria Vergine e Madre di Dio; 2) Maria è l'esempio di fede per i credenti; 3) Il culto mariano è ridotto al minimo; 4) Non si ammette la mediazione mariana; 5) I dogmi dal 1854 e 1950 non trovano alcun fondamento biblico, per questo sono rigettate.

DOKUMENTY
DOCUMENTI

NAUCZANIE JANA PAWŁA II*
Insegnamenti di Giovanni Paolo II

HOMILIAE ET ALLOCUTIONES

Przemówienie Jana Pawła II do alumnów
Wyższego Seminarium Duchownego w Rzymie
(Rzym, 5 luty 2005 r.)[1]

Oto wasza Matka

[25] 1. Z wielką radością jednoczę się z wami w święto Matki Bożej Ufności, patronki Wyższego Seminarium Duchownego w Rzymie. […]

2. «Kontemplacja oblicza Chrystusa – kontemplacja wraz z Maryją – jest 'programem', który przedstawiłem Kościołowi u początku trzeciego tysiąclecia, zachęcając go, by z entuzjazmem nowej ewangelizacji wypłynął na głębię na morzu dziejów» (*Ecclesia de Eucharistia*, 6). Słowa te wybraliście jako temat do refleksji podczas swojego święta.

Mane nobiscum Domine! W oratorium ks. prał. Marca Frisiny, wykonanym w Auli Pawła VI, rozbrzmiewała ta właśnie gorąca inwokacja, z którą chrześcijanie zwracają się do Pana zwłaszcza w chwilach cierpienia i próby. Gdy oddajecie cześć Maryi w Roku Eucharystii, w Centrum waszej uwagi musi się znaleźć ofiara Jej Boskiego Syna, która uobecnia się w sposób sakramentalny w każdej Mszy św.

3. Drodzy seminarzyści, jakże znamienny jest gest Jezusa przedstawiony na ikonie Matki Bożej Ufności, czczonej w waszym seminarium! Dziecię, wskazujące Matkę, to niejako zapowiedź słów, które na końcu zostaną wypowiedziane z krzyża do ucznia Jana: «Oto Matka twoja». Również ja dziś powtarzam wam: oto wasza Matka, którą macie kochać i naśladować z pełną ufnością, abyście mogli się stać kapłanami gotowymi wypowiadać zawsze, a nie tylko jeden raz, to decydujące słowo wiary: «Oto jestem», «*Fiat*».

«Mater mea, fiducia mea»! Niech ten akt strzelisty będzie prostą i głęboką syntezą każdego dnia, który przeżyjecie kontemplując Chrystusa z Maryją. [...]

* Wybór najważniejszych wypowiedzi Jana Pawła II na temat Matki Bożej (styczeń – 2 IV 2005 r.). W nawiasach kwadratowych podawane są numery stron, które odnoszą się do źródła, z którego zaczerpnięto tekst.

[1] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 4, 25.

NUNTII SCRIPTO DATI

List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów
na Wielki Czwartek 2005 r.
(Rzym, 13 marca 2005 r.)[2]

[…]

[41] 8. Więź Najświętszej Dziewicy z Eucharystią jest bardzo ścisła, jak to już przypomniałem w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (por. nn. 53-58). Mimo powściągliwości języka liturgicznego każda Modlitwa Eucharystyczna to podkreśla. I tak w Kanonie Rzymskim mówimy: «*Zjednoczeni z całym Kościołem, ze czcią wspominamy najpierw pełną chwały Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę Boga i naszego Pana Jezusa Chrystusa*». W innych Modlitwach Eucharystycznych uwielbienie ustępuje miejsca błaganiu, jak na przykład w drugiej anaforze: «*daj nam udział w życiu wiecznym z Najświętszą Bogurodzicą Dziewicą Maryją*».

Wzywając w tych latach, szczególnie w *Novo millennio ineunte* (por. n. 23 i nn.) i w *Rosarium Virginis Mariae* (por. n. 9 i nn.) do kontemplacji Oblicza Chrystusa, wskazałem na Maryję jako wielką mistrzynię. W Encyklice o Eucharystii przestawiłem Ją potem jako «Niewiastę Eucharystii» (por. n. 53). Któż bardziej niż Maryja może nam pomóc rozmiłować się w wielkości tajemnicy eucharystycznej? Nikt lepiej niż Ona nie może nauczyć nas żarliwości, z jaką powinny być sprawowane święte Misteria i z jaką powinniśmy przebywać z Jej Synem ukrytym pod eucharystycznymi postaciami. Modlę się do Niej zatem za was wszystkich, zawierzam Jej szczególnie najstarszych, chorych, tych, którzy przeżywają trudności. Pragnę podczas tej Wielkanocy w Roku Eucharystii powtarzać każdemu z Was bliskie i uspokajające słowa Jezusa: «Oto Matka twoja» (J 19, 27). […]

List z okazji 350. rocznicy
cudownej obrony Klasztoru Jasnogórskiego
(Watykan, 1 kwietnia 2005 r.)[3]

Zawierzam Maryi Ojczyznę, Kościół i siebie samego

Czcigodny Ojciec Izydor Matuszewski
Generał Zakonu Paulinów, Jasna Góra

[48] Wszechmogący i miłosierny Bóg, który dał narodowi polskiemu w Najświętszej Maryi Pannie prawdziwą pomoc i obronę, i w sposób niezwykły

[2] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 4, 41.
[3] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 5, 48.

wsławił czcią wiernych Jej Jasnogórski wizerunek, wiele razy w historii naszej Ojczyzny za Jej wstawiennictwem okazywał nam swoje nieskończone miłosierdzie. Za tę szczególną Bożą opiekę dziękujemy w sposób szczególny dziś, gdy przeżywamy jubileusz 350 lat od cudownej obrony Klasztoru Jasnogórskiego w czasie tak zwanego «potopu szwedzkiego».

Odwołując się do tych wydarzeń z drugiej połowy XVII stulecia, uświadamiamy sobie, że widmo całkowitej utraty suwerenności państwa niosło ze sobą groźbę zniewolenia polskiego ducha. Wielu utraciło wówczas nadzieję, porzucając wiarę ojców i poddając się panowaniu wroga, który jako jeden z celów stawiał sobie wykorzenienie katolicyzmu. Z Bożego zrządzenia Jasna Góra stała się opatrznościowym bastionem w walce o zachowanie wolności i narodowej tożsamości. Dobrze to rozumiał ówczesny przeor częstochowskiego klasztoru o. Augustyn Kordecki. Jak pisze Sienkiewicz, powtarzał on często: «Jeszcze Najświętsza Panna pokaże, że od burzących kolubryn silniejsza». Nawiązując do tego wyrazu wiary w moc Jasnogórskiej Królowej, mówiłem kiedyś: «Jeżeli patrzymy na postać Augustyna Kordeckiego, jego bohaterską decyzję obrony Jasnej Góry, jego zwycięstwo, wówczas odżywają w nim, jakże liczne postacie naszej historii – postacie pasterzy, kapłanów i zarazem żołnierzy. Jego geniusz był zapoczątkowaniem nowych czasów, nowych zadań dziejowych i ducha polskiego. O. Augustyn Kordecki odniósł zwycięstwo. Jasna Góra zadziwiła cały naród. Ona jedna potrafiła się obronić przed 'potopem', ostatnia wyspa niepodległego bytu i niepodległego ducha. Ten fakt mówił bardzo wiele współczesnym, ale ten fakt mówił jeszcze więcej potomnym» (6 maja 1973 r.). Niech ten fakt mówi również do naszego pokolenia. Niech stanie się wezwaniem do jedności w budowaniu dobra, dla pomyślnej przyszłości Polski i wszystkich Polaków. Niech przywołuje do strzeżenia skarbca ponadczasowych wartości, aby korzystanie z wolności było ku zbudowaniu, a nie ku upadkowi.

Klękając przed obliczem Jasnogórskiej Królowej, modlę się, aby mój naród, przez wiarę w Jej niezawodną pomoc i obronę, odnosił zwycięstwo nad wszystkim, co zagraża godności ludzkiej i dobru naszej Ojczyzny. Polecam Jej macierzyńskiej opiece Kościół na ziemi polskiej, aby przez świadectwo świętości i pokory zawsze umacniał nadzieję na lepszy świat w sercach wszystkich wierzących. Proszę o odwagę dla odpowiedzialnych za przyszłość Polski, aby wpatrzeni w postać o. Augustyna, potrafili bronić każdego dobra, które służy Rzeczypospolitej.

Błogosławię i ofiarowuję nowe korony, jednocząc się w duchu z Paulinami, stróżami Sanktuarium, i z wszystkimi Pielgrzymami. Zawierzam naszą Ojczyznę, cały Kościół i siebie samego Jej matczynej opiece. *Totus Tuus!*

NAUCZANIE BENEDYKTA XVI*
Insegnamenti do Benedetto XVI

LITTERAE ENCYCLICAE

Encyklika ***Deus caritas est*** Ojca Świętego Benedykta XVI
(Rzym, 25 grudnia 2005 r.)[4]

Zakończenie

[...]

[21] 41. Pośród świętych wyróżnia się Maryja, Matka Pana i odzwierciedlenie wszelkiej świętości. W Ewangelii św. Łukasza widzimy Ją pełniącą posługę miłości wobec krewnej Elżbiety, u której pozostaje «około trzech miesięcy» (1, 56), aby jej towarzyszyć w końcowym okresie ciąży. «*Magnificat anima mea Dominum*» - mówi przy okazji tej wizyty - «Wielbi dusza moja Pana» (Łk 1, 46), i wyraża się w ten sposób, jaki jest program Jej życia: nie stawiać siebie w centrum, ale zrobić miejsce Bogu spotkanemu zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu – tylko wtedy świat staje się dobry. Maryja jest wielka tylko dlatego, że zabiega nie tylko o własną wielkość, lecz Boga. Jest pokorna: nie chce być niczym innym jak służebnicą Pańską (por. Łk 1, 38. 48). Ona wie, że ma udział w zbawieniu świata jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu. Jest niewiastą nadziei: tylko dlatego, że wierzy w obietnice Boże i oczekuje zbawienia Izraela, anioł może przyjść do Niej i wezwać Ją do ostatecznej służby tym obietnicom. Ona jest kobietą wiary: «Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła», mówi do Niej Elżbieta (Łk 1, 45). *Magnificat* – który można określić portretem Jej duszy – jest w całości utkany z wątków Pisma Świętego, z wątków Słowa Bożego. W ten sposób objawia się, że w Słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wychodzi i wchodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według Słowa Bożego; Słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze Słowa Bożego. W ten sposób objawia się również, że Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, że Jej wola zjednoczona jest z wolą Boga. Ona, będąc głęboko przeniknięta Słowem Bożym, może stać się Matką Słowa Wcielonego. W końcu: Maryja jest kobietą, która kocha. Jak mogłoby być inaczej? Jako wierząca, która w wierze myśli zgodnie z myślą Bożą i pragnie według Bożej woli, może być jedynie niewiastą, która kocha. Wyczuwamy to w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie. Widzimy to w delikatności, z jaką

* Wybór najważniejszych wypowiedzi Benedykta XVI na temat Matki Bożej (19 IV 2005 – grudzień 2005). W nawiasach kwadratowych podawane są numery stron, które odnoszą się do źródła, z którego zaczerpnięto tekst.

4 „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 3, 21.

w Kanie dostrzega potrzebę małżonków i przedstawia ją Jezusowi. Widzimy to w pokorze, z jaką przyjmuje to, że pozostaje w cieniu w okresie publicznego życia Jezusa, wiedząc, że Syn musi teraz założyć nową rodzinę i że godzina Matki nadejdzie dopiero w chwili krzyża, która będzie prawdziwą godziną Jezusa (por. J 2, 4; 13, 1). Wówczas, gdy uczniowie uciekną, Ona pozostanie u stóp krzyża (por. J 19, 25-27); później, w godzinie Pięćdziesiątnicy, oni będą garnąć się do Niej w oczekiwaniu Ducha Świętego (por. Dz 1, 14).

42. W życiu świętych nie należy brać pod uwagę jedynie ich ziemskiej biografii, ale także ich życie i działanie w Bogu po śmierci. W przypadku świętych jest jasne: kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski. W nikim nie możemy tego zobaczyć lepiej niż w Maryi. Słowa wypowiedziane przez Ukrzyżowanego do ucznia – do Jana, a przez niego do wszystkich uczniów Jezusa - «Oto Matka twoja» (J 19, 27), w każdym kolejnym pokoleniu stają się wciąż na nowo prawdziwe. Maryja faktycznie stała się Matką wszystkich wierzących. Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w swej samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej Serca. Świadectwa wdzięczności składane Jej na wszystkich kontynentach i we wszystkich kulturach są uznaniem dla tej czystej miłości, która nie szuka siebie samej, ale po prostu chce dobra. Równocześnie cześć ze strony wiernych jest wyrazem nieomylnej intuicji, w jaki sposób taka miłość jest możliwa: rodzi się dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się całkowicie Nim przeniknięci – to warunek pozwalający tym, którzy zaczerpnęli ze źródła miłości Bożej, by sami stali się «źródłami wody żywej» (por. J 7, 38). Maryja, Dziewica, Matka, ukazuje nam, czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę. Jej zawierzamy Kościół, jego misję w służbie miłości:

Święta Maryjo, Matko Boża,
Ty wydałaś na świat prawdziwe światło,
Jezusa, Twojego Syna – Bożego Syna.
Na wezwanie Boga oddałaś się cała
i tak stałaś się źródłem dobroci,
które z Niego wytryska.
Pokaż nam Jezusa. Prowadź nas ku Niemu.
Naucz nas, jak Go poznawać i kochać,
abyśmy również my mogli stać się
zdolni do prawdziwej miłości
i być źródłami wody żywej
w spragnionym świecie.

NUNTII SCRIPTO DATI

List Benedykta XVI do biskupów hiszpańskich
(Watykan, 19 maja 2005 r.)[5]

Wiara nie może być zepchnięta do sfery czysto prywatnej

Drodzy Bracia w biskupstwie, drodzy Diakoni i Kapłani, Zakonnicy, Zakonnice i wierni Katolicy hiszpańscy!

[4] Z radością kieruję do was serdeczne pozdrowienie i przyłączam się duchowo do waszej narodowej pielgrzymki do sanktuarium Najświętszej Maryi Panny *del Pilar* w Saragossie, gdzie udacie się, by upamiętnić 150. rocznicę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu i odnowić poświęcenie Hiszpanii Niepokalanemu Sercu Maryi sprzed pięćdziesięciu lat.

1. W czasie tej pielgrzymki pragniecie zgłębiać przedziwne misterium Maryi i pogłębiać refleksję nad jego niewyczerpanym bogactwem z punktu widzenia powołania każdego chrześcijanina do świętości.

Fakt, że Rok Niepokalanej zbiega się z Rokiem Eucharystii, pozwala nam lepiej poznawać Chrystusa w szkole Maryi. Kontemplujemy Ją jako «Niewiastę Eucharystii», a Ona prowadzi nas na spotkanie ze swym Synem, który pozostaje z nami «przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20), zwłaszcza w Najświętszym Sakramencie.

2. W Niepokalanej odzwierciedla się miłosierdzie Ojca. Poczęta bez grzechu, potrafiła przebaczyć również tym, którzy opuścili i zranili Jej Syna u stóp krzyża. Jako Orędowniczka wspomaga nas w potrzebach i wstawia się za nami u Syna, mówiąc jak w Kanie Galilejskiej: «Nie mają wina» (J 2, 3), i ufając, że Jego pełne dobroci Serce nie zawiedzie nas w trudnych chwilach. Zalecając jasno: «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie» (J 2, 5), zachęca nas, byśmy zbliżyli się do Chrystusa i dzięki tej bliskości doświadczyli, skosztowali i zobaczyli, jak «dobry jest Pan». To doświadczenie rodzi w ludzkim sercu większą przenikliwość, która pozwala cenić to, co dobre, piękne i prawdziwe.

3. Wspierana ojcowską troską Józefa, Maryja opiekowała się swym Synem. Jezus dojrzewał w domu nazaretańskim, w rodzinie bogatej w wartości ludzkie i przenikniętej Bożym misterium, która wciąż jest wzorem dla wszystkich rodzin.

Bowiem w życiu domowym rodzina realizuje swoje życiowe powołanie ludzkie i chrześcijańskie, wspólnie przeżywając radość i oczekiwania w atmosferze wzajemnego zrozumienia i gotowości do pomocy. Dlatego też istota ludzka, która rodzi się, wzrasta i wychowuje w rodzinie, jest zdolna wejść bez wahania na drogę dobra, nie dopuszczając, by kierowały nią mody lub ideologie alienujące człowieka.

[5] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 7-8, 4-5.

4. W tym momencie rozeznania dla wielu serc wy, biskupi hiszpańscy, kierujcie spojrzenie ku Tej, która z całą gotowością przyjęła życie Boga wchodzącego [5] w dzieje. Dlatego Maryja Niepokalana jest głęboko zjednoczona z odkupieńczym dziełem Chrystusa, który nie przyszedł po to, «aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony» (J 3, 17). [...]

Najświętszej Maryi, która zrodziła Stwórcę życia, powierzam każde ludzkie życie od pierwszej chwili jego istnienia aż do jego naturalnego kresu i proszę Ją, by chroniła wszystkie rodziny przed wszelkimi formami niesprawiedliwości społecznej, wszystkim, co uwłacza ich godności i zagraża ich wolności. [...]

Wszystkich was, uczestniczących w tej wielkiej pielgrzymce do sanktuarium Najświętszej Maryi Panny *del Pilar* w Saragossie, zachęcam do pogłębienia pobożności maryjnej w waszych wioskach i miastach, gdzie Ona czeka na was w niezliczonych kościołach i sanktuariach rozsianych po ziemi hiszpańskiej, a także w parafiach, we wspólnotach i domach rodzinnych. [...]

HOMILIAE ET ALLOCUTIONES

Homilia w czasie Mszy św.
w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa
(Rzym, 26 maja 2005 r.)[6]

Nasze drogi niech będą drogami Jezusa

[...]

Nasza procesja kończy się przed bazyliką Matki Boskiej Większej, kończy się spotkaniem z Maryją, którą drogi Papież Jan Paweł II nazwał «Niewiastą Eucharystii». Maryja, Matka Chrystusa, naprawdę uczy nas, co znaczy wejść w komunię z Chrystusem: Maryja ofiarowała swoje ciało i swoją krew Jezusowi, stała się żywym namiotem Słowa, pozwalając, aby Jego obecność przeniknęła Jej ciało i ducha. Módlmy się do Niej, naszej świętej Matki, aby pomagała nam otwierać coraz bardziej całe nasze życie na obecność Chrystusa; aby pomagała nam iść wiernie za Nim, dzień po dniu, drogami naszego życia. Amen!

[6] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 7-8, 24.

Przemówienie podczas spotkania z seminarzystami
(Kolonia, 19 sierpnia 2005 r.)[7]

Niech Chrystus będzie dla was wszystkim

[…]

Więź z Maryją

Przybywszy do Betlejem, Mędrcy «weszli do domu – jak mówi Pismo – i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; padli na twarz i oddali Mu pokłon» (Mt 2, 11). Nadchodzi zatem w końcu chwila tak bardzo oczekiwana: spotkanie z Jezusem. «Weszli do domu»: ten dom przedstawia w pewien sposób Kościół. By spotkać Zbawiciela, trzeba wejść do domu, którym jest Kościół. W okresie formacji seminaryjnej sumienie młodego seminarzysty osiąga szczególny rodzaj dojrzałości: nie patrzy on już na Kościół «z zewnątrz», lecz postrzega go «od wewnątrz», czując, że jest jego domem, ponieważ jest domem Chrystusa, w którym mieszka «Maryja, Jego matka». I to właśnie Matka ukazuje mu Jezusa, swego Syna, przedstawia mu Go, pozwala mu Go niejako zobaczyć, dotknąć, wziąć w ramiona. Maryja uczy kontemplować Go oczami serca i żyć z Nim. W każdej chwili życia w seminarium można doświadczyć tej kochającej obecności Matki Bożej, która prowadzi każdego na spotkanie z Chrystusem, w ciszy medytacji, w modlitwie i w braterstwie. Maryja pomaga spotykać Pana przede wszystkim w Liturgii eucharystycznej, kiedy on staje się naszym codziennym pokarmem w Słowie i w konsekrowanym Chlebie.

«Padli na twarz i oddali Mu pokłon. (…) ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę» (Mt 2, 11-12). Oto kulminacyjny moment całej drogi: spotkanie przeradza się w adorację, staje się aktem wiary i miłości, uznaniem w Jezusie, zrodzonym z Maryi, Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Czyż można nie dostrzec w geście Mędrców zapowiedzi wiary Szymona Piotra i innych apostołów, wiary Pawła i wszystkich świętych, a zwłaszcza świętych seminarzystów i kapłanów, którzy wywarli wpływ na dwutysięczne dzieje Kościoła? Sekretem świętości i przyjaźni z Chrystusem jest wierne utożsamienie się z Jego wolą. «Chrystus jest dla nas wszystkim» - mawiał św. Ambroży, a św. Benedykt nauczał, by niczego nie przedkładać nad miłość Chrystusa. Niech Chrystus będzie dla was wszystkim. Jemu ofiarujcie, zwłaszcza wy, seminarzyści, co macie najcenniejszego, jak napisał czcigodny Jan Paweł II w przesłaniu na ten Światowy Dzień Młodzieży: złoto waszej wolności, kadzidło waszej żarliwej modlitwy, mirrę waszych najgłębszych uczuć. [...]

[7] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 10, 19.

Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia
Najświętszej Maryi Panny
(Rzym, 8 grudnia 2005 r.)[8]

Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła

Drodzy Bracia w biskupstwie i kapłaństwie, drodzy Bracia i Siostry!

[42] Czterdzieści lat temu, 8 grudnia 1965 r., papież Paweł VI na placu przed tą Bazyliką św. Piotra uroczyście zamknął obrady Soboru Watykańskiego II. Został on zainaugurowany, zgodnie z wolą Jana XXIII, 11 października 1962 r., w dniu, w którym wówczas przypadło święto Macierzyństwa Maryi, a zakończył się w uroczystość Niepokalanej. W takie maryjne ramy został ujęty Sobór. W rzeczywistości nie jest to tylko oprawa, ale coś znacznie ważniejszego – znak wskazujący kierunek całej drogi Soboru. Odsyła nas on – podobnie jak wówczas Ojców Soborowych – do obrazu Dziewicy słuchającej, żyjącej Słowem Bożym, która zachowuje w sercu słowa pochodzące od Boga, układa je w całość niczym mozaikę i uczy się je rozumieć (por. Łk 2, 19. 51); odsyła nas do Panny Wiernej, która z pełną ufnością oddaje się w ręce Boga, zawierzając Jego woli; odsyła nas do pokornej Matki, która usuwa się na bok, kiedy wymaga tego misja Jej Syna, a zarazem do Niewiasty mężnej, która stoi pod krzyżem, gdy uczniowie uciekają przelęknieni. Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym z okazji ogłoszenia soborowej Konstytucji o Kościele określił Maryję jako *tutrix huius Concilii* - «Opiekunkę tego Soboru» (por. *Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, *Constitutiones Decreta Declarationes*, Città del Vaticano 1966, s. 983), a nawiązując [43] jednoznacznie do opisu Pięćdziesiątnicy, podanego przez Łukasza (Dz 1, 12-14), powiedział, że Ojcowie zgromadzili się w auli soborowej «*cum Maria, Matre Iesu*», i także w Jej imię teraz ją opuszczą (s. 985). Zachowałem niezatarte wspomnienie chwili, gdy słysząc słowa papieża: «*Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae*» - «ogłaszamy Najświętszą Maryję Matką Kościoła» - Ojcowie spontanicznie powstali i oklaskami oddali hołd Matce Bożej, naszej Matce, Matce Kościoła. W tym tytule papież streszczał bowiem całą doktrynę maryjną Soboru i dawał klucz do jej zrozumienia. Maryja nie tylko pozostaje w szczególnej relacji z Chrystusem, Synem Bożym, który jako człowiek stał się Jej synem. Będąc całkowicie zjednoczona z Chrystusem, Maryja należy też w pełni do nas. Tak, możemy powiedzieć, że Maryja jest nam bliska jak żadna inna ludzka istota, ponieważ Chrystus jest człowiekiem dla ludzi i całe Jego życie jest «byciem dla nas». Chrystus, jak mówią Ojcowie, jako Głowa jest nieoddzielny od swego Ciała, czyli Kościoła, tworząc razem z nim – by tak rzec – jeden żyjący podmiot. Matka Głowy jest także Matką całego Kościoła; można powiedzieć, że jest całkowicie wyzbyta samej siebie; oddała się bez reszty Chrystusowi, i wraz z Nim zostaje dana nam wszystkim. W istocie, im bardziej człowiek składa siebie w darze, tym bardziej odnajduje samego siebie.

[8] „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 2, 42-44.

Sobór chciał nam przekazać to, że Maryja jest tak mocno związana z wielkim misterium Kościoła, że Ona i Kościół są nierozłączni, tak jak nierozłączni są Ona i Chrystus. Maryja jest zwierciadłem Kościoła, Jej osoba zapowiada go i pośród wszystkich zawirowań, jakie nękają cierpiący i utrudzony Kościół, pozostaje zawsze dla niego gwiazdą zbawienia. To Ona jest jego prawdziwym centrum, w którym pokładamy ufność, nawet jeśli tak często jego obrzeża są ciężarem dla naszych serc. Papież Paweł VI, ogłaszając Konstytucję o Kościele, wszystko to wyraził poprzez ów nowy tytuł, głęboko zakorzeniony w Tradycji, pragnąc właśnie rzucić światło na wewnętrzną strukturę soborowego nauczania o Kościele. Sobór Watykański II miał się wypowiedzieć na temat tych, którzy tworzą instytucje Kościoła: biskupów i papieża, kapłanów, świeckich i zakonników, z punktu widzenia ich jedności i wzajemnych relacji; miał opisać Kościół w drodze, «Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia» (*Lumen gentium*, 8). Ale ten «piotrowy» aspekt Kościoła zawiera się w aspekcie «maryjnym». W Maryi Niepokalanej znajdujemy istotę Kościoła wolną od wszelkich zniekształceń. Od Niej musimy się uczyć, jak sami mamy stawać się «duszami eklezjalnymi», jak wyrażali się Ojcowie, abyśmy i my mogli – wedle słów św. Pawła – stanąć «nieskalani» przed obliczem Pana, zgodnie z zamysłem, jaki On powziął wobec nas od początku (por. Kol 1, 22; Ef 1, 4).

Teraz jednak musimy postawić sobie pytanie: co znaczy «Maryja Niepokalana»? Czy ten tytuł coś nam mówi? Dzisiejsza liturgia wyjaśnia nam treść tego słowa w dwóch wielkich obrazach. Przede wszystkim w przepięknym opisie zwiastowania Maryi, Dziewicy z Nazaretu, przyjścia Mesjasza. W pozdrowieniu anielskim przewijają się wątki ze Starego Testamentu, zwłaszcza słowa proroka Sofoniasza. Pokazuje ono, że Maryja, skromna niewiasta z prowincjonalnego miasteczka, wywodząca się z rodu kapłańskiego i nosząca w sobie wielkie dziedzictwo kapłańskie Izraela, jest «świętą resztą» Izraela, do której odwoływali się prorocy we wszystkich okresach trudnych i mrocznych. W Niej jest prawdziwy Syjon – czysty, żywy przybytek Boga. W Niej mieszka Pan, w Niej znajduje miejsce swego odpoczynku. Ona jest żywym domem Boga, który nie mieszka w budowlach z kamienia, ale w sercu człowieka żyjącego. Ona jest latoroślą, która pośród zimowej, ciemnej nocy dziejów wyrasta z obalonego pnia Dawida. W Niej spełniają się słowa Psalmu: «Ziemia wydała swój owoc» (67 [66], 7). Ona jest pędem, z którego wyrasta drzewo odkupienia i odkupionych. Bóg nie przegrał – jak mogło się wydawać już na początku dziejów Adama i Ewy albo w czasach niewoli babilońskiej, czy też jak znów się zdawało w czasach Maryi, kiedy Izrael stał się narodem pozbawionym znaczenia, żyjącym na ziemi zajętej przez okupanta, i mało było znaków pozwalających dostrzec jego świętość. Bóg nie przegrał. W ubóstwie nazaretańskiego domu żyje święty Izrael, jego czysta «reszta». Bóg zbawił i zbawia swój lud. Z obalonego pnia znów promieniuje blask jego dziejów, stając się nową, żywą mocą, która przenika świat i nadaje mu kierunek. Maryja jest świętym Izraelem; mówi «tak» Panu, oddaje się całkowicie do Jego dyspozycji i staje się przez to żywą świątynią Boga.

Drugi obraz jest znacznie trudniejszy i niejasny. Ta metafora, zaczerpnięta z Księgi Rodzaju, przemawia do nas z bardzo zamierzchłej przeszłości, i tylko z wielkim trudem można ją rozjaśnić; musiały minąć stulecia, zanim zdołano

wypracować głębszą interpretację tego, o czym tutaj jest mowa. Zostaje tu przepowiedziane, że w ciągu całych dziejów trwać będzie walka między człowiekiem a wężem, to znaczy między człowiekiem a mocami zła i śmierci. Ale zostaje też zapowiedziane, że «potomstwo» niewiasty pewnego dnia zwycięży i zmiażdży głowę węża, śmierci; zostaje zapowiedziane, że potomstwo niewiasty – w tym także ona sama, niewiasta i matka – zwycięży i dzięki temu, poprzez człowieka, zwycięży Bóg. Jeżeli wraz z wierzącym i modlącym się Kościołem wsłuchamy się w ten tekst, zaczniemy rozumieć, czym jest grzech pierworodny, grzech dziedziczny, a także czym jest to, co chroni przed tym dziedzicznym grzechem, to znaczy – czym jest odkupienie.

Jaki obraz stawia nam przed oczyma ta stronica Biblii? Człowiek nie ufa Bogu. Podszepty węża wzbudzają w nim podejrzenie, że Bóg w ostatecznym rozrachunku pozbawia go [44] czegoś w jego życiu, że Bóg jest rywalem, który ogranicza naszą wolność, i że staniemy się w pełni ludźmi dopiero wówczas, gdy odsuniemy Go na bok; krótko mówiąc, że tylko w ten sposób możemy w pełni urzeczywistnić naszą wolność. Człowiek żyje nękany podejrzeniem, że miłość Boga rodzi uzależnienie, musi on więc uwolnić się od tego uzależnienia, aby być w pełni sobą. Człowiek nie chce przyjmować od Boga swego istnienia i pełni swego życia. Chce sam czerpać z drzewa wiadomości moc kształtowania świata, chce sam stać się Bogiem i zrównać się z Nim, własnymi siłami pokonać śmierć i ciemności. Nie chce polegać na miłości, która nie wydaje mu się godna zaufania; polega jedynie na wiedzy, bo ona daje mu władzę. Bardziej niż do miłości dąży do władzy – dzięki niej zamierza samodzielnie kierować własnym życiem. Czyniąc to, zawierza bardziej kłamstwu niż prawdzie i przez to pogrąża swoje życie w pustce, w śmierci. Miłość nie jest zależnością, ale darem, który daje nam życie. Wolność człowieka jest wolnością istoty ograniczonej, a zatem ona też jest ograniczona. Możemy ją posiadać jedynie jako wolność dzieloną z innymi, w komunii wolności; tylko wówczas gdy żyjemy we właściwy sposób jedni z drugimi i jedni dla drugich, wolność może się rozwijać. Żyjemy we właściwy sposób, jeśli żyjemy zgodnie z prawdą naszego bytu, to znaczy zgodnie z wolą Bożą. Bo wola Boża nie jest dla człowieka prawem narzuconym z zewnątrz, które stanowi dla niego przymus, ale wewnętrzną miarą jego natury – miarą, która jest w niego wpisana i czyni go obrazem Boga, a tym samym wolnym stworzeniem. Jeżeli żyjemy wbrew miłości i wbrew prawdziwe – czyli przeciw Bogu – niszczymy siebie nawzajem i niszczymy świat. Nie znajdujemy wówczas życia, ale działamy w interesie śmierci. To wszystko zawarte jest w nieśmiertelnych obrazach opowiadających o pierwotnym upadku i o wygnaniu człowieka z ziemskiego raju.

Drodzy bracia i siostry! Jeśli szczerze zastanowimy się nad sobą i nad naszą historią, musimy przyznać, że w tej opowieści opisane są nie tylko dzieje początków, ale historia wszystkich epok, i że wszyscy nosimy w sobie kroplę trucizny tego sposobu myślenia, przedstawionego w obrazach Księgi Rodzaju. Tę kroplę trucizny nazywamy grzechem pierworodnym. Właśnie w święto Niepokalanego Poczęcia rodzi się w nas podejrzenie, że człowiek, który wcale nie grzeszy, jest w gruncie rzeczy nudny; że czegoś brakuje w jego życiu – dramatu bycia niezależnym; że do prawdziwego bycia człowiekiem należy wolność mówienia «nie», schodzenie w mroczną otchłań grzechu i samowoli; że tylko

w taki sposób można w pełni korzystać w całej rozciągłości i głębi z naszego bycia ludźmi, z bycia naprawdę sobą; że musimy wystawić na próbę tę wolność, nawet przeciw Bogu, aby stać się naprawdę w pełni sobą. Jednym słowem, uważamy, że zło w gruncie rzeczy jest dobre, że potrzebujemy go, choćby trochę, aby doświadczyć pełni istnienia. Sądzimy, że Mefistofeles – kusiciel – ma rację, kiedy określa siebie jako moc, która «wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro» (J. W. von Goethe, *Faust* I, 3). Myślimy, że nieznaczne paktowanie ze złem, zachowanie dla siebie jakiejś części wolności przeciw Bogu jest w istocie czymś dobrym, może nawet koniecznym.

Patrząc jednak na otaczający nas świat, możemy zobaczyć, że tak nie jest, to znaczy, że zło zawsze jest trucizną, że nie wywyższa człowieka, ale go poniża i upokarza, nie czyni go większym, czystszym i bogatszym, ale szkodzi mu i go umniejsza. W dniu Niepokalanej powinniśmy się nauczyć raczej tego, że człowiek, który oddaje się całkowicie w ręce Boga, nie staje się Bożą marionetką, człowiekiem nudnym i uległym; nie traci swojej wolności. Tylko człowiek, który całkowicie zawierza się Bogu, znajduje prawdziwą wolność, rozległy i twórczy obszar wolności ku dobru. Człowiek, który zwraca się ku Bogu, nie staje się mniejszy, ale większy, bo dzięki Bogu i z Bogiem staje się wielki, staje się boski, staje się naprawdę sobą. Człowiek, który oddaje się w ręce Boga, nie oddala się od innych, skupiając się jedynie na swoim zbawieniu; przeciwnie, tylko wówczas jego serce doznaje prawdziwego przebudzenia, a on sam staje się człowiekiem wrażliwym, a więc życzliwym i otwartym.

Im bliżej człowiek jest Boga, tym bliżej jest ludzi. Widzimy to u Maryi. Fakt, że jest Ona całkowicie przy Bogu, sprawia, że jest również tak bliska ludziom. Dlatego może być Matką wszelkiej pociechy i wszelkiego wspomożenia. Matką, do której każdy może śmiało zwrócić się w jakiejkolwiek potrzebie, mimo własnej słabości i grzechu, bo Ona potrafi zrozumieć wszystko i jest dostępną dla wszystkich mocą twórczej dobroci. To w Niej Bóg odcisnął swój wizerunek, wizerunek Tego, który idzie za zagubioną owieczką aż w góry, pomiędzy ciernie i kolce grzechów tego świata, pozwalając, aby raniła Go korona cierniowa grzechów, dopóki nie weźmie owieczki na ramiona i nie zaniesie jej do domu. Jako współczująca Matka Maryja jest figurą zapowiadającą Syna i jego trwałym wizerunkiem. Widzimy zatem, że także wizerunek Matki Bożej Bolesnej, Matki dzielącej z nami cierpienie i miłość, jest prawdziwym wizerunkiem Niepokalanej. Jej Serce, przez przebywanie z Bogiem i współodczuwanie z Nim, rozszerzyło się. W niej dobroć Boża przybliżyła się i wciąż znacznie przybliża się do nas. Maryja staje zatem przed nami jako znak pocieszenia, otuchy, nadziei. Zwraca się do nas słowami: «Miej odwagę podjąć ryzyko z Bogiem! Spróbuj! Nie lękaj się Go! Miej odwagę podjąć ryzyko wiary! Miej odwagę podjąć ryzyko dobroci! Miej odwagę podjąć ryzyko czystego serca! Opowiedz się za Bogiem, a zobaczysz, że właśnie dzięki temu twoje życie stanie się otwarte i promienne, wcale nie nudne, ale pełne niezliczonych niespodzianek, bo nieskończona dobroć Boża nigdy się nie wyczerpie!»

W tym świątecznym dniu pragniemy dziękować Panu za wielki znak Jego dobroci, jaki dał nam w Maryi, swojej Matce i Matce Kościoła. Prośmy Go, aby postawił Maryję na naszej drodze jako światło, które pomaga nam samym stawać się światłem i nieść to światło przez noce dziejów. Amen.

Rozważanie na placu Hiszpańskim
(Rzym, 8 grudnia 2005 r.)[9]

Przewodniczka Kościoła na drogach soborowej odnowy

[45] W tym dniu poświęconym Maryi staję po raz pierwszy jako Następca Piotra pod figurą Niepokalanej, tu, na placu Hiszpańskim, podążając duchowym szlakiem pielgrzymki, którą wielokrotnie odbywali moi poprzednicy. Czuję, że towarzyszy mi pobożność i przywiązanie Kościoła, który żyje w tym mieście – Rzymie, i na całym świecie. Przybywam niosąc z sobą niepokoje i nadzieje ludzkości naszych czasów, by złożyć je u stóp niebieskiej Matki Odkupiciela.

W tym szczególnym dniu, który upamiętnia 40. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, przenoszę się myślą do 8 grudnia 1965 r., kiedy sługa Boży Paweł VI, kończąc homilię podczas Eucharystii na placu św. Piotra, zwrócił się do Maryi, «Matki Boga i naszej duchowej Matki (…) stworzenia, w którym obraz Boga odzwierciedla się z absolutną przejrzystością, bez żadnego zakłócenia, przeciwnie niż dzieje się to w przypadku każdego stworzenia ludzkiego». Dalej papież pytał: «Czyż nie powinniśmy wpatrywać się w tę pokorną Niewiastę, naszą Siostrę i zarazem naszą niebieską Matkę i Królową, przejrzyste i święte zwierciadło nieskończonego Piękna, (…) by rozpocząć naszą działalność posoborową? Czyż piękno Maryi Niepokalanej nie jest dla nas inspirującym wzorem? Dodającą otuchy nadzieją?» I zakończył: «Myśl tę odnosimy do nas i do was; i to jest nasze najwznioślejsze pozdrowienie, i oby Bóg zechciał – najbardziej skuteczne!» (*Insegnamenti di Paolo VI*, III, 1965, s. 746). Paweł VI nazwał Maryję «Matką Kościoła» i Jej zawierzył owocne wprowadzanie w życie postanowień soborowych w przyszłości.

Pomni tak licznych wydarzeń, które nastąpiły w ciągu minionych 40 lat, czy możemy nie przeżywać dziś na nowo różnych momentów, które wyznaczały drogę Kościoła w tym okresie? Maryja w ciągu tych 40 lat wspierała pasterzy, a przede wszystkim następców Piotra w ich odpowiedzialnej służbie [46] Ewangelii, była przewodniczą Kościoła w wiernym rozumieniu i wprowadzaniu w życie dokumentów soborowych. Dlatego w imieniu całej wspólnoty Kościoła pragnę podziękować Najświętszej Maryi Pannie i zwrócić się do Niej z takimi samymi uczuciami, jakie powodowały ojcami Soborowymi, którzy właśnie Maryi poświęcili ostatni rozdział Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, uwydatniając nierozerwalną więź, jaka łączy Dziewicę z Kościołem.

Tak, pragniemy Ci podziękować, Dziewicza Matko Boga i Matko umiłowana nasza, za Twoje orędownictwo za Kościołem. Ty, która bez zastrzeżeń poddałaś się woli Bożej i poświęciłaś wszystkie swoje siły Osobie i dziełu Twojego Syna, naucz nas tak jak Ty zachowywać w sercu i rozważać w ciszy tajemnice życia Chrystusa.

[9] „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 2, 45-46.

Ty, która poszłaś aż na Kalwarię, zawsze głęboko zjednoczona z Synem, który z krzyża dał Ciebie jako matkę swemu uczniowi Janowi, spraw, abyśmy także i my zawsze czuli, że jesteś przy nas w każdej chwili naszego życia, zwłaszcza w chwilach mrocznych i w czasie prób.

Ty, która w dniu Pięćdziesiątnicy wraz z apostołami prosiłaś w modlitwie o dar Ducha Świętego dla rodzącego się Kościoła, pomóż nam wytrwać w wiernym naśladowaniu Chrystusa. Na Ciebie z ufnością patrzymy, niczym na «znak niezachwianej nadziei i pociechy, dopóki nie nadejdzie dzień Pański» (por. n. 68).

Ciebie, Maryjo, nieustannie wzywają w modlitwie wierni w każdej części świata, abyś, uwielbiona w niebie pośród aniołów i świętych, orędowała za nami u Twego Syna, «dopóki wszystkie rodziny narodów, zarówno tych, które noszą zaszczytne imię chrześcijańskie, jak i tych, co nie znają jeszcze swego Zbawiciela, nie zgromadzą się szczęśliwie w pokoju i zgodnie w jeden lud Boży na chwałę Przenajświętszej i niepodzielnej Trójcy» (n. 69). Amen!

SALUTATIONEM „ANGELUS DOMINI" UNA CUM SUMMO PONTIFICE RECITANTIBUS

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Rzym, 5 czerwca 2005 r.)[10]

Serce Odkupiciela

[…] Sercem, które bardziej niż wszelkie inne podobne jest do serca Chrystusa, jest bez wątpienia serce Maryi, Jego Niepokalanej Matki, i dlatego w liturgii są one czczone razem. Odpowiadając na wezwanie skierowane przez Najświętszą Pannę w Fatimie, Jej Niepokalanemu Sercu, które w sposób szczególny kontemplowaliśmy wczoraj, zawierzamy cały świat, aby doświadczył miłosiernej miłości Boga i poznał Jego prawdziwy pokój.

[10] „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 7-8, 31.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Rzym, 11 września 2005 r.)[11]

Pamiątka tajemnicy paschalnej

[...]

[54] Maryja, która na Kalwarii stała obok krzyża, jest również obecna, z Kościołem i jako Matka Kościoła, ilekroć sprawujemy Eucharystię (por. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 57). Dlatego nikt nie może lepiej niż Ona nauczyć nas, jak rozumieć Mszę św. i przeżywać ją wiernie i z miłością, [55] jednocząc się z odkupieńczą ofiarą Chrystusa. Kiedy przyjmujemy komunię św., my również, biorąc przykład z Maryi i z Nią się jednocząc, obejmujemy drzewo życia, które Jezus swoją miłością przemienił w narzędzie zbawienia, i wypowiadamy nasze «amen», nasze «tak» ukrzyżowanej i zmartwychwstałej Miłości.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Rzym, 8 grudnia 2005 r.)[12]

Maryja prowadzi nas do Boga

[44] Dziś obchodzimy uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Jest to dzień wielkiej radości duchowej, w którym kontemplujemy Maryję Dziewicę, «Korną, a w takiej u aniołów cenie, / Ostoję, w której pokój się poczyna», jak pisał wielki poeta Dante (*Raj*, XXXIII, 3). W Niej jaśnieje blask wiecznej dobroci Stwórcy, który w swym planie zbawienia wybrał Ją na Matkę swojego Jednorodzonego Syna i na mocy zasług przewidzianej śmierci Chrystusa zachował od wszelkiej zmazy (por. Kolekta). Dzięki temu w Matce Chrystusa i naszej Matce wypełniło się w sposób doskonały powołanie każdej istoty ludzkiej. Wszyscy ludzie, przypomina Paweł Apostoł, są wezwani, by byli święci i nieskalani przed obliczem Boga, w miłości (por. Ef 1, 4). Patrząc na Maryję, jakże nie rozbudzić w sobie - Jej dzieciach – pragnienia piękna, dobra, czystości serca? Jej niebiańska niewinność prowadzi nas do Boga, pomagając przezwyciężyć pokusę życia przeciętnego, [45] opartego na kompromisach ze złem, aby zdecydowanie zwrócić się ku prawdziwemu dobru, które jest źródłem radości.

Dziś moja myśl wraca do 8 grudnia 1965 r., kiedy sługa Boży Paweł VI uroczyście zakończył Powszechny Sobór Watykański II – największe wydarzenie w życiu Kościoła w XX w. – który bł. Jan XXIII rozpoczął trzy lata wcześniej. Ku radości licznych wiernych na placu św. Piotra Paweł VI, powierzając opiece Dziewicy Maryi wprowadzanie w życie dokumentów soborowych, z czułością zwracał się do Niej, tytułując Ją Matką Kościoła.

[11] „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 1, 54-55.
[12] „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 2, 44-45.

Gdy dziś rano przewodniczyłem uroczystej celebracji eucharystycznej w Bazylice Watykańskiej, złożyłem Bogu dziękczynienie za dar Soboru Watykańskiego II. Wysławiałem także Najświętszą Maryję Pannę za to, że w ciągu tych 40 lat życia Kościoła, tak bogatych w wydarzenia, roztaczała nad nim opiekę. W szczególny sposób Maryja z matczyną troską czuwała nad pontyfikatami moich czcigodnych poprzedników, którzy z wielką pasterską mądrością kierowali łódź Piotrową drogą prawdziwej odnowy soborowej, pracując bez ustanku, by postanowienia Soboru Watykańskiego II były wiernie interpretowane i wprowadzane w życie.

Drodzy bracia i siostry, uwieńczę dzisiejszy dzień, w całości poświęcony Najświętszej Pannie, zgodnie z dawną tradycją udając się po południu na plac Hiszpański, pod figurę Niepokalanej. Proszę was, abyście złączyli się ze mną duchowo w tej pielgrzymce, będącej wyrazem synowskiego przywiązania do Maryi, w czasie której pragnę Jej zawierzyć umiłowany Rzym, Kościół i całą ludzkość.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Rzym, 11 grudnia 2005 r.)[13]

Adwentowe oczekiwanie z Maryją

Po obchodach uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w tych dniach zaczyna panować pełna uroku atmosfera bezpośrednich przygotowań do Bożego Narodzenia; jak widzimy, stoi już na placu choinka. W dzisiejszym społeczeństwie konsumpcyjnym w okresie tym pojawia się, niestety, pewne «skażenie» komercyjne, które może spowodować zmianę jego autentycznego ducha, wyróżniającego się skupieniem, umiarkowaniem, radością nie zewnętrzną, ale wewnętrzną. Opatrznościowa jest zatem okoliczność, że niejako bramą do Bożego Narodzenia jest święto Tej, która jest Matką Jezusa i która lepiej niż ktokolwiek inny może być naszą przewodniczką w poznawaniu, miłowaniu i adorowaniu Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Pozwólmy zatem, aby Ona nam towarzyszyła; niech powodują nami Jej uczucia, abyśmy ze szczerym sercem i otwartym duchem przygotowali się do rozpoznania w Dzieciątku z Betlejem Syna Bożego, który przyszedł na ziemię dla naszego odkupienia. Idąc z Nią, módlmy się i przyjmijmy wezwanie, które wielokrotnie kieruje do nas liturgia Adwentu, abyśmy trwali w oczekiwaniu – oczekiwaniu czujnym i radosnym, ponieważ Pan niebawem przyjdzie: On przychodzi, aby uwolnić swój lud od grzechu.

W wielu rodzinach, zgodnie z piękną, utrwaloną tradycją, zaraz po uroczystości Niepokalanej zaczyna się ustawiać szopkę, ażeby razem z Maryją niejako na nowo przeżywać te dni wzniosłego oczekiwania, które poprzedziły narodziny Jezusa. […]

[13] „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 2, 12.

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA

BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA
2004

(uzupełnienie)

A
AKTA I DZIEŁA ZBIOROWE
ATTI DI CONVEGNI E OPERE COLLETTIVE

A1
Święty wyjątek. Niepokalane Poczęcie Maryi (II Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne 25 września 2004 r.), red. ks. Janusz Królikowski, Wyd. „Rafael", Kraków 2004, ss. 161.

B
PISMO ŚWIĘTE
SACRA SCRITTURA

B1
Bartosik, Grzegorz Maria OFMConv, *Z Niej narodził się Jezus. Szkice z mariologii biblijnej*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2004, ss. 111.

B2
Costacurta, Bruna, *Maryja i słowo Boże*, „Pastores" (2004) nr 4, 98-108.

B3
Dąbrowska, Anna, *Biblijna ikona Maryi w ujęciu G.M. Bartosika OFMConv*, „Lignum Vitae" 5(2004) 341-356.

B4
Tronina, Antoni ks., *„Zachowana od wszelkiej zmazy". Refleksja biblijna*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 32(2004) 7-14.

C
MAGISTERIUM KOŚCIOŁA
MAGISTERO DELLA CHIESA

TEKSTY
TESTI

C1
Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* Ojca Świętego Pawła VI, Wyd. Tum, Wrocław 2004, ss. 116.

C2
Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2004, ss. 158.

STUDIA
STUDI

C3
Wojtczak, Adam OMI, *Jan Paweł II – cały dla Boga na wzór Maryi*, „Salvatoris Mater" 6(2004) nr 3, 298-309.

D
HISTORIA MARIOLOGII
STORIA DELLA MARIOLOGIA

D1
Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv, *Maryja Matka Miłosierdzia w pismach św. Maksymiliana Kolbego*, „Lignum Vitae" 5(2004) 327-340.

D2
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004, ss. 411.

D3
Widok, Norbert ks., *Świętość Maryi w refleksji Ojców Kościoła. Stanowisko św. Jana Chryzostoma* (→A1), 41-59.

E
TEOLOGIA DOGMATYCZNA I DUCHOWOŚCI
TEOLOGIA DOMMATICA E SPIRITUALE

E1
Bolewski, Jacek SJ, *Matka Boga – archetyp i Wcielenie*, „Studia Bobolanum" 1(2004) 5-44.

E2
Bolewski, Jacek SJ, *Madonna – Amore e Passione*, „Studia Bobolanum" 4(2004) 87-116.

E3
Carretto, Carlo, *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła*, Wyd. św. Antoniego, Wrocław 2004, ss. 112.

E4
Cichy, Stefan bp, *Maryja Matką naszej nadziei. Apel Jasnogórski – 28 stycznia 2004 r.*, „Dobry Pasterz" (2004) z. 29, 198-200.

E5
Di Lorenco, Maria, *Śladami Maryi. Charyzmatyczne postacie z historii chrześcijaństwa*, Wyd. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2004, ss. 155.

E6
Dobraczyński, Grzegorz, *Unijna mariologia? Refleksje na rok maryjny 2004*, „Przegląd Powszechny" 121(2004) nr 12, 613-626.

E7
Drzewiecki, Dariusz MIC, *Modlitwa uwielbienia w mariańskiej szkole duchowości*, w: *Homo orans*, cz. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. Jerzy Misiurek, Jarosław M. Popławski, Krzysztof Burski, Wyd. KUL, Lublin 2004, 239-249.

E8
Dudek, Andrzej, *„S Wostoka na Zapad" – rosyjski komentarz poetycki na ogłoszenie Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny*, „Polonia Sacra" 8(2004) nr 15, 63-78.

E9
Dziedzic, Sylwester, *Treść i znaczenie Niepokalanego Poczęcia Maryi w bulli Ineffabilis Deus Piusa IX* (→A1), 60-81.

E10
Hadryś, Jacek ks., *Maryjny rys duchowości Instytutu Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła*, Wyd. UAM, WT, Redakcja Wydawnictw, Poznań 2004, 93.

E11
Jabłoński, Szczepan Zachariasz OSPPE, Pach, Jan OSPPE, *Przez akt oddania do zawierzenia Maryi w trzecim tysiącleciu*, Wyd. Paulinianum, Jasna Góra-Częstochowa 2004, ss. 256.

E12
Janiec, Zdzisław ks., *Bogurodzica w misterium Chrystusa i Kościoła*, „Studia Sandomierskie" 11(2004) z. 2, 81-91.

E13
Klauza, Karol, *Stać się ikoną Niepokalanej. Materiały z sesji naukowej na temat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 32(2004) 25-32.

E14
Kołodziej, Beata, *Z Maryją i świętymi*, Wyd. Święty Paweł, Częstochowa 2004, ss. 124.

E15
Królikowski, Janusz ks., *Odkrywanie Niepokalanego Poczęcia w pobożności chrześcijańskiej* (→A1), 12-40.

E16
Królikowski, Janusz ks., *„Łaska czyni pięknym", Niepokalane Poczęcie jako najwyższe wyrażenie nowego stworzenia* (→A1), 101-126.

E17
Lipniak, Jarosław M. ks., *Justification of Mary in the light of Joint declaration on justification*, „Perspectiva" 3(2004) nr 2, 79-95.

E18
McManus, Jim, *Błogosławioną zwać mnie będą...*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2004, ss. 236.

E19
Misztal, Wojciech ks., *Niepokalane poczęcie Matki Chrystusowej i dzieje człowieka*, „Polonia Sacra" 8(2004) nr 15, 21-40.

E20
Napiórkowski, Andrzej OSPPE, *Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny szkołą nadziei nadprzyrodzonej*, „Dobry Pasterz" (2004) z. 29, 174-178.

E21
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Maryja a Eucharystia według encykliki Ecclesia de Eucharistia*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. ks. Władysław Nowak, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2004, 196-213.

E22
Porczak, Karol MS, *Perspektywy rozwoju dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP po publikacji „Katechizmu Kościoła Katolickiego" (11 października 1992)*, „Polonia Sacra" 8(2004) nr 15, 41-61.

E23
Ptasznik, Paweł ks., *U stóp Niepokalanej*, „L'Osservatore Romano" 25(2004) nr 10, 20-21.

E24
Pyc, Marek, *Maria come archetipo della sequela del Cristo obbediente nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, „Colloquia Theologica Adalbertina - Systematica" (2004) z. 5, 113-121.

E25
Rybicki, Adam ks., *Modlitwa uwielbienia w duchowości Maryi*, w: *Homo orans*, cz. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. Jerzy Misiurek, Jarosław M. Popławski, Krzysztof Burski, Wyd. KUL, Lublin 2004, 85-100.

E26
Rybicki, Adam ks., *Uzdrowienie przez Maryję*, Wyd. M, Kraków 2004, ss. 93.

E27
Rybicki, Adam ks., *Życie duchowe Maryi świadectwem o Jezusie*, w: *Świadek Jezusa*, red. ks. Marek Chmielewski, Wyd. TN KUL, Lublin 2004, 39-58.

E28
Salij, Jacek OP, *Matka Boża, aniołowie, święci*, Wyd. W drodze, Poznań 2004, ss. 181.

E29
Siudy, Teofil ks., *„Na mocy przewidzianych zasług Chrystusa". Soteriologiczny wymiar Niepokalanego Poczęcia Maryi* (→A1), 82-100.

E30
Siudy, Teofil ks., *Pierwsza wśród odkupionych. Soteriologiczny wymiar przywileju niepokalanego poczęcia Maryi*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 32(2004) 15-24.

E31
Socha, Paweł bp, *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny znakiem konieczności Bożej łaski do zbawienia*, „Dobry Pasterz" (2004) z. 29, 194-196.

E32
Sztandera, Leszek ks., *Czy polska maryjność jest maryjnością soborową*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 3(2004) 131-139.

E33
Zawierzyć się Maryi. Ku Nowej Ewangelizacji w III tysiącleciu chrześcijaństwa, Wyd. Ruchu Rodzin Nazaretańskich, Warszawa 2004, ss. 199.

E34
Życiński, Wojciech SDB, *„Bycie współpracownikiem Boga". Protestancko – katolicki spór wokół doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi*, „Polonia Sacra" 8(2004) nr 14, 321-332.

E35
Życiński, Wojciech SDB, *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi jako problem ekumeniczny*, „Polonia Sacra" 8(2004) nr 15, 5-20.

F
LITURGIA I KULT
LITURGIA E CULTO

DOKUMENTY
DOCUMENTI

F1
Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret ogłaszający nowe teksty o św. Janie Diego i Najświętszej Maryi Pannie z Guadalupe*, „Anamnesis" 10(2004) nr 3, 17-18.

F2
Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret wprowadzający wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Licheńskiej do kalendarza diecezji włocławskiej*, „Anamnesis" 10(2004) nr 4, 10-11.

STUDIA

STUDI

F3
Amato, Angelo abp, *Głębia modlitwy różańcowej*, „L'Osservatore Romano" 25(2004) nr 11-12, 50-51.

F4
Czaja, Andrzej, *Eklezjotwórczy charakter modlitwy różańcowej*, w: *Homo orans*, cz. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. Jerzy Misiurek, Jarosław M. Popławski, Krzysztof Burski, Wyd. KUL, Lublin 2004, 311-322.

F5
Giec, Janusz ks., *Recepcja „Marialis cultus" w Polsce. Sprawozdanie z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego*, „Colloquia Theologica Ottoniana" (2004) nr 2, 145-147.

F6
Kaczorowski, Robert ks., *Obecność Matki Bożej w obrzędowości i liturgii warmińskiej na podstawie XIX-wiecznych rytuałów*, „Studia Elbląskie" 6(2004-2005) 139-147.

F7
Karasiński, Waldemar ks., *Kult Matki Bożej w parafii św. Mikołaja w Wierzchach*, „Studia Wrocławskie" 7(2004) 331-339.

F8
Kijas, Zdzisław Józef OFMConv, *Różaniec modlitwą zbawienia*, Wyd. Bratni Zew, Kraków 2004, ss. 107.

F9
Klauza, Karol, *Różaniec a Eucharystia*, w: *Homo orans*, cz. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. Jerzy Misiurek, Jarosław M. Popławski, Krzysztof Burski, Wyd. KUL, Lublin 2004, 339-349.

F10
Kluj, Wojciech OMI, *Maryjna pobożność Kościoła na Madagaskarze*, „Annales Missiologici Posnanienses" 14(2004) 97-114.

F11
Kogut, Mieczysław ks., *Dawny kult Matki Boskiej Szkaplerznej w Głębowicach*, „Saeculum Christianum" 11(2004) nr 2, 45-50.

F12
Misiurek, Jerzy, *Modlitwa różańcowa w dziejach polskiej teologii katolickiej*, w: *Homo orans*, cz. 5: *Modlitwa uwielbienia*, red. Jerzy Misiurek, Jarosław M. Popławski, Krzysztof Burski, Wyd. KUL, Lublin 2004, 323-337.

F13
Rakoczy, Eustachy OSPPE, *Pieta na barykadach Warszawy*, „Studia Claromontana" 22(2004) 161-166.

F14
Samek, Jan, *Zapomniany kult Matki Boskiej Łaskawej z Krakowa*, „Alma Mater" (2004-2005) nr 66-67, 19.

F15
Syczewski, Tadeusz ks., *Nowy obrzęd koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, „Liturgia Sacra" 10(2004) nr 2, 303-311.

F16
Targosz, Karolina, *„Sola pulcherrima super solem" – „Nad słońce i nad miesiąc cudniejsza" (modlitwa maryjna z Modlitewnika Gertrudy i Modlitewnika Nawojki)*, „Folia Historica Cracoviensia" 10(2004) 361-387.

F17
Wanat, Benignus Józef OCD, *Kult Matki Bożej w klasztorze oo. Karmelitów na Piasku w Krakowie jako element charyzmatu karmelitańskiego*, Wyd. De arte, Łańcut 2004, ss. 95 [Rec. Marszalska, Jolanta M., „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 82(2004) 467-469].

POMOCE LITURGICZNE
SUSSIDI LITURGICI

F18
Bartnik, Józef Maria SJ, *Nowenna do Matki Bożej Łaskawej*, Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Warszawa-Kraków 2004, ss. 16.

F19
Dróżki Matki Bożej Bolesnej, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne, Rzeszów 2004, ss. 64.

F20
Niepokalana Matka Jezusa. Modlitewnik, red. ks. Stanisław Garnczarski, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej „Biblos", Tarnów 2004, ss.147.

F21
Niepokalanie poczęta. Kazania maryjne, red. W. Piotrowski, Wyd. „Rafael", Kraków 2004, ss. 264.

F22
Orchowski, Józef ks., *Różańcowe procesje z Janem Pawłem II. Modlitewnik*, Sandomierz 2004, ss. 176.

F23
Skawroń, Jerzy, *Nowenna do Matki Bożej Szkaplerznej. Obietnice – nowenna, rozważania – litania, pieśni*, Wyd. Poligrafia Salezjańska – Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej, Kraków-Obory 2004, ss. 48.

F24
Szarwark, Teodor ks., *Wspomożenie wiernych. Rozważania wezwań Litanii Loretańskiej. Czytanki na miesiąc maj*, Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2004, ss. 77.

F25
Z Tobą Maryjo idziemy za Chrystusem. Rozważania na nabożeństwa majowe, red. A. Bazielich, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej – „Biblos", Tarnów 2004, ss. 93.

F26
Zawitkowski, Józef bp, *Zamyślenia loretańskie*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2004, ss. 133.

H
KATECHEZA I DUSZPASTERSTWO
CATECHESI E PASTORALE

KATECHEZA
CATECHESI

H1
Bieńkowska B., *Róże dla Maryi... Hołd Matce Bożej Różańcowej. Dla dzieci klas III-IV*, „Katecheta" 48(2004) nr 10, 28-32.

H2
Jasianek, Jarosław ks., *Co to znaczy, że Maryja pomaga nam zwyciężać zło i walczyć z szatanem? Co symbolizuje Niepokalane Serce Maryi?*, „Katecheta" 48(2004) nr 12, 44-46.

H3
Kłusek, Urszula, *Maryja – opiekunką nie tylko weselnego wesela. Dla kl. V-VI*, „Katecheta" 48(2004) nr 10, 32-34.

DUSZPASTERSTWO
PASTORALE

H4
Biernacki, Jacek ks., *Nawiedzenie figury Matki Bożej Fatimskiej w diecezji legnickiej*, „Perspectiva" 3(2004) nr 1, 203-213.

H5
Danilewicz, Dariusz, *Teologia nawiedzenia diecezji przez kopię Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 1(2004) nr 1, 335-345.

H6
Milenijne spotkania z Matką Boską Częstochowską. 1965 Przybyszew 1971. Księga nawiedzenia rodzin parafii świętych Apostołów Piotra i Pawła przez kopię Cudownego Obrazu Jasnogórskiego, red. Zbigniew Godlewski, Sławomir Jastrzębski, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2004, ss. 391.

H7
Włosek, Maria, *Maryjny wymiar duszpasterskiej posługi kardynała Augusta Hlonda*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 2004, ss. 183.

K
OBJAWIENIA I SANKTUARIA

APPARIZIONI E SANTUARI

SANKTUARIA

SANTUARI

K1
Brzeziński, Daniel ks., Murawski, Roman ks., *Żuromińska Pani. 300 lat kultu łaskami słynącego obrazu Matki Bożej w Żurominie (1704-2004)*, Wyd. Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2004, ss. 88.

K2
Dobrzyński, Andrzej ks., *Pielgrzymki do Sanktuarium Matki Boskiej Ludźmierskiej*, „Peregrinus Cracoviensis" (2004) z. 15, 153-175.

K3
Dobrzyński, Andrzej ks., *Pielgrzymki do Sanktuarium Matki Bożej Ludźmierskiej*, w: *Problemy rozwoju wybranych ośrodków pielgrzymkowych*, Wyd. Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, 153-175.

K4
Drozdek, Mirosław SAC, Ryszka, Czesław, *Z Polskiej Fatimy*, Wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2004, ss. 286.

K5
Gładysz, Jan, *Matka Boża Tuchowska w pieśni*, w: *Cantate Domino canticum novum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Kazimierzowi Pasionkowi*, red. Stanisław Garnczarski, Wyd. Biblos, Tarnów 2004, 48-59.

K6
Górczyński, Waldemar, *Obraz Matki Bożej Bolesnej z Tuligłów ze szczególnym omówieniem jego kultu w Łozinie*, Łozina 2004, ss. 84.

K7
Jabłoński, Szczepan Zachariasz OSPPE, *Jasna Góra bliska i daleka. Ze studiów nad Sanktuarium Narodowym*, Wyd. Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Jasna Góra-Częstochowa 2004, ss. 570 [Rec. Związek, Jan ks., „Częstochowskie Studia Teologiczne" 32(2004) 364-370].

K8
Jabłoński, Szczepan Zachariasz OSPPE, *Od ślubów królewskich do jasnogórskich ślubów narodu*, w: *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane Profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. Urszula Borkowska OSU,

Czesław Deptuła, ks. Ryszard Knapiński, Zbigniew Piłat MIC, Eugeniusz Wiśniowski, Wyd. TN KUL (Seria: Prace Wydziału Historyczno-Filozoficznego nr 111), Lublin 2004, 127-149.

K9
Kaczorowski, Robert ks., *Fenomen warmińskich pieśni sanktuaryjnych*, „Liturgia Sacra" 10(2004) nr 2, 395-420.

K10
Kapera, Izabela, *Ruch pielgrzymkowy do Limanowej*, „Peregrinus Cracoviensis" (2004) z. 15, 177-186.

K11
Łuczak, Marek ks., *Kult ponad granicami. Z dziejów piekarskiego sanktuarium*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. ks. Leszek Szewczyk, ks. Marek Łuczak, Wyd. Biblos, Tarnów 2004, 142-154.

K12
Matwiejczyk, Witold, *Matka Boska Częstochowska na robotniczych sztandarach w centrum przemysłowym Niemiec 1871-1914* (→K7), 277-301.

K13
Nowak, Władysław ks., *Sanktuaria Maryjne Archidiecezji Warmińskiej*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszcza*, red. Cyprian Rogowski, Władysław Nowak, Andrzej Kopiczko, Michał Wojciechowski, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej Hosianum, Olsztyn 2004, 353-364.

K14
Piech, Stanisław ks., *Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie – Podgórzu (1903-2004)*, „Studia Redemptorystowskie" (2004) nr 2, 35-50.

K15
Rosikoń, Janusz, *Totus tuus. Madonny papieskie*, Wyd. Rosikon Press – Apostolicum, Izabelin-Warszawa-Ząbki 2004, ss. 311.

K16
Rydz, Eugeniusz, Olejnik, Piotr, *Góra Chełmska ośrodkiem pielgrzymkowym na Pomorzu Środkowym*, „Peregrinus Cracoviensis" (2004) z. 15, 133-151.

K17
Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Turzy Śląskiej, red. ks. Piotr Kurzela, Anna Liskowacka, Wyd. Kuria Metropolitarna. Seria: Materiały Duszpasterskie, z. 18, Katowice 2004, ss. 183.

K18
Sawa, Anna, *Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej Królowej Polski, Matki Ziemi Świętokrzyskiej w Kałkowie Godowie. Krótki przewodnik dla turystów i pielgrzymów*, Wyd. Agencja „JP", Kielce 2004, ss. 48.

K19
Szady, Bogumił, *Konflikt wokół sanktuarium Najświętszej Maryi Panny w Tirano*, (→K7), 541-547.

K20
Świtała, Bogusław, *Sanktuarium maryjne w Rokitnie. Sanktuarium Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej*, Wyd. Apostolicum, Ząbki 2004, ss. 133.

K21
Tokarczyk, Władysław, *Matce Bożej Zawadzkiej w hołdzie w 350. rocznicę koronacji*, Wyd. Biblos, Tarnów 2004, ss. 135.

K22
Traczyk, Stanisław Alfred, *Sanktuarium Maryjne w Wysokim Kole*, Wyd. Stowarzyszenie Oświatowe Sycyna. Instytut Technologii Eksploatacji, Sycyna-Radom 2004, ss. 121.

K23
Wójcik, Adam, Janas, Aleksandra, *Piękniejsza niż księżyc jaśniejsza od gwiazd. Stulecie koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Dzikowskiej 1904-2004*, Wyd. Muzeum Historyczne, Tarnobrzeg 2004, ss. 75.

L
SZTUKA
ARTE

L1
Bartmiński, Jerzy, *Matka Boska w polskiej tradycji ludowej*, cz. 2, „Przegląd Powszechny" 121(2004) nr 6, 479-490.

L2
Biskupski, Romuald, *Ikona Zaśnięcia Matki Boskiej z końca XV wieku w cerkwi w Andrzejówce*, „Series Byzantina" 2(2004) 123-127.

L3
Butkiewicz, Marian, *List dedykacyjny do Matki Bożej Kodeńskiej w Swadzie oratorskiej Jana Ostrowskiego Daneykowicza* (→K7), 65-74.

L4
Chomik, Piotr, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, Wyd. Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Instytut Socjologii, Białystok 2003, ss. 291 [Rec. Jurkowlaniec, Grażyna, „Kwartalnik Historyczny" 111(2004) nr 4, 137-141].

L5
Gil, Andrzej SDB, *Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Series Byzantina" 2(2004) 203-218.

L6
Kobrzeniecka-Sikorska, Grażyna, *Źródła historiograficzne do badań rosyjskich ikon maryjnych*, „Series Byzantina" 2(2004) 177-187.

L7
Kramiszewska, Aneta, *Ikonografia Niepokalanego Poczęcia jako wyraz kultu Maryi Immakulaty* (→A1), 127-155.

L8
Mart, Krystyna, *Phoenix Jakuba Suszy źródłem do badań ikonografii Matki Boskiej Chełmskiej*, „Series Byzantina" 2(2004) 189-201.

L9
Misiniec, Stefan ks., *Maryjny strumień w poezji*, t. 2, Wyd. św. Stanisława Biskupa Męczennika Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2004, ss. 240.

L10
Piwocka, Magdalena, *„Adoracja Matki Boskiej w asyście dwóch Świętych Janów" w zbiorach katedry wawelskiej*, „Folia Historica Cracoviensia" 10(2004) 295-303.

L11
Wierna, Renata, *Historyczno-ikonograficzna analiza obrazu Maryi adorującej Dzieciątko z Opola Podedwórza*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 81(2004) 371-386.

Indeks osobowy

Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv	D1
Amato, Angelo abp	F3
Bartmiński, Jerzy	L1
Bartnik, Józef Maria SJ	F18
Bartosik, Grzegorz Maria OFMConv	B1
Bazielich A.	F25
Bieńkowska B.	H1
Biernacki, Jacek ks.	H4
Biskupski, Romuald	L2
Bolewski, Jacek SJ	E1, E2
Borkowska, Urszula OSU	K8
Brzeziński, Daniel ks.	K1
Burski, Krzysztof	F4, F9, F12
Butkiewicz, Marian	L3
Carretto, Carlo	E3
Chomik, Piotr	L4
Cichy, Stefan bp	E4
Costacurta, Bruna	B2
Czaja, Andrzej	F4
Danilewicz, Dariusz	H5
Dąbrowska, Anna	B3
Deptuła, Czesław	K8
Di Lorenco, Maria	E5
Dobraczyński, Grzegorz	E6

Dobrzyński, Andrzej ks. K2, K3
Drozdek, Mirosław SAC K4
Drzewiecki, Dariusz MIC E7
Dudek, Andrzej E8
Dziedzic, Sylwester E9
Garnczarski, Stanisław F20, K5
Giec, Janusz ks. F5
Gil, Andrzej SDB L5
Gładysz, Jan K5
Godlewski, Zbigniew H6
Górczyński, Waldemar K6
Hadryś, Jacek ks. E10
Jabłoński, Szczepan Zachariasz OSPPE E11, K7, K8
Janas, Aleksandra K23
Janiec, Zdzisław ks. E12
Jasianek, Jarosław ks. H2
Jastrzębski, Sławomir H6
Jurkowlaniec, Grażyna L4
Kaczorowski, Robert ks. F6, K9
Kapera, Izabela K10
Karasiński, Waldemar ks. F7
Kijas, Zdzisław Józef OFMConv F8
Klauza, Karol E13, F9
Kluj, Wojciech OMI F10
Kłusek, Urszula H3
Knapiński, Ryszard ks. K8
Kobrzeniecka-Sikorska, Grażyna L6
Kochaniewicz, Bogusław OP D2
Kogut, Mieczysław ks. F11
Kołodziej, Beata E14
Kopiczko, Andrzej ks. K13
Kramiszewska, Aneta L7
Królikowski, Janusz ks. A1, E15, E16
Kurzela, Piotr ks. K17
Lipniak, Jarosław M. ks. E17
Liskowacka, Anna K17
Łuczak, Marek ks. K11
Marszalska, Jolanta M. F17
Mart, Krystyna L8
Matwiejczyk, Witold K12
McManus, Jim E18
Misiniec, Stefan ks. L9
Misiurek, Jerzy ks. F4, F9, F12
Misztal, Wojciech ks. E19
Murawski, Roman ks. K1
Napiórkowski, Andrzej OSPPE E20
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv C2, E21
Nowak, Władysław ks. E 21, K13
Olejnik, Piotr K16
Orchowski, Józef ks. F22
Pach, Jan OSPPE E11
Paweł VI, papież C1

Piech, Stanisław ks.	K14
Piłat, Zbigniew MIC	K8
Piotrowski, W.	F21
Piwocka, Magdalena	L10
Popławski, Jarosław M. ks.	F4, F9, F12
Porczak, Karol MS	E22
Ptasznik, Paweł ks.	E23
Pyc, Marek ks.	E24
Rakoczy, Eustachy OSPPE	F13
Rogowski, Cyprian	K13
Rosikoń, Janusz	K15
Rybicki, Adam ks.	E25, E26, E27
Rydz, Eugeniusz	K16
Ryszka, Czesław	K4
Salij, Jacek OP	E28
Samek, Jan	F14
Sawa, Anna	K18
Siudy, Teofil ks.	E29, E30
Skawroń, Jerzy o.	F23
Socha, Paweł bp	E31
Syczewski, Tadeusz ks.	F15
Szady, Bogumił	K19
Szarwark, Teodor ks.	F24
Szewczyk, Leszek ks.	K11
Sztandera, Leszek ks.	E32
Świtała, Bogusław	K20
Targosz, Karolina	F16
Tokarczyk, Władysław	K21
Traczyk, Stanisław Alfred	K22
Tronina, Antoni ks.	B4
Wanat, Benignus Józef OCD	F17
Widok, Norbert ks.	D3
Wierna, Renata	L11
Wiśniowski, Eugeniusz	K8
Włosek, Maria	H7
Wojciechowski, Michał	K13
Wojtczak, Adam OMI	C3
Wójcik, Adam	K23
Zawitkowski, Józef bp	F26
Związek, Jan ks.	K7
Życiński, Wojciech SDB	E34, E35

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA
2005

A
AKTA I DZIEŁA ZBIOROWE
ATTI DI CONVEGNI E OPERE COLLETTIVE

A1
Matka Boża w ludzie Bożym, red. ks. Jan Górecki, Wyd. Księgarnia św. Jacka (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 24), Katowice 2005, ss. 332.

A2
Niepokalana - nasza siostra i matka, red. Zdzisław Kijas OFMConv, Damian Muskus OFM, Wyd. Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2005, ss. 240 [Rec. Bonawentura Smolka OFM, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego" 11(2005) nr 1, 15-17].

A3
Niepokalana w wierze i teologii Kościoła, red. ks. Szymon Drzyżdżyk, Wyd. Naukowe PAT (Studia: t. 13), Kraków 2005, ss. 148.

A4
Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego, Niepokalanów, 15-17 października 2004 r., red. Danuta Mastalska, Wyd. Polskie Towarzystwo Mariologiczne (Seria: Biblioteka Mariologiczna, nr 8), Częstochowa-Niepokalanów 2005, ss. 363 [Rec. Marian Kowalczyk SAC, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 477-486].

B
PISMO ŚWIĘTE
SACRA SCRITTURA

B1
Dąbek, Tomasz M. OSB, *Magnificat* wzorem modlitwy chrześcijańskiej, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 190-201.

B2
Harężga, Stanisław ks., *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa (Dz 1, 13-14; 2, 1. 42)*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 20-33.

B3
Jagiełłowicz, Alina Bernadetta, *Naukowy paradygmat Biblii w świetle dialogu fundamentalistów i tradycjonalistów. Filozoficzny aspekt wielowątkowego statusu Chrystusa i Marii*, „Filozofia Religii" 1(2005) 209-239.

B4

Kozyra, Józef ks., *Maryja – pełna łaski (kacharitomene) i błogosławiona (eulogemene)*, w: *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają. Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*, red. ks. Józef Kozyra, ks. Marek Łuczak, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice-Piekary Śląskie 2005, 182-192.

B5

Kozyra, Józef ks., *Matka Boża w pierwotnej tradycji apostolskiej Nowego Testamentu* (→A1), 47-63.

B6

Kudasiewicz, Józef ks., *Matka Jezusa według Ewangelii Marka*, w: *Deus meus et omnia*. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich, red. Mirosław Stanisław Wróbel, Wyd. KUL, Lublin 2005, 207-217.

B7

Langkammer, Hugolin OFM, *Biblia o Maryi w kontekście dogmatu o Jej Niepokalanym Poczęciu* (→A2), 17-72.

B8

Malina, Artur ks., *Maryja w obietnicach Starego Testamentu?* (→A1), 35-46.

B9

Przyszychowska, Marta, *J 19, 25-27 w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła*, „Studia Theologica Varsaviensia" 43(2005) nr 1, 55-78.

B10

Socha, Paweł bp, *„Maryja zachowywała te sprawy i rozważała je w sercu swoim"*, „Dobry Pasterz" (2005) z. 30, 153-155.

B11

Szlaga, Jan Bernard bp, *Znak w Kanie Galilejskiej. Aspekt moralno – eucharystyczny*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 11-19.

B12

Tronina, Antoni ks., *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP wyrazem biblijnej kultury średniowiecza* (→A), 139-146.

B13

Tronina, Antoni ks., *„Matka jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu" (Łk 2, 51b)*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 1, 67-79.

C
MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

MAGISTERO DELLA CHIESA

TEKSTY
TESTI

C1
Jan Paweł II, Nauczanie Jana Pawła II (styczeń-grudzień 2004), „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 379-399.

STUDIA
STUDI

C2
Buczek, Jerzy ks., *Maryja wzorem więzi z Duchem Świętym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 36-57.

C3
Jurczyński, Jacek, *Aspekty biblijnego doświadczenia wiary w encyklice „Redemptoris Mater". Doktryna i pobożność*, „Polonia Sacra" 9(2005) nr 17, 73-85.

C4
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Polska droga maryjna a mariologia Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 420-447.

C5
Królikowski, Janusz ks., *„Jestem człowiekiem zawierzenia". Oddanie i zawierzenie Maryi w doświadczeniu i teologii Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 401-419.

C6
Kuczer, Ryszard OMI, *Macierzyńskie pośrednictwo Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 328-375.

C7
Kuczer, Ryszard OMI, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 208-255.

C8
Kuczer, Ryszard OMI, *Maryja wzorem wiary, nadziei i miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 85-173.

C9
Moricová, Jana, *Maryja jako wzór dla cierpiących według Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 269-277.
C10

Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *O mariologicznym słowie Jana Pawła II*, „Summarium" 34(2005) 113-120.

C11
Rozen, Barbara, *Wzorczość Maryi w chrześcijańskim wychowaniu według Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 250-268.

C12
Rymarowicz, Piotr ks., *Teologiczne ikony Maryi w listach pasterskich Episkopatu Polski*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 275-329.

C13
Wojtczak, Adam OMI, *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*, Wyd. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2005, ss. 288.

C14
Wołyniec, Włodzimierz ks., *Tajemnica zawierzenia Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 316-327.

C15
Życiński, Wojciech SDB, *Mariologia kontekstualna Jana Pawła II. Bóg Trójosobowy – Maryja – Kościół*, „Polonia Sacra" 9(2005) nr 17, 329-342.

D
HISTORIA MARIOLOGII
STORIA DELLA MARIOLOGIA

D1
Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w życiu św. Maksymiliana*, „Lignum Vitae" 6(2005) 77-87.

D2
Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv, *Wkład Rycerstwa Niepokalanej w krzewienie dogmatu Niepokalanego Poczęcia na przykładzie czasopisma „Rycerz Niepokalanej"* (→A4), 125-136.

D3
Amata, Biagio SDB, *Maryja Dziewica, „Dobra Pasterka" w katechizmie Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 11-40.

D4
Augustynowicz, Alicja, *Rola dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w Zgromadzeniu Sióstr Świętego Feliksa z Kantalicjo*, „Lignum Vitae" 6(2005) 133-138.

D5
Bazylczuk, Tadeusz SDB, *Cześć Maryi Niepokalanej w zgromadzeniu św. Franciszka Salezego czyli salezjanów księdza Bosko SDB*, „Lignum Vitae" 6(2005) 115-124.

D6
Dzięgielewski, Jan, *O ustrojowo politycznych aspektach orderu Niepokalanego Poczęcia i uznaniu Najświętszej Maryi Panny Królową Korony Polskiej*, „Studia Claromontana" 23(2005) 17-28.

D7
Gilski, Marek, *Patrystyczne prodromy doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi* (→A3), 7-29.

D8
Huculak, Benedykt J. OFM, *Nauka Jana Dunsa Szkota o ślubie dziewictwa Najświętszej Maryi Panny*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 2, 213-230.

D9
Kijas, Zdzisław J. OFMConv, *Maryja Niepokalana drogą do poznania bogactwa Bożego. O źródłach mistycznej i mądrościowej teologii św. Maksymiliana Marii Kolbego (†1941)* (→A2), 202-222.

D10
Kijas, Zdzisław J. OFMConv, *Św. Maksymilian Maria Kolbe: Apostoł Niepokalanej* (→A4), 109-124.

D11
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Uwagi na temat apokryfu Transitus Mariae Pseudo-Józefa z Arymatei*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 263-287.

D12
Kołodziej, Bernard TCh, *Matka Boża w przepowiadaniu pierwszego biskupa diecezji katowickiej ks. Augusta Hlonda* (→A1), 269-275.

D13
Kośla, Romuald H. OFM, *Niepokalane Poczęcie w teologicznych założeniach bł. Jana Dunsa Szkota* (→A2), 137-167.

D14
Kulczycka, Anna, *Maryja w kazaniach Kasjana Korczyńskiego OFMConv (1725-1784)*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 496-506.

D15
Lewicki, Tomasz ks., *Niepokalana w zwierciadle chrześcijańskiej literatury apokryficznej na przykładzie Protoewangelii Jakuba*, „Studia Płockie" 33(2005) 15-21.

D16
Matula, Bogusz St. OFM, *Sponsa castae dilectionis, aula sanctae inhabitationis, officina mirae operationis. Niepokalane Poczęcie Maryi, Matki Zbawiciela w nauczaniu św. Bonawentury* (→A2), 93-136.

D17
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Wkład franciszkanów w przygotowanie dogmatu Niepokalanego Poczęcia*, „Lignum Vitae" 6(2005) 27-38.

D18
Olszewski, Jan Maria OFMConv, *Dwa rozumienia grzechu pierworodnego a pokalane poczęcie NMP: (Święty Augustyn i Święty Tomasz z Akwinu)*, „Lignum Vitae" 6(2005) 39-75.

D19
Sotowski, Paulin W. OFMConv, *Wkład świętych i teologów zakonów franciszkańskich w ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu* (→A4), 55-95.

D20
Warzeszak, Józef ks., *Komunia święta Matki Bożej według średniowiecznych teologów (XIII – XV w.)*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 18(2005) 75-87.

E
TEOLOGIA DOGMATYCZNA I DUCHOWOŚCI

TEOLOGIA DOMMATICA E SPIRITUALE

E1
Ballestrero, Anastasio OCD, *Maryja – pielgrzym nadziei. Miesiąc z Matką Bożą*, Wyd. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, ss. 101.

E2
Battaglia, Vincenzo OFM, *Niepokalane Poczęcie Maryi. Perspektywy poszukiwania w kontekście interdyscyplinarnym*, „Quaestiones Selectae" 12(2005) z. 5, 81-95.

E3
Battaglia, Vincenzo OFM, *Niepokalane Poczęcie Maryi w świetle zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa* (→A2), 73-92.

E4
Bokwa, Ignacy ks., *„Łaski pełna". Teologiczna refleksja nad pobożnością maryjną*, „Studia Theologica Varsaviensia" 43(2005) nr 1, 13-27.

E5
Bokwa, Ignacy ks., *Maryja jako paradygmat teologii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 24(2005) z. 1, 3-14.

E6
Bolewski, Jacek SJ, *Biała Bogini, Czarna Madonna. Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Wyd. „Rhetos" (Seria: Bobolanum, nr 6), Warszawa 2005, ss. 494. [Rec. Artur Filipowicz SJ, „Studia Bobolanum" 4(2005) 187-197].

E7
Bolewski, Jacek SJ, *Tajemnica poczęcia w Bogu*, „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 2, 27-28.

E8
Carvalho, Maria Manuela de, *Milczenie Maryi*, „Communio" 25(2005) nr 1, 47-55.

E9
Chmielewski, Marek ks., *Misterium Niepokalanego Poczęcia w duchowości katolickiej* (→A4), 97-107.

E10
Cichy, Stefan bp, *W szkole Maryi, Niewiasty Eucharystii w szkole świętych świadków Eucharystii*, „Dobry Pasterz" (2005) z. 30, 158-159.

E11
Courth, Franz, *Mariologia. Teksty teologiczne*, Wyd. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005, ss. 270.

E12
Dobrska, Gaudiosa Czesława, *Kult NMP Niepokalanej w Zgromadzeniu Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej*, „Lignum Vitae" 6(2005) 139-154.

E13
Drążek, Czesław ks., *W objęciach Matki*, „L'Osservatore Romano" 26(2005) nr 5, 28-30.

E14
Drzyżdżyk, Szymon ks., *Niepokalana objawia tajemnice człowieka* (→A3), 91-96.

E15
Duniak, Miriam, *W służbie Niepokalanej*, „Lignum Vitae" 6(2005) 159-164.

E16
Ewertowski, Stefan ks., *Maryja uobecnia Mądrość Przedwieczną*, „Zeszyty Teologiczne" 14(2005) nr 2, 114-120.

E17
Ferdek, Bogdan ks., *Boże macierzyństwo Maryi a Eucharystia*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 34-44.

E18
Ferdek, Bogdan ks., *Maryja jako prorokini według kardynała Leo Scheffczyka*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 462-474.

E19
Forte, Bruno abp, *Duch Święty zstępuje na Maryję, na dary, na Kościół*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 45-60.

E20
Garcia, Paredes José Cristo Rey CMF, *Mariologia w drodze: perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 239-259.

E21
Górecki, Jan ks., *(Nie)zwykła czcicielka Najświętszej Maryi Panny ze Zgody* (→A1), 324-332.

E22
Hadryś, Jacek ks., *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 182-195.

E23
Janicki, Jan Józef ks., *Maryja wzorem pobożności wyrażanej życiem*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 231-249.

E24
Kandefer, Piotr ks., *Cześć Niepokalanie Poczętej w charyzmacie Ruchu Światło-Życie* (→A4), 291-300.

E25
Kempa, Jacek ks., *Niepokalana Pośredniczka* (→A1), 23-34.

E26
Kijas, Zdzisław J. OFMConv, *Świętość życia Maryi* (→A3), 133-146.

E27
Kochaniewicz, Bogusław OP, *Współodkupicielka czy Matka Odkupiciela? Propozycja nowego dogmatu maryjnego a nauczanie Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia" 17(2005) nr 2, 43-65.

E28
Koneccy, Anton, *Marianska ucta v katolickiej Cirkvi z biblického, dogmatického a liturgicého stanoviska a antropogicky i ekumenicky nahl'ad* (→A3), 107-123.

E29
Kośla, Romuald Henryk OFM, *W ślad za Niepokalaną, aby ujrzeć „Boga z nami". Oto dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy „Bóg z nami" (Mt 1, 23). Rozważania Maryjne*, Wyd. „Calvarianum", Kalwaria Zebrzydowska - Kraków 2005, ss. 91.

E30
Kowalczyk, Marian SAC, *Maryja wzorem miłości eklezjalnej*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 58-75.

E31
Kowalik, Krzysztof SDB, *Maryja wzorem posłuszeństwa i służby według św. Urszuli Ledóchowskiej*, w: *Polka w Europie – św. Urszula Ledóchowska*. Materiały z sesji naukowej (KUL 21-22 V 2004), red. Marek Chmielewski, Zofia J. Zdybicka UJSK, Marta Ziółkowka UJSK, Wyd. „Polihymnia", Lublin 2005, 43-59.

E32
Królikowski, Janusz ks., *Niepokalane poczęcie Maryi. Perspektywy teologiczne otwarte przez obchody jubileuszowe*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 298-308.

E33
Królikowski, Janusz ks., *Wniebowzięcie Maryi Dziewicy w nauczaniu Piusa XII*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 288-297.

E34
Kumala, Janusz MIC, *Imitatio Mariae*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 7-8.

E35
Kumala, Janusz MIC, *Maryja znakiem nadziei i pociechy*, Wyd. Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater", Licheń 2005, ss. 89.

E36
Lipniak, Jarosław M. ks., *Eucharystia i Maryja. Aspekt ekumeniczny*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 155-168.

E37
Liszka, Piotr CMF, *Maryja a Eucharystia w kontekście misterium Kościoła*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 61-77.

E38
Lombardo, Domenico, *Droga powołania z Maryją*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 198-207.

E39
Lubowicki, Kazimierz OMI, *Dlaczego Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej?* (→A4), 237-246.

E40
Łukaszuk, Tadeusz Dionizy OSPPE, *Rozbieżne drogi rozwoju doktryny o świętości Bogurodzicy* (→A3), 51-62.

E41
Maćkiewicz, Zyta CMN, *Córki Maryi Niepokalanej „pomnikiem" czci Niepokalanej* (→A4), 253-258.

E42
Mastalska, Danuta, *„O naśladowaniu Maryi" Tomasza à Kempis*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 314-325.

E43
Meloéon, Albert-Marie bp de, *Maryja - Matka Miłosierdzia*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym" (2005) nr 5, 84-90.

E44
Michałek, Teresa Maria SMMI, *Siostry Mniejsze Maryi Niepokalanej jako „rzecz i własność" Niepokalanej* (→A4), 269-272.

E45
Misiurek, Jerzy ks., *Maryja w duchowości wielkich czcicieli Eucharystii*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 169-181.

E46
Myszka, Alicja Daniela SIC, *Cześć Niepokalanie Poczętej w charyzmacie Sióstr Niepokalanej* (→A4), 259-268.

E47
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Podstawy prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia* (→A4), 17-41.

E48
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Soborowa odnowa mariologii* (→A1), 103-136.

E49
Oko, Dariusz, *Niepokalana - idea regulatywna ludzkiej wolności* (→A3), 97-106.

E50
Ozorowski, Edward bp, *Do kogo Ona należy? Szkice z mariologii antropologicznej*, Wyd. Oficyna Wydawnicza „Wybór" (Seria: Biblioteka Miłosierdzia, t. 3), Los Angeles - Białystok 2005, ss. 67.

E51
Pankowska, Maria, *Cześć Niepokalanie Poczętej w charyzmacie Legionu Maryi* (→A4), 301-305.

E52
Pek, Kazimierz ks., *Christus Mariae – projekt mariologiczny dla Europy Środkowo – Wschodniej*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 2, 247-259.

E53
Piętka, Stanisław OFMConv, *Wprowadzanie w życie dogmatu Niepokalanego Poczęcia w charyzmacie MI* (→A4), 283-290.

E54
Połunkiszkis, Katarzyna Maria CSFMI, *Cześć Niepokalanego Poczęcia NMP w duchowości i apostolstwie Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rycerstwa Niepokalanej* (→A4), 273-282.

E55
Połunkiszkis, Katarzyna Maria, *Cześć Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w duchowości i apostolstwie Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rycerstwa Niepokalanej*, „Lignum Vitae" 6(2005) 169-177.

E56
Porczak, Karol MS, *Grzech pierworodny a Niepokalane Poczęcie NMP* (→A3), 31-49.

E57
Radkiewicz, Jan ks., *Dziewica z Nazaretu*, „Colloquia Theologica Ottoniana" (2005) nr 1, 81-90.

E58
Ragan, Gabriel, *Neposkvrené pocatie Panny Marie* (→A3), 125-131.

E59
Rychlicki, Czesław ks., *Niepokalane Poczęcie. Od prawdy wiary do definicji dogmatycznej*, „Studia Płockie" 33(2005) 23-31.

E60
Sienkiewicz, Edward ks., *Maryjna droga chrześcijańskiej wolności*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 202-230.

E61
Sikorski, Adam MIC, *Maria Marianorum* (→A4), 216-235.

E62
Siudy, Teofil ks., *Dogmat niepokalanego poczęcia wczoraj i dziś* (→A1), 11-22.

E63
Siudy, Teofil ks., *Dogmat Niepokalanego Poczęcia we współczesnej teologii i jego implikacje pastoralne* (→A4), 43-54.

E64
Słotwiński, Tadeusz OFM, *Matka Boża w duchowości franciszkańskiej* (→A1), 183-207.

E65
Sobieraj, Andrzej, *A Twoją duszę miecz przeniknie. Mariologiczny wymiar Szoah*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 475-495.

E66
Strojny, Janusz ks., *Maryja wzorem zawierzenia Bogu*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 11-35.

E67
Strzelczyk, Grzegorz, *Chrystologiczne podstawy pobożności maryjnej* (→B5), 193-203.

E68
Suarez, Federico, *Maryja dziewica, Pani nasza*, Wyd. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005, ss. 278.

E69
Szczepańczyk, Paulina SMI, *Niepokalana wzorem służby kobiecie w Zgromadzeniu Sióstr Maryi Niepokalanej* (→A4), 247-252.

E70
Szczurek, Jan D. ks., *Teologia dogmatu Niepokalanego Poczęcia* (→A3), 77-89.

E71
Weron, Eugeniusz SAC, *Odmawiając „Zdrowaś". Rozważania bardziej osobiste*, Wyd. „Apostolicum", Ząbki 2005, ss. 197.

E72
Zadykowicz, Tadeusz ks., *Aktualność wzoru posłuszeństwa Maryi*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 174-189.

E73
Zarys mariologii Ameryki Łacińskiej, „Kaliskie Studia Teologiczne" 4(2005) 165-176.

E74
Życiński, Wojciech SDB, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia wobec współczesnych teorii o grzechu pierworodnym* (→A2), 168-187.

E75
Życiński, Wojciech SDB, *Matka Jezusa wzorem wiary, modlitwy i służby*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 76-84.

E76
Życiński, Wojciech SDB, *Życie do naśladowania - triumf Bożej łaski i ludzkiej współpracy. Wprowadzenie* (→A3), 5-6.

F
LITURGIA I KULT
LITURGIA E CULTO

STUDIA
STUDI

F1
Calabuig, Ignazio M. OSM, *Dziewica ofiarowująca wzorem Kościoła, który ofiaruje i ofiaruje siebie. Refleksje nad liturgią rzymską*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 78-110.

F2
Cichy, Stefan bp, *Teologiczny wymiar liturgii koronacji wizerunku Matki Bożej* (→B5), 156-165.

F3
Glaeser, Zygfryd ks., *Kult maryjny w „Kościołach siostrzanych"* (→A1), 64-77.

F4
Kiełbasa, Antoni SDB, *Kult Najświętszej Maryi Panny w zakonach i zgromadzeniach zakonnych na Śląsku w XIX i XX w.* (→A1), 208-238.

F5
Komborska, Marta, *Kult Niepokalanej w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (starowiejskich)*, „Lignum Vitae" 6(2005) 125-132.

F6
Konecki, Krzysztof ks., *Maryja w obrzędach koronacji swojego wizerunku*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 8, 169-178.

F7
Konek, Elżbieta, *Kult Niepokalanej w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek SJK (na terenie Łodzi)*, „Lignum Vitae" 6(2005) 155-158.

F8
Koperek, Stefan CR, *Maryja w rzymskich modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. ks. Helmut Jan Sobeczko, Wyd. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego (Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 80), Opole 2005, 181-193.

F9
Kosman, Marceli, *Kult maryjny na Litwie i jego implikacje w Koronie*, „Studia Claromontana" 23(2005) 89-102.

F10
Krętosz, Józef ks., *Kult maryjny w archidiecezji lwowskiej w czasie rządów arcybiskupa bł. Józefa Bilczewskiego (1901-1923)* (→A1), 276-286.

F11
Królikowski, Janusz ks., *Czy można mówić o specyfice polskiej pobożności maryjnej?*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 367-382.

F12
Kucharski, Piotr, Bajor, Bogusław, *Dar Maryi na trudne czasy: Historia najsłynniejszego medalika świata*, Wyd. Instytut im. Ks. Piotra Skargi, Kraków 2005, ss. 80.

F13
Kumala, Janusz MIC, *Obecność Maryi w misterium Eucharystii*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 7-8.

F14
Kumala, Janusz MIC, *Maryja w „Communicantes" Kanonu Rzymskiego*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 111-135.

F15
Matwiejuk, Kazimierz ks., *Psałterz maryjny w świetle Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 8, 153-168.

F16
Mrozek, Piotr, *Koronacje obrazów Matki Bożej w Piekarach. Aspekt pastoralny* (→B5), 204-223.

F17
Nadolski, Bogusław ks., *W szkole Niewiasty Eucharystii*, „Liturgia Sacra" 11(2005) nr 1, 21-26.

F18
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *Czy Matka Boża potrzebuje korony?* (→B5), 141-155.

F19
Pawlak, Ireneusz ks., *Pieśni o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w polskich przekazach śpiewnikowych XX i XXI wieku* (→A4), 199-213.

F20
Petryk, Piotr ks., *Nabożeństwa maryjne w pobożności ludowej*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 8, 139-151.

F21
Poloczek, Teodor ks., *Kult Matki Bożej na emigracji w Anglii* (→A1), 287-293.

F22
Prus, Grzegorz ZP, *Piśmiennictwo o. Andrzeja Gołdonowskiego w dziedzinie propagowania kultu maryjnego*, „Studia Claromontana" 23(2005) 133-142.

F23
Ropiak, Sławomir, *Obraz Maryi w pieśniach eucharystycznych (starych i nowych)*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 219-236.

F24
Rutkowski, Andrzej ks., *Liturgia wyrazem wiary i pobożności na przykładzie uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 8, 179-191.

F25
Siwiec, Bogdan Piotr, *Dzieje Arcybractwa Matki Boskiej Pocieszenia przy klasztorze oo. Augustynów w Krakowie (1604-1941)*, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2005, ss. 340.

F26
Sobeczko, Helmut ks., *Wpływ kultu Maryjnego na eucharystyczną postawę chrześcijan* (→B5), 166-181.

F27
Sodi, Manlio SDB, *Od teologii liturgiczno-maryjnej w stronę duszpasterskich wyborów, wychowujących do pietas i devotio*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 73-99.

F28
Syczewski, Tadeusz ks., *Ludowa pobożność maryjna w diecezji drohiczyńskiej*, „Studia Teologiczne" 23(2005) 231-247.

F29
Szczurek, Bożena, *Główne formy pobożności polskich zgromadzeń franciszkańskich*, Olsztyn 2005, ss. 302.

F30
Urbański, Stanisław ks., *Teologiczno-historyczne podstawy kultu maryjnego w Kościele*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 33(2005) 179-191.

F31
Witkowska, Aleksandra OSU, *Kult maryjny w polskiej religijności potrydenckiej*, „Studia Claromontana" 23(2005) 9-16.

F32
Wojtczak, Adam OMI, *Ku pełnej harmonii między ludową pobożnością maryjną i liturgią*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 19(2005) 137-162.

F33
Wojtczak, Adam OMI, *Matka dobrej rady*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 290-313.

F34
Zachara, Maciej MIC, *Naśladowanie Maryi w Zbiorze Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 278-289.

F35
Zawada, Marian OCD, *Obecność Maryi w adoracji po komunijnej*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 136-154.

POMOCE LITURGICZNE
SUSSIDI LITURGICI

F36
Chabiński, Stanisław, *Pod opieką Matki Pojednania. Modlitewnik hodyszewski*, Wyd. Apostolicum, Ząbki 2005, ss. 352.

F37
Kumala, Janusz MIC, *Modlitewnik licheńskiego pielgrzyma*, Wyd. Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater", Licheń 2005, ss. 253.

F38
Maryja niewiasta Eucharystii. Rozważania i modlitwy na maj, red. Luigi Guglielmoni, Fausto Negri, Andrzej Spurgjasz, Wyd. Salwator, Kraków 2005, ss. 107.

F39
Matka Pana Matką Kościoła. Czytanki majowe, red. ks. Jan Kuclęga, ks. Andrzej Kulibera, ks. Teofil Siudy, Wyd. „Regina Poloniae", Częstochowa 2005, ss. 79.

F40
Matusiak, Anna, *Niewiasta Eucharystii. Czytanki majowe*, Wyd. „eSPe", Kraków 2005, ss. 118.

F41
Milagro, Alfonso, *5 minut z Maryją. Rozważania na każdy dzień*, Wyd. Palabra, Warszawa 2005, ss. 225.

F42
Nowenna do Matki Bożej Szkaplerznej. Szkaplerz – dar Matki, wskazówki praktyczne, nowenna, obrzęd nałożenia Szkaplerza, litanie, pieśni, Wyd. Flos Carmeli, Poznań 2005[2], ss. 48.

F43
Pronzato, Alessandro, *...Módl się za nami! Litania loretańska – rozważania*, Wyd. Salwator, Kraków 2005, ss. 244.

F44
Szarwark, Teodor ks., *Maryjo, jestem przy Tobie. Rozważania o Matce Bożej*, Wyd. „Biblos", Tarnów 2005, ss. 78.

F45
Szarwark, Teodor ks., *Z Maryją kontemplujemy Jezusa Eucharystycznego. Rozważania na nabożeństwa październikowe*, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej – Wyd. „Biblos", Tarnów 2005, ss. 71.

H
KATECHEZA I DUSZPASTERSTWO

CATECHESI E PASTORALE

DUSZPASTERSTWO

PASTORALE

H1
Bator, Zofia, *Problem świętych wizerunków – ikon maryjnych w duszpasterstwie*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 100-120.

H2
Bochenek, Zygmunt ks., Kardas, Salezja, *Dziewczęca Służba Maryjna. Koncepcja 7-letniej formacji w duchu maryjnym oraz konspekty spotkań na pierwszy rok pracy*, Wyd. „Biblos", Tarnów 2005, ss. 264.

H3
Buxakowski, Jerzy ks., *Maryja w duszpasterstwie rodzin*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 165-182.

H4
Gilligan, W. Doyle, *Nabożeństwo do Maryi Matki Boga*, Wyd. Exter, Gdańsk 2005, ss. 180.

H5
Kaszowski, Michał ks., *Kult Maryi według I Synodu Diecezji Katowickiej* (→A1), 251-268.

H6
Kowalczyk, Marian SAC, *Rola duszpasterstwa maryjnego dla Kościoła w Polsce według Prymasa Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 256-274.

H7
Kudasiewicz, Józef ks., *Pismo Święte w duszpasterstwie maryjnym*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 41-72.

H8
Kulczycka, Anna, *Maryja w duszpasterstwie kobiet*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 183-197.

H9
Nowak, Stanisław abp, *Zadania biskupa w duszpasterstwie maryjnym diecezji*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 330-341.

H10
Rybicki, Adam ks., *Maryja w apostolacie modlitwy*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 121-136.

H11
Siwak, Wacław ks., *Przepowiednie maryjne w duszpasterstwie parafialnym. Sugestie dogmatyka*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 137-164.

H12
Sprutta, Justyna, *Wizerunek Maryi w pobożności Sodalicji Mariańskich w świetle czasopisma „Sodalis Marianus"*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 383-391.

I
EKUMENIZM I RELIGIE

ECUMENISMO E RELIGIONI

I1
Budniak, Józef ks., *Maryja - Matka Jezusa a ekumenizm* (→A1), 137-146.

I2
Kantyka, Przemysław ks., *Mariologia pojednana. Najnowsze osiągnięcia dialogu katolicko-anglikańskiego*, „Studia Oecumenica" 5(2005) 291-306.

I3
Kowalik, Krzysztof SDB, *Matka Pana w Komentarzu do Magnificat Marcina Lutra (1951)* (→A1), 78-102.

I4
Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka, *„Maryja, łaska i nadzieja w Chrystusie". Deklaracja Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC)*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 427-459.

I5
Obarski, Ryszard, *Cześć Maryi w kulcie chrześcijańskim według ekumenicznego uzgodnienia Grupy z Dombes* (→A1), 147-182.

I6
Obarski, Ryszard, *Maryjny dokument z Dombes – implikacje dla duszpasterstwa maryjnego*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 356-382.

I7
Obarski, Ryszard, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes - implikacje dla współczesnej mariologii*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 3-4, 329-364.

I8
Siudy, Teofil ks., *Niepokalane Poczęcie Maryi w świetle dokumentu Grupy z Dombes* (→A2), 186-201.

I9
Wicks, Jared SJ, *Komentarz do dokumentu: „Maryja, łaska i nadzieja w Chrystusie"*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 460-474.

I10
Życiński, Wojciech SDB, *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi jako problem ekumeniczny* (→A3), 63-76.

I11
Życiński, Wojciech SDB, *Między wiarą a pobożnością. Ekumeniczny wymiar duszpasterstwa maryjnego w Polsce*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 342-355.

J
ANTROPOLOGIA I SOCJOLOGIA

ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA

J1
Argaláš, Dušan ks., *Maryja jako archetyp antropologii*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 309-315.

J2
Drożdż, Alojzy, *Matka Boża i ludzie współcześni*, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej – Biblos, Tarnów 2005, ss. 102.

J3
Hines, Mary E. SND, *Zmieniający się obraz Maryi w amerykańskiej kulturze*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 2, 395-409.

J4
Jasianek, Jarosław, *Maryja zamieszkująca pośród Indian*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 4(2005) 177-183.

K
OBJAWIENIA I SANKTUARIA

APPARIZIONI E SANTUARI

SANKTUARIA

SANTUARI

K1
Banasik, Renata, *Dzieje obrazu i kultu Matki Bożej Bolesnej w Sulisławicach*, „Peregrinus Cracoviensis" (2005) z. 16, 193-198.

K2
Baranowski, Andrzej J., *Koronacja obrazu Matki Boskiej Chełmskiej*, w: *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 5, red. Jerzy Lileyko, Irena Rolska-Boruch (Seria: Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego, nr 112), Wyd. TN KUL, Lublin 2005, 205-221.

K3
Bigdon, Rajmund ks., *Maryjne miejsca pątnicze na Górnym Śląsku* (→A1), 239-250.

K4
Bilska-Wodecka, Elżbieta, *Sanktuarium Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych w Kevelaer. Katolocka „oaza" w protestanckiej Westfalii Północnej*, „Peregrinus Cracoviensis" (2005) z. 16, 139-148.

K5
Bochenek, Ryszard Henryk, *Rola twierdzy jasnogórskiej u jej genezy i w rzeczywistości połowy XVII wieku*, „Studia Claromontana" 23(2005) 159-164.

K6
Budnik, Błażej OFM, *W hołdzie Królowej Mazowsza i Kujaw. Jubileusz 250 lat koronacji cudownej figury Matki Bożej Skępskiej*, Wyd. „Calvarianum", Kalwaria Zebrzydowska-Kraków 2005, ss. 112.

K7
Górecki, Jan ks., *Pojęcie sanktuarium w religiach monoteistycznych* (→A3), 294-323.

K8
Jankowski, Grzegorz SJ, *Sanktuaria polskie. Jasna Góra, Niepokalanów, Kalwaria Zebrzydowska, Łagiewniki, Licheń, Góra św. Anny, Święta Lipka, Piekary Śląskie, Gietrzwałd, Tuchów*, Wyd. Axel Springer Polska, Warszawa 2005, ss. 128.

K9
Kapera, Izabela, *Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Pasierbcu*, „Peregrinus Cracoviensis" (2005) z. 16, 183-191.

K10
Matka Boska Cudowna. Akta procesu koronacyjnego Cudownego Obrazu Najświętszej Maryi Panny w Bochni, red. ks. Janusz Królikowski, Wyd. Parafia św. Mikołaja Biskupa-Zakład Poligraficzny, Bochnia-Mielec 2005, ss. 126.

K11
Matuszek, Artur, *Sanktuarium trzech narodów – Matka Boża Wspomożenia Wiernych – Maria Hilf w Zlatych Horach*, w: *Pielgrzymowanie a integracja*, red. Zygfryd Glaeser, Jan Górecki, Wyd. Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Opole 2005, 229-233.

K12
Niedźwiedź, Anna, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wyd. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2005, ss. 310.

K13
Nowak, Witold, *Świątynia Matki Bożej w Starym Licheniu. Między niebem a ziemią*, „Kronika Wielkopolski" (2005) nr 2, 71-78.

K14
Nowiński, Gerard, *Śląska Fatima w papieskiej koronie*, Wyd. Rzymskokatolicka parafia Matki Bożej Fatimskiej - Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Turza Śląska-Kraków 2005, ss. 153.

K15
Rogula, Jan, *Peregrynacja symboli nawiedzenia Matki Bożej w Rzeszowie w latach 1970-1971 w świetle wybranych źródeł kościelnych*, „Resovia Sacra" 12(2005) 215-241.

K16
Ropiak, Ireneusz Paweł SAC, *Kult Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Yamoussoukro na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Studium liturgiczno-pastoralne*, Wyd. Missio-Polonia (Seria: Studia i Materiały Misjologiczne, nr 4), Warszawa 2005, 351.

K17
Rusecki, Innocenty OFM, *Bernardyńskie sanktuarium maryjne*, „Lignum Vitae" 6(2005) 89-114.

K18
Ryszka, Czesław, *Blizny. W 350 rocznicę zwycięskiej obrony*, Wyd. Zakonu Paulinów Paulinianum – Tygodnik Katolicki Niedziela (Seria: Biblioteka „Niedzieli", t. 172), Częstochowa 2005, ss. 328.

K19
Sadko, Zdzisław, *Sanktuarium Cudownego Obrazu Matki Bożej Królowej Różańca świętego w Bochni*, Wyd. Parafia Świętego Mikołaja – Aga, Bochnia-Wrocław 2005, ss. 39.

K20
Sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe w województwie śląskim. Referaty wygłoszone na sesji naukowej „Historyczne sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe w województwie śląskim" w Katowicach w dniach 3-4 września 2004 roku, red. Gabriela Bożek, Wyd. Śląskie Centrum Dziedzictwa Kulturowego, Katowice 2005, ss. 98.

K21
Sanktuarium Ostrobramskie szkołą miłosierdzia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej, Polskie Towarzystwo Mariologiczne i Bractwo Matki Bożej Miłosierdzia, Skarżysko-Kamienna, 19-20 listopada 2004 r., red. ks. Teofil Siudy, ks. Jerzy Karbownik, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2005, ss. 182.

K22
Smulikowska, Ewa, *Korony i sukienki obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jako przejaw kultu Królowej Korony Polskiej*, „Studia Claromontana" 23(2005) 55-88.

K23
Staniek, Krzysztof, *Znaczenie sanktuariów maryjnych dla integracji narodu i jedności Kościoła w świetle „Kazań koronacyjnych"*, w: *Pielgrzymowanie a integracja*, red. Zygfryd Glaeser, Jan Górecki, Wyd. Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Opole 2005, 99-112.

K24
Staniek, Krzysztof, *Przygotowanie, przebieg i owoce peregrynacji figury Matki Bożej Fatimskiej w Diecezji Sandomierskiej (30 XI 2003 – 20 XI 2004)*, „Studia Sandomierskie" 12(2005) z. 3, 127-140.

K25
Starczewski, Zbigniew, Brzozowski, Henryk, Berent, Beata, *Sanktuarium Świętogórskiej Róży Duchownej*, Wyd. Auto ABC, Święta Góra-Gostyń 2005, ss. 211.

K26
Tokarczyk, Władysław, *Matce Bożej Zawadzkiej w hołdzie*, Wyd. „Biblos", Tarnów 2005, ss. 135.

K27
Tomczyk, Marek ZP, *Rola Jasnej Góry w pastoralno-psychologicznym doświadczeniu konwersji*, „Studia Claromontana" 23(2005) 165-182.

K28
Tosatti, Marco, *Nieujawniona tajemnica. Nie wszystko zostało powiedziane - proroctwa fatimskie wciąż skrywają tajemnicę*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005, ss. 133.

K29
Witkowska, Teresa, *Badania archeologiczne na terenie pierwotnego założenia Sanktuarium Maryjnego w Rokitnie, gm. Przytoczna*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie" 3(2005/2006) 88-93.

K30
Wróbel, Stanisław, *Znaczenie pastoralno-teologiczne koronacji cudownego obrazu Matki Bożej Tuchowskiej*, „Studia Redemptorystowskie" (2005) nr 3, 211-228.

K31
Zbudniewek, Janusz ZP, *Paulini XVI i XVII wieku w dziele szerzenia kultu maryjnego*, „Studia Claromontana" 23(2005) 103-132.

K32
Zięba, Józef, *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, Wyd. Polihymnia, Lublin 2005, ss. 141.

L
SZTUKA
ARTE

L1
Dziuba, Andrzej F. bp, *Maltańska Ikona Matki Bożej z Damaszku (studium teologiczno - historyczne)*, „Roczniki Teologiczne" 52(2005) z. 4, 31-49.

L2
Jagodzińska, Anna, *Maria Dobrej Nadziei - styl i ikonografia rzeźby z terenu państwa zakonnego w Prusach*, „Teka Komisji Historii Sztuki" 10(2005) 86-95.

L3
Karwala, Marek, *Niepokalane Poczęcie w poezji polskiej od romantyzmu do współczesności (wybór)* (→A 4), 181-197.

L4
Klauza, Karol, *Ikonografia a teologia Niepokalanego Poczęcia* (→A4), 147-157.

L5
Knapiński, Ryszard ks., *Maryja i Eucharystia w zachodniej tradycji ikonograficznej*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 196-209.

L6
Knapiński, Ryszard ks., *Potrydencka ikonografia maryjna w sztuce europejskiej i polskiej*, „Studia Claromontana" 23(2005) 29-54.

L7
Majczyna, Tomasz, *Ikona Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Radzyniu Podlaskim*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny" 3(2005) 170-182.

L8
Mazurkiewicz, Roman, *Niepokalane Poczęcie w dawnej poezji polskiej (do końca XVIII wieku)* (→A4), 159-180.

L9
Merdas, Alina, *Królowa w kolorach narodu. W 160. rocznicę fresku Mater Admirabilis. (Rzym 1844 – Warszawa 2004)*, Wyd. Zmartwychwstańców Alleluja (Seria: Congregationis Radices, nr 12), Kraków 2005, ss. 80.

L10
Milewska-Ważbińska, Barbara, *Wizerunek Matki Boskiej w łacińskim eposie poety z Ustrzyk*, „Rocznik Przemyski" 41(2005) z. 3, 47-51.

L11
Nowak, Romuald, *Najświętszej Pannie Maryi w hołdzie. O freskach w kościele Nawiedzenia NMP w Łączniku*, w: *Sztuka sakralna w służbie Eucharystii*. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Zakład Historii Sztuki Sakralnej i Ochrony Zabytków Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 10-lecia czasopisma Liturgia Sacra, Opole 12-13 września 2005, red. Piotr Paweł Maniurka (Seria: Sympozja, nr 62), Wyd. Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2005, 29-44.

L12
Piekarska-Winkler, Dorota, *Odrodzenie kultu ikon Maryjnych w Rosji XIX wieku na tle stosunków państwo – Kościół*, „Saeculum Christianum" 12(2005) nr 1, 77-87.

L13
Pietras, Leander Tadeusz ZP, *Kilka uwag do programu ikonograficznego dekoracji malarskich w sali biblioteki klasztoru jasnogórskiego*, „Studia Claromontana" 23(2005) 641-648.

L14
Ptak, Matylda, *Miniatura przedstawiająca Matkę Boską Apokaliptyczną z Mszału kolegiaty kieleckiej*, „Roczniki Humanistyczne" 53(2005) z. 4, 113-130.

L15
Roszak, Joanna, *Marienleben, Dürera - Rilkego - Hindemitha budowanie apokryfów*, „Topos" 13(2005) nr 4, 25-35.

L16
Sprutta, Justyna, *Matka Boża a Eucharystia w ikonie*, „Salvatoris Mater" 7(2005) nr 1, 210-218.

L17
Wagner, Arkadiusz, *Rzeźbiarska grupa Zwiastowania ze Świętej Lipki*, „Teka Komisji Historii Sztuki" 10(2005) 204-213.

L18
Witko, Andrzej ks., *„Ave Maria Purisima". O Niepokalanej w sztuce hiszpańskiej*, „Barok" 12(2005) nr 2, 157-166.

Indeks osobowy

Adaszkiewicz, Mirosław M. OFMConv D1, D2
Amata, Biagio SDB D3
Argaláš, Dušan ks. J1
Augustynowicz, Alicja D4
Bajor, Bogusław F12
Ballestrero, Anastasio OCD E1
Banasik, Renata K1
Baranowski, Andrzej J. K2
Bator, Zofia H1
Battaglia, Vincenzo OFM E2, E3
Bazylczuk, Tadeusz SDB D5
Berent, Beata K25
Bigdon, Rajmund ks. K3
Bilska-Wodecka, Elżbieta K4
Bochenek, Ryszard Henryk K5
Bochenek, Zygmunt ks. H2
Bokwa, Ignacy ks. E4, E5
Bolewski, Jacek SJ E6, E7
Bożek, Gabriela K20
Brzozowski, Henryk K25
Buczek, Jerzy ks. C2
Budniak, Józef ks. I1
Budnik, Błażej OFM K6
Buxakowski, Jerzy ks. H3
Calabuig, Ignazio M. OSM F1
Carvalho, Maria Manuela de E8
Chabiński, Stanisław F36
Chmielewski, Marek ks. E9, E31
Cichy, Stefan bp E10, F2
Courth, Franz E11
Dąbek, Tomasz M. OSB B1
Dobrska, Gaudiosa Czesława E12
Drążek, Czesław ks. E13
Drożdż, Alojzy J2
Drzyżdżyk, Szymon ks. A3, E14
Duniak, Miriam E15
Dzięgielewski, Jan D6
Dziuba, Andrzej F. bp L1
Ewertowski, Stefan ks. E16
Ferdek, Bogdan ks. E17, E18
Filipowicz, Artur SJ E6
Forte, Bruno abp E 19
Gilligan, W. Doyle H4
Gilski, Marek ks. D7
Glaeser, Zygfryd ks. F3, K11, K23
Górecki, Jan ks. A1, E21, K7, K11, K23
Guglielmoni, Luigi F38
Hadryś, Jacek ks. E22
Harężga, Stanisław ks. B2
Hines, Mary E. SND J3

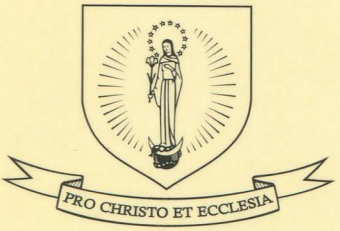
Huculak, Benedykt J. OFM	D8
Jagiełłowicz, Alina Bernadetta	B3
Jagodzińska, Anna	L2
Jan Paweł II	C1
Janicki, Jan Józef ks.	E23
Jankowski, Grzegorz SJ	K8
Jasianek, Jarosław	J4
Jurczyński, Jacek	C3
Kandefer, Piotr ks.	E24
Kantyka, Przemysław ks.	I2
Kapera, Izabela	K9
Karbownik, Jerzy ks.	K21
Kardas, Salezja	H2
Karwala, Marek	L3
Kaszowski, Michał ks.	H5
Kempa, Jacek ks.	E25
Kiełbasa, Antoni SDB	F4
Kijas, Zdzisław J. OFMConv	A2, D9, D10, E26
Klauza, Karol	L4
Knapiński, Ryszard ks.	L5, L6
Kochaniewicz, Bogusław OP	C4, D11, E27
Kołodziej, Bernard TCh	D12
Komborska, Marta	F5
Koneccy, Anton	E28
Konecki, Krzysztof ks.	F6
Konek, Elżbieta	F7
Koperek, Stefan CR	F8
Kosman, Marceli	F9
Kośla, Romuald H. OFM	D13, E29
Kowalczyk, Marian SAC	A4, E30, H6
Kowalik, Krzysztof SDB	E31, I3
Kozyra, Józef ks.	B4, B5
Krętosz, Józef ks.	F10
Królikowski, Janusz ks.	C5, E32, E33, F11, K10
Kucharski, Piotr	F12
Kuclęga, Jan ks.	F39
Kuczer, Ryszard OMI	C6, C7, C8
Kudasiewicz, Józef ks.	B6, H7
Kulczycka, Anna	D14, H8
Kulibera, Andrzej ks.	F39
Kumala, Janusz MIC	E34, E35, F13, F14, F37
Langkammer, Hugolin OFM	B7
Lewicki, Tomasz ks.	D15
Lileyko, Jerzy	K2
Lipniak, Jarosław M. ks.	E36
Liszka, Piotr CMF	E37
Lombardo, Domenico	E38
Lubowicki, Kazimierz OMI	E39
Łuczak, Marek ks.	B4
Łukaszuk, Tadeusz Dionizy OSPPE	E40
Maćkiewicz, Zyta CMN	E41
Majczyna, Tomasz	L7

Malina, Artur ks. B8
Maniurka, Piotr Paweł L11
Maskus, Damian OFM A2
Mastalska, Danuta A4, E42
Matula, Bogusz St. OFM D16
Matusiak, Anna F40
Matuszek, Artur K11
Matwiejuk, Kazimierz ks. F15
Mazurkiewicz, Roman L8
Meloéon, Albert-Marie bp de E43
Merdas, Alina L9
Michałek, Teresa Maria SMMI E44
Milagro, Alfonso F41
Milewska-Ważbińska, Barbara L10
Misiurek, Jerzy ks. E45
Moricová, Jana C9
Mrozek, Piotr F16
Myszka, Alicja Daniela SIC E46
Nadolski, Bogusław ks. F17
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv C10, D17, E47, E48, F18
Negri, Fausto F38
Niedźwiedź, Anna K12
Nowak, Romuald L11
Nowak, Stanisław abp H9
Nowak, Witold K13
Nowiński, Gerard K14
Obarski, Ryszard I5, I6, I7
Oko, Dariusz ks. E49
Olszewski, Jan Maria OFMConv D18
Ozorowski, Edward bp E50
Pankowska, Maria E51
Paredes, José Cristo Rey Garcia CMF E20
Pawlak, Ireneusz ks. F19
Pek, Kazimierz ks. E52
Petryk, Piotr ks. F20
Piekarska-Winkler, Dorota L12
Pietras, Leander Tadeusz ZP L13
Piętka, Stanisław OFMConv E53
Poloczek, Teodor ks. F21
Połunkiszkis, Katarzyna Maria CSFMI E54, E55
Porczak, Karol MS E56
Pronzato, Alessandro F43
Prus, Grzegorz ZP F22
Przyszychowska, Marta B9
Ptak, Matylda L14
Radkiewicz, Jan ks. E57
Ragan, Gabriel E58
Rolska-Boruch, Irena K2
Rogula, Jan K15
Ropiak, Ireneusz Paweł SAC K16
Ropiak, Sławomir ks. F23
Roszak, Joanna L15

Rozen, Barbara	C11
Rusecki, Innocenty OFM	K17
Rutkowski, Andrzej ks.	F 24
Rybicki, Adam ks.	H 10
Rychlicki, Czesław ks.	E59
Rymarowicz, Piotr ks.	C12
Ryszka, Czesław	K18
Sadko, Zdzisław	K19
Sienkiewicz, Edward ks.	E60
Sikorski, Adam MIC	E61
Siudy, Teofil ks.	E62, E63, F39, I8, K21
Siwak, Wacław ks.	H11
Siwiec, Bogdan Piotr	F25
Słotwiński, Tadeusz OFM	E64
Smolka, Bonawentura OFM	A2
Smulikowska, Ewa	K22
Sobeczko, Helmut Jan ks.	F8, F26
Sobieraj, Andrzej	E65
Socha, Paweł bp	B10
Sodi, Manlio SDB	F27
Sotowski, Paulin W. OFMConv	D19
Sprutta, Justyna	H12, L16
Spurgjasz, Andrzej	F38
Strojny, Janusz ks.	E66
Strzelczyk, Grzegorz ks.	E67
Suarez, Federico	E68
Syczewski, Tadeusz ks.	F28
Szarwark, Teodor ks.	F44, F45
Szczepańczyk, Paulina SMI	E69
Szczurek, Bożena	F29
Szczurek, Jan D. ks.	E70
Szlaga, Jan Bernard bp	B11
Tokarczyk, Władysław	K26
Tomczyk, Marek ZP	K27
Tosatti, Marco	K28
Tronina, Antoni ks.	B12, B13
Urbański, Stanisław ks.	F30
Wagner, Arkadiusz	L17
Warzeszak, Józef ks.	D20
Weron, Eugeniusz SAC	E71
Wicks, Jared SJ	I9
Witko, Andrzej ks.	L18
Witkowska, Aleksandra OSU	F31
Witkowska, Teresa	K29
Wojtczak, Adam OMI	C13, F32, F33
Wołyniec, Włodzimierz ks.	C14
Wróbel, Mirosław Stanisław	B6, K30
Zachara, Maciej MIC	F34
Zadykowicz, Tadeusz ks.	E72
Zawada, Marian OCD	F35
Zbudniewek, Janusz ZP	K31
Zdybicka, Zofia J. UJSK	E31

Zięba, Józef	K 32
Ziółkowska, Marta UJSK	E31
Życiński, Wojciech SDB	C15, E74, E75, E76, I10, I11

Zebrał: ks. Stanisław Gręś
Opracował: Janusz Kumala MIC


PRO CHRISTO ET ECCLESIA