



SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok IX styczeń – czerwiec 2007 Nr 1-2 (33-34)

SALVATORIS MATER

SALVATORIS MATER

Kwartalnik mariologiczny

Rok IX styczeń - czerwiec 2007 Nr 1-2 (33-34)

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 Haręzga (Przemyśl), o. prof. dr hab. Andrzej Jasiński OFM (Wrocław), o. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (Rzym), 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 Pisarszak 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: Giovanni Battista Salvi (1609-1685), *Madonna z Dzieciątkiem*, National Gallery (Londyn)

In copertina: Giovanni Battista Salvi (1609-1685), *Madonna con Bambino*, National Gallery (Londra).



Spis treści

Indice

7. Od Redakcji

Editoriale

MARYJA W TAJEMNICY CHRYSTUSA

MARIA NEL MISTERO DI CRISTO

11. Piero Stefani

Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa

Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù

24. Wojciech Maciej Stabryła

Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem (Mt 1, 16).

Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa

Marie, de laquelle naquit Jésus que l'on appelle Christ (Mt 1, 16).

Le rôle de Marie dans la généalogie matthéenne de Jésus

49. Ugo Vanni SJ

Maryja i wcielenie w doświadczeniu Kościoła Janowego

Mary and the Incarnation in the ambit of the Johannine Church

72. Wojciech Maciej Stabryła

Initiavit nobis viam [...] per velamen, id est carnem suam (Hbr 10, 20).

Ciało przyjęte z Maryi objawieniem Bóstwa

Initiavit nobis viam [...] per velamen, id est carnem suam (Hbr 10, 20).

La chair issue de Marie – révélation de la divinité

87. Vilma Occhipinti Gozzini

Zrodzony z niewiasty

Partorito da donna

98. Ks. Marek Gilski

Patrystyczne interpretacje formuły διὰ Μαρίας (przez Maryję)

Le interpretazioni patristiche della formula διὰ Μαρίας (per Maria)

105. Raniero Cantalamessa OFMCap

Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej
w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie

La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei Concili di
Efeso e di Chalcedonia

123. Danuta Mastalska

Dziewictwo Maryi ze względu na Syna

La verginità di Maria per motivo del Figlio

144. Ks. Grzegorz Strzelczyk

Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa

La coscienza di Maria riguardo l'identità e la missione di Gesù

162. Aristide Serra OSM

Maryja Dziewica kontemplująca misterium Chrystusa.
Perspektywa biblijna

Maria, Vergine contemplativa del mistero di Cristo. Prospettiva biblica

192. Joanna Krzywonos

Teologiczne obrazy Chrystusa w relacji do Maryi
według *Wszystko postawiłem na Maryję*
kard. Stefana Wyszyńskiego

Le immagini teologiche di Cristo in relazione a Maria nel „Wszystko
postawiłem na Maryję” del cardinale Stefano Wyszyński

229. Emil Gallo MIC

Maryja w tajemnicy Chrystusa w maryjnych pieśniach
słowackich

Maria nel mistero di Cristo nei canti mariani slovachi

244. Heinrich Pfeiffer

Ikonomia dzieciństwa Jezusa według Mt 2

The Iconography of the Infancy of Jesus

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

263. Mario Masini OSM

Obecność mariologii we współczesnej chrystologii

La presenza di mariologia nella cristologia contemporanea

MISCELLANEA

351. Ks. Jan Adrian Łata

Maryja jako manifestacja tajemnicy bytu
w teologii Pawła Tillicha

Maria come manifestazione del mistero dell'ente nella teologia
di Paolo Tillich

RECENZJE

RECENSIONI

361. Adam Wojtczak OMI

O dziewiczym macierzyństwie Maryi raz jeszcze

(„Geboren aus der Jungfrau Maria”. *Klarstellungen*,
red. A. von Ziegenaus (Mariologische Studien, XIX),
Regensburg 2007)

DOKUMENTY

DOCUMENTI

377. Nauczanie Benedykta XVI (styczeń-grudzień 2006 r.)

Insegnamenti di Benedetto XVI (gennaio-dicembre 2006)

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA

BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

409. Bibliografia 2006

SPRAWOZDANIA

RENDICONTI

427. Vincenzo Battaglia OFM

Sprawozdanie z pracy Papieskiej Międzynarodowej
Akademii Maryjnej 2005-2006

Maryja w tajemnicy Chrystusa

Osoba Chrystusa i Jego dzieło raz na zawsze złączyło z sobą Matkę Pana. Chrześcijaństwo od początku dostrzegało tę więź, co znalazło swoje miejsce w pierwszym dogmacie Kościoła. Patrzenie na tajemnicę Maryi wewnątrz tajemnicy Chrystusa okazało się ważne nie tylko ze względu na zrozumienie samej Maryi, ale również Jej Syna. Ludzka Rodzicielka Chrystusa stała się potwierdzeniem dla Jego człowieczeństwa, ale także Jego Boska natura uzasadniała tytuł Maryi jako *Theotokos*. Tak zatem Maryja była od początku widziana wewnątrz tajemnicy Chrystusa.

Związek Maryi z tajemnicą Chrystusa jest niezaprzeczalny, niepodważalny. Wszelkie próby marginalizowania Jej osoby i zaangażowania są tak samo bezzasadne, jak ukazywanie Jej autonomicznie, bez związku z tą właśnie tajemnicą, która oświeca osobę Maryi i Jej życie. Tajemnica Chrystusa wydobywa Maryję z cienia historii, z zapomnienia. Nie tylko gwarantuje pamięć o Niej na zawsze, ale zwłaszcza pozwala zrozumieć Jej własną tajemnicę. Maryja uzyskuje swą najgłębszą tożsamość właśnie w tajemnicy Chrystusa. To dla Niego, przez Niego i w Nim poczęła się jako Niepokalana, otrzymała pełnię łask Ducha Świętego, stała się Bogurodzą i Dziewicą, Matką Kościoła i została wzięta do nieba.

Wszystkie te wielkie dary łaski otrzymane przez Maryję pochodzą z misterium Paschy Chrystusa, z Jego dzieła i woli. Znajdują się w tym samym, jednym i jedynym strumieniu zbawczej łaski Chrystusa. Obdarowanie Maryi nie wypływa z jakiegś dodatkowej łaski Chrystusa, którą by osobno i w inny niż względem całej ludzkości sposób uzyskał dla Maryi. Istnieje tylko jedna zbawcza łaska Chrystusa. Jednakże nie każdy w tym samym stopniu w niej uczestniczy, ponieważ nie każdy w równym stopniu na nią się otwiera – mimo że Chrystus nie czyni co do tego różnic między ludźmi: każdego może i chce jednakowo obdarować. Jedynym właśnie wyjątkiem jest Maryja – obdarowana Chrystusową łaską w stopniu szczególnym, wyjątkowym.

Niemniej, także Maryja jest właśnie Tą, która w zupełnie wyjątkowy sposób na tę łaskę Chrystusa się otworzyła i także w szczególny sposób z nią współpracowała. Jak naucza Sobór Watykański II: *Tak więc Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a 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*¹.

¹ LG 56.

Najważniejszym zadaniem, posłannictwem Maryi w tajemnicy Chrystusa, było poczęcie i wydanie na świat Zbawiciela – wprowadzenie Go w głąb ludzkiej historii. Jednakże Matka Zbawiciela (Salvatoris Mater) była nie tylko Jego biologiczną Matką, lecz zarazem najpilniejszą Uczennicą, najwierniejszą Towarzyszką (przyłgnęła całą sobą do Osoby i dzieła Syna i nawet, gdy nie podążała za Nim w sensie dosłownym w Jego mesjańskiej wędrówce, była przy Nim obecna wewnętrznym czuwaniem, troską, modlitwą, miłością...) i najowocniejszą Współpracownicą. Była zawsze gotowa do wszelkiej ofiary z siebie dla Niego, z Nim i w Nim. Nastawienie to znajduje swe apogeum i konkretną realizację pod krzyżem Chrystusa. Mogło zabraknąć pod nim uczniów, ale nie mogła być nieobecna Ta, która pozostała Mu do końca wierna jako wytrwała służebnica Pańska.

Maryja, od początku swego istnienia ukierunkowana na tajemnicę Chrystusa, związana z nią także przez całe ziemskie życie, pozostała także w trwałej więzi z nią w chwale nieba. Ona wciąż żyje i działa w tajemnicy Chrystusa. Wszelka Jej pomoc okazywana nam znajduje swe źródło w Chrystusie, w Jego tajemnicy. Maryja sama z siebie nie mogłaby nic dla nas uczynić ani w ogóle być obecną z nami. Tę możliwość daje Jej (a tym samym nam) zanurzenie Maryi w tajemnicy Chrystusa. I to właśnie Jej jako Niepokalanej, Całej Świętej, Dziewicy i Matki Pana, Wniebowziętej, naszej duchowej Matki. Możemy spotykać Maryję i doświadczać Jej działania właśnie dzięki temu, że zostaliśmy wszczępieni w Chrystusa. Dlatego, że stanowimy z Nim jeden Krzew, w którym płynie życie Boże – cyrkulują w nim całym te dobra i łaski, które się znajdują w poszczególnych gałęziach-członkach. Bogactwo wewnętrzne Maryi, Jej osoba, jest dobrem, które nas dosięga w tajemnicy świętych obcowania. Tajemnica ta istnieje w Chrystusie, wypływa z Jego tajemnicy.

Bez umiejscowienia Maryi w tajemnicy Chrystusa nie jesteśmy w stanie nic istotnego o Niej powiedzieć. To w Nim jaśniej cała Jej wielkość i chwała.

Oddając do rąk Czytelników kolejny tom „Salvatoris Mater”, ufamy, że pomoże im odkryć pełniejszy obraz Maryi zanurzonej w tajemnicy Chrystusa.

Danuta Mastalska

MARYJA W TAJEMNICY CHRYSTUSA
MARIA NEL MISTERO DI CRISTO

Wyrażenie, które przedstawia Maryję jako „Córę Syjonu”, znalazło się w centrum uwagi wierzących przede wszystkim dzięki Soborowi Watykańskiemu II. Dokładniej rzecz ujmując, Sobór nawiązał do tego określenia w najważniejszej z wszystkich swoich konstytucji, tj. *Lumen gentium*: *Ona [Maryja] zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują i dostępują od Niego zbawienie. Wraz z Nią wreszcie, wzniosłą Córą Syjonu, po długim oczekiwaniu na spełnienie obietnicy, przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy Syn Boży przyjął w Niej naturę ludzką, aby przez misteria swego ciała uwolnić człowieka od grzechu*¹.

Zastosowanie biblijnego tytułu „Córa Syjonu” (por. Mi 4, 10; So 3, 12nn) w znaczeniu mariologicznym jest nie tylko jednym z najwyraźniejszych znaków soborowej odnowy², lecz stanowi także próbę ścisłego powiązania postaci Dziewicy z nadzieją Izraela. Ta operacja dokonuje się, zgodnie ze wskazówkami *Lumen gentium*, poprzez umiejscowienie Maryi w relacji do spełnienia oczekiwań obecnych w historii biblijnej. Odwołanie się do tego tytułu służy zatem

Piero Stefani

Maryja, Córa Syjonu a hebrajskie korzenie Jezusa*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 11-23

przed wszystkim podkreśleniu, że obietnice zostały spełnione. Nie ma wątpliwości, że taka perspektywa jest podstawą dla kogoś, kto w obszarze chrześcijańskiego horyzontu zajmuje się tym tematem, jednakże, bez negowania tej perspektywy, można stwierdzić, iż określenie „Córa Syjonu” mogłoby także stać się zachętą do ukazania sposobów, na które w Matce Jezusa przejawiają się niektóre elementy wiary biblijnej. Innymi słowy, ten maryjny tytuł może stać się zachętą do tego, by sprawdzić, jak rzeczywiście wyrażała się wiara Matki Jezusa. Czy też, jeszcze dokładniej, można zadać pytanie, czy wielokrotnie ostatnio prezentowane ponowne odkrycie hebrajskich korzeni Jezusa³ nie mogłoby zostać dodatkowo wzbogacone przez refleksję zwróconą w stronę „biblijno-żydowskiej” wiary Maryi.

* P. STEFANI, *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca*, „Marianum” 59(1997) 17-30.

¹ LG 55.

² Por. E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore. Nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna, 1988.

³ Także w języku włoskim jest bogata bibliografia na temat Jezusa-Żyda. Jedynie tytułem przykładu przypominamy: S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985; R. CALIMANI, *Gesù ebreo*, Milano 1990; FRÈRE EPHRAÏM, *Gesù ebreo praticante*, Milano 1993; D. FLUSSER, *Jesus*, Brescia 1997; H. KÜNG, P. LAPIDE, *Gesù segno di contraddizione. Un dialogo ebraico-cristiano*,

Celem niniejszych refleksji nie jest krytyka dotychczasowych prób opracowania mariologii już nie tylko biblijnej, ale też bardziej zwróconej ku powrotowi do tradycji judaistycznych (szczególnie midraszowych i targumicznych), aby lepiej przedstawić postać Maryi⁴; nasze intencje są odmienne. Celem niniejszego opracowania jest zweryfikowanie (choć tylko poprzez zasygnalizowanie), czy, wychodząc od ewangelicznej opowieści Łukasza i poruszając się w obszarze zasadniczo narracyjnym, możliwe jest zauważenie związku łączącego *wiarę Maryi* ze sposobem, w jaki Biblia i tradycja żydowska przedstawiają *wiarę Izraela*. Niniejszy szkic nie będzie odwoływał się do wartości bezpośrednio chrystologicznych, które zresztą nie są sprzeczne z planowanym ujęciem zagadnienia.

Celem niniejszej pracy nie jest też wkład w rozwój dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Ten specyficzny rodzaj spotkania jest bez wątpienia jednym z wielkich spuścizn Soboru, jednakże, jak to podkreśla właśnie Sobór Watykański II, spotkanie to będzie tym bardziej owocne, w im większym stopniu jego założeniem będzie refleksja nad samą naturą rzeczywistości eklezjalnej, a ta perspektywa została dobrze wyrażona słowami, które rozpoczynają paragraf deklaracji *Nostra aetate*, dotyczący Żydów: *Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowołączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama*⁵. Można zatem stwierdzić, że także badania na temat biblijno-żydowskiej wiary Maryi są związane przede wszystkim z tym rodzajem eklezjalnej samoświadomości.

Często powtarzana maksyma w kontekście dialogu żydowsko-chrześcijańskiego (której autorem jest współczesny żydowski naukowiec Schalom Ben Chorin) brzmi: „Wiara Jezusa nas jednoczy, wiara *w* Jezusa nas dzieli”⁶; obecnie, bez zamiaru zaprzeczenia temu istotnemu stwierdzeniu, można dodać, że patrząc z perspektywy chrześcijańskiej, zdanie to może także prowadzić do refleksji nad tym, że *wiara Jezusa* była założeniem niezbędnym i pierwotnym do tego, aby mogła zrodzić się wiara *w Jezusa*. Pierwotne wspólnoty judeochrześcijańskie nie widziały bowiem żadnej

Brescia 1980; J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983.

⁴ Na ten temat por. A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano 1997.

⁵ SOBÓR WATYKANSKI II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 4.

⁶ Zdanie to pochodzi z S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù...*, 28. W sprawie dyskusji na temat oddźwięku tej wypowiedzi w obrębie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, por. P. STEFANI, *Gesù: quale messianismo?*, w: *Chi dite che io sia? Gesù interpella l'ecumenismo e il dialogo interreligioso*. Atti della XXIX Sessione di Formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento) 27 luglio-4 agosto 1991, Roma 1992, 494-504.

sprzeczności pomiędzy wiarą i praktyką żydowską a przekonaniem o tym, że Jezus Chrystus jest Panem.

Powyższe spostrzeżenia nie miały wykazać, jakoby nigdy nie istniały rozłamy pomiędzy wiarą w Chrystusa a horyzontem judaistycznym, ani też nie próbują umniejszać wagi tzw. protoschizmy, która gwałtownie rozdzieliła Kościół i Synagogę⁷. Spostrzeżenia te mają jedynie na celu ukazanie, że coraz intensywniej ostatnio zauważany powrót do tzw. „żydowskich korzeni chrześcijaństwa” przynosi nowe i bardziej wolne postrzeganie żydowskiej *wiary Jezusa*, aż po uznawanie jej za jeden z pierwotnych warunków narodzin wiary *w Jezusa*. To, co zostało powiedziane na temat Jezusa, dotyczy w zasadzie także wiary i żydowskich dziejów Maryi: wybór, który doprowadził Dziewicę do wypowiedzenia słów *niech mi się stanie* (był to krok niezbędny, aby mogło nastąpić wcielenie, podstawowe założenie wszelkiej wiary w Jezusa), według ewangelicznej opowieści wypływał z Jej żydowskiej wiary. Ten zatem akt, opisany w sposób przywodzący na myśl postać Abrahama (ojca wierzących), stał się jednym z pierwotnych warunków rozłamu *wewnątrz* Izraela i aby mógł pojawić się ten *znak, któremu sprzeciwiać się będą* (por. Łk 2, 34), dzielący lud żydowski, a jednak wychodzący od jego wiary.

Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana (Łk 1, 45). Myśląc o tym wersecie i zestawiając go z innym, pozornie przeciwnym, św. Augustyn mówi: „*Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11, 27-28)”. Dlatego *błogosławiona jest Maryja, która słuchała słowa Bożego i zachowała je. Swym umysłem zachowała prawdę bardziej, niż łonem ciałem*⁸. W ramach niniejszych rozważań można by dodać, że drugi akt, czyli *zachowanie w łonie*, stał się możliwy tylko dlatego, że poprzedził go akt pierwszy: konkretne, posłuszne zachowanie słowa.

Nasz artykuł został podzielony na pięć tematów: punktem wyjścia do pierwszego jest wyrażenie „Pan z tobą”, drugi zajmuje się zdaniem „nic nie jest niemożliwe dla Boga”, trzeci nawiązuje do słów „oto ja”, czwarty komentuje słowa pochodzące z hymnu *Magnificat*: „Ujął się za sługą swoim, Izraelem...”; ostatni temat komentuje szczególny sposób, w jaki Łukasz przedstawia podporządkowanie się Józefa i Maryi prawu Mojżeszowemu, kiedy to przedstawili Jezusa w świątyni.

⁷ Na temat tzw. „protoschizmy” zob. C.M. MARTINI, *Izraele, radice santa*, Milano 1993, 45nn.

⁸ AUGUSTYN, *Sermo* 25, 7: PL 46, 937n.

1. *Pan z tobą*

Pierwsze świadectwo powołania, wobec którego objawia się wiara Maryi, to Jej reakcja na słowa, które wypowiada archanioł Gabriel wraz z wezwaniem do radowania się: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, i chodzi tu o określenia, które jednocześnie uzasadniają i czynią trudnym to wezwanie: ὁ, κύριος μετὰ σοῦ (Łk 1, 28). Słowa, które niemal wręcz nakazują radowanie się komuś, kto zyskał łaskę (*chesed*) Bożą, kończą się obietnicą: „Pan z tobą”. Pierwsza część zdania łączy Maryję z hymnami skierowanymi do ludu Judy: „Wysławiaj [LXX, χαῖρε], Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem (So 3, 14; por. Za 9, 5); druga część natomiast umiejscawia powołanie Maryi w jeszcze dawniejszej historii, sięgającej epoki patriarchalnej. To samo wyrażenie: „Pan jest z tobą” charakteryzuje bowiem powołanie Izaaka (Rdz 26, 24), Jakuba (Rdz 28, 15), Gedeona (Sdz 6, 2) i Jeremiasza (Jr 1, 8). Spośród wszystkich biblijnych epizodów, związanych z podobnym wyrażeniem, wyróżnia się jednakże powołanie Mojżesza przy gorejącym krzewie.

Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „*Ehjah ‘asher ‘ehjah*”. I dodał: „*Tak powiesz synom Izraela: Ehjah posłał mnie do was*” (Wj 3, 14). Wystarczy tylko kilka słów związanych z tym znanym wyrażeniem⁹, aby stwierdzić to, z czym obecnie zgadzają się wszyscy: zdanie to nie jest ujawnieniem się „Boskiej istoty”, nie jest to tekst o charakterze ontologicznym. I to nie tylko dlatego, że ukazuje się ono jako wyjaśnienie imienia (por. Wj 3, 13), a nie już definicja Boga, ale także i przede wszystkim dlatego, że to zdanie wchodzi w obszar obietnicy. To *‘ehjah ‘asher ‘ehjah* – które, jak wiadomo, można także tłumaczyć w czasie przyszłym: „Będę, który będę” – jest niczym innym, jak tylko innym sposobem wyrażenia tego, co już zostało powiedziane: *‘ehjah ‘immakh* („będę z tobą”) (Wj 3, 12) przez Boga Mojżeszowi jako obietnica bycia blisko niego. Od tego czasu te dwie perspektywy zbiegają się: powołanie wspierane jest przez zobowiązanie Boga do bycia blisko tego, którego wzywa, a z drugiej strony przyjęcie tych słów pozwala Bogu roztoczyć swą zbawczą bliskość. Dotyczy to Mojżesza i dotyczy Maryi. Zespolenie się tych dwóch perspektyw ukazuje jednak obecność Boga pod znakiem tego, co poprzedza ostateczne wyzwolenie. Jak mówi psalm, Pan jest obecny także w udręce (Ps 91, 15): *Ja będę z nimi w tym nieszczęściu. To ja będę z nimi w nieszczęściu, w które wepchną ich inne królestwa*¹⁰. Dla

⁹ Por. E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, t. 1, Torino 1978, 419n.

¹⁰ Por. *Berakhot*, 9b, tl. wł. *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, red. S. CAVALLETTI, Torino 1968.

Mojżesza, dla Maryi i wszystkich innych powołanych bliskość nie jest tylko obietnicą, lecz jest także w samej obietnicy.

2. Dla Boga nie ma nic niemożliwego

Zmieszanie Maryi wobec słów anioła jest oznaką Jej świadomości dotyczącej pochodzenia powołania i związanych z nim trudności. Zarówno pełną wątpliwości reakcję Zachariasza na pojawienie się anioła w świątyni, jak i posłuszną odpowiedź Maryi, Łukasz stawia pod znakiem „zmieszania”, co więcej – w tym drugim przypadku stosuje nawet wzmocnienie jako środek wyrazu (ταράσσω, Łk 1, 12; διαταράσσω, 1, 29, *hapax* w pismach starotestamentowych). To wzmocnienie, w powiązaniu z odmienną przyczyną reakcji dwojga bohaterów, służy podkreśleniu większej świadomości Maryi w porównaniu z Zachariaszem w odpowiadaniu na całą serię wezwań skierowanych ku nim przez Boga, a mających swe korzenie aż w epoce patriarchalnej.

To samo wezwanie wypływa ze słów wypowiedzianych przez Gabriela w odpowiedzi na wahania Maryi, kiedy przeciwstawiała Ona fakt swego dziewictwa obietnicy poczęcia Syna. Słowa anioła nie tylko odwołują się do Ducha i do działania mocy Najwyższego, która zstąpi na Maryję, ale też dodają: *A oto również krewna twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego* (ἀδυνατέω) (Łk 1, 36-37). Jak w przypadku obietnicy „Pan jest z tobą”, to jedyne w swoim rodzaju i wyjątkowe powołanie skierowane do Maryi jest związane z całą serią poprzednich powołań (ten związek w żadnym razie nie ujemuje mu oryginalności), tak teraz zapowiedzi bezprecedensowego poczęcia towarzyszy nawiązanie do innego poczęcia, które, również obdarzone cechami wyjątkowości, nie jest jednak porównywalne z macierzyństwem Maryi. W swym wezwaniu Bóg, choć zachowuje „odrębność” od człowieka, obiecuje, że będzie przy nim. W poczęciu Maryja, choć przez sam jego fakt uzyskuje pozycję wyjątkową, jest jednak związana z Elżbietą, tak jak wcześniej Jej świątobliwe zmieszanie było związane ze zdecydowanie mniej szlachetnym – tym, którego doświadczył Zachariasz.

Co więcej – odpowiedź anioła przywołuje nie tylko współczesną historię Elżbiety, ale również dawniejsze zdarzenie (chciałoby się rzec „źródłowe”), będące tak jak w przypadku Zachariasza pod znakiem zarówno cudownej interwencji Bożej, jak i niepewnej ludzkiej odpowiedzi. Słowa Gabriela są w rzeczywistości bezpośrednim cytatem fragmentu Księgi Rodzaju z odpowiedzią na wątpliwość i niedowierzający śmiech

Sary, kiedy zostało jej przepowiedziane bardzo późne i niewytłumaczalne macierzyństwo: *Rzekł mu: „O tej porze za rok znów wrócę do ciebie, twoja zaś żona Sara będzie miała wtedy syna”*. Sara przysłuchiwała się u wejścia do namiotu za Abrahamem. Abraham i Sara byli w bardzo podeszłym wieku. Toteż Sara nie miała przypadłości właściwej kobiecie. Uśmiechnęła się więc (tizchaq) i pomyślała: „Teraz, gdy przekwitam, mam doznawać rozkoszy, i mój mąż starzec?” Pan rzekł do Abrahama: „Dlaczego to Sara śmieje się i myśli: ‘Czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy już się zestarzałam?’ Czy jest coś, co byłoby niemożliwe [LXX, ἄδυνατόν] dla Pana?¹¹ Za rok o tej porze wrócę do ciebie i Sara będzie miała syna”. Wtedy Sara zaparła się mówiąc: „Wcale się nie śmiałam” – bo ogarnęło ją przerażenie. Ale Pan powiedział: „Nie. Śmiałaś się!” (Rdz 18, 10-15). Śmiech Sary, od którego pochodzi imię Izaak (Ischaq) (por. Rdz 21, 6) jest oznaką niedowierzania: Boża odpowiedź w tym przypadku ukazuje się zatem jako obalenie ludzkiej niepewności. Aby rozwiązać wahania Maryi, również nawiązuje się do tego samego cytatu. Na drodze do odkupienia wiara Maryi zostaje nierozzerwalnie powiązana z niepewnością Sary.

Naginając nieco tę hipotezę, można by twierdzić, że to pośrednie nawiązanie do Sary pełni u Łukasza funkcję w pewnym sensie podobną do tej, jaką w genealogii Mateuszowej pełni wymienione tam pięć kobiet „nietypowych”: Tamar, Rachab, Rut, żona Uriasza i Maryja (Mt 1, 1-16) (są to kobiety, których Łukasz świadomie nie wymienia w swej genealogii wstępującej Łk 3, 23-28). W jednym i drugim przypadku „normalność” (genealogie z samej swej natury są normalizujące i upewniające) i „wyjątkowość”, „wiara” i „niedowierzanie”, „bezpłodność” i „płodność” są etapami niezbędnymi do tego, aby trudna droga odkupienia mogła wreszcie osiągnąć spełnienie.

W tym znaczeniu także Paweł, podając przykład aktu wiary, wskaże wiarę w możliwość poczęcia, absurdałnego z punktu widzenia prawa natury. Abraham, w Pawłowym horyzoncie (pomijając różne inne znaczenia, przypisywane tej postaci w Liście do Galatów i w Liście do Rzymian), jest przedstawiany w sposób podobny do tego, jaki zawarty jest w Księdze Rodzaju, jako że dla niego przedmiot wiary (*fides quae*) polega właśnie na wierze w możliwość zrodzenia, wbrew wszelkiemu ludzkiemu pojęciu, tylko mocą woli Bożej: *I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe – miał już prawie sto lat – i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzania*

¹¹ Hebrajski oryginał odnosi się do rdzenia *pl'* (Rdz 18, 14), który ma znaczenie nie tyle niemożności ontologicznej, co *mirabilia Dei*.

co do obietnicy Bożej, ale się wzmacnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał. Dlatego też poczytano mu to za sprawiedliwość (Rz 4, 19-20).

Także tradycja żydowska przypomina w wielu miejscach całą listę kobiet, występujących w historii zbawienia, które w cudowny sposób stały się płodne. W jednej z takich list dodaje się ostatnie imię, symboliczne i konkretne: Syjon. „*Ten, co nieplodnej każe mieszkać w domu jako pełnej radości matce synów*” (Ps 113, 9; por. Iz 54, 1). *Siedem jest nieplodnych: Sara, Rebeka, Rachela, Lia, żona Manoacha* (Sdz 12, 2), *Anna, Syjon*¹². W zwiastowaniu Maryi, Córy Syjonu, „gwarancją” powołania jest ten właśnie łańcuch kobiet, u którego początku są właśnie Abraham i Sara (gdzie niepewność jest postawą kobiety), a najbliższym jego ogniwem są Zachariasz i Elżbieta (gdzie niepewność cechuje mężczyznę).

3. Oto ja

Dosłowne brzmienie zdania, które anioł skierował do Maryi, jest następujące: *Dla Boga nie ma bowiem żadnego słowa* (ῥῆμα) *niemożliwego* (Łk 1, 37); a taka była odpowiedź Maryi: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (ῥῆμα) (Łk 1, 38). W tym zastosowaniu terminu ῥῆμα („słowo”) pobrzmiewa polisemia właściwa hebrajskiemu *dabar*: słowo, rzecz, czyn, zdarzenie. Nie będzie zatem błędem zauważenie w tej opcji aluzji do takiej wiary, która rodzi się dzięki zaufaniu „słowu-obietnicy”, a nie opiera się na opisie faktów.

To „oto ja” (ἰδοὺ) Maryi nawiązuje do wielu poprzedników: jednego bliskiego w czasie, innych bardziej odległych. Ten pierwszy to porównanie z epizodem z Zachariaszem w roli głównej, w świątyni, gdzie nieprzypadkowo to słowo nie jest ludzką odpowiedzią, lecz napomnieniem ze strony anioła. Wobec niedowierzania męża Elżbiety, że będzie on jeszcze w stanie doprowadzić do poczęcia, Gabriel odpowiada: *A oto będziesz niemy i nie będziesz mógł mówić aż do dnia, w którym się to* (ταῦτα) *stanie* (Łk 1, 20). Niemożność mówienia, spowodowana brakiem wiary, podkreśla przede wszystkim brak odpowiedzi, brak dialogu, czyli brak w słowach Zachariasza tego ἰδοὺ („oto”, „oto ja”). Fakt, że słowo to zostało wypowiedziane przez Gabriela, jeszcze bardziej uwydatnia brak tych słów w ustach Zachariasza.

Dużo bardziej liczne i zgodne są odwołania do Starego Testamentu. Wśród nich ponownie najbardziej znamienitym przykładem jest opo-

¹² *Pesiqta' de Rav Kahana*, 141a.

wieść o Mojżeszu przy krzewie. Księga Wyjścia w opisie słynnej „wizji” przejawia najwyższą dbałość o wyznaczenie drogi, która rozpoczyna się w sytuacji okazania ciekawości, opisanej przez czasowniki związane z widzeniem, a kończy powołaniem, w całości skupionym na słuchaniu i dialogu. Widzenie jest drogą, a nie celem: *Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu* (Wj 3, 2). Mojżesz ujrzał, że krzew płonął, ale nie spalał się. Zdecydował się zatem podejść bliżej, *żeby przyjrzeć się temu niezwykłemu zjawisku (mareh)* (Wj 3, 3). *Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć – przyjrzeć, a nie słuchać – zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: „Mojżeszu, Mojżeszu!”*. *On zaś odpowiedział: „Hinneni”* (oto jestem) (Wj 3, 4).

Decydujący zwrot następuje w momencie, gdy Bóg wzywa Mojżesza po imieniu, a ten odpowiada mu słowami *hinneni* (LXX nie oddaje tego precyzyjnie, optując za problematycznym τί ἐστίν¹³), które już w sposób pośredni ukierunkowuje rozmowę na objawienie ze strony Pana, pojmowanego jako Boga ojców, a które wkrótce zostanie spełnione: *jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba* (Wj 3, 6). Mojżesz natomiast odpowiada głosowi z krzewu tymi samymi słowami, które pojawiły się na ustach Abrahama, kiedy został wezwany do najtrudniejszej z prób, czyli złożenia ofiary z syna Izaaka. *A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: „Abrahamie”. A gdy ten odpowiedział: „Hinneni”* (Rdz 22, 1). Wyrażenie to oznacza poddanie i gotowość¹⁴. Mojżesz nie odpowiada w sposób, który można by przewidzieć po ludzku: „Kim jesteś?”, „Czego chcesz?”, ale mówi „Oto jestem (*hinneni*)” (por. Rdz 27, 1; 34, 11; 1 Sm 3, 4; 22, 12; odpowiedź Boga por. Iz 52, 6; 65, 1). W tym jednym słowie mieści się konkretny znak otwarcia na powołanie. Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że iđoū wypowiedziane przez Maryję jest świadomym nawiązaniem do wielkiej roli, jaką ta odpowiedź odegrała w całej historii Izraela.

4. Ujął się za służbą swoim, Izraelem

Maryja, jak Abraham, znalazła łaskę u Pana (Rdz 15, 2; 18, 3; Łk 1, 30), poczęła Syna dzięki mocy Pana (Łk 1, 34-37; Rdz 18, 4) i znalazła się u początku narodu wierzących (Łk 1, 48-49; 54-55; Rdz 12, 3; 18, 18; 28, 18; 26, 4; 28, 14): można zatem stwierdzić, że konkretyzuje się w Niej Abrahamowe powołanie, a dowodem na to jest pieśń, przez Nią wygłoszona.

¹³ Bardzo trafne jest natomiast tłumaczenie *Wulgaty*: *Adsum*.

¹⁴ *Commento alla Genesi*, wstęp i tl. L. Cattani, Casale Monferrato 1985, 170.

W skomplikowanej tkaninie biblijnych odniesień hymnu *Magnificat*, najbardziej widoczna nie to pieśń Anny (1 Sm 2, 1-10), jednak to, co najbardziej odróżnia słowa Maryi od jej poprzedniczki (zbliza natomiast do pieśni *Benedictus*, Łk 1, 67-79) to wspomnienie obietnicy złożonej Abrahamowi, do którego nie ma bezpośredniego odniesienia w hymnie wygłoszonym przez matkę Samuela: *Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przyobiecał naszym ojcom – na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki* (Łk 1, 54-55).

Początek hymnu *Magnificat* (Łk 1, 46-47) ukazuje zdolność duszy do „uczynienia wielkim” swego Pana: jest to możliwe tylko dlatego, że poprzednio Bóg spojrział w dół (Łk 1, 48). Uwielbianie Pana, czyli zdolność do wychwalania Boga, opiera się na Bożej umiejętności pokornego uniżenia się i schodzenia tam, gdzie znajdują się Jego słudzy¹⁵; wszystkie „odwrócenia” zawarte w *Magnificat* zależą w gruncie rzeczy właśnie od tego początkowego odwrócenia, które można wyrazić, cytując prawie ostatnie słowa hymnu: *Ujął się za sługą swoim, Izraelem* (Łk 1, 54). Zdanie to w rzeczywistości oznacza, że Pan oddaje się na służbę swemu słudze: *Ty zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela!* (Iz 41, 8).

Ten szczególny rodzaj „odwrócenia ról” dobrze znany jest żydowskiej tradycji; wystarczy tu przypomnieć midraszowe fragmenty, w których mowa jest o tym, że Bóg nie jest taki jak ludzie, bowiem w ludzkiej społeczności to sługa pracuje, ubiera i obuwa swego pana; z Bogiem natomiast sprawy mają się na odwrót, bowiem to On umył, ubrał i obuł swego sługę Izraela (por. Ez 16, 9-10). Wśród ludzi, gdy pan śpi, jego sługa stoi obok; o Bogu, wprost przeciwnie, zostało powiedziane: *Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem* (Ps 121, 4)¹⁶. Ταπεινωσις, czyli ciemna, niska kondycja, upokorzenie (nie pokora jako cnota moralna) Jego służebnicy, którą rozpoczyna się *Magnificat* (Łk 1, 48) po raz kolejny ukazuje się jako wezwanie do życia naznaczonego pomocą Pańską, udzielaną słudze Izraelowi. Pomoc, jakiej Pan udziela swoim sługom (Izraelowi, Maryi) zawsze ukazuje się jako przypomnienie o Jego miłosierdziu.

Wszystko to, rozważane uważnie, ukazuje także, że godne wdzięczności wsparcie ze strony Pana ma swą nieuchronną przeciwwagę w zapomnieniu. Nie tylko wołanie Psalmisty (por. np. Ps 44), ale też sama kondycja upokorzenia jest obiektywnym potwierdzeniem tego

¹⁵ Temat jest szczególnie drogi M. Lutrowi, który w swym komentarzu rozwija go w sposób godny podziwu. Zob. *Il Magnificat tradotto in tedesco e commentato*, w: *Scritti religiosi*, red. V. VINAY, Torino 1986, 431-512.

¹⁶ *Esodo Rabbà*, 25,6.

„zapomnienia” przez Boga: dopóki Izrael nie jest odkupiony, znajduje się w sytuacji *jakby* zapomnienia przez Pana. *Dlaczego jednak Maryja mówi, że On przypomniał sobie o swym miłosierdziu, zamiast powiedzieć, że o nim pomyślał? Ponieważ je obiecał, co potwierdza następny werset. Ale przez długi czas kazał na nie czekać, aż zaczęło się wydawać, iż o nim zapomniał, tak jak wszystkie Jego dzieła są takie, jakby o nas zapomniał. Jednak kiedy przybył, przypomniał sobie, że nie zapomniał, ale nieustannie zamierzał doprowadzić je do spełnienia*¹⁷.

5. Jak nakazuje Prawo Pańskie

Hymn *Magnificat* wysławia „odwrócenia” dokonane przez Pana; w opowieści Łukasza pojawiają się jednak również inne typy odwróceń, tym razem powiązane ze sposobem respektowania Prawa przez Maryję i Józefa. Słusznie podkreślono, że według biblijnego klucza kondycja „ubogich w duchu” związana jest także z respektowaniem w życiu zasad objawionych przez Boga: *W nawiązaniu do prawa Mojżeszowego możemy powiedzieć, że dla Maryi było ono bezpośrednim punktem odniesienia, aby wejść w kontakt z wolą Bożą. Rzeczywiście: sześć razy Łukasz notuje, że Maryja i Józef dopełniali swych obowiązków wobec Dzieciątka: „tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim”, „zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego”, „według zwyczaju Prawa”, „według Prawa Pańskiego” (Łk 2, 23. 24. 27. 39. 41. 42). [...] W ekonomii Starego Przymierza [...] ubóstwo w duchu polegało na absolutnej wierności prawu Mojżeszowemu, które było Prawem Pańskim*¹⁸.

Pokrótkie przeanalizujemy tylko jedno z tych nawiązań, to najbardziej znaczące, aby zobaczyć, jak Łukasz, począwszy od respektowania (a raczej w samym jego wnętrzu) umiejętnie wprowadza nowe znaczenia, nie zrywając jednocześnie nici ciągłości: tak samo, choć na innej płaszczyźnie, działo się w poprzednio omawianych przypadkach; to właśnie brak rozłamu uwydatnia wyjątkowość tego ostatniego wydarzenia. Czytamy u Łukasza: *Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu. Tak bowiem jest napisane w Prawie Pańskim: „Każde pierworodne dziecko płci męskiej będzie poświęcone Panu” (Wj 13, 12). Mieli również złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa młode gołębie (Kpł 12, 8), zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego (Łk 2, 22-24).*

¹⁷ M. LUTER, *Il Magnificat...*, 502.

¹⁸ A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion...*, 148. 153

Sposób przestrzegania przepisów, według tego fragmentu Ewangelii Łukasza, jest nietypowy, ponieważ nakłada na siebie, przynajmniej w sposób aluzyjny, dwie odmienne praktyki: oczyszczenie matki po porodzie, które w przypadku chłopca powinno zostać dokonane czterdzieści dni po porodzie (Łk 12, 1-8) (i to na podstawie tej praktyki ustalono, że liturgiczna data wspomnienia tego epizodu przypada na 2 lutego) oraz wykup pierworodnego (zwane *pidjon*) (Wj 13, 11-15; 34, 20; Lb 18, 15-16), który zgodnie ze zwyczajem następuje 30 dni po narodzinach. Podstawą tego rytuału jest fakt, że każdy pierworodny płci męskiej, zarówno człowiek, jak zwierzę, jest poświęcony Panu, musi zatem zostać wykupiony, aby móc prowadzić „normalne” życie. Oczywiście można także założyć, zgadzając się z różnymi komentarzami w tym zakresie, że przedstawienie Jezusa w świątyni nie odbyło się w tym samym czasie, co właściwa ceremonia wykupienia, i że chodziło tu raczej o zwykły dodatkowy akt pobożności; lub uznać, mniej delikatnie, że Łukasz nieświadomie dokonał nieprecyzyjnego zapisu. Nie brakuje tu jednak przesłanek do tego, by przypisać dokładne znaczenie tej opowieści, łączącej dwa tak odmienne akty.

Z powodu współczesnej tendencji do oceniania zjawisk religijnych poprzez pryzmat moralny, bardzo trudne staje się zrozumienie, co Biblia rozumie przez określenie „czysty” i „nieczysty”. Ten dwumian wcale nie jest odpowiednikiem „dobrego” i „złego”. Wystarczy tu przypomnieć, że najbardziej rozpowszechnione prawa odnośnie do czystości dotyczą kontaktu ze zmarłym (Lb 19), menstruacji, stosunków małżeńskich oraz porodu (Kpł 12, 1-8; 15, 16-24). W żadnym z tych przypadków stan nieczystości nie wynika z pogwałcenia jakiegoś przepisu. Zajmowanie się zmarłym zawsze było uważane za obowiązek religijny, dlatego też w rodzinie, gdzie zdarza się śmierć, konieczne jest ograniczenie nieczystości związanej z obecnością zwłok. Stosunki małżeńskie oraz poród to rzeczy dobre, menstruacja zaś jest zwyczajnym stanem fizjologicznym. We wszystkich tych przypadkach nabycie nieczystości jest aktem albo moralnie neutralnym, albo, gdy dokonuje się pochówku zmarłego, aktem wręcz etycznie godnym pochwały. W przypadku tego szczególnego obszaru należy podkreślić, że najważniejsze źródła nieczystości są związane odpowiednio z początkiem ludzkiego życia (sfera seksualności) i ze śmiercią, czyli ostateczną granicą istnienia. W tych przypadkach zatem nieczystość dotyczy krańcowych punktów ludzkiego bytu, tam gdzie, można powiedzieć, jesteśmy najbliżej Boskości. Bez wątpienia, im bliżej sfery *sacrum*, tym bardziej rygorystyczne stają się reguły czystości. Dlatego też najostrzejsze zasady dotyczyły kapłanów w świątyni (to z tego powodu późna, wymowna wypowiedź rabinistyczna, określając

kanoniczność pewnego tekstu, stwierdzała, że jest to księga, „która czyni dłonie nieczystymi”¹⁹.

Oczyszczenie matki i wykup pierworodnego ukazują się zatem jako akty „normalizujące”: pierwszy określa powrót do normalnej kondycji tej, która dała początek nowemu życiu; drugi z kolei pozwala temu, który powinien należeć tylko do Pana, aby żył normalnym, ludzkim życiem.

To tło ukazuje sens dokonanych przez Łukasza „odwróceń”, których punktem wyjścia jest praktyka mająca na celu przywrócenie osób do stanu wspólnego wszystkim ludziom, aby przez to ukazać całkiem szczególne „poświęcenie” temu, do czego zostali powołani zarówno Matka, jak i Dziecko: akty „normalizujące” podkreślają w ten sposób ich wyjątkowość. Nie przez przypadek ewangeliczna opowieść tak stara się ustanowić ścisły związek pomiędzy decyzją o dostosowaniu się do ogólnego prawa a stwierdzeniem bycia w sytuacji absolutnie nowej, nieporównywalnej, co ukazują słowa Symeona, który, *za natchnieniem [...] Ducha przyszedł do świątyni. Agdy Rodzice unosili Dzieciątka Jezus, aby postąpić z nim według zwyczaju Prawa, on wziął Je w objęcia, błogosławił Boga i mówił: „Teraz, o Władco, pozwól”* (Łk 2, 27). To *Nunc dimittis*, wraz z jego zapowiedzią *zbawienia przygotowanego wobec wszystkich narodów* (Łk 2, 31; por. Iz 25, 6-9; 46, 13; 52, 10), obecnie spełnioną, wyrasta z łona posłuszeństwa Prawu. „Normalne” zastosowanie przepisów jest, tak samo jak ramiona rodziców, ochroną dla Dziecka, które zostało powołane, by przynieść „zbawienie” (Łk 2, 30) i jest *znakiem, któremu sprzeciwiać się będą w Izraelu* (Łk 2, 34). Wobec tego w słowach Symeona, mówiących o mieczu, który przeniknie duszę Maryi (Łk 2, 35) zechcemy odczytać nie tylko proroctwo śmierci Syna, ale także aluzję do rozłamu, który nastąpi w Izraelu i który z kolei zostanie uznany przez Pawła za akt zbawienia dla narodów: *Pytam jednak: Czy aż tak się potknęli, że całkiem upadli? Żadną miarą! Ale przez ich przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa. Jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich pomniejszenie – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całość!* (Rz 11, 11-12).

Piero Stefani

Via Borgo di Sotto, 17
44100 Ferrara
Italia

¹⁹ W kwestii zagadnień związanych z czystością, zob. P. SACCHI, *Il sacro e il profano, l'impuro e il puro*, w: *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, 415-449.

Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù.

(Riassunto)

L'espressione che presenta Maria "figlia di Sion" è stata posta al centro dell'attenzione dei credenti soprattutto a partire dal Vaticano II. L'intento dell'autore consiste nel vedere se, partendo dalla narrazione evangelica lucana e continuando a muoversi entro un ambito sostanzialmente narrativo, possano emergere le linee del rapporto che lega la fede di Maria al modo in cui la Bibbia e la tradizione ebraica presentano la fede di Israele.

La ricerca è articolata su cinque temi: il primo prende lo spunto dall'espressione "Il Signore è con te", il secondo si occupa della frase "nulla è impossibile a Dio", il terzo si riferisce alla parola "eccomi", il quarto commenta l'espressione, tratta dal Magnificat, "Ha soccorso Israele suo servo"; l'ultimo commenterà il modo particolare in cui Luca presenta il conformarsi alla Legge di Mosè da parte di Giuseppe e Maria quando "presentarono" Gesù al tempio.

Nowy Testament otwiera tekst, który dla czytelnika niezaznajomionego z mentalnością i kulturą semicką wydaje się niezbyt interesujący. Rozpoczynająca Ewangelię według św. Mateusza genealogia (por. Mt 1, 1-17) nie jest jednak zwykłym spisem antenatów Jezusa, zwanego Chrystusem. Dla Mateusza, który pisał do gminy judeochrześcijańskiej, genealogia ta pełni nie tyle funkcję historyczną, co teologiczną. Wkomponowuje się ona w całość tzw. Ewangelii Dzieciństwa¹ i ma w niej ważną funkcję.

Genealogia ta wymienia w liście przodków Jezusa pięć kobiet, co nie było zbyt częste w kulturze patriarchalnej. Ostatnią niewiastą wspomnianą w genealogii jest Maryja. W artykule tym postaramy się ukazać Jej rolę w rodowodzie Chrystusa. Dążąc do tego, na początku zwrócimy uwagę na budowę Ewangelii Dzieciństwa i stylizacje, których dokonał w niej Mateusz (I); po zbadaniu kontekstu genealogii, w paragrafie

Wojciech Maciej Stabryła

Z niej został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem (Mt 1, 16). Rola Maryi w Mateuszowej genealogii Jezusa

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 24-48

drugim przyjrzymy się samej genealogii, starając się odkryć w niej pewne prawidłowości teologiczne (II); w ostatnim paragrafie natomiast omówimy rolę kobiet w rodowodzie, ze szczególnym uwzględnieniem postaci Maryi, *z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem* (Mt 1, 16) (III).

I

Bibliści zgadzają się, że Ewangelia Dzieciństwa (Mt 1-2) skomponowana jest z sześciu perykop (Mt 1, 1-17; 1, 18-25; 2, 1-12; 2, 13-15; 2, 16-18; 2, 19-23), z których każda posiada własną myśl teologiczną, a wszystkie razem, na wzór mozaiki, tworzą jednolity, a jednocześnie wielopłaszczyznowy obraz Jezusa. Wszystkie perykopy, poza omawianą w niniejszym artykule genealogią, zawierają w sobie odwołanie do tekstów Starego Testamentu w postaci cytatów². Teksty prorockie nie są

¹ Słuszniej jest nazywać ją prologiem do Ewangelii według św. Mateusza, jednakże ze względu na zakorzenienie określenia „Ewangelia Dzieciństwa” w literaturze przedmiotu będziemy posługiwać się tym właśnie określeniem.

² Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, 90.

dobrane przypadkowo; należy je postrzegać, jak uważa J. Homerski³, w świetle całego posłannictwa Jezusa zmartwychwstałego.

Autorzy różnią się jednak w podejściu do Mt 1, 1-17. Najbardziej rozpowszechnione jest stanowisko (H. Milton, A. Vögtle, K. Stendahl, W. Knörzer, J. Kudasiewicz), które uznaje, że pierwsze dwie perykopy, a więc Mt 1, 1-17 i Mt 1, 18-25 są bardzo ściśle ze sobą powiązane i stanowią jedność myślową, jakby awers i rewers jednej i tej samej rzeczywistości. Podczas gdy genealogia przedstawia Jezusa jako człowieka, dokładniej członka społeczności narodu wybranego, który z linii Józefa jest potomkiem Dawida, to perykopa Mt 1, 18-25 ukazuje Go jako Syna Bożego, poczętego z Ducha Świętego, a narodzonego z Dziewicy Maryi, który był oczekiwanym i zapowiedzianym już w Starym Testamencie (por. Iz 7, 14 LXX) Zbawicielem⁴. Tak więc dwie pierwsze perykopy Ewangelii Dzieciństwa można uznać za wyrażające podstawową prawdę chrześcijańską, która wielokrotnie była naruszana w historii Kościoła przez różne herezje, że Jezus jest tak człowiekiem (syn Dawida według genealogii Mt 1, 1-17), jak i Bogiem (Emmanuel, Bóg z nami według Mt 1, 18-25). Późniejsza teologia prawdę tę wyraziła skomplikowanym językiem (unia hipostatyczna)⁵, zaś Mateusz dokonał tego w bardzo prosty, a jednocześnie wyrafinowany teologicznie sposób już na samym początku swojej Ewangelii:

SYN DAWIDA (Mt 1, 1-17)	}	JEZUS CHRYSTUS, BÓG-CZŁOWIEK
SYN BOŻY (Mt 1, 18-25)		

Nie może ująć naszej uwadze to, że Mateusz tłumaczy swoim odbiorcom, co znaczy hebrajskie **אֱמָנוּאֵל** (Emmanuel). Dodane przez niego wytłumaczenie „Bóg z nami” nie jest tylko zwykłym oddaniem pierwotnego hebrajskiego⁶. Jest ono swoistym objawieniem Bóstwa Jezusa, gdyż według Wj 3, 14 Bóg przedstawił się Mojżeszowi jako **אֲנִי אֲנִי אֲנִי**, co tłumaczymy „JESTEM, KTÓRY JESTEM”, ale warto pamiętać, iż nie jest to imię ukazujące Boga jako Absolut, lecz Boga jako Zbawcę, gdyż

³ J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej ewangelii dzieciństwa*, „Roczniki Teologiczne” 25(1978) z. 1, 51-57, zwł. 52.

⁴ Por. TAMŻE, 53; TENŻE, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PNT III/1), Poznań 1979, 364-365.

⁵ Ujęcie to zdefiniowane zostało w 451 r. na Soborze Chalcedońskim.

⁶ Pisząc do chrześcijan wywodzących się z judaizmu, Mateusz nie musiał tłumaczyć im hebrajskich wyrażeń.

kontekst opowiadania w Księdze Wyjścia jest wybitnie historiozabawczy i, parafrazując, Boże Imię należy rozumieć: „Jestem, który jestem, aby cię zbawić”.

Także ci autorzy, którzy dzielą Mt 1-2 na trzy harmonijne części (J. Radermakers, J. Thompson)⁷, uznają Mt 1, 1-17 i Mt 1, 18-25 za homogeniczną całość, która odpowiada na pytanie: kim jest Jezus?⁸

Inni autorzy (S. Muñoz Iglesias, P. Benoit) utrzymują, że Mt 1, 1-17 to prolog, po którym następuje pięć perykop mówiących o funkcjach Jezusa. Uznają oni, że owe pięć perykop to krótkie zapowiedzi pięciu części⁹ Ewangelii według św. Mateusza¹⁰.

⁷ Część pierwsza (Mt 1, 1-25) ukazuje prawdę o godności Jezusa: kim On jest; część druga (Mt 2, 1-12) porusza tematykę stosunku ludzi do Niego: do kogo przyszedł; część trzecia (Mt 2, 13-23) podejmuje tematykę nowego wyjścia, ukazując dzieło, którego przyszedł dokonać: po co przyszedł. Por. J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 55-56; TENŹE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 366-367.

⁸ Por. TENŹE, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 55-56; TENŹE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 366-367.

⁹ J. Caba (*Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1979, 93) proponuje następującą strukturę Ewangelii według św. Mateusza:

A Narracja: Pochodzenie i początki działalności Jezusa	(1-4)
B KAZANIE NA GÓRZE	(5-7)
C Narracja: Autorytet Mesjasza	(8-9)
D MOWA MISYJNA	(10)
E Narracja: Jezus odrzucony	(11-12)
F MOWA W PRZYPOWIEŚCIACH	(13)
E` Narracja: Jezus przyjęty	(14-17)
D` MOWA EKLEZJALNA	(18)
C` Narracja: Autorytet Syna	(19-22)
B` MOWY W JEROZOLIMIE	(23-25)
A` Narracja: Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa	(26-28)

B.W. Bacon (*Studies in Matthew*, London 1930, 80-82; TENŹE, *The „Five Books” of Moses against the Jew*, „The Expositor” 15[1918] 55-66) zaproponował zaś opierający się na sięgającym II wieku schemacie pięciu ksiąg podział Ewangelii według św. Mateusza, który z drobnymi zmianami przyjmowany jest przez wielu autorów:

Wprowadzenie: Narodzenie i dzieciństwo Jezusa Mesjasza	(1, 1 – 2, 23)
I. Głoszenie królestwa	(3, 1 – 7, 29)
1. Narracja: działalność Jana, początek działalności Jezusa	(3, 1 – 4, 25)
2. Kazanie na Górze	(5, 1 – 7, 29)
II. Działalność w Galilei	(8, 1 – 10, 42)
1. Narracja: cuda i egzorcyzmy	(8, 1 – 9, 38)
2. Mowa misyjna	(10, 1-42)
III. Sprzeciw wobec Jezusa	(11, 1 – 13, 52)
1. Narracja: nauczanie i sprzeciw	(11, 1 – 12, 50)
2. Mowa w przypowieściach	(13, 1-53)
IV. O Chrystusie i Kościele	(13, 54 – 18, 35)
1. Narracja i dialog: odrzucenie i wyznanie	(13, 54 – 17, 27)
2. Mowa kościelna	(18, 1-35)

Reasumując, można powiedzieć, że wśród badaczy panuje *consensus* co do tego, iż Mt 1 przedstawia dwuaspektowy obraz Jezusa: człowieka (Mt 1, 1-17) i Boga (Mt 1, 18-25).

Rozdział drugi Ewangelii według św. Mateusza jest równie bogaty w swej wymowie. Mateusz, odwołując się do Starego Testamentu, dokonał kilku stylizacji Jezusa. Warto zauważyć także, że sposób, w jaki przedstawia on wydarzenia związane z Jego dzieciństwem, jest kontrastowo różny od zarysowanego u Łukasza. U Mateusza dzieciństwo Jezusa nakreślone jest w bardzo ciemnych i smutnych barwach, w atmosferze niepewności i zagrożenia. Łukasz natomiast koncentruje się na klimacie radości, modlitwy i pokoju¹¹.

Pierwsza z perykop (Mt 2, 1-12) zdaje się podejmować bezpośrednio przesłanie rodowodu, gdyż dokonuje stylizacji Jezusa, ukazując Go jako nowego Dawida. Jezus bowiem, tak jak Dawid, pochodzi z Betlejem (por. Mt 2, 1; 1 Sm 17, 12. 58), nazwany jest królem żydowskim (por. Mt 2, 2; 2 Sm 5, 3), a Jego narodzenie jest, według Mateusza, wypełnieniem proroctwa Micheasza (Mi 5, 1):

Mi 5, 1 TM	Mi 5, 1 L XX	Mt 2, 6
A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich [możliwe tłumaczenie: „pośród tysięcy w Judzie”] Z ciebie mi wyjdzie ten, który będzie władcą w Izraelu [...]	A ty, Betlejem, domu Efrata najmniejsze jesteś pośród tysięcy w Judzie z ciebie wyjdzie mi ten, który będzie władcą w Izraelu [...]	A ty, Betlejem, ziemio Judy, wcale nie jesteś najlichsze pośród książąt Judy albowiem z ciebie wyjdzie panujący, który będzie pasterz lud mój, Izrael.

Warto zauważyć, że cytat ten został przez Mateusza odpowiednio przepracowany¹². Pierwszą zmianą jest zastąpienie frazy „Betlejem Efrata/Betlejem, domu Efrata” frazą „Betlejem, ziemio Judy”. Mateusz chciał

V. Podróż i działalność w Jerozolimie (19, 1 – 25, 46)

1. Narracja i dialog: nauczanie podczas podróży i w Jerozolimie (19, 1 – 23, 39)

2. Mowa eschatologiczna (24, 1 – 25, 46)

Zakończenie: Męka, śmierć i zmartwychwstanie (26, 1 – 28, 20)

Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 41; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 1-13)* (NKB NT I/1), Częstochowa 2005, 27-28.

¹⁰ Por. J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 54; TENŻE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 365-366.

¹¹ Zob. J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Mt 1-2, „Salvatoris Mater”* 2(2000) 34-55, 34.

¹² Zob. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1966, 57; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 88-89; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 112.

bowiem podkreślić, że Mesjasz pochodzi z Judy¹³, a także odróżnić Betlejem judzkie od Betlejem, które znajdowało się na północy¹⁴. Mateusz dokonał także historycznej aktualizacji proroctwa, podkreślając, wbrew starotestamentowemu oryginałowi, że Betlejem nie jest najluchsze „pośród książąt (τοῖς ἡγεμόσιν) Judy”¹⁵, gdyż w czasach Jezusa miasto było już bardziej rozwinięte niż w czasach, gdy swoje proroctwo wygłaszał Micheasz¹⁶. Co więcej, Betlejem „nie jest najluchsze” właśnie „pośród książąt (τοῖς ἡγεμόσιν) Judy”, gdyż z niego wyjdzie ἡγοούμενος, tj. panujący, władca¹⁷. Myśl Mateusza jest więc bardzo jasna i precyzyjna.

Pod koniec cytatu następuje bardzo ważne załamanie w odniesieniu do oryginalnego proroctwa Micheasza, gdyż zdaniem wielu egzegetów¹⁸ Mateusz, chcąc podkreślić, że przyszły król i mesjasz nie tyle będzie władcą (ὁ ἄρχων), co panującym, „który będzie paś (ποιμαίνει) lud” Boga (Mt 2, 6), dołączył do pierwotnego proroctwa myśl 2 Sm 5, 2. W oryginalnym kontekście tekst ten mówi: *Wszystkie pokolenia izraelskie zeszły się u Dawida w Hebronie i oświadczyły mu [...] Pan rzekł do ciebie „Ty będziesz paś (hebr. דָּוִד יִשְׁׁמְרֵם, gr. οὖ ποιμαίνεις) mój lud – Izraela, i ty będziesz wodzem nad Izraelem* (2 Sm 5, 1-2). J. Homerski widzi tu także adaptację wyroczni Ezechiela (Ez 34, 23-34; 37, 24), który zapowiada nowego Dawida-pasterza¹⁹.

Reasumując, można powiedzieć, że Mateusz w 2, 1-12 bardzo wyraźnie dokonał pierwszej stylizacji Jezusa, przedstawiając Go jako nowego Dawida²⁰.

Druga stylizacja dokonana została w perykopie o ucieczce do Egiptu (Mt 2, 13-15). Ewangelista przedstawia tutaj Jezusa jako nowego Mojżesza²¹. Wskazuje na to zwłaszcza wzmianka, że Herod, podobnie

¹³ Może jest to aluzja do proroctwa z Rdz 49, 10? Jego analizę zob. U. SZWARC, *Przesłanie Rdz 49 i Pwt 33. Studium literacko-egzegetyczno-historyczne*, Lublin 1997, 58-63; TAZ, *Oczekiwany Odkupiciel. Znaczenie šjlh w Rdz 49, 8-12*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. RŰBINKIEWICZ, Lublin 2000, 85-97.

¹⁴ Znajdowało się na wzgórzach Zabulona (por. Joz 19, 15) i było niedaleko oddalone od Nazaretu (ok. 12 km).

¹⁵ Biblia Tysiąclecia ma tu „miast Judy”. Szerzej o tej zmianie zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 88.

¹⁶ Żył w II poł. VIII w. p.n.e., zaś niektóre fragmenty Księgi Micheasza pochodzić mogą z VI, a nawet V w. p.n.e.

¹⁷ Zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 88; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 112-113.

¹⁸ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 113; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 89.

¹⁹ TAMŻE, 89. 92.

²⁰ TAMŻE, 92.

²¹ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj...*, 208; T. JELONEK, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26(1973) 107-110, 109.

jak wcześniej faraon przy narodzeniu Mojżesza, będzie szukał zguby dziecka²², oraz fakt, że Jego pobyt na wygnaniu kończy się, podobnie jak w przypadku Mojżesza, wraz ze śmiercią władcy (por. Mt 2, 15; Wj 4, 19). J. Homerski pisze: *Egipt z perykopy to Egipt z czasów pobytu Mojżesza w Egipcie. Herod to faraon, Jezus to Mojżesz przebywający u Madianitów czy naród izraelski przebywający w Egipcie. Całe to opowiadanie zostało stworzone jako lekcja pogładowa, że Chrystus Pan był nie tylko Emmanuelem (perykopa 1, 18-25), ale również prześladowanym «Sługą Cierpiącym»*²³.

Reasumując teologiczną myśl Mt 2, 13-15, można powiedzieć, że Jezus przedstawiony jest jako nowy Mojżesz, który podobnie jak on doświadczy później w swojej historii odrzucenia przez naród, kuszenia oraz żądania znaku.

W kolejnej perykopie (Mt 2, 16-18) Ewangelista dokonuje stylizacji Jezusa na wzór Jeremiasza²⁴. W Nowym Testamencie tylko Mateusz wspomina wprost proroka Jeremiasza (por. Mt 2, 17; 16, 14; 27, 9)²⁵, łącząc go z żydowskim sprzeciwem wobec Mesjasza²⁶. Przytacza on cytat z Jr 31, 15²⁷, a z przytoczenia tego wynika, że matka rozpacza po stracie dzieci. Warto nadmienić, że w Rdz 35, 16-20 Rachel nie płacze dlatego, że traci swe dzieci, lecz dlatego, że umiera przy ciężkim porodzie (por. Rdz 35, 16)²⁸. Położna mówi do niej: *Już się nie lękaj, bo oto masz syna* (Rdz 35, 17). W Jr 31, 9 Bóg obiecuje, że będzie „ojcem dla Izraela”, który będzie dla Niego „drogim synem”, „wybrany dzieckiem” (Jr 31, 20), „pierworodnym” (Jr 31, 9)²⁹.

Wspomniane w przywołanym tekście Rama było obozem, w którym zatrzymywali się ci, którzy zostali przesiedleni do Babilonii (por. Jr 40, 1)³⁰.

²² Ten sam czasownik (ἀπόλλυμι) pojawia się także w opowiadaniu o męce (por. Mt 27, 20), czy też wcześniej, w opisie narady podjętej przez faryzeuszy, by zgładzić Jezusa (por. Mt 12, 14), a więc jest jednocześnie zapowiedzią przyszłych wydarzeń. Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 121.

²³ J. Homerski skłania się raczej ku odczytaniu tej perykopy na wzór stylizacji Jezus – nowy Izrael. W historii Jezusa miało dokonać się swoiste streszczenie dziejów Izraela (zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 93-94).

²⁴ B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Warszawa 2001, 911-980, 920.

²⁵ Szerzej zob. M.J.J. MENKEN, *The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew* (Mt 2, 17; 16, 14; 27, 9), „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 60(1984) 5-24.

²⁶ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 122.

²⁷ Cytat opiera się na TH a nie na LXX.

²⁸ Zob. B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 920.

²⁹ Zob. A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, tł. B. Widła, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. FARMER, Warszawa 2001, 1133-1205, 1143.

³⁰ TAMŻE, 1143.

Jeremiasz był tym, który zapowiadał tragiczny koniec Judy i wzywał mieszkańców Jerozolimy do opamiętania. Jego posłannictwo, podobnie jak posłannictwo Jezusa, spotkało się z radykalnym sprzeciwem, a on sam wiele musiał wycierpieć z powodu głoszonego słowa Bożego.

B.T. Viviano uważa, że cytując Jeremiasza, Mateusz chciał ukazać Jezusa jako „cierpiącego proroka nowego przymierza” (por. Jr 31, 31-34; Mt 26, 28)³¹. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego wybrał on właśnie postać Jeremiasza, a nie na przykład Eliasza, programowego i sztandarowego niemalże proroka Starego Testamentu. Także Elasz wiele wycierpiał z powodu nieposłuszeństwa ludu i był bliski śmierci³². Jednak według zapowiedzi Starego Testamentu (por. Ml 3, 23-24) Elasz miał przyjść *przed* Mesjaszem, co Mateusz, wkładając w usta Jezusa słowa: *Ełasz już przyszedł, a nie poznali go i postępiłi z nim tak, jak chcieli. Tak i Syn Człowieczy będzie od nich cierpił* (Mt 17, 12), uznaje za dokonane. Co więcej, Jeremiasz, jako jedyny prorok starotestamentowy, był bezzenny³³, co upodabniało go w tym aspekcie do Jezusa, cierpiącego proroka Nowego Testamentu.

Ostatnia perykopa (Mt 2, 19-23) ukazuje, że Jezus to Ναζωραῖος (być może nowy Samson, wyzwoliciel). Termin Ναζωραῖος pełni u Mateusza podwójną funkcję: geograficzną i chrystologiczną³⁴. Po pierwsze trzeba nadmienić, że nie oznacza on po prostu mieszkańca Nazaretu, gdyż w odniesieniu do niego używano jako właściwego terminu słowa Ναζαρενός (por. Mk 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Łk 4, 34; 24, 19)³⁵. Mateusz nie pozbawia go jednak funkcji geograficznej, gdyż podkreśla, że Jezus osiadł w Nazarecie (por. Mt 2, 23).

Na tym jednak się nie kończy myśl Ewangelisty³⁶. Na płaszczyźnie chrystologicznej można rozumieć ten termin jako aluzję do hebrajskiego rzeczownika נָזַר z Iz 11, 1:

³¹ Zob. B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 920.

³² Por. U. SZWARC, „Iśc za Panem”. *Sens teologiczny tekstu 1 Krl 18, 21*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31(1978) 184-193.

³³ Bezzeństwo nie było znane z judaizmu.

³⁴ Zob. J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 55; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e esegesi. Vol I: Introduzione generale. Commentario 1, 1-4, 6*, Marino 1975, 240-254.

³⁵ Zob. A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1143.

³⁶ Szerzej na temat studium odnośnego terminu zob. H.P. RÜGER, NAZAPAEΘ/NAZAPA NAZAPHNOS/NAZAPAIOS, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 72(1981) 257-263; G. ALLAN, *He shall be called – a Nazirite?*, „Expository Times” 95(1983) 81-82; M.L. RIGATO, „Sarà chiamato Nazoreo” (Mt 2, 23), „Ricerche storico-bibliche” 4(1992) 129-141; T. STRAMARE, *Sarà chiamato Nazareno. Era stato detto dai Profeti*, „Bibbia e Oriente” 36(1994) 231-249.

*Wyrośnie różdżka z pnia Jessego,
wypuści się odrośl (צֶמַח) z jego korzeni.*

Narodzone dziecko realizuje więc zapowiedź przyjścia nowego Dawida, który nie tylko wyzwoli Izraela, ale i stanie się znakiem uniwersalnym³⁷:

*Korzeń Jessego stać będzie na znak dla narodów.
Do niego ludy przyjdą po radę,
i sławne będzie miejsce jego spoczynku (Iz 11, 10).*

Można też termin ten rozumieć jako zapowiedź tego, że Jezus będzie **צֶמַח**, nazirejczykiem, tj. osobą szczególnie poświęconą Bogu, wywodzącą się z linii Samsona i Samuela³⁸. Jeśli Mateusz chciał ukazać Jezusa jako **צֶמַח**, to dążył do podkreślenia tego, że ma On moc wybawić swój lud³⁹.

Nie trzeba dokonywać rozdzielania pomiędzy **צֶמַח** a **צֶדִיק**, ponieważ oba obrazy chrystologiczne opisane tymi terminami mogą się uzupełniać, gdyż termin **Ναζωραῖος** z pewnością nie jest w myśli Mateusza jednowymiarowy, a potwierdza to już użycie go tak w funkcji geograficznej, jak i chrystologicznej.

Reasumując myśl teologiczną perykop rozdziału drugiego, można powiedzieć, że Jezus ukazany w nim jest jako:

NOWY DAWID	(Mt 2, 1-12)
NOWY MOJŻESZ	(Mt 2, 13-15)
NOWY JEREMIASZ	(Mt 2, 16-18)
NOWY SAMSON	(Mt 2, 19-23)

Na zakończenie omawiania stylizacji, którymi posłużył się Mateusz, nie można pominąć tego, że opis życia Jezusa-Dziecka *jest niejako mikro-kosmosem historii Izraela*⁴⁰. Przeżywa On bowiem na nowo dzieje narodu, a nowa historia, historia Królestwa Niebieskiego na ziemi, rozpoczyna się wraz z Jego przyjściem⁴¹. Jezus rozpoczyna bowiem dzieło nowego *exodusu z ziemi starej, pozostającej w niewoli grzechu, do ziemi nowej*⁴².

³⁷ Idea uniwersalizmu bardzo bliska jest teologii św. Mateusza.

³⁸ Samuel był, wbrew swoim poglądom, rzeczywistym twórcą monarchii w Izraelu, a Jezus także jest ukazany jako twórca nowego królestwa.

³⁹ Nie chodzi tutaj o życie ascetyczne. Por. B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 920. Rzeczywiste wymogi stawiane nazirejczykom podaje Lb 6, 1-21; Sdz 13, 3-5; Am 2, 11-12.

⁴⁰ A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1143.

⁴¹ Zob. J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 54.

⁴² TAMŻE, 56.

II

Po omówieniu teologicznej budowy i stylizacji zawartych w Mt 1-2 wypada zatrzymać się nad samą genealogią zawartą w Mt 1, 1-17.

Genealogie pełniły w starożytności bardzo ważną rolę i były pieczołowicie przekazywane. W Izraelu dbałość o przechowywanie oficjalnych genealogii została powierzona kapłanom, zaś same genealogie były weryfikowane. W przypadku, gdy ktoś, komu powierzono to tak ważne zadanie, podał listę nieprawdziwą lub niemożliwą do sprawdzenia, tracił zaufanie, którym został obdarzony⁴³. Trzeba pamiętać jednak o tym, że genealogie nie pełniły wyłącznie funkcji historycznych, ale także funkcje teologiczne, a co za tym idzie, nie zawsze były one zbiorami kompletnymi. Dążąc do właściwego odczytania genealogii, należy odkryć więc cel, któremu miały służyć⁴⁴.

Biblijne genealogie różnią się między sobą formalnie oraz treściowo. Można wyróżnić, jeśli weźmie się pod uwagę formę, trzy ich typy⁴⁵:

1. Genealogia klasyczna – jest to prosty spis imion czy pokoleń ułożony przez podanie listy descendentów (genealogia zstępująca) lub ascendentów (genealogia wstępująca), np. 1 Krn 5, 27 – 6, 15; Rt 4, 18-22;
2. Genealogia rozgałęzioną – służy ukazaniu związków pomiędzy poszczególnymi narodami, np. Rdz 10;
3. Genealogia zbeletryzowana – jest opowiadaniem (czasami dosyć rozbudowanym), które ukazuje historię poszczególnych pokoleń, np. Rdz 11, 10-32.

Jeżeli patrzy się na genealogie od strony treści, to wyróżnić można następujące typy⁴⁶:

1. Genealogie etniczne – przeważają w Pentateuchu i koncentrują się na aspekcie geograficzno-narodowościowym, tj. ukazują proces powstawania poszczególnych narodów. Były one budowane w oparciu o ludową wizję dziejów, a więc w dużej mierze w oparciu o legendy, sagi czy mity. Genealogie te ukazują religijną i kulturową odrębność (wyjątkowość) Izraela, np. Rdz

⁴³ Zob. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło. W kregu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, 13; H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München 1965, 2.

⁴⁴ Zob. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło...*, 13; J. SZLAGA, *Typy genealogii biblijnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31(1984) z. 1, 115-117; J. CZERSKI, *Maryja w tajemnicy Wcielenia...*, 37.

⁴⁵ Podział i charakterystyka genealogii za J. SZLAGA, *Typy...*, 115-116; TENŻE, *Genealogie biblijne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, 941-942.

⁴⁶ Podział i charakterystyka za jw.

- 4, 17-22; 5, 1-32; 6, 9-10; 11, 10-26; 22, 20-24; 25, 1-6; 25, 12-16; 36, 1-6.9-43; Wj 6, 14-26; Lb 3, 1-3; 26, 5-21;
2. Genealogie biograficzne – są one włączane w dzieje wybitnych postaci, takich jak Mojżesz, Aaron, Samuel czy Dawid i służą ukazaniu ciągłości istniejącej pomiędzy początkową (nomadyczną) a późniejszą historią Izraela;
 3. Genealogie jurydyczne – przeważają w epoce powygnaniej, gdy trzeba było odbudować nie tylko państwowość, ale i narodowość Izraela. Służyły one orzeczeniu przynależności do społeczności Izraela lub wykluczenia z niej (np. sprawa Samarytan). W przypadku kapłanów i lewitów posługiwano się nimi, aby dopuścić czy też wykluczyć ich ze służby świątynnej, np. Ezd 2, 36-63; Ne 7, 5. 61-65.

Jak więc widać, autorzy biblijni łączyli funkcje historyczne z funkcjami teologicznymi. Do jakiego typu genealogii należy zaliczyć rodowód Jezusa zawarty w Mt 1, 1-17? J. Szlaga⁴⁷ uważa, że pod względem formy jest on genealogią klasyczną zstępującą, zaś pod względem treści genealogią biograficzną z elementami genealogii etnicznej.

Omawiając Mateuszową genealogię Jezusa, warto zestawić ją synoptycznie z fragmentami starotestamentowych genealogii, które wykorzystał Ewangelista. Pomoże to w odkryciu tak jego celu teologicznego, jak i niektórych zabiegów, którymi się posłużył.

⁴⁷ Zob. J. SZLAGA, *Typy...*, 116; por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 71.

Mt 1, 1-17

¹ Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama.

² [1] Abraham zrodził Izaaka,

[2] Izaak zrodził Jakuba;

[3] Jakub zrodził Judę i jego braci;

[4] ³ Juda zaś zrodził Faresa i Zare, których matką była Tamar.

[5] Fares zrodził Ezrona;

[6] Ezron zrodził Arama;

[7] ⁴ Aram zrodził Aminadaba;

[8] Aminadab zrodził Naassona;

[9] Naasson zrodził Salmona;

[10] ⁵ Salmon zrodził Boozą, a matką była Rachab.

[11] Booz zrodził Obedą, a matką była Rut.

[12] Obed zrodził Jessego,

[13] ⁶ a Jesse zrodził króla [14] Dawida.

Rt 4, 18b-22

¹⁸ Peres zrodził Chesrona.

¹⁹ Chesron zrodził Rama,

Ram zrodził Amminadaba.

²⁰ Amminadab zrodził Nachszona,

Szalma zrodził Booza.

²¹ Szalmon zrodził Obedą,

Booz zrodził Jessego,

a Jesse zrodził Dawida.

1 Krn 1, 34-42; 2, 1-15

³⁴ Abraham zrodził Izaaka.

³⁵ Synowie Izaaka: Ezaw i Izrael [LXX ma Jakub].

³⁶ Synowie Ezawa: Elifaz, Reuel, Jusz, Jalam i Korach. ³⁶ Synowie Elifaza: Teman, Omar, Sefi, Gatam,

Kenaz, Timna i Amalek. ³⁷ Synowie Reuela: Nachat, Zerach, Szanna i Mizza. ³⁸ Synowie Seira: Lotan,

Szobal, Sibeon, Ana, Diszon, Eser i Diszan. ³⁹ Synowie Lotana: Chori i Homam. Siostra Lotana: Timna. ⁴⁰

Synowie Szobala: Alian, Manachat, Ebal, Szeffi i Onam. Synowie Sibeona: Aja i Ana. ⁴¹ Synowie Azy: Diszon.

Synowie Diszona: Chamran, Eszban, Jifran i Keran. ⁴² Synowie Esera: Bihnan, Zaawan i Akan. Synowie

Diszana: Us i Aran. [...]

⁴³ Oto synowie Izraela: Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zabulon, ⁷ Dan, Józef, Benjamin, Nefali, Gad i Aser.

⁴⁴ Synowie Judy: Er, Onan i Szeła. Ci trzej urodzili się mu z Bat-Szuy, Kananejki. Lecz Er, pierwotny Judy,

okazał się złym w oczach Pana i spotkała go śmierć.

⁴⁵ Także synowa jego, Tamar, urodziła mu Peresa i Zeracha. Wszystkich synów Judy było pięciu.

⁴⁶ Synowie Peresa: Chesron i Chamul.

⁴⁷ Synowie Zeracha: Zimri, Etan, Heman, Kalkol i Dara, wszystkich ich pięciu. ⁷ Synowie Karmiego: Akar,

który zatrwożył Izraela z powodu kradzieży rzeczy obłożonych klątwą. ⁸ Syn Etana: Azariasz.

⁹ Synowie Chesrona, którzy mu się urodzili: Jerahmeel, Ram i Kelubaj.

¹⁰ Ram zrodził Amminadaba.

Amminadab zrodził Nachszona, naczelnika potomków Judy.

¹¹ Nachszon zrodził Szalmę,

Szalma zrodził Booza.

¹² Booz zrodził Obedą,

Obed zrodził Jessego.

¹³ Jesse zrodził: pierwotnego Eliaba, drugiego Abinadaba, trzeciego Szimei, ¹⁴ czwartego Netaneela, piątego

Raddaja, ¹⁵ szóstego Osema, siódnego Dawida. [...]

1 Krn 3, 1-16

¹ Oto synowie Dawida, którzy urodzili mu się w Hebronie: pierwotny Amnon z Achinoam, Jizreeliki, drugi Daniel z Abigail, pochodzącej z Karmelu, ² trzeci Absalom, syn Maaki, córki Talmaja, króla Geszuru, czwarty Adoniasz, syn Chaggity, ³ piąty Szeftiasz z Abtali, szósty Jitream z jego żony Egli. ⁴ Szóstu mu się urodziło w Hebronie, gdzie królował siedem lat i sześć miesięcy. Potem królował on trzydzieści trzy lata w Jerozolimie.

[1] Dawid zrodził Salomona, a matką była dawna żona Uriasza.

[2] ⁷ Salomon zrodził Roboama;

[3] Roboam zrodził Abiasza;

[4] Abiasz zrodził Asy;

[5] ⁸ Asa zrodził Jozafata;

⁵ A synowie, którzy urodzili mu się w Jerozolimie: Szimea, Szobab, Natan, Salomon, czterej z Batszeby, córki

Ammele⁸. Potem Jichar, Eliszua, Elifelet. ⁷ Nogah, Nefeg, Jafia. ⁸ Eliszama, Eliada, Elpalet, dziewięciu. ⁹

Wszyscy ci byli synami Dawida, nie licząc synów żon drugorzędnych. A siostrą ich była Tamar.

¹⁰ Synem Salomona był Roboam;

synem Roboama Abiasz,

synem Abiasza Asa,

synem Asy Jozafat,

- [6] Jozafat zrodził Joram;
[7] Joram zrodził Oziasza;
[8] Oziasz zrodził Joatama;
[9] Joatam zrodził Achaza;
[10] Achaz zrodził Ezechiasza;
[11] Ezechiasz zrodził Manasses;
[12] Manasses zrodził Amosa;
[13] Amos zrodził Joziasza;
[14] Joziasz zrodził Jechoniasza i jego braci w czasie przesiedlenia babilońskiego.

¹² Po przesiedleniu babilońskim [1] Jechoniasz zrodził Salatiela;

[2] Salatiel

zrodził Zorobabela;

[3] Zorobabel

zrodził Abiuda;

[4] Abiud zrodził Eliakima;

[5] Eliakim zrodził Azora;

[6] Azor zrodził Sudoka;

[7] Sadok zrodził Achima;

[8] Achim zrodził Elhuda;

[9] Elhud zrodził Eleazara;

[10] Eleazar zrodził Mattana;

[11] Mattan zrodził Jakuba;

[12] Jakub zrodził [13] Józefa, męża Maryi, z której został zrodzony

[14] Jezus, zwany Chrystusem.

¹⁷ Tak więc w całości od Abrahama do Dawida jest czternaście pokoleń;
od Dawida do przesiedlenia babilońskiego czternaście pokoleń;
od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa czternaście pokoleń.

- ¹¹ synem Jozafata Joram,
synem Jorama Ochozjasz,
synem Ochozjasza Joasz,¹² synem Joasza Amazjasz, synem Amazjasza Azariasz,
¹³ synem Azariasza Jotam,
synem Jotama Achaz,
synem Achaza Ezechiasz,
¹⁴ synem Ezechiasza Manasses,
synem Manasses Amon,
synem Amona Joziasz.
¹⁵ Synowie Joziasza: pierwotrodny Jochanan, drugi Jojakim, trzeci Sedecjasz, czwarty Szallum.
¹⁶ Synowie Jojakima: jego syn Jechoniasz, jego syn Sedecjasz.

1 Krn 3, 17-19 (20-24)

¹⁷ Synowie Jechoniasza uprowadzonego do niewoli: jego syn Szaltiel,¹⁸ Malkiram, Pedajasz, Szeneassar,

Jekamiasz, Hozama i Nedabiasz.

¹⁹ Synowie Pedajasz: Zorobabel i Szmei.

Synami Zorobabela: Meszullam i Chananiaz oraz ich siostra Szelomit.²⁰ Synowie Meszullama: Chaszuba, Ohel, Berekiasz, Chasadiasz i Juszab-Chesed, pięciu.²¹ Synowie Chananiaza: Pelatiasz i Izajasz: syn jego

Refajasz, syn jego Arnan, syn jego Obadiasz, syn jego Szekaniaz.²² Synowie Szekaniaza: Szemajasz,

Chatusz, Jigiel, Bariah, Neariasz i Szafai, sześciu.²³ Synowie Neariasza: Elioenaj, Ezechiasz i Azrikam, trzej.

²⁴ Synowie Elioenaja: Hodawiasz, Eliaszb, Pelajasz, Akkub, Jochanan, Delajasz i Anani, siedmiu.

Genealogia wyróżnia się z otaczającego ją kontekstu tak treściowo, jak i formalnie. Właściwa genealogia znajduje się w Mt 1, 2-16, werset zaś 1, który sam w sobie uznać można za krótką genealogię wstępującą⁴⁸, jest wstępem do genealogii i niejako jej tytułem, zaś werset 17 stanowi jej zakończenie i interpretację. Co więcej, wersety te stanowią inkluzję, gdyż pojawiają się w nich te same postaci, z tym, że w w. 1 mamy kolejność: Jezus Chrystus, Dawid, Abraham, zaś w w. 17 odwrotną: Abraham, Dawid, Chrystus.

Otwierającego genealogię zdania: *Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama* nie należy rozumieć jako *Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, a zarazem syna Abrahama*, lecz jako *Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, który wywodzi się od Abrahama*, a więc idzie tu o podkreślenie przynależności Jezusa do narodu wybranego⁴⁹. Mateusz na samym początku Ewangelii zapowiada więc jeden z głównych tematów chrystologicznych swego dzieła, chrystologię Dawidową.

Zakończenie genealogii podane przez Mateusza ukazuje jednocześnie jej trójcłonową budowę, w której każdy z członów jest listą czternastu pokoleń. Układ taki nie jest oczywiście przypadkowy, lecz zamierzony przez autora. Jak widać w sporządzonej synopsie, w celu zachowania zamierzonej czternastki doszło do pewnych uproszczeń i załamań względem tekstów źródłowych.

Prawie cały rodowód, wyjąwszy w. 16, zbudowany jest w oparciu o jednolity i celowo niemalże monotony⁵⁰ schemat⁵¹:

A ἐγέννησεν B,
B ἐγέννησεν C...

Autor wielokrotnie używa tu *aorystu* ἐγέννησεν, który wywodzi się od czasownika γεννώ. Warto zaznaczyć, że czasownik ten w sensie dosłownym oznacza rodzicielską czynność właściwą ojcu (łac. *gigno, procreo*) w przeciwieństwie do rodzicielskiej czynności matki, którą właściwa terminologia grecka oddaje przez τίκτω (łac. *concupio, pario*)⁵². Podobne

⁴⁸ Zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 71.

⁴⁹ Zob. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło...*, 15.

⁵⁰ Monotonia ta zwrócić ma uwagę czytelnika na załamanie, do którego dochodzi w w. 16.

⁵¹ Zob. J. KUDASIEWICZ, *Mesjasz, Syn Dawida i Abrahama w Ewangelii Dzieciństwa według Mateusza*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. ŁACH, Lublin 1974, 307-327, 316.

⁵² Zob. J. SZLAGA, *Historyczna prawda genealogii Jezusa Chrystusa według św. Mateusza*, „*Analecta Cracoviensia*” 27(1995) 303-313, 306.

rozróżnienie istnieje też w języku hebrajskim, z tym że nie w rdzeniu (רָבָא), a w formie (koniugacji *qal* używa się w odniesieniu do czynności matki zaś *hifil* w odniesieniu do ojca), co widać choćby w Rt 4, 18b-22 czy też 1 Krn 1, 34; 2, 10-13.

Biblijnych źródeł rodowodu, jak widać w synopsie, należy szukać w Księdze Rut i Księgach Kronik. Ostatnia część genealogii nie opiera się, jak by się było można spodziewać na 1 Krn 3, 20-24, gdyż trop biblijny urywa się wraz z Zorobabelem, a postaci, które pojawiają się jako jego descendenci, nieobecne są na kartach Starego Testamentu, jednakże musiały być znane, a wiadomości o nich przekazywane w tradycji ustnej.

Pierwsza część rodowodu (Mt 1, 2-6) rozpięta jest pomiędzy Abrahamem a Dawidem. Już na samym początku widać, w jaki sposób Mateusz traktuje swoje źródła – pomija całkowicie linię pierworodnego syna Izaaka Ezawa, a przechodzi do Jakuba (por. Rdz 25, 25-26)⁵³. Dlaczego tak się dzieje? Przecież pierworodny Ezaw był faworyzowany przez ojca, w przeciwieństwie do Jakuba, który cieszył się szczególną przychylnością Rebeki (por. Rdz 25, 28). Odpowiedź staje się jasna, jeśli uwzględni się, że Ezaw w niefrasobliwy i lekkomyślny sposób sprzedał Jakubowi pierworództwo (por. Rdz 25, 31-34). Autor Księgi Rodzaju całe opowiadanie kończy krótkim, ale bardzo dobitnym stwierdzeniem: „Tak to Ezaw וַיִּבָּז (= wzgardził, zlekceważył) (swym) pierworództwem” (Rdz 25, 34)⁵⁴.

Jak więc widać, lekkomyślny czyn Ezawa wyłączył go z linii antenatów Jezusa Chrystusa⁵⁵. Dla Mateusza, budującego rodowód Mesjasza, ważne okazało się bowiem w tym przypadku nie tyle pierworództwo naturalne, co legalne. Czyż Ezawa stał się bowiem *de iure* ważny, choć *de facto* to on był pierworodnym.

Mateusz dokonuje też wyboru, włączając do genealogii, jako potomka Jakuba, nie pierworodnego Rubena, lecz Judę. Taki zabieg staje się jasny, jeśli uwzględni się to, że z Judą łączy się ważne starotestamentowe proroctwo zawarte w Rdz 49, 10-12:

*Nie odejdzie berło od Judy i oznaka władzy spomiędzy jego stóp
aż przyjdzie, do którego ono należy. I jemu posłuch u narodów.
Przywiąże swojego osiołka do krzewu winnego,
Swoje osłe żrebię do winnej latorośli.*

⁵³ LXX w miejsce hebrajskiego «Izrael» ma «Jakub».

⁵⁴ Późniejszy bieg wydarzeń doprowadza do tego, że *za sprawą kobiety*, matki, Jakub podstępnie otrzymuje błogosławieństwo, co staje się jednocześnie potwierdzeniem statusu pierworodnego (por. Rdz 27, 1-46).

⁵⁵ Wydaje się, że wybór postaci włączonych do genealogii Jezusa jest bardziej teologiczny niż historyczny.

*Upierze w winie swe odzienie i w krwi winogron swoje ubranie.
Oczy świecące od wina i zęby białe od mleka*⁵⁶.

Tak więc także tutaj nie tyle liczyło się pierwszeństwo, co znaczenie biblijne postaci i jej miejsce w historii zbawienia. Podobnie jest także z potomstwem Judy, z którego nie wymieniono Era, Onana ani też Szeli. Pominięcie bowiem linii potomków Judy z Bat-Szuy nie może być tłumaczone tym, że była ona Kananejką i Mateusz chciał uniknąć wprowadzenia jej do rodowodu Mesjasza⁵⁷. Przyczyna jest prozaiczna. Pierworodny Judy, Er, mąż Tamar, był – jak wyraża to autor Księgi Rodzaju (38, 7) – *zły w oczach JHWH* i Ten zesłał na niego śmierć, pozbawiając potomstwa. Bezpotomnie umarł też Onan, który wzbraniał się wzbudzić, zgodnie z prawem lewiratu⁵⁸, potomstwo swemu bratu (por. Rdz 38, 8-10). Trzeci z synów Judy, Szela, nie wszedł do genealogii Jezusa za sprawą swego ojca, który, łamiąc obowiązujące prawo, zwlekał z oddaniem go Tamar za męża. Wymieniona zaś przez autora genealogii Tamar doprowadziła do wypełnienia prawa lewiratu i stała się matką Faresa i Zary, którzy wspomniani są w Mt 1, 3. Od tego momentu genealogia układa się bez pominięć i załamań, opierając się na tekście z Rt 4, 18b-22⁵⁹. Choć Mateusz wspomina obu synów Tamar, to podejmuje w rodowodzie jedynie linię pierwородnego. Warto tu także nadmienić, że potomstwo zrodzone z Tamar, tak Stary, jak i Nowy Testament uznaje za potomstwo Judy (czyli *de facto*), a nie potomstwo Era (*de iure*).

Poza włączeniem do genealogii nieobecnych ani w genealogiach Księgi Rut, ani Ksiąg Kronik dwóch kobiet: Rachab i Rut, warto zauważyć tutaj także, że Mateusz nie przytoczył źródła, pisząc, że *Jesse zrodził Dawida* (Rt 4, 22b; por. 1 Krn 2, 13), lecz zmodyfikował je, podając, że *Jesse zrodził króla Dawida* (Mt 1, 6), co nie jest bez znaczenia. Choć bowiem we wszystkich ważniejszych pismach Nowego Testamentu poza Listem do Hebrajczyków, Jezus nazywany jest Synem Dawida, to tylko u Mateusza Jezus, jako Mesjasz, nazywany jest królem⁶⁰. Dodatek ten, poza swoją ważną funkcją teologiczną, pełni także funkcję formalną, mianowicie podprowadza pod drugą część genealogii, którą by można było nazwać listą królów judzkich. Pominięty został w niej, jako niewy-

⁵⁶ Tł. za U. SZWARC, *Przesłanie Rdz 49 i Pwt 33...*, 58.

⁵⁷ W genealogii pojawiają się przecież kobiety niewywodzące się z Izraela.

⁵⁸ Prawo lewiratu nakazywało wdowie, w przypadku śmierci męża, który nie pozostawił potomka, poślubienie jego najbliższego krewnego, który miał wzbudzić jemu potomstwo, utrwalając jego „imię”, tj. tak ród, jak i honor oraz dziedzictwo (por. Pwt 25, 5-10).

⁵⁹ Pisownia imion w Nowym Testamencie jest inna, gdyż opiera się na LXX, a nie TM i stąd różnice fonetyczne.

⁶⁰ B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 917.

wodzący się z linii Jessego, a także odrzucony przez Boga, Saul, pierwszy król Izraela. W tej części genealogii Mateusz ukazuje królewskie pochodzenie Jezusa, sama zaś genealogia jest dokładną listą królów Judy, aż do Jorama, przy którym następuje załamanie. Nie następuje po nim bowiem ciąg: Ochozjasz, Atalia⁶¹, Joasz, Amazjasz i dopiero po Amazjaszu Ozjasz. Pominięcie tych właśnie, a nie innych⁶² królów wymaga wyjaśnienia.

Atalia nie tylko nie należała do linii Dawidowej, ale, po objęciu tronu, doprowadziła do wymordowania męskich potomków przynależących do dynastii (por. 2 Krn 22, 10), a więc dążyła do jej unieczystwienia. Co więcej, Mateusz okazał się tutaj doskonałym teologiem wierzącym w moc słowa Bożego oraz rzeczywistość błogosławieństwa i przekleństwa. Historia Atalii wiąże się bowiem, jak uważa W. Wiefel⁶³, z przekleństwem ciążyącym na domu Achaba, które, zgodnie z myślą biblijną, sięgało właśnie do czwartego pokolenia. Tak więc, jeśli nie liczyć Atalii, która i tak nie należała do rodu Dawidowego, to wyłączenie jej trzech synów (Ochozjasza, Joasza i Amazjasza) z rodowodu jest znakiem realizacji zapowiedzianego przekleństwa⁶⁴.

Od Ozjasza lista znów nabiera płynności, a załamuje się dopiero przy Jozjaszu, który w rzeczywistości nie był ojcem Jechoniasza (Jojakina). Mateusz pomija tutaj Joachaza i Jojakima. Dlaczego akurat ich?⁶⁵ Joachaz panował przez bardzo krótki czas⁶⁶ po śmierci swego ojca, który zginął w bitwie z faraonem Neko pod Meggido. Został on obwołany królem przez lud pomimo tego, że nie jemu się należał tron, gdyż nie był on najstarszym synem. Może właśnie to stało się powodem, dla którego został on pominięty przez Mateusza. Jeśli nawet nie to było głównym powodem wyboru Ewangelisty, to mogła być nim bliskość w genealogii z Jojakimem, którego Mateusz usunął z niej bardzo świadomie. Jojakim bowiem zgrzeszył przeciw Bogu tym, że nie uszanował słowa Bożego głoszonego przez Jeremiasza i kazał spalić zapisany przez niego zwój (por. Jr 36, 1-32). Bóg ukarał go, zapowiadając, że *nie będzie on miał potomka, który by zasiadał na tronie Dawida* (Jr 36, 30). I rzeczywiście, choć miał on synów, to żaden z nich nie panował tak jak Dawid.

⁶¹ Jedyny monarcha rządzący w Judzie, który nie wywodził się z linii Dawidowej (była córką Izebel i Achaba izraelskiego a żoną Jorama).

⁶² Samo pominięcie było konieczne, aby utrzymać czternastopokoleniową konstrukcję rodowodu.

⁶³ W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1998, 29; P. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 83-84.

⁶⁴ Zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 84.

⁶⁵ W.D. Davies, D.C. Allison (*The Gospel according to saint Matthew I* [ICC], Edinburgh 1988, 179) i A. Paciorek (*Ewangelia według świętego Mateusza...*, 84) proponują wytłumaczenie opierające się na domniemanej pomyłce kopisty.

⁶⁶ Prawdopodobnie tylko trzy miesiące w 608 r. p.n.e.

Ostatnia część genealogii koncentruje się na okresie następującym po niewoli babilońskiej. Rozpoczyna się ona kontynuacją wyliczania potomstwa Jechoniasza w osobie Salatiela. Po nim zaś następuje załamanie, gdyż według tekstu hebrajskiego ojcem Zorobabela nie był Salatiel, lecz Pedajasz. Trudno doszukiwać się teologicznych pobudek do takiej zmiany, a wytlumaczenie zdaje się być bardzo proste. Mateusz korzysta tutaj z LXX, która w taki właśnie sposób podaje wykaz potomków z 1 Krn 3, 19⁶⁷.

Po Zorobabelu, wybitnej jednostce okresu po niewoli, następuje lista postaci, które obce są starotestamentowym katalogom biblijnym. W ten sposób genealogia dobiega końca, zamyka ją w. 16, z którego dowiadujemy się, że *Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem*. Ze względu na swoje znaczenie oraz odrębność (następuje w nim bardzo wyraźne przełamanie schematu Α ἐγέννησεν Β, Β ἐγέννησεν C...) werset ten zostanie omówiony w paragrafie następnym.

Kończąc genealogię, Mateusz podaje klucz do jej czytania, ukazując, jakie epoki ona odzwierciedla oraz uwidacznia, że koncentruje się na Jezusie, nowym Dawidzie. W jaki sposób to czyni? Werset 17 jest zwieńczeniem całej tej misternie zbudowanej z trzech czternastopokoleniowych części genealogii. Warto zapytać, dlaczego Mateusz trzymał się tak ściśle cyfry czternaście. Spośród różnych rozwiązań proponowanych przez egzegetów⁶⁸ najpowszechniej przyjmowane jest tłumaczenie, które, odwołując się do wartości cyfrowej liter hebrajskich, rozszyfrowuje cztertnastkę jako symbol imienia «Dawid», דוד (4 + 6 + 4)⁶⁹. Jak już bowiem zapowiadał wstęp do genealogii (por. Mt 1, 1), Mateusz zamierzał ukazać Jezusa jako nowego Dawida. Potwierdzeniem tego jest także duża uwaga, jaką poświęca on tytułowi „Syn Dawida” w swojej Ewangelii⁷⁰.

⁶⁷ Zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 73; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 85.

⁶⁸ Por. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 74-75; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 77-78.

⁶⁹ Zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 74; A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 78; A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1140; B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 918; J. SZLAGA, *Historyczna prawda...*, 311; R. BARTNICKI, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13(1980) 203-231, 210; R.E. BROWN, *The Birth of Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, 74.

⁷⁰ Szerzej na ten temat zob. studium J. Łacha, *Jezus Syn Dawida. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1973.

III

Genealogia Jezusa, zwanego Chrystusem, wspomina pięć kobiet, z czego cztery wymienione są z imienia (Tamar, Rachab, Rut, Maryja), a jedna, Batszeba, określona jest jako „dawna żona Uriasza”. Choć generalnie w genealogiach nie pojawiały się kobiety, to nie jest to jakąś ścisłą regułą, której nie przekraczano. Księga Kronik, we fragmencie do którego odnosi się Mateusz, wymienia następujące kobiety: Bat-Szuę (Kananejka), Tamar⁷¹, Achinoam (Jizreelitka), Abigail (z Karmelu)⁷², Maakę (córka króla Geszur), Chaggitę, Abital, Eglę⁷³, Batszebę⁷⁴. Jak już wspomniano, Mateusz w swojej genealogii z imienia wymienia spośród nich tylko Tamar, ale bezimiennie przywołuje także Batszebę. Znamienne jest jednak to, że poza pojawiającymi się w źródle Mateusza Tamar i Batszeba, wspomina on Rachab i Rut, o których teksty, na których się oparł, nie wspominają bezpośrednio. Co więcej, jeśli macierzyństwo Rut wynika z tekstu Księgi Rut, to wzmianka o Rachab zadziwia całkowicie, gdyż postać ta pojawia się jedynie w Księdze Sędziów⁷⁵.

Tamar, jak przekazują autorzy starotestamentowi, była owdowiałą synową Judy. Jak wspomniano w poprzednim paragrafie, Juda, po śmierci Era, męża Tamar, oddał jej za męża Onana, który nie chciał dopełnić prawa lewiratu. Tamar doprowadziła jednak do wypełnienia prawa, gdy używając podstępu i narażając się na niesławę oraz śmierć, staje się w końcu matką⁷⁶.

Rachab była kananejską prostytutką z Jerycha, która ukryła szpiegów izraelskich, a w konsekwencji przyczyniła się do zdobycia miasta i ocaliła całą swoją rodzinę od zagłady (por. Joz 2). Stając po stronie Izraelitów, narażała nie tylko swoje dobre imię wśród rodaków, ale i życie, bo gdyby wykryto jej współpracę z izraelskimi szpiegami, to niechybnie czekała ją śmierć. Choć była prostytutką, to na skutek swojego czynu stała się w tradycji biblijnej obrazem bohaterki, która współdziałała w realizacji zamiarów Boga⁷⁷.

⁷¹ Bat-Szua i Tamar są matkami potomków Judy.

⁷² Pierwotnie była żoną Nabala, a po jego śmierci poślubiła Dawida (por. 1 Sm 25, 39-42).

⁷³ Od Achinoam do Egli wymienionych jest sześć żon Dawida, które urodziły mu potomków jeszcze w Hebronie.

⁷⁴ Żona Dawida, która urodziła mu potomstwo w Jerozolimie.

⁷⁵ W Nowym Testamencie, poza Mt 1, 5, jest wspomniana jeszcze w Hbr 11, 31 i Jk 2, 25.

⁷⁶ Zob. A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1139.

⁷⁷ TAMŻE.

Rut to kobieta pochodząca z Moabu, która tak wiernie przyłgnęła do swojej teściowej, że wyznaje:

*gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę,
gdzie ty zamieszkaasz, tam ja zamieszkam,
twój naród będzie moim narodem,
a twój Bóg będzie moim Bogiem.
Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana.
Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci,
jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!* (Rt 1, 16b-17).

Jej konsekwentne dążenie do wypełnienia prawa lewiratu, nawet za cenę dobrego imienia (por. Rt 3, 7-14), jest dla autora Księgi Rut tak szlachetne, że umieszcza ją na zaszczytnej liście antenatów króla Dawida.

Ostatnią wymienioną z imienia kobietą w rodowodzie Jezusa jest Jego Matka, Maryja. Jej rolę w genealogii zajmujemy się w dalszej części paragrafu.

Mateusz wspomina także matkę Salomona, ale nie wymienia jej z imienia. Niesie ona na sobie, co podkreśla Ewangelista, nazywając ją „dawną żoną Uriasza”, ciężar zdrady, która w konsekwencji zakończyła się śmiercią niewinnego małżonka. Pomimo tego stała się żoną Dawida i matką Salomona, jego następcy na tronie w Jerozolimie i władcy nad całym Izraelem.

Istnieje kilka hipotez, które tłumaczą rolę wymienionych kobiet w genealogii Jezusa. Św. Hieronim w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza⁷⁸ widział w nich grzesznice i przeciwstawiał wymienionej na końcu genealogii Maryi. Zrodzony z niej Zbawca jest, według niego, tym, który wyzwala ludzkość z niewoli grzechów⁷⁹.

Powstaje jednak pytanie, czy rzeczywiście wszystkie te kobiety można uznać za grzesznice. Choć tradycja żydowska nie była jednoznaczna w ocenie Tamar, to generalnie uznawała całą sytuację nie tyle za jej grzech, co za grzech Judy, który naruszywszy prawo lewiratu, zmusił ją do posłużenia się podstępem. Widziano w niej nawet kobietę prowadzoną przez ducha JHWH, która postąpiła zgodnie z Jego wolą i doprowadziła do wypełnienia prawa⁸⁰.

⁷⁸ PL 26, 21.

⁷⁹ Zob. J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło...*, 18.

⁸⁰ Por. J. SZLAGA, *Historyczna prawda genealogii...*, 307; M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special References to the Setting of the Genealogies of Jesus*, London 1969, 178; A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1139; R. BLOCH, *Juda engendra Pharés et Zara de Thamar* (Mt 1, 3), w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris 1957, 381-389.

Także Rut posiada niewątpliwie pozytywne rysy i nie podpada pod to kryterium. Jest ona raczej przykładem kobiety, która stawiana jest przez autora starotestamentowego za wzór dla kobiet izraelskich.

Nierządnica Rachab swoją postawą dała przykład wiary, która, zdaniem autora Listu do Hebrajczyków, *jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy* (Hbr 11, 1). Właśnie przez wiarę Rachab *nie zginęła razem z niewierzącymi* (Hbr 11, 31).

Batszeba choć uległa Dawidowi, to w sumie – jak pisze J. Łach – okazała się kobietą bardzo roztropną i przykładną matką.

Ze względu na niewystarczalność koncepcji tłumaczącej występowanie niewiast w rodowodzie poprzez odwołanie się do ich grzeszności, zaproponowano rozwiązanie, które widzi w nich przedstawicielki obcych narodów, a jak wiadomo, Mateuszowi bardzo bliska jest myśl uniwersalistyczna, przełamująca judaistyczny ekskluzywizm zbawczy⁸¹. Obecność kobiet w genealogii jest zdaniem J. Homerskiego sygnałem i znakiem, że królowanie Jezusa będzie przekraczać swym zasięgiem granice narodu wybranego, obejmując wszystkie narody⁸².

Bez wątpienia Rachab nie należała do narodu wybranego, gdyż mieszkała w zdobywanym przez Jozuego Jerychu. Także Rut była cudzoziemką wywodzącą się z Moabu. Batszeba, jako żona Uriasza Chetyty, nie była Izraelitką, co zdaje się też potwierdzać jej obco brzmiące imię. Jednakże Tamar była Izraelitką, a więc nie mieści się ona w zaproponowanym kluczu interpretacyjnym.

Choć hipoteza ta jest bardziej przekonująca niż pierwsza, którą zdawała się narzucać moralność badaczy tekstom starożytnym, to nie wszyscy ją przyjmują, a skutek tego szuka się dalszych rozwiązań.

Przyglądając się postaciom kobiet włączonych do rodowodu Jezusa można dostrzec, co odnotowują choćby R.E. Brown⁸³, J. Łach⁸⁴ czy A. Paciorek⁸⁵, pewną *irregularitas* i wyjątkowość w ich dziejach. Bóg działa w ich życiu, przełamując pewne schematy, w sposób zaskakujący i nieoczekiwany. I tak Tamar, dążąc konsekwentnie do wypełnienia prawa lewiratu, przechodzi niełatwą drogę pewnego odrzucenia i poniżenia.

⁸¹ Por. A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza...*, 1139; B.T. VIVIANO, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 917.

⁸² Zob. J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej...*, 54; por. J. SZLAGA, *Typy...*, 116; TENŻE, *Historyczna prawda...*, 307; J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło...*, 19.

⁸³ R.E. BROWN, *The Birth of Messiah...*, 73.

⁸⁴ J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło...*, 19.

⁸⁵ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, 82.

Przebrana za prostytutkę staje się w końcowym rozrachunku sprawiedliwsza od Judy, który chciał ukarać ją za nieobyczajne prowadzenie. Jednakże to, co na pierwszy rzut oka wydawać się mogło nieprawością, okazuje się godną pochwały postawą wierności Prawu, a ona sama staje się matką.

W przypadku Rachab stajemy w obliczu swoistego nawrócenia, gdy poganica, nierządnica miejska, staje się tą, przez którą Bóg działa na korzyść całego narodu. Jej postawa nie została zapomniana, a ona sama, zgodnie z ewangeliczną maksymą obecną u Mateusza, że *celnicy i nierządnice wchodzić przed wami do królestwa niebieskiego* (Mt 21, 31b), postawiona zostaje jako przykład.

Za przykład podana zostaje także Rut, która trwając w nieszczęściu przy swojej teściowej, okazuje się nie tylko wierną synową, ale także wierną żoną, gotową na realizację izraelskiego prawa lewiratu. Opieka JHWH nad jej życiem jest niezwykła i przemieniająca – wyprowadza on ją nie tylko z biedy, zapewniając pokarm tak jej, jak i Noemi, ale otwiera jej łono, aby mogła stać się matką i wejść do genealogii Dawida.

Historia żony Uriasza ukazuje, że Bóg potrafi zło przemienić w dobro i to dobro tak wielkie, że jest ono realizacją prorockich zapowiedzi. Batszeba staje się bowiem matką, która zgodnie z zapowiedzią proroka Natana (por. 2 Sm 7, 11b-16), przyczyniła się do trwałości dynastii Dawidowej, dynastii, z której – jak bardzo wyraźnie zaznacza Mateusz, dzięki takiej a nie innej kompozycji rodowodu – wyjdzie Mesjasz, prawdziwy Król Izraela.

Warto zauważyć, że tematyka łącząca się z omawianymi postaciami, pojawia się naprzemiennie:

TAMAR	PRAWO LEWIRATU	ZAPOWIEDŹ
RACHAB	NIERZĄD	
RUT	PRAWO LEWIRATU	
DAWNA ŻONA URIASZA	NIERZĄD	WYPEŁNIENIE

a do tego Tamar i Batszeba stają się tymi, za pośrednictwem których realizują się ważne proroctwa oznaczone w schemacie jako zapowiedź (por. Rdz 49, 10-12) i wypełnienie (por. 2 Sm 7, 11b-16).

Wróćmy w tym miejscu do wersetu 16, który, jak wspomniano wcześniej, załamuje używaną przez autora bardzo konsekwentnie konstrukcję: A ἐγέννησεν B, B ἐγέννησεν C... W wersecie tym zamiast czasownika w stronie czynnej (ἐγέννησεν) spotykamy się z tym samym czasownikiem, ale w stronie biernej (ἐγεννήθη). Co więcej, nie pada imię mężczyzny jako ojca. Egzegeci zgodnie interpretują tę formę jako tzw. *passivum theologicum*, czyli znak, że choć autor unika wypowiedzenia imienia Boga

i bezpośredniego wskazania na Niego, to czyni to pośrednio, ukazując Go jako sprawcę danej rzeczywistości. Tak więc Maryja staje się Tą, która, za sprawą niezwykłego działania Boga, o czym dowiadujemy się z drugiej części (por. Mt 1, 18-20) początkowego dyptyku ukazującego Jezusa jako Boga-Człowieka (Mt 1), daje Mu ciało. Gdyby użyć w tym miejscu terminologii dogmatycznej, to można by było napisać, że teologia genealogii Jezusa ukazuje Maryję jako Anthroptokos. Nie idzie tutaj o jakąkolwiek redukcję prawdy mariologicznej, a jedynie o akcent, który dla autora jest ważny, gdyż drugie skrzydło dyptyku uzupełnia obraz Maryi o rzeczywistość, która zamyka się w terminie Theotokos, co wzięte razem ukazuje Ją jako Matkę Chrystusa (Christotokos), prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka⁸⁶. To, co dogmat chalcedoński wyraził w roku 451 językiem hermetycznym i dosyć trudnym, Mateusz zaprezentował w sposób prosty i obrazowy.

Maryja wpisuje się w pochod kobiet, w których życiu Bóg działał w sposób nadzwyczajny, ale nadzwyczajność, której doświadczyła, jest znacząco inna, gdyż w Niej łączy się to, co Boskie, z tym, co ludzkie, tj. w Jej łonie Słowo staje się ciałem (por. J 1, 14). W Niej i poprzez Nią realizują się więc najdonioślejsze proroctwa starotestamentowe, zapowiadające przyjście Mesjasza.

Nie można wykluczyć także, że Mateusz, który włączył te a nie inne niewiasty do rodowodu Chrystusa, miał na uwadze także aspekt apologetyczny, mianowicie chciał odeprzeć rozpowszechniające się plotki, iż Jezus był synem Maryi i żołnierza rzymskiego Pantery⁸⁷. Podawanie takiego imienia jako imienia ojca wywodzi się z błędnego⁸⁸ rozumienia terminu παρθένο (= dziewica) i uznanie go za imię własne. Poprzez włączenie do genealogii kobiet (Tamar, Rut), które, ryzykując własną reputację, dążyły do wypełnienia tego, co nakazywały przepisy religijne, oraz kobiet, których przeszłość nie była krystaliczna (Rachab, Batszeba), Mateusz chciał być może pokazać, że Maryja, narażając swoje dobre imię (nawet Józef ma wątpliwości, które rozwiewa mu dopiero angelofania), powiedziała «tak» Bogu i podjęła się bardzo trudnej drogi z i za Chrystusem. W takim razie można by powiedzieć, że mamy tutaj inny sposób przedstawienia tego, co za Wulgatą teologia zawiera w maryjnym *fiat* (por. Łk 1, 38). Mateusz ukazuje więc, że prawdziwe «tak» wypowiedziane Bogu nie jest czymś prostym, gdyż wiąże się często, czego

⁸⁶ Użycie terminologii dogmatycznej w takim rozumieniu nie ma na celu deprecjonowania przyjętego przez Tradycję terminu „Theotokos” jako wyrażającego prawdę chrystologiczną i mariologiczną zarazem.

⁸⁷ Zob. R. BARTNICKI, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa...*, 206.

⁸⁸ Błąd ten mógł być celowy lub przypadkowy.

niejednokrotnie przecież doświadczali prorocy, z utratą dobrego imienia w społeczności, nawet w społeczności najbliższych. Bóg działa jednak zawsze inaczej, niż jesteśmy w stanie zrozumieć, gdyż jest całkowicie Inny, tj. קדוש święty, oddzielony.

O tym, że chrystologiczna, ale zarazem i mariologiczna prawda, wyrażona w w. 16, była trudna już dla pierwszych chrześcijan, świadczą warianty tekstu, które spotyka się w różnych tradycjach⁸⁹.

Najliczniejszy i wywodzący się z najstarszych rękopisów⁹⁰ wariant przytacza wersję, którą przyjęto także w zamieszczonej w paragrafie drugim synopsie:

Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem.

Inna wersja, rozpowszechniona w pięciu kodeksach greckich należących do rodziny Ferrar, unikając wobec Józefa użycia określenia „mąż Maryi”, dąży do podkreślenia Jej dziewictwa i podaje:

Jakub zrodził Józefa, z którym była zaręczona dziewica Maryja, która urodziła Jezusa, zwanego Chrystusem.

Autor (autorzy) tej wersji w takim właśnie tłumaczeniu ujawniają tendencję apologetyczną, co staje się zrozumiałe, jeśli uwzględni się przytoczone wyżej lub podobne, a rozpowszechnione na szeroką skalę, plotki deprecjonujące dziewicze poczęcie Jezusa.

Na drugim krańcu sytuują się syryjskie kodeksy z IV i V w., które, podkreślając dziewictwo Maryi zaręczonej z Józefem, ukazują jednocześnie Józefa jako biologicznego, a nie tylko prawnego ojca Jezusa:

Jakub zrodził Józefa, Józef, z którym była zaręczona dziewica Maryja, zrodził Jezusa, zwanego Chrystusem.

Wariant taki spreczny jest z przyjętym jako autentyczny i wywodzi się prawdopodobnie ze środowiska judeochrześcijańskiej sekty ebionitów⁹¹, którzy tylko naturalne ojcostwo Józefa uważali za gwarancję Dawidowego pochodzenia Jezusa.

Podsumowując, można powiedzieć, że umieszczona na końcu genealogii Chrystusa, a ujęta w schemacie przełamującym wcześniejszy rytm A ἐγέννησεν B, B ἐγέννησεν C..., wzmianka, że z Maryi został zrodzony Jezus, podkreśla nie tylko wyjątkową interwencję Boga przy poczęciu Jezusa, nowego Dawida, ale ukazuje Ją także jako dawczynię cielesności,

⁸⁹ Zob. R. BARTNICKI, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa...*, 206.

⁹⁰ Zasadą krytyki tekstu jest ważenie, a nie liczenie rękopisów, ale jeśli są to rękopisy dobre i niepowiązane ze sobą, to ich liczba staje się również argumentem za przyjęciem danej lekcji.

⁹¹ Ebionici byli sektą judeochrześcijańską istniejącą w Palestynie i Syrii. Zaprzeczali oni m.in. Bóstwu Chrystusa, Jego preegzystencji i dziewiczemu poczęciu.

która, nie zważając na swoje dobre imię, włączyła się w korowód tych starotestamentowych postaci, które Bogu powierzyły się całkowicie i oddały Mu wszystko, ryzykując nawet utratą dobrego imienia. Świętość bowiem – co zdaje się sugerować Mateusz choćby w ukazaniu Józefa jako człowieka sprawiedliwego, który łamiąc starotestamentowe przepisy, nie chce narażać Maryi na zniesławienie i nie wydaje Jej domniemanego, acz w rzeczywistości niepopelnionego grzechu (por. Mt 1, 19) – jest całkowitym zawierzeniem się Bogu, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie można bowiem być – użyjmy tu języka teologii Janowej – ze świata i z Boga równocześnie (por. J 15, 19; 17, 14. 16; 1 Jn 4, 5-6).

Celem artykułu było ukazanie roli Maryi w rodowodzie Jezusa. Dążąc do realizacji tego celu, w paragrafie pierwszym ukazano kontekst genealogii i stylizacje, za pomocą których Mateusz w Ewangelii Dzieciństwa nakreślił obraz Jezusa. Po omówieniu kontekstu dokonano analizy samego rodowodu, wyjaśniając naturę i zasadność jego struktury i występujących w nim pominięć. Ostatni paragraf skupił się na roli kobiet w rodowodzie Jezusa, ze szczególnym uwzględnieniem roli Maryi, która w teologii Mateuszowej genealogii jawi się jako dawczyni cielesności, realizująca w sobie proroctwa starotestamentowe, odnoszące się do przyjścia Mesjasza. Maryja, będąc wierną i posłuszną Bogu, oddała w Jego ręce swoje dobre imię, a Mateusz dokonując swoistej apologii roli Boga, jako „Ojca” Jezusa, rozwijając swoją teologię, staje na straży Jej dobrego imienia.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel

e-mail: stabik@wp.pl

Marie, de laquelle naquit Jésus que l'on appelle Christ (Mt 1, 16).

Le rôle de Marie dans la généalogie matthéenne de Jésus

(Résumé)

Le but de l'article est de montrer le rôle de Marie dans la généalogie de Jésus. A cette fin, le premier paragraphe présente le contexte généalogique et les procédés stylistiques utilisés par Matthieu pour décrire l'image de Jésus dans l'évangile de Son enfance (I). Après avoir examiné ce contexte, la généalogie elle-même est analysée en expliquant la nature et le fondement de sa structure ainsi que ses lacunes (II). Le dernier paragraphe se concentre sur le rôle des femmes dans la généalogie de Jésus, prenant particulièrement en compte le rôle de Marie. Dans la théologie de la généalogie matthéenne, Marie apparaît comme la donatrice de la corporalité, réalisant en soi les prophéties de l'Ancien Testament sur l'avènement du Messie (III). Marie, fidèle et obéissante à Dieu, remet sa réputation entre Ses mains. De son côté Matthieu, faisant une apologie spécifique du rôle de Dieu, en tant que père de Jésus, et développant sa théologie, se place ainsi en gardien de la renommée de Marie.

niejednokrotnie przecież doświadczali prorocy, z utratą dobrego imienia w społeczności, nawet w społeczności najbliższych. Bóg działa jednak zawsze inaczej, niż jesteśmy w stanie zrozumieć, gdyż jest całkowicie Inny, tj. קדוש święty, oddzielony.

O tym, że chrystologiczna, ale zarazem i mariologiczna prawda, wyrażona w w. 16, była trudna już dla pierwszych chrześcijan, świadczą warianty tekstu, które spotyka się w różnych tradycjach⁸⁹.

Najliczniejszy i wywodzący się z najstarszych rękopisów⁹⁰ wariant przytacza wersję, którą przyjęto także w zamieszczonej w paragrafie drugim synopsie:

Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której został zrodzony Jezus, zwany Chrystusem.

Inna wersja, rozpowszechniona w pięciu kodeksach greckich należących do rodziny Ferrar, unikając wobec Józefa użycia określenia „mąż Maryi”, dąży do podkreślenia Jej dziewictwa i podaje:

Jakub zrodził Józefa, z którym była zaręczona dziewica Maryja, która urodziła Jezusa, zwanego Chrystusem.

Autor (autorzy) tej wersji w takim właśnie tłumaczeniu ujawniają tendencję apologetyczną, co staje się zrozumiałe, jeśli uwzględni się przytoczone wyżej lub podobne, a rozpowszechnione na szeroką skalę, plotki deprecjonujące dziewicze poczęcie Jezusa.

Na drugim krańcu sytuują się syryjskie kodeksy z IV i V w., które, podkreślając dziewictwo Maryi zaręczonej z Józefem, ukazują jednocześnie Józefa jako biologicznego, a nie tylko prawnego ojca Jezusa:

Jakub zrodził Józefa, Józef, z którym była zaręczona dziewica Maryja, zrodził Jezusa, zwanego Chrystusem.

Wariant taki sprzeczny jest z przyjętym jako autentyczny i wywodzi się prawdopodobnie ze środowiska judeochrześcijańskiej sekty ebionitów⁹¹, którzy tylko naturalne ojcostwo Józefa uważali za gwarancję Dawidowego pochodzenia Jezusa.

Podsumowując, można powiedzieć, że umieszczona na końcu genealogii Chrystusa, a ujęta w schemacie przełamującym wcześniejszy rytm A ἐγέννησεν B, B ἐγέννησεν C..., wzmianka, że z Maryi został zrodzony Jezus, podkreśla nie tylko wyjątkową interwencję Boga przy poczęciu Jezusa, nowego Dawida, ale ukazuje Ją także jako dawczynię cielesności,

⁸⁹ Zob. R. BARTNICKI, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa...*, 206.

⁹⁰ Zasadą krytyki tekstu jest ważenie, a nie liczenie rękopisów, ale jeśli są to rękopisy dobre i niepowiązane ze sobą, to ich liczba staje się również argumentem za przyjęciem danej lekcji.

⁹¹ Ebionici byli sektą judeochrześcijańską istniejącą w Palestynie i Syrii. Zaprzeczali oni m.in. Bóstwu Chrystusa, Jego preegzystencji i dziewiczemu poczęciu.

która, nie zważając na swoje dobre imię, włączyła się w korowód tych starotestamentowych postaci, które Bogu powierzyły się całkowicie i oddały Mu wszystko, ryzykując nawet utratą dobrego imienia. Świętość bowiem – co zdaje się sugerować Mateusz choćby w ukazaniu Józefa jako człowieka sprawiedliwego, który łamiąc starotestamentowe przepisy, nie chce narażać Maryi na zniesławienie i nie wydaje Jej domniemanego, acz w rzeczywistości niepopelnionego grzechu (por. Mt 1, 19) – jest całkowitym zawierzeniem się Bogu, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie można bowiem być – użyjmy tu języka teologii Janowej – ze świata i z Boga równocześnie (por. J 15, 19; 17, 14. 16; 1 Jn 4, 5-6).

Celem artykułu było ukazanie roli Maryi w rodowodzie Jezusa. Dążąc do realizacji tego celu, w paragrafie pierwszym ukazano kontekst genealogii i stylizacje, za pomocą których Mateusz w Ewangelii Dzieciństwa nakreślił obraz Jezusa. Po omówieniu kontekstu dokonano analizy samego rodowodu, wyjaśniając naturę i zasadność jego struktury i występujących w nim pominięć. Ostatni paragraf skupił się na roli kobiet w rodowodzie Jezusa, ze szczególnym uwzględnieniem roli Maryi, która w teologii Mateuszowej genealogii jawi się jako dawczyni cielesności, realizująca w sobie proroctwa starotestamentowe, odnoszące się do przyjścia Mesjasza. Maryja, będąc wierną i posłuszną Bogu, oddała w Jego ręce swoje dobre imię, a Mateusz dokonując swoistej apologii roli Boga, jako „Ojca” Jezusa, rozwijając swoją teologię, staje na straży Jej dobrego imienia.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel

e-mail: stabik@wp.pl

Kiedy w 1975 r. Oscar Cullmann powiedział o „kręgu Janowym”¹, rozgorzała dyskusja, która pozwoliła na dokonanie ponownego przeglądu i pogłębienie kwestii relacji pomiędzy trzema grupami pism: czwartą Ewangelią, Listami św. Jana i Apokalipsą. Pozycja, uważana za tradycyjną, ale poddana już pod dyskusję nawet w obszarze samej tradycji, przypisująca temu samemu autorowi – i w konsekwencji temu samemu środowisku, temu samemu Kościołowi – trzy grupy pism, stała się przedmiotem żywej dyskusji, która do dziś nie została zamknięta, choć zaczynają się tu coraz silniej wyodrębniać trzy zasadnicze stanowiska.

Uczeni ciesząc się dużym autorytetem – wystarczy zacytować tu A. Feuilleta², nazwisko bardzo znane, prawdziwy autorytet moralny w tej materii – w pełni akceptują tradycyjną linię, w pewnym sensie ją wzmacniając, i przypisują temu samemu Janowi autorstwo IV Ewangelii, Listów oraz Apokalipsy.

Drugie stanowisko, do niedawna przeważające, potwierdza pewną ciągłość pomiędzy IV Ewangelią a Listami, lecz przypisuje Apokalipsę zupełnie odmiennemu środowisku kościelnemu, niezależnemu i innemu, być może nawet będącemu w kontakcie z wielkim nurtem Pawłowym. Autor Apokalipsy miałby być po prostu wędrownym prorokiem³.

Trzecie stanowisko, które w ostatnich latach zdobywa coraz więcej zwolenników, akceptuje tradycyjną opinię, widzącą pewną kontynuację pomiędzy trzema grupami pism i, abstrahując od problemu autora czy redaktora każdego z nich, mówi o ruchu Janowym, czy dokładniej o Kościele lub grupie Kościołów, z Janem apostołem jako ich ideowym

Ugo Vanni SJ

Maryja i wcielenie w doświadczeniu Kościoła Janowego*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 49-71

* U. VANNI, *Maria e l'incarnazione nell'esperienza della Chiesa giovannea*, „Theotokos” 3(1995) nr 2, 303-326.

¹ Por. O. CULLMANN, *Der joanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975.

² A. FEUILLET, *Le festin des noces de l'agneau et ses anticipations*, „Esprit et Vie” 97(1987) 23, przypis 1.

³ Jeśli chodzi o umiejscowienie Apokalipsy w obszarze szkoły Jana, znana jest negatywna opinia E. Schüssler Fiorenzy [por. szczególnie E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 23(1977) 402-427], popierana przez A. YARBRO COLLINS, *Crisis and Catharsis: the Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1983, 25-53. Natomiast po stronie szkoły Janowej stoi O. BÖCHER, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, „New Testament Studies” 27(1981) 310-321.

inspiratorem na czele⁴. To ostatnie stanowisko na razie wydaje się najbardziej uzasadnione z powodów zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych: na przełomie pierwszego i drugiego wieku miałyby rozwinąć się kościelna wspólnota, z centrum w Efezie, posiadająca własną wewnętrzną dialektykę i złożony rozwój, której ślady widać właśnie w trzech wspomnianych grupach pism, prawdopodobnie w następującej chronologii: IV Ewangelia, Listy, Apokalipsa⁵. Mówiąc o Kościele Janowym mamy na myśli tę właśnie wspólnotę.

I tu musimy położyć nacisk na jedną z jej najbardziej wyrazistych cech: wymiar liturgiczny, który otacza wszystko od IV Ewangelii aż po Apokalipsę. W liturgicznym przeżyciu Kościół Janowy czuje szczególnie kontakt z Duchem, pod którego natchnieniem prawda-objawienie Jezusa zostaje przyswojona, staje się świadectwem, staje się proroctwem. Możemy powiedzieć, że jest to Kościół „nasycony” Jezusem.

Nie zaskakuje zatem fakt, że w tym Kościele, jak w żadnej innej pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej, szczególną wagę przypisuje się wcieleniu.

Przed wszystkim mówi się o *wydarzeniu*. Właśnie IV Ewangelia daje nam, jeśli nie teologiczny termin ‘wcielenie’, utworzony w późniejszym okresie, to jednak bliskie mu określenie: *A Słowo stało się ciałem* – *ὁ λόγος - i zamieszkało wśród nas* (1, 14).

Następnie podejmowane są próby uchwycenia implikacji wynikających z tego zasadniczego wydarzenia. Jezus stwierdza to bezpośrednio: *Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca* (J 16, 28). *Λόγος*, które stało się Ciałem, wychodzi od Ojca, przybywa na świat, aby być z ludźmi, pozostawia świat, wraca do Ojca, aby potem przysłać Ducha, który ukaże ludziom całe niesione przez siebie bogactwo. W ten sposób następuje swego rodzaju kontynuacja, rozciągnięcie w przestrzeni i czasie obecności Chrystusa, który próbuje wejść w każdy szczegół życia ludzi i stać się jednością z nimi. Jest to wcielenie Jezusa w najszerszym znaczeniu, i tak jest postrzegane i odczuwane w Kościele Janowym.

⁴ Wyraźnie w tym kierunku idą JENS-W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik*, Berlin-New York 1989; R. SCHNACKENBURG, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, „Biblische Zeitschrift” 35(1991) 41-64; F. TORIBIO QUADRATO, ‘El viniente’. *Estudio exegetico y teológico del verbo ἐρχεσθαι en la literatura joánica*, Marcilla 1993.

⁵ Ta chronologia jest generalnie przyjmowana w przypadku wspólnoty Janowej głównie z powodu rozwoju tematycznego. Natomiast odwrotne następstwo – Apokalipsa, IV Ewangelia, Listy – przyjmuje M. Hengel (*Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, Tübingen 1993). Jego uzasadnienie związane jest z rygorystyczną analizą filologiczną.

Dochodząc do sedna naszego tematu, pytamy o rolę Maryi w obszarze wcielenia w rozumieniu Kościoła Janowego.

O tym, że jest to temat mający swoją rangę, świadczy pewien fakt literacki: Maryja w czwartej Ewangelii nazywana jest zawsze i jedynie „Matką Jezusa”, „Jego Matką” z oczywistym odniesieniem do Jezusa, lub po prostu „Matką”⁶. Gdyby nie było Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich, nie znalibyśmy imienia Matki Jezusa. Mateusz i Łukasz, mówiąc o Maryi, nazywają Ją Matką Jezusa, ale nazywają Ją także Jej własnym imieniem⁷. Dla Jana imię własne nie ma aż takiego znaczenia, by miał je zapisywać. Innymi słowy – Maryja w Kościele Janowym jest widziana i doceniana w Jej fundamentalnej roli, czyli właśnie roli Matki Jezusa.

Ponieważ to istotne określenie odnosi się do wcielenia, przychodzi na myśl pytanie, co na ten temat mówią teksty, w których pojawia się bezpośrednio lub z którymi wydaje się być połączone. W ten sposób nakreśla się szlak naszych badań: akceptując chronologiczną kolejność, poczynając od IV Ewangelii, poprzez Listy, po Apokalipsę, przeanalizujemy teksty nawiązujące do Matki Jezusa, próbując zrozumieć ich przekaz dotyczący wcielenia. Na koniec będziemy mogli zebrać w syntetycznym obrazie te elementy, które będą sukcesywnie wynikać z naszej analizy.

2. Aluzja do Matki Jezusa w Prologu do IV Ewangelii i w 1 J?

Wydarzenie wcielenia zostało nam przedstawione w sposób szczególnie uroczysty w tekście, o którym już wspominaliśmy: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy* (ἐθεασάμεθα) *Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy* (J 1, 14).

Ten zasadniczy tekst wyraża bezpośrednio doświadczenie Kościoła Janowego: trzecia osoba, w liczbie pojedynczej lub mnogiej, którą spotykamy w J 1, 1-13, zostaje zastąpiona pierwszą osobą w liczbie mnogiej i ten literacki fakt powtarza się i utrzymuje w zasadzie aż do zakończenia Prologu (J 1, 14-18)⁸.

Jest to ważny fakt literacki, bowiem ukazuje on zwrot w złożonej strukturze Prologu. Już sam zasadniczo hymniczny charakter Prologu

⁶ „Matka Jezusa” (2, 1. 3); „Jego Matka” (2, 12; 19, 25); „Matka” (2, 5; 19, 26[bis]).

⁷ „Maryja Jego Matka” (Łk 2, 34); „Maryja, Matka Jezusa” (Dz 1, 14); „Jego Matka Maryja” (Mt 1, 18; 2, 11); „Jego Matce nie jest na imię Mariam?” (Mt 13, 55).

⁸ Ponownie pojawia się trzecia osoba, kiedy mowa jest o świadectwie Jana Chrzciciela (por. J 1, 15). Jednak bezpośrednio przed i bezpośrednio po spotykamy pierwszą osobę w liczbie mnogiej, z pewnego rodzaju podkreśleniem.

wprowadza nas w kontekst zgromadzenia liturgicznego, w którym hymn był śpiewany i wykonywany. Pojawienie się słowa „my”, właściwego dla drugiej części, nie tylko przywodzi na myśl zgromadzenie liturgiczne, ale czyni je głównym bohaterem. Jest to „my” Kościoła Janowego.

I tu właśnie otwiera się pierwsza szczelina, która prowadzi nas do spotkania z „Matką Jezusa”. Skoro bowiem, jak zobaczymy w swoim czasie, Maryja zostaje przyjęta do Kościoła Janowego, aby realizować w nim swoje mesjańskie macierzyństwo, to „my”, jako głos samego Kościoła, powinno dotyczyć także Jej.

Idąc śladem tej hipotezy, widzimy, że niektóre wyrażenia Prologu pasują w szczególności sposób do Maryi. „Oglądanie” chwały, w biblijnym i specyficznie Janowym znaczeniu „rzeczywistości-wartości”⁹, w pełni odnosi się także do Niej. Kiedy Jezus w znaku w Kanie Galilejskiej „objawił swoją chwałę” (J 2, 11), obecna była przy tym również Maryja. I o ile uczniowie przyjmują to objawienie poprzez pierwsze otwarcie wiary – *uwierzyli* (ἐπίστευσαν) *w Niego Jego uczniowie* (J 2, 11), Maryja była już doskonała w wierze, kiedy Elżbieta rzekła do Niej: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła* (Łk 1, 45)¹⁰. Skoro początkowa wiara doprowadza uczniów do kontaktu z chwałą Jezusa, to poziom wiary Maryi musiał doprowadzić Ją do głębszego kontaktu i przyjęcia „chwały”, rzeczywistości-wartości Jezusa; Ona nie tylko ją widzi, lecz ją kontempluje. Pełne znaczenia wyrażenie *oglądaliśmy Jego chwałę* (J 1, 14) nabiera pełnego sensu, jeśli w chórze wypowiadającego je Kościoła znajduje się także Maryja.

To samo, a nawet więcej, można powiedzieć o innym wyrażeniu, także zawartym w drugiej części Prologu, w którym nawiązanie do

⁹ Osiemnastokrotne pojawienie się słowa δόξα i dwudziestotrzykrotne słowa δοξάζω – najczęstsze w porównaniu z innymi pismami Nowego Testamentu – ukazują już, że „chwała” i „wynieść do chwały” mają dla Jana szczególne znaczenie. Podstawowa wartość, jaką przypisaliśmy „rzeczywistości-wartości”, zostaje następnie uszczegółowiona i pogłębiona w poszczególnych kontekstach: staje się także blaskiem, ukazaniem itp. To bogactwo wielu znaczeń staje się przyczyną problemów tłumaczeniowych: por. G.R. BRATCHER, *What does „glory” mean in relation to Jesus? Translating δόξα and δοξάζω in John*, „The Bible Translator” 42(1991) 401-408. Patrz też G.B. CAIRD, *The glory of God in the fourth Gospel: An exercise in Biblical Semantics*, „New Testament Studies” 15(1968-1969) 265-277; R. HOLLOWAY, *Signs of Glory*, London 1982; M. PAMMENT, *The meaning of doxa in the fourth Gospel*, „ZNW” 74(1983) 12-16. Ten charakterystyczny dla szkoły Janowej temat jest szeroko rozwinięty również w Apokalipsie: por. J.H. KNOWLES, *Gloryland from Revelation*, „Bible Today” 23(1985) 173-181.

¹⁰ To przejście od Jana do Łukasza jest uzasadnione ze względu na podobieństwo słownictwa, stylu i teologii, jakie jest zauważalne w tych tekstach. Wiele punktów wspólnych ukazanych w studium: A. DAUER, *Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelerikopen*. Joh 4, 46-54/Lk 7, 1-10 – Joh 12, 1-8/Lk 7, 30-50; 10, 38-42 – Joh 20, 19/Lk 24, 36-49, Würzburg 1984.

zgromadzenia liturgicznego jest jeszcze wyraźniejsze: *Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce* (καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος) (J 1, 16). To „wszyscyśmy” angażuje całą wspólnotę liturgiczną. Przywodzi na myśl pierwsze zgromadzenie liturgiczne, o którym mamy wyraźną informację w Dz 1, 14: *Wszyscy oni* (οὔτοι πάντες) *trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa* (Dz 1, 14). Przypuszczalna obecność Maryi w Kościele Janowym uprawdopodobnia to, że również Ona była w tej grupie (πάντες), tak jak była wśród tych „wszystkich” (πάντες), wymienionych w Dziejach Apostolskich. Jeśli tak założymy, wówczas zauważymy pewien punkt styczności: wspólnota Janowa z wdzięcznością uznaje, że z pełni Jednorodzonego Syna czerpali wszyscy. Przejście od pełni Jezusa do chrześcijan zostaje ukazane poprzez typowe wyrażenie: „łaska po łasce” (χάριν ἀντὶ χάριτος). Pomimo jego dyskusyjnej interpretacji¹¹, podstawowe znaczenie tego wyrażenia jest dość jasne: ukazuje ono obfitość łaskowości, która nigdy się nie wyczerpując, prowadzi do uczestnictwa Kościoła w pełni Jezusa.

Ale właśnie to typowe wyrażenie, w którym widzimy w każdym razie jakieś następstwo, niemal zmianę χάρις wskazywanego przez ἀντὶ¹², przywodzi na myśl fragment Łk 1, 28-31. „Łaska” (χάρις), którą Maryja znalazła „u Boga” (Łk 1, 30), ma specyficzną treść: jest to łaska, która uczyni Ją Matką Jezusa (por. Łk 1, 31).

Kiedy Maryja jest pozdrawiana jako κεχαριτωμένη, ta specjalna łaska przeszła już z Boga na Nią, będącą jej przedmiotem: κεχαριτωμένη – moglibyśmy rzec „otoczona łaską, łaskowością”¹³ – to teologiczna stro-
na bierna, ale mająca po stronie Boga, aktywnego czynnika, chrystologiczną intencjonalność. Istnieje zatem przepływ łaski, który ma swój początek w Bogu i przelewa się na Maryję. Rezultatem będzie obecność Jezusa, zrodzonego z Maryi, który będzie „pełen łaski” (J 1, 14). Z Niego łaska przejdzie na chrześcijan, którzy będą mogli czerpać z niej bez ograniczeń. Są tu zatem dwie fazy: łaska przyjmowana bezpośrednio w teraźniejszości przez wszystkich chrześcijan i jej pierwszy ruch, dotyczący bezpośrednio Maryi.

¹¹ Por. R. ROBERT, *Une solution pour Jean 1, 16 καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*, „Revue thomiste” 84(1984) 135-137. 243-251.

¹² W. Bauer-K.-B. Aland (*Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1988⁶) interpretują Gnade über Gnade: przytaczany cytat z Filona (s. 146) sugeruje wyraźnie następstwo w sposób wzrastający i wydaje się decydujące dla interpretacji ἀντὶ zestawionego z χάρις διὰ πρώτας χάριτας... ἑτέρας ἀντεκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ αἰὲ νέας ἀντὶ παλαιότερων... νεπίδωσι (*De posteritate Caini*, 145).

¹³ Tłumaczenie Wulgaty „łaski pełna” wskazuje na obfitość daru łaski, ale nie wyraża jej siły sprawczej, którą jest Bóg. *Vetus Latina* bardziej dokładnie tłumaczyła to jako „obdarzona łaską”.

Idąc śladem tej roboczej hipotezy, spotykamy kolejne „my”, także odnoszące się do Janowej wspólnoty i mające wybitnie liturgiczny odcień: chodzi tu o 1 J 1, 1-4: *To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy* (ὁρθεασάμεθα) *i czego dotykały nasze ręce* (ἐψηλάφησαν) – *bo życie objawiło się* (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς). [...] *oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli* (1 J 1, 1. 3). Obecność Jezusa jako „słowa życia” z jednej strony, i zbiorowe doświadczenie wspólnoty z drugiej strony, bardzo przypominają Prolog¹⁴. A „słowo życia” nie tylko jest słyszane, ale staje się przedmiotem różnorodnego i spójnego doświadczenia. Zastanawia tu nacisk kładziony na konkret: doświadczenie stało się udziałem pierwszych uczniów, następnie przekazane, ponownie przeżyte i w końcu przekazane do Kościoła Janowego.

Eklezjalne „my” tego uroczystego wprowadzenia w 1 J w nie mniejszym stopniu niż Prolog przywodzi na myśl także Maryję. Różne poziomy tego doświadczenia Jezusa dotyczyły Jej nawet wcześniej niż uczniów. I niektóre z nich zasługują na specjalną uwagę.

Maryja słuchała i widziała wszystko na własne oczy. Oświecając dodatkowo doświadczenie Kościoła Janowego doświadczeniem Łukasza, możemy zauważyć nacisk, z jakim Łukasz dwukrotnie podkreśla, że Maryja *zachowywała* (συνετήρει, διετήρει) *wszystkie te sprawy* (πάντα τὰ ῥήματα) *w swym sercu* (Łk 2, 19. 51b). Zgodnie z semickim podłożem, wyraz ῥήμα oznacza słowo i wydarzenie. Maryja widzi, obserwuje wydarzenie, słucha słów i zachowuje wszystko w swym sercu. Wydarzenia i słowa dotyczą bezpośrednio Jezusa, a słowa to przede wszystkim te wypowiedziane przez Niego¹⁵. Uwaga, z jaką Maryja przyjmuje te słowa-wydarzenia, zapal z jakim następnie rozważa to wszystko w swym sercu, doprowadza Ją do poziomu „kontemplacji” („oglądania”), który tu jest podkreślony i odróżniony od zwykłego widzenia¹⁶.

Bardzo silne wyrażenie, które pojawia się w następnej kolejności: „dotykały nasze ręce” (ἐψηλάφησαν) wskazuje na bezpośredni i bliski kontakt, łokieć w łokieć, jaki mieli uczniowie z Jezusem¹⁷, ale nabiera

¹⁴ Istnieje pewne podobieństwo także w słownictwie: ὁ λόγος... περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ὁρθεασάμεθα, itd.

¹⁵ Patrz, np., Łk 2, 49-50 w powiązaniu z Łk 2, 51, jak również Łk 2, 18 w powiązaniu z Łk 2, 19.

¹⁶ Zauważmy, że poziom kontemplowania w 1 J 1, 1 jest odróżniany zarówno od słuchania, jak i od widzenia, poprzez powtórzenie zaimka „to, co” (ὅ), podczas gdy właśnie ze względu na brak powtórzenia zaimka, zostaje złączone z „dotykały nasze ręce”. Doświadczenie dotykowe i kontemplacja są tu złączone. W pełni odnosi się to do Maryi.

¹⁷ Mówi nam o tym jeszcze inny fragment, w którym pojawia się słowo ψηλαφάω, w Łk 24, 39, kiedy zmartwychwstały Chrystus zachęca uczniów do dotknięcia Go: ψηλαφασατέ.

jeszcze większej wartości, jeśli weźmie się pod uwagę Maryję, która wydawszy na świat Jezusa, *owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie* (Łk 2, 7). To wyrażenie ukazuje dłonie, które dotykają Jezusa. Bezpośredni kontakt każdej matki z własnym dzieckiem to najwyższa możliwa forma kontaktu.

Podsumowując i streszczając nasze przemyślenia, możemy stwierdzić, z pewną dozą prawdopodobieństwa, że obecność „Matki Jezusa” w Kościele Janowym ponownie łączy się z wcieleniem, rozumianym jako eklezjalne rozprzestrzenianie wartości płynących z pełni Jezusa. „Pełnia łaski i prawdy”, „słowo życia” przechodzą od Jezusa do Kościoła, który przyjmując je, staje się ich nośnikiem i głosicielem. Takie wcielenie, które następnie rozciąga się dalej, dokonuje się również, i to w szczególnym wymiarze, wobec „Matki Jezusa” i za Jej pośrednictwem.

Jeśli chodzi o Prolog, należy tu zasygnalizować interpretację dotyczącą w. 13, bowiem gdyby została ona zaakceptowana, na pierwszym miejscu umieściłaby „Matkę Jezusa”. W. 13 był odczytywany przez starożytne świadectwa w liczbie pojedynczej: włączając w to J 1, 12 otrzymalibyśmy taki oto tekst: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – który ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodził* (J 1, 12-13).

Znakomici współcześni uczeni¹⁸ zdecydowanie twierdzą, że oryginalnie odczytywano ten fragment w liczbie pojedynczej: byłoby to zatem niezwykle wyraziste podkreślenie roli Maryi jako Matki Jezusa. Choć nie jest bezpośrednio nazwana w w. 13, zanegowanie tego wszystkiego, co należy do ludzkiego sposobu rodzenia, dotyczy właśnie Jej. Maryja miała w pełni zrealizować się jako „Matka Jezusa” w chwili wejścia Logosu do historii. Taka interpretacja, niewątpliwie sugestywna, widziana jest jednak sceptycznie przez większość uczonych, głównie z powodu krytyki tekstowej. Pomimo że przeważały świadectwa tradycji rękopiśmiennej w liczbie mnogiej¹⁹, dość ciekawe z punktu widzenia „historii

¹⁸ Przede wszystkim I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnato: „non ex sanguinibus...sed ex Deo natus est”* (Gv 1,13), „Marianum” 45(1983) 127-174.

¹⁹ *All Greek manuscripts, as well as the other versional and patristic witnesses, attest the plural number. (Several minor variant readings occur within the verse: D* and it* omit οἱ, thus leaving the verse without grammatical connection with the preceding sentence; other variants in the verse are mentioned in the following entry). Although a number of modern scholars (including Zahn, Resch, Blass, Loisy, R. Seeburg, Burney, Büchsel, Boismard, Dupont and F.M. Braun) have argued for the originality of the singular number, it appeared to the Committee that, on the basis of the overwhelming consensus of all Greek manuscripts, the plural must be adopted, a reading, moreover, that is in accord with the characteristic teaching of John. The singular number may have arisen either from a desire to make the Fourth Gospel*

efektu” (*Wirkungsgeschichte*) jest to, że Ireneusz, Tertulian, Orygenes, Ambroży, Augustyn i inni Ojcowie odczytywali to w liczbie pojedynczej: tekst sugerował Maryję jako punkt odniesienia.

Podsumowując: Prolog św. Jana jest pełną pasji liturgiczną celebracją wcielenia przez Kościół Janowy, na przestrzeni rozciągającej się od preegzystencji Logosu aż po Jego pojawienie się wśród ludzi jako pełni, z której można czerpać. Prawdopodobny udział Maryi w doświadczeniu Kościoła Janowego pozwala powiązać Ją, począwszy od Prologu, z wcieleniem. Nawet abstrahując od nawiązującego do Niej wersetu 1, 13, łaska Boża, której jest przedmiotem, umiejętność słuchania słów Jezusa, wiara, w której jest doskonała, pozwoliły Jej ze szczególną intensywnością oglądać „chwałę” Jezusa i promieniować nią w tym kościelnym środowisku, w którym żyła. Maryja jest ekspertem w tym, co dotyczy Jezusa. Widzimy tu już pośrednio to, co będzie wyraźnie udokumentowane w dalszej treści IV Ewangelii w nawiązaniu do „chrystogenetycznego” znaczenia, charakteryzującego eklezjalne macierzyństwo Maryi.

3. Matka Jezusa w znaku z Kany Galilejskiej

Znak w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) nabiera szczególnego znaczenia w świetle dynamiki narracyjnej²⁰, która prowadzi do właściwego docenienia wartości tego opowiadania we wszystkich jego aspektach. Im bardziej opowieść jest przyjmowana, smakowana, śledzona we wszystkich szczegółach przez uważnego czytelnika, tym bardziej czytelne staje się jej przesłanie.

Do narracyjnej dynamiki znaku należy schemat tygodnia, który począwszy od J 1, 19 rozwija się rosnąco, aż po J 2, 11. Przesłanie dotyczy „chwały”, rzeczywistości-wartości Jezusa. W ciągu pierwszych czterech dni tygodnia przechodzi się od nieobecności Jezusa aż do Jego obecności, która ukazuje się, angażując stopniowo uczniów i pozwalając zauważyć w czwartym dniu pełne otwarcie na transcendencję²¹. Po

allude explicitly to the virgin birth or from the influence of the singular number of the immediately preceding αὐτοῦ (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994², 168-169).

²⁰ Odnosimy się tu do inspiracji, jaką w tym zakresie dał Valerio Mannucci w swoim dziele: *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto vangelo*, Bologna 1993.

²¹ Pierwszy dzień zawarty jest w J 1, 19-28; drugi, wprowadzony słowem „nazajutrz”, w 1, 29-34; trzeci, także zapowiedziany przez „nazajutrz”, w 1, 35-42; czwarty, także wprowadzony przez słowo „nazajutrz”, w 1, 43-51. Zaznaczone w ten sposób następstwo wywiera wpływ na czytelnika, który utożsamia się z tym rozwojem narracji, ukazany poprzez następstwo dni.

czwartym dniu następują dwa dni ciszy. Ewangelista chce podkreślić niezbędną dla właściwego rozumienia „chwały” Jezusa potrzebę trwałej i dogłębnej refleksji. Niesieni na fali narracji oczekujemy skoku jakościowego w ukazywaniu rzeczywistości-wartości Jezusa oraz punktu dojścia, jak na to wskazuje zakończenie tygodnia. I faktycznie, widzimy podkreślenie „trzeciego dnia” (J 2, 1), który – poprzez bezpośrednie przywołanie sekwencji dni poprzedzających, a w szczególności dwóch dni przerwy, przeznaczonych na pogłębienie refleksji – jest siódmym dniem, szczytowym dniem w rozwoju tygodnia. Przedstawione zostają okoliczności: „wesele” w „Kanie Galilejskiej” i z pewną emfazą zostaje podkreślona obecność Maryi: *i była tam Matka Jezusa* (J 2, 1). Narracyjne nawiązanie do „Matki Jezusa” jeszcze zanim zostali wymienieni Jezus i Jego uczniowie, tworzy pewne oczekiwanie. Czytelnik zastanawia się, jak ważną rolę spełni Matka Jezusa podczas tego wesela.

Nagle brakuje wina. Ten brak nawet w ostatniej chwili tej uroczystości mógł odebrać całą jej radość.

Maryja opowiada o tym Jezusowi. Nie robi tego tylko po to, aby opowiedzieć Mu o jakimś drobiazgu, lecz uważając i traktując Jezusa za tego, kim jest On w rzeczywistości i co Maryja od dawna wie²². Fakt, że Maryja zwraca się do Jezusa z informacją o braku wina, zakłada z Jej strony świadomość, że Jezus jest w stanie zapobiec temu brakowi, że będzie mógł i chciał to zrobić. Pogłębione i uważne rozważanie wydarzeń i słów Jezusa, dialog z Nim, który – udokumentowany i przedstawiony w zdarzeniu, kiedy Jezus miał 12 lat (por. Łk 2, 48-50) – miał z pewnością dalszy ciąg i rozwijał się, uczyniły z Maryi kompetentną znawczynię Jezusa.

Reakcja Jezusa na ten sygnał-prośbę Maryi, obserwowana z punktu widzenia dynamiki narracyjnej, wywiera na czytelniku szczególne wrażenie: *Jezus Jej odpowiedział: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?”* (J 2, 4).

Jednak te dwa zdania, a szczególnie pierwsze z nich, spowodowały znaczące problemy²³. Typowe dla biblijnego języka pytanie „czyż to moja

²² Wizerunek Maryi jako nazaretanki i prostej gospodyni domowej, patrzącej na Syna wyłącznie z zadziwieniem i zdumieniem, nie rozumiejącej Go i jedynie opiekującej się Nim, nie ma podstaw biblijnych. Źródło, które mówi nam o pobycie Jezusa w Nazarecie oraz o relacjach pomiędzy Jezusem a Maryją w tym miasteczku – Łk 1-2 – podkreśla aspekty teologiczne. Możemy powiedzieć, że jest to Maryja już „teologiczna” i stale właśnie taka.

²³ Problem całego fragmentu 2, 1-12 został udokumentowany przez bibliografię, której większa część dotyczy właśnie J 2, 4: por. G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography* 1966-1985, Leuven 1988; R. RÁBANOS ESPINOZA, D. MUÑOZ LEÓN, *Bibliografía Joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis* 1960-1986, Madrid 1990, 101-103.

lub Twoja sprawa?” sygnalizuje nierozwiązany problem, pojawiający się pomiędzy dwoma referentami²⁴, a który wynika z kontekstu. Zbyt pospieszne byłoby tu mówienie o odmowie.

W świetle kontekstu niewłaściwa wydaje się interpretacja, ustanawiająca dystans pomiędzy Jezusem i Maryją: Jezus w pełni przyjmuje sygnał-prośbę Maryi. Zdystansowanie się Jezusa można byłoby tu zrozumieć, gdyby odmówił On spełnienia prośby lub przynajmniej ją ograniczył, tak jak to uczynił np. wtedy, gdy proszono go o znak z nieba²⁵, lub jeszcze wyraźniej, kiedy zwróciła się do niego matka synów Zebedeusza.

Pytanie „czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?” nie dotyczy ukrytej prośby Maryi czy też samego Jej stwierdzenia, że zabrakło wina. Przenosi się ono ze stwierdzenia Maryi na poziom międzyosobowej relacji pomiędzy Maryją i Jezusem. Jak tylko Maryja, właśnie jako Matka Jezusa, nawiązuje z Nim kontakt, pojawia się pytanie: jaki jest łączący Ich związek, co Ich łączy? Pytanie to, na fali dynamizmu narracyjnego, przechodzi z Maryi na czytelnika, który wobec tej pierwszej interwencji Maryi w stosunku do Jezusa zapytuje, jaki łączy Ich związek? Na to pytanie nie ma natychmiastowej odpowiedzi i pozostaje jakby zawieszone, budując swego rodzaju napięcie, i jak zobaczymy, odpowiedź na nie znajdzie się dopiero w J 19, 25-26.

Niepewność w stosunku do relacji pomiędzy Jezusem a Maryją, pragnienie zrozumienia jej, niemal zrozumienia jej sensu, jeszcze bardziej zostają podsycone słowami Jezusa, który zwrócił się do Matki, zwąc Ją „Niewiastą”. To określenie zostaje natychmiast zauważone, szczególnie w zestawieniu z wyrażeniem „Matka Jezusa”: żaden syn spontanicznie nie nazwałby swojej matki „Niewiastą”. Różne proponowano interpretacje tego określenia, które w pewnym sensie wykracza poza tekst i który jako impuls narracyjny wywiera wrażenie na czytelniku. Będziemy musieli się nim zająć²⁶, ale wywołane przez niego napięcie w tym miejscu Ewangelii Jana, wraz z poszukiwaniem znaczenia trwa także w dalszej części.

²⁴ To typowe dla biblijnego języka wyrażenie odnajdujemy zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie (por. Sdz 11, 12; 2 Sm 6, 10; Mk 5, 7; Łk 8, 28). I właśnie w oparciu o wszystkie te zapisy pojawia się odczucie pewnego zdystansowania się Jezusa wobec Maryi. Rzeczywiście, w wielu przypadkach, kiedy pojawia się to wyrażenie, ma ono właśnie wydźwięk pewnego odseparowania, czasem wręcz rozłamu pomiędzy podmiotem mówiącym i osobą, do której skierowane są te słowa. Ale nie we wszystkich przypadkach tak jest: niektóre sytuacje, w których wyrażenie to się pojawia, umożliwiają szerszą interpretację, z pewnością lepiej odpowiadającą formule zdania, które także zbudowane w trybie pytającym pyta o to, jaki jest wspólny element pomiędzy tym, kto mówi, a tym, kto słucha, jaki ich łączy związek, jaka jest prawdziwa i głęboka relacja pomiędzy dwiema stronami.

²⁵ Por. Mk 8, 12.

²⁶ Będzie to miało miejsce wtedy, kiedy z bliska zbadamy samo określenie „Niewiasto” w 19, 26.

Pozostaje też odwołanie się do faktu, że „jeszcze nie nadeszła godzina moja”²⁷. Ta uwaga przenosi nas zdecydowanie dalej i sugeruje, że kiedy nadejdzie godzina Jezusa, znajdzie się także odpowiedź na pytanie o głęboką relację, jaka istnieje pomiędzy Nim i Jego Matką.

Wszystko to przydaje wyraźnego znaczenia postaci Maryi. Jako „Matka Jezusa” nie jest Ona zwykłym gościem, lecz postacią centralną, główną bohaterką, niemal odpowiedzialną za wesele i jego właściwy przebieg. Jej związek z Jezusem, jeszcze tajemniczy w szczegółach, ale który wyjaśni się w kontekście godziny, jest jednak silny jak nigdy: Maryja zna Jezusa, wie, jak zaobserwowaliśmy, co zamierza i może On uczynić, i ze spontanicznością pewności skutku przedstawia Mu sytuację. Mówiliśmy o ukrytej prośbie o interwencję Jezusa i bez wątplenia jest w tym coś z prawdy. Jednak patrząc na rozwój narracji tekstu – prośba ta nie pojawia się. Mamy wrażenie istnienia jakiejś ścisłej współpracy pomiędzy Jezusem i Maryją, tajemnego, niemal zazdrosnego porozumienia między nimi, a to doprowadzi do realizacji znaku.

I rzeczywiście, Maryja daje polecenie sługom: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5)²⁸. Ta interwencja Maryi ma szczególne znaczenie, bowiem prowadzi, w dynamice narracji, do wykonania znaku. Jezus jest jego jedynym Autorem i jest to pewne dla współczesnego czytelnika tak, jak było pewne dla Maryi. Ale ta interwencja – sama w sobie właściwie niekonieczna, bo gdyby Jezus zwrócił się bezpośrednio do sług, opowieść tak czy inaczej potoczyłaby się – podkreśla rolę Maryi, która w ten sposób była pośredniczką pomiędzy Jezusem a konkretną realizacją znaku.

I znak zostaje wykonany. Nazwany „prototypem znaków, ἀρχὴν τῶν σημείων (J 2, 11), wymaga on właściwego odkodowania: ukazuje się w nim stwórcza moc Jezusa na poziomie transcendencji: woda w twórczy sposób zostaje przekształcona w wino na mocy aktu woli, a słudzy, którzy zaczerpnęli wody, a przynieśli wino staroście weselnemu, są tego świadkami i w pewnym sensie są tego świadkami.

Ale transcendentna moc Jezusa nie ujawnia się, by tak rzec, w zamkniętym obiegu. Służy powodzeniu wesela, a mówiąc bardziej ogólnie, służy pełnej realizacji człowieka. Jezus, który angażuje swe Bóstwo, aby

²⁷ „Godzina”, o której mowa, została zinterpretowana jako czas objawienia się Jezusa. Literacki fakt, że „godzina” Jezusa – wyrażana w różnych formach jako „Jego godzina” (J 7, 30; 8, 20; 13, 1) lub włożona w usta Jezusa (J 17, 1: „Ojcie, nadeszła godzina”) – odnosi się do męki i zmartwychwstania, każe w tym kierunku interpretować „moją godzinę” w J 1, 2.

²⁸ Taka konstrukcja gramatyczna – ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν – podkreśla, bardziej niż ewentualność – „to, co mógłby wam powiedzieć” – totalność: „cokolwiek wam powie”.

służyć, realizuje mesjański dar, który zarówno pod względem ilości, jak jakości, przekracza wszelkie oczekiwania²⁹. Jest czymś więcej niż spełnionym marzeniem.

W tym momencie jasne jest zakończenie: *Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie* (J 2, 11). Chwała, którą objawia Jezus, Jego rzeczywistość-wartość, umiejscawia się w kontekście weselnej radości. Nie oddalimy się zbyt od właściwego sensu symbolu, wzbudzonego przez napięcie narracyjne, jeśli zinterpretujemy ten tekst w kontekście oblubieńczej relacji pomiędzy Bogiem i Jego ludem w Starym Testamencie. Relacja ta zachodzi tu poprzez obecność Jezusa pośród ludzi, jej rozprzestrzenianie się, docieranie do wszystkich szczelin historii, aby przynieść ludziom tę pełnię, której brak grozi utratą wszystkiego. Ta pełnia to Jego wcielenie. Maryja, w tym sugestywnym obrazie, umożliwia rozprzestrzenianie się obecności Jezusa w poszczególnych momentach historii ludzkiej, z tą pełnią, którą On niesie. Będąc znawczynią Jezusa, znając wartość Syna dla ludzi, pospieszyła Ona z przekazywaniem Jego obecności, możemy powiedzieć, że wspomagała rozprzestrzenianie się rzeczywistości-wartości Jezusa. W tak rozumianym wcieleniu Maryja odgrywa zdecydowanie główną rolę.

4. Maryja w godzinie Jezusa

Wspomnieliśmy o literackiej wartości, jakiej wraz z lekturą IV Ewangelii nabiera „godzina Jezusa”³⁰. Czytelnik widzi, jak stopniowo się precyzuje, widzi wzrost jej znaczenia, czuje jej bliskość i pyta, na czym ona polega. Wyczerpującą odpowiedź uzyskuje właśnie na początku „księgi godziny”³¹: *Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego*

²⁹ Takie jest właśnie znaczenie podkreślenia ilości, której domyślamy się po całkowitej pojemności stągwi od 600 do 800 litrów. Jakość zostaje wyraźnie podkreślona w rozmowie starosty weselnego z nowożeńcem. Fakt, że zwraca się on bezpośrednio do pana młodego, ma duże znaczenie: interwencja Jezusa nie jest wydarzeniem marginalnym, lecz umiejscawia się w samym centrum wesela, którego głównym bohaterem i ostatecznie odpowiedzialnym jest pan młody. Skutek, jaki osiąga Jezus, dając swe Bóstwo w służbie człowiekowi, pozwala na pełną realizację wesela.

³⁰ W kwestii bardzo dokładnej i odpowiedniej analizy, por. G. FERRARO, *L'ora di Gesù nel Quarto Vangelo*, Roma 1974.

³¹ Mowa tu o J 13, 1-20, 29. Ta część Ewangelii nazywana jest także *księgą chwały*, ze względu na wagę, jakiej nabiera ta koncepcja teologiczna. Nazwa *godzina* wydaje się jednak przeważać właśnie ze względu na dynamikę literacką, która pojawia się w 2, 4, wzrasta na przestrzeni całej księgi, i poczynawszy od 13, 1, przechodzi w zamknięcie. G. Mlakuzhyil, po określeniu „Climacting Sign and the Coming of Jesus' Hour” (*The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987,

godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował (J 13, 1). Ten werset, niezwykle zwięzły, mówi nam o tym, że Jezus zaangażował całe swoje życie w miłość do swoich i uczynił to jako przychodzący od Ojca i wracający do Niego, czyli jak już zauważyliśmy, idący drogą swego wcielenia dokonanego i przeżywanego. Już w trakcie swego życia publicznego ukochał ludzi, przed Krzyżem; teraz, przed tą końcową i kulminacyjną fazą Jego ziemskiego bytu, ta miłość osiąga najwyższy poziom. Godzina Jezusa jest godziną najwyższej miłości. Godzina Jezusa, w perspektywie pełnej realizacji miłości, chwały osiągniętej najwyższy poziom objawienia, jest szczytem Jego wcielenia przed powrotem do Ojca.

Pytamy zatem, podejmując nasz wątek, jaka jest rola Maryi w tym kontekście wcielenia na najwyższym poziomie, które Jezus przeżywa w swojej godzinie.

Pierwsza odpowiedź, jeszcze fragmentaryczna i niepełna, aczkolwiek znacząca, próbuje wyjaśnić znaczenie określenia „Niewiasto” (J 2, 4), który pozostawiliśmy w zawieszeniu. W godzinie „mówionej”³² odnajdujemy nawiązanie do Niewiasty widzianej przede wszystkim jako matka: *Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat. Także i wy teraz doznajecie smutku. Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze* (J 16, 21-22).

Ucniowie, którzy są pierwszym eklezjalnym załącznikiem, zostają umieszczeni równolegle z niewiastą: najpierw znajdują się w sytuacji pełnej bólu, a następnie – radości. Jednak przejście od bólu do radości charakteryzuje inne ludzkie sytuacje, na przykład chorobę i wyzdrowienie, zmęczenie i wynik pracy, siew i plon, itp. Nie przypadkiem dla zobrazowania tego przejścia wybrany został właśnie przykład rodzącej kobiety: jest to nawiązanie do symboliki porodu, bardzo powszechnej w środowisku biblijnym, i choć w sposób surowy i szkicowy, jednak

215), nazywa J 13-17 „Jesus’ Farewell of the Hour” (s. 221), a J 18-20 „The Hour of Jesus’ Passion-Death-Resurrection” (s. 228). Uczniowie zgadzają się jednak w kwestii identyfikacji jej rozległości i wyodrębnienia jej z księgi znaków.

³² Księga godziny posiada pełną znaczenia strukturę: wprowadzenie w szczególnie stylizujących słowach przedstawia główne cechy wcielenia, którego Jezus dokonuje w kontekście godziny: to rozdział 13, który rozpoczyna się myciem nóg. Po tym epizodzie wprowadzającym, z wszystkimi jego konsekwencjami, następuje część, którą moglibyśmy zatytułować „godzina mówiona”, w której Jezus prowadzi dialog najpierw z uczniami (14-16), a następnie, wertykalnie, z Ojcem w niebie, w tym, co moglibyśmy nazwać „Ojcie nasz’ Jezusa”: rozdział 17 (zauważmy początek rozdziału: „Ojcie, nadeszła godzina”); następnie mamy „godzinę opowiadaną”, z wszystkimi efektami narracyjnymi, właściwymi maestrii Jana, w której zawarte są męka i zmartwychwstanie.

sugeruje pewien rodzaj cierpienia, które następnie przyniesie radosny skutek w postaci nowego życia. Ten obraz, przedstawiony grupie uczniów – którzy następnie staną się Kościołem Jana – każe przeczuwać, że przeżycie związane z cierpieniem kobiety rodzącej, które kończy się radością z udanego porodu, będzie typowe dla Kościoła Janowego.

Czy niewiasta, o której mowa w tym tekście, odnoszona do Kościoła Jana, wyjaśnia znaczenie Maryi jako „Niewiasty”? Nie można tego stwierdzić już teraz, jednak zaproponowana ścieżka badawcza w dalszej kolejności może doprowadzić do rozjaśnienia także tego aspektu.

Teraz dochodzimy do szczególnie znaczącego fragmentu, który z bliska odnosi się do głównej bohaterki, którą się zajmujemy: „Matki Jezusa”. Po znaku w Kanie Galilejskiej znajdujemy wyraźną wzmiankę o Niej w J 19, 25-27. Jest to scena na Golgocie³³, jedna z wielkich scen, z jakich składa się opowieść Jana o męce. W scenie tej powiedziane zostało: *A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena* (J 19, 25). Obok Maryi jest także „uczeń, którego Jezus miłował”, który, pomimo znacznej różnorodności tworzonych interpretacji historycznych³⁴, reprezentuje idealny typ ucznia Jezusa i z wszelkim prawdopodobieństwem wyraża bezpośredni związek, jeśli nie wręcz utożsamienie, z Janem Ewangelistą, fundatorem-inspiratorem całego Kościoła Janowego. Jak czytamy dalej, *kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Nie ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: ‘niewiasto, oto syn twój’. Następnie rzekł do ucznia: ‘Oto Matka Twoja’* (J 19, 26-27a).

Tej interwencji Jezusa, usytuowanej w kulminacyjnym momencie przeżywanego przez Niego Jego godziny, nie można sprowadzić do gestu synowskiej miłości. Podobnej troski ze strony Jezusa nie znajdziemy nigdzie indziej, ani u Jana, ani u Łukasza, ani w pozostałych Ewangeliach synoptycznych. Gest Jezusa należy interpretować inaczej³⁵.

Wyraźne nawiązanie do znaku w Kanie Galilejskiej – nadeszła godzina Jezusa – sugeruje pogłębienie związku pomiędzy Jezusem i Matką. Tu także Maryja nie jest nazywana po imieniu, lecz znów przedstawia się Ją

³³ Według I. de la Potterie, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 1988, struktura literacka fragmentu J 18-19 podzielona jest na pięć scen: Jezus w ogrodzie (J 18, 1-11), przesłuchanie u Annasza i zaparcie się Piotra (18, 12-27); Jezus przed Pilatem (18, 28-19, 16), Golgota (19, 16-37), Epilog (19, 38-42). Scena na Golgocie, po wstępie (19, 16-18), dzieli się z kolei na pięć obrazów: napis na krzyżu (19, 19-22), tunika (19, 23-24), macierzyństwo Maryi (19, 25-27), śmierć Jezusa (19, 28-30), przebicie boku (19, 31-37).

³⁴ Por. V. MANNUCCI, *Il Vangelo narrante...*, 229-245.

³⁵ „Rodzinna” interpretacja, która przeważała aż do XII wieku. Począwszy od Ruperta z Deutz (1080-1130) rozwijała się linia duchowego macierzyństwa Maryi, dziś całkowicie przeważająca. Por. I. DE LA POTTERIE, *La Passione...*, 117-118.

uroczyście jako „Matkę” Jezusa. Właśnie w tej wielkiej roli znajduje się Ona obok krzyża. Zauważmy pewien istotny fakt: ukrzyżowany, umierający Chrystus u Jana jakby miał w tle Chrystusa zmartwychwstałego. Tym samym, jeśli chodzi o Maryję, światło zmartwychwstania oświeca także Ją. Teologiczno-biblijna perspektywa Jana, tak jak przewyższa dramatyzm śmierci Jezusa, przedstawionej przez Ewangelie synoptyczne, tak też przewyższa dramatyzm interpersonalnego związku Matki, która widzi śmierć swego Syna. Jan chce powiedzieć coś więcej. Dynamika narracyjna rozwija się tu zgodnie ze schematem objawienia i wyboru³⁶. Jezus nakłada na Matkę zadanie, którym jest nowe macierzyństwo wobec ucznia, którego Jezus miłuje. Nie przypadkiem przy ukazanej tu wzajemności matka-syn zaczęto od Matki. We wzajemności matka-syn nie ma równości poziomów: matka jest umiejscowiona wyżej niż syn.

Odczytując narracyjne bodźce tego tekstu, zauważamy pewne napięcie: ten sam podmiot, „Matka Jezusa”, pozostając Nią, przyjmuje także rolę Matki ucznia, którego Jezus miłuje. Mamy zatem do czynienia – co sugeruje tekst – macierzyństwo powtórzone, macierzyństwo do kwadratu, przypisane Maryi. Wobec ucznia, którego Jezus miłuje, Jej roli nie będzie można ograniczać do jakiegokolwiek macierzyńskiej troski, lecz będzie ono miało precyzyjną intencję, właściwą Maryi ze względu na Jej funkcję Matki Jezusa. Przychodzą tu na myśl słowa św. Pawła: *Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje* (Ga 4, 19). Funkcja Maryi jako Matki Jezusa prowadzi do tego, że wobec umiłowanego ucznia Jezusa oraz całej kategorii nowych braci Jezusa, których ten uczeń reprezentuje i w pewnym sensie symbolizuje, będzie Ona musiała wypełniać rolę analogiczną do tej, którą przypisuje sobie Paweł, czyli macierzyństwo, także bolesne, które doprowadzi do wzrostu na miarę Jezusa u Jego umiłowanego ucznia i u całej tej kategorii, którą ten uczeń reprezentuje.

Ale co to za kategoria? Odpowiedź wynika z całej figury „umiłowanego ucznia” w IV Ewangelii: to jego Kościół, „wspólnota umiłowanego ucznia”³⁷. I to właśnie w stosunku do ucznia, a na trwałe we wspólnotę, której ten uczeń dał początek, wypełnia się macierzyńska rola Maryi.

Teraz lepiej można zrozumieć głębię związku, łączącego Maryję „Matkę Jezusa” z Jezusem. Ona, aktywna jako Matka umiejscowiona na pierwszym poziomie wcielenia Jezusa, będzie musiała kontynuować to wcielenie, rozwijając je na drugim poziomie, nawet wtedy, gdy Jezus powróci do Ojca. Nie bez przyczyny, jak już to zauważyliśmy, znajdujemy

³⁶ Por. TAMŻE, 122.

³⁷ Por. R.E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982.

Maryję w samym sercu chrześcijańskiej wspólnoty, jak została nam przedstawiona na początku Dziejów Apostolskich³⁸. Związek Maryi z Jezusem ma szczególny charakter, wykracza poza zwykłą relację uczniowską, jest też inny niż związek z umiłowanym uczniem. On jest synem, a Maryja Matką, umiejscowioną na wyższym poziomie, przynależnym matce w stosunku do syna, jak to już podkreśliliśmy wcześniej. Maryja będzie musiała kontynuować, rozwijać w historii pierwsze wcielenie Jezusa. To jest ten głęboki związek, który łączy Ją z Synem i który w tym kontekście staje się jasny. Literackie napięcie, powstałe w wyniku pytania: *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?* (J 2, 4) znajduje rozwiązanie.

Pozostaje jednak problem słowa „Niewiasta”, powtórnego tu uroczyste, z tą dialektyką „Matka-Niewiasta”, którą ukazaliśmy w znaku w Kanie Galilejskiej. Zasugerowane przez nowe macierzyństwo Maryi nawiązanie do Ewy, „matki wszystkich żyjących”, jest sugestywne, lecz jeśli wziąć pod uwagę interpretację zgodną z tekstem, wzbudza pewne wahania³⁹. Nie twierdzi się tu bowiem, że macierzyństwo Maryi jest uniwersalne, jakim było właśnie macierzyństwo Ewy, zauważmy – nie nazywanej „niewiastą”, lecz właśnie „Ewą”, matką wszystkich żyjących. Uniwersalne macierzyństwo Ewy odnoszone jest do imienia własnego, a nie do słowa „niewiasta”⁴⁰.

Również inne funkcjonujące wyjaśnienie równości słów „niewiasta” i „córa Syjonu”, pomimo sugestywnej personifikacji literackiej, ukazując powiązanie z tekstem, które nie wszystkich przekonało: „córa Syjonu” nazywana jest „dziewicą”, a nie wprost „niewiastą”⁴¹.

Uroczyste i jeszcze bardziej zaskakujące określenie „Niewiasto”, powtórzone w tym kontekście⁴², narzuca potrzebę głębszej interpretacji. Rozwiązanie, które trzeba będzie jednak dodatkowo przemyśleć, zostaje zaproponowane przez zakończenie tego epizodu w scenie na Golgocie. Wyraźnie mówi się: *I od tej godziny – ἄπ' ἐκεῖνης τῆς ὥρας - uczeń wziął ją do siebie* (εἰς τὰ ἰδια) (J 19, 27b). Interpretacja τὰ ἰδια jest kontrowersyjna: pojawiają się tu dwie sprzeczne pozycje: uczeń bierze z sobą,

³⁸ Por. Dz 1, 14.

³⁹ Por. I. DE LA POTTERIE, *La Passione...*, 123-124.

⁴⁰ *Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa (LXX ζῶν), bo ona stała się matką wszystkich żyjących* (Rdz 3, 20).

⁴¹ Por. I. DE LA POTTERIE, *La Passione...*, 124-125; U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 340. Należy tu niewątpliwie założyć pewne mesjańskie macierzyństwo, przypisane Syjonowi, lecz 184 razy w LXX, Syjon nazywana jest „matką” (μήτηρ Σιών w Ps 86, 5), „dziewicą córą Syjonu” (2 Krl 19, 21; Iz 37, 22; Lm 2, 13), nigdy nie jest nazywana „niewiastą”.

⁴² Nie tylko Jezus, ale także uczeń nie zwróciłby się do Maryi, nazywając Ją „Niewiastą”. Literacki kontrast pomiędzy „niewiastą” i „matką” staje się jeszcze większy, kiedy Maryja staje się Matką w sposób podwójny.

do swego domu, w goście synowskiej miłości, Maryję, którą Jezus nazwał jego Matką; według interpretacji popieranej przez de la Potterie, uczeń przyjmuje Maryję do swego wnętrza, moglibyśmy powiedzieć - do swego serca, jak przyjmowane było przesłanie o mądrości⁴³. Pierwsza w nich jest reduktywna, druga, z pewnością prawdziwa, wymaga uzupełnienia poprzez przejście od wewnątrz do zewnątrz.

Żadna z tych dwóch interpretacji nie odwołuje się w pełni do kontekstu. Należy przede wszystkim zauważyć wyrażenie wprowadzające: „I od tej godziny”. Godzina, jak widzieliśmy, ma szczególne znaczenie w całym kontekście i w tym miejscu pojawia się po raz ostatni w IV Ewangelii. Gdyby była tu rozumiana w znaczeniu czysto chronologicznym, obniżałaby to znaczenie całej narracji. Godzina, o której mowa, pojawia się przede wszystkim jako ta godzina, którą Jezus przeżywa i którą obecnie prowadzi – co okaże się w następnym obrazie – do szczytu jej znaczenia. Godzina, którą Jezus przeżywa – jak to sugeruje również partykuła καί wskazująca na kontynuację – jest początkiem, ważnym punktem wyjścia, z całym ładunkiem i siłą godziny Jezusa. Moglibyśmy powiedzieć, że, jak już raz nastąpiła godzina Jezusa i właśnie w następstwie tej realizacji – której częścią jest właśnie funkcja mesjańskiego macierzyństwa udzielona Maryi - umiłowany uczeń Jezusa wstępuje w nowy związek z Maryją.

Należy ponadto zauważyć, że wyrażenie τὰ ἴδια oznacza samo przez się „coś własnego”⁴⁴, ale w znaczeniu ogólnym, zazwyczaj o charakterze obiektywnym i zauważalnym z zewnątrz, co tylko kontekst uszczegóławia: może to być własny dom, może to być własny naród – jak w J 1, 12 – może to być wszelkie inne określenie przestrzenno-czasowe, sugerowane przez kontekst i w stosunku do którego wyrasta związek swego rodzaju posiadania ze strony kogoś, komu przypisana jest własność. Ale gdzie znaleźć coś, co jest „własnością” ucznia, którego Jezus miłuje? Znaczenie „jego dom” pociągałoby za sobą obniżenie poziomu, które kontekst wydaje się odrzucać. Znaczenie „jego wewnątrz” pociągałoby za sobą ryzyko przeniesienia tylko od zewnątrz do wewnątrz⁴⁵.

⁴³ Por. I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus „Voici ta mère” et l'accueil du Disciple* (Jn 19, 27b), „Marianum” 36(1974) 1-39. Interpretacja ta została bardzo oprotestowana przez F. NEIRYNCKA, *εἰς τὰ ἴδια: Jn 19,27 (et 16, 32)*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 55(1979) 357-365; I. de la Potterie odpowiedział: „*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité*” (Jn 19, 27b), „Marianum” 42(1980) 84-125.

⁴⁴ 2648 razy pojawiające się słowo ἴδια, 133 słowo ἴδιοι, 1422 słowo ἰδίους, przytoczone przez *Thesaurus Lingua Graecae* ukazują wyraźnie bardzo rozpowszechnione zastosowanie tego słowa i konieczność odwołania się do kontekstu, aby móc określić jego znaczenie.

⁴⁵ Należy ponadto ukazać, że „uczeń, którego Jezus miłuje”, nie zdołałby wznieść się na wysokość tej miłości, gdyby nie zaakceptował wzajemności, którą Jezus wyraża

Ukazuje się tu zatem znaczenie, które jest zgodne z kontekstem: τὸ ἴδιον mogłoby oznaczać coś, co jest właściwe uczniowi, zgodnie z potocznym znaczeniem przestrzenno-czasowym. Mogłoby tu chodzić o jego środowisko, o jego wspólnotę, moglibyśmy wręcz powiedzieć – o jego Kościół. Nawiązania do tej wspólnoty pojawiają się już w IV Ewangelii, kiedy ukazuje się związek pomiędzy uczniem i pozostałymi, jak w J 19, 35⁴⁶, i jeszcze wyraźniej w J 21, 23-24⁴⁷. Wyraźnie ukazuje się tu jego kościelna wspólnota.

Jest to wspólnota, którą zobaczymy w pełni rozwiniętą i funkcjonującą w Listach św. Jana oraz w szczególny sposób w Apokalipsie. Ta interpretacja w spójny sposób odpowiada kontekstowi. Chodzi tu bowiem o właściwe miejsce dla ukazania się funkcji Maryi w pełni Jej macierzyństwa. Będzie ją Ona sprawowała w rozległym środowisku Kościoła, wspólnoty, której początek da uczeń. W tym konkretnym kontekście Maryja „urodzi” wartości właściwe Jezusowi, pozwoli im wzrastać, wręcz przyniesie uczniowi i wspólnocie tę pełnię, którą Ona, w najwyższym stopniu znawczyni Jezusa, i tylko Ona jest zdolna dawać.

Widać tu już zatem sugestywną drogę wcielenia kontynuowanego właśnie za sprawą Maryi, tego wcielenia wartości Jezusa, które wypełnia się w Kościele Jana. Następuje to na mocy godziny przeżywanej przez Jezusa, godziny, która w ten sposób staje się nie tylko punktem wyjścia, lecz skupieniem energii, która doprowadzi ucznia i jego Kościół do przyjęcia tej wyższej formy wcielenia, jakim będzie właśnie wspólnotowe wzrastanie samego Jezusa po Jego męce i po Jego powrocie do Ojca. J 21 ukazuje nam ciekawy tego obraz.

Funkcja Niewiasty, przypisana Maryi, Matce Jezusa, ukazuje się zatem jako nowa płodność, mająca się wypełnić w środowisku kościelnej

tak uroczyste, wzajemności macierzyńsko-synowskiej wobec Matki Jezusa. Kontekst sugeruje pełną akceptację ze strony ucznia. Zatem fakt, że uczeń, począwszy właśnie od uroczystego momentu godziny Jezusa przyjmuje Maryję do swego serca i swego wnętrza, prowadziłby do niemal tautologicznego powtórzenia tego, co już jest obecne i wynika z kontekstu.

⁴⁶ *Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli.* Świadectwo umiłowanego ucznia umiejscawia się w środowisku kościelnym, w sposób jednoznaczny wskazanym poprzez użycie słów „i wy”. Nie przypadkiem to uroczyste stwierdzenie ma miejsce podczas sceny na Golgocie.

⁴⁷ *Rozeszła się wśród braci wieść, że uczeń ów nie umrze. [...] Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe:* eklezyjalny kontekst, w którym znajduje się uczeń, jest wyraźny i sugestywny: jest to środowisko „braci” – to, co zostało zasygnalizowane już w J 20, 17, tu zostaje powtórzone – którzy interesują się pozostałymi. W tym środowisku świadectwo „ucznia” jest dobrze znane, przyjmowane i cenione, stanowiąc tym samym spoiwo Janowej wspólnoty.

⁴⁸ Klasyczne dzieło P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen 1950 stanowi stały punkt interpretacyjny Ap 12. Ale w ciągu ostatnich dziesięcioleci

wspólnoty Jana. Znajdujemy się teraz na tej samej linii rozumienia koncepcji niewiasty rodzącej, jak to ma miejsce w J 16, 21. Ale całe napięcie literackie, wywołane określeniem „Niewiasta”, przypisanym uroczyscie Matce Jezusa, jeszcze nie całkiem znalazło rozwiązanie. Widać eklezjalne umiejscowienie tego określenia; uchwytna jest także funkcja płodności, przedłużonego porodu, macierzyństwa rozumianego ściśle w tym znaczeniu. Ale pozostaje jeszcze pewna pusta przestrzeń: czytelnik IV Ewangelii nie potrafi jeszcze w pełni wyjaśnić sobie znaczenia i powodu użycia terminu „Niewiasto”, po raz drugi skierowanego do Maryi.

5. Maryja, Niewiasta z Ap 12 a wcielenie

Niewiasta z Ap 12, szczególnie z początku rozdziału (Ap 12, 1-6) ma specyficzne znaczenie.

Historia egzegezy mówi nam, że figurę Niewiasty należy odnieść do Kościoła. Jednak rozpowszechniła się także interpretacja mariologiczna, szczególnie na poziomie zastosowania liturgicznego, prezentowana coraz częściej przez wielu egzegetów⁴⁸.

Naszym zdaniem te dwie interpretacje nie tylko się nie wykluczają, ale nawiązują do siebie nawzajem, tak że jedna nie może w pełni istnieć bez drugiej. W uzasadnionej hipotezie o kontynuacji, jaka zachodzi pomiędzy trzema wspomnianymi grupami pism Jana, Kościół o którym mowa to przede wszystkim Kościół Janowy. Symboliczny obraz, który się do niego odnosi i go ilustruje, jest szczególnie bogaty w szczegóły i wszystkie z nich zasługują na odpowiednią uwagę⁴⁹. Ograniczymy się tu, zgodnie z intencją niniejszego studium, do kilku spostrzeżeń.

Niewiasta z Ap 12, 1-6 jest w trakcie porodu, dramatycznego z powodu konfrontacji z siłami zła, wcielonymi w historię. Owocem Jej porodu jest bez wątpienia Chrystus: nawiązanie do Psalmu 2, wraz z rozwojem historii zbawienia aż do jej końca, nie pozostawia wątpliwości: z Niewiasty rodzi się Chrystus, który w przyszłości *wszystkie narody będzie pał rózgą żelazną* (Ap 12, 5). Jest to Chrystus przyszły w stosunku do teraźniejszości Kościoła. I to właśnie Kościół będzie musiał się zaangażować, aby, używając obrazu charakterystycznego dla Listu do Efezjan, osiągnąć *miarę wielkości według Pełni Chrystusa* (Ef 4,

pojawiły się liczne wypowiedzi – ponad sto – które pogłębiły wszystkie aspekty tej perykopy: literacki, historyczny, egzegetyczny, teologiczno-biblijny, itp. Krytyczne studium całego tego materiału jest przedmiotem publikacji: P. FARKAŠ, *La „Domna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997.

⁴⁹ W kwestii szczegółów egzegetycznych odsyłamy do U. VANNI, *L'Apocalisse...*, 227-251; 333-347.

13). Nawiązanie do Listu do Efezjan okazuje się inspirujące: nie chodzi tu o ogólną, mityczną ideologizację, lecz o wzrost w obszarze i rozwoju historii tych wszystkich wartości Chrystusa, które następnie zbiegając się i „jednocząc”⁵⁰ w Nim, ukształtują w końcu Chrystusa totalnego. Ten Chrystus rodzi się z Kościoła. To bowiem Kościół – jak ukazuje nam List do Efezjan (por. Ef 4, 10-13) – dzień po dniu realizuje się w historii jako suma całego tego dobra, które jest w stanie wyrazić. A dobro, które Kościół wyraża, nie jest ogólne, neutralne, lecz jest chrystologiczne w dokładnym znaczeniu wymiaru Chrystusa, który stopniowo realizuje.

Dobro, które Kościół może czynić w historii, składa się z delikatnych i drobnych aktów, w konfrontacji z *anty-wcieleniem*, właściwym siłom systemu ziemskiego. Nawiązując do wcześniejszej koncepcji moglibyśmy powiedzieć, że właśnie na przestrzeni historii dokonuje się ciągle wcielenie, rozprzestrzenianie Chrystusa, „aby wszystko nappełnić” (por. Ef 4, 10). Takie wcielenie znajduje się w doskonałej ciągłości z tym, o którym mówi IV Ewangelia, i które jest głoszone i rozwijane w prologu do 1 J. Zostałoby ono wchłonięte przez wrogie siły, lecz jest utwierdzone w trwaniu przez Bożą interwencję, która sytuuje je na poziomie transcendentnym. I jak mówiliśmy, to jest zadanie Kościoła.

Tę misję Kościoła, powołanego do realizacji trwania wcielenia Chrystusa aż do eschatologicznego spełnienia, zapoczątkowała – jak widzieliśmy, Maryja w Kościele Janowym. Misją Maryi, w Jej eklezjalnym macierzyństwie, było stymulowanie ciągłego rozwoju cech Chrystusa. Kościół Janowy, rzec można uchrystowiony przez obecność i działanie Maryi, stopniowo wciela funkcję wyrażania Chrystusa. Przypomnijmy, że Niewiasta-Kościół jest nazywana „brzemienną” (ἐν γαστρὶ ἔχουσα), dosłownie „nosząca w łonie” (Ap 12, 2). Chrystus, którym Kościół jest nasycony i którego wyrazi poprzez poród, to Chrystus, którego w szczególny sposób przekazała mu macierzyńska rola Maryi. Zatem nie tylko Janowy Kościół otrzymuje od Maryi pełnię wcielenia Chrystusa, lecz – ucząc się od Maryi – sam Kościół staje się matką, rodzi Chrystusa dalej, w nieograniczonych przestrzeniach całej historii. Tu nie ma już Kościoła Janowego z tymi cechami wertykalizmu, które słusznie zostały mu przypisane w IV Ewangelii, a przede wszystkim w Listach. W Apokalipsie Kościół jest zmuszony wypłynąć na wody historii i współdziałać z nią, przynosząc do wszystkich jeszcze pustych miejsc pełnię Chrystusa, którego otrzymał⁵¹.

⁵⁰ Por. Ef 1, 10.

⁵¹ W kwestii dodatkowych szczegółów, por. U. VANNI, *L'Apocalisse...*, 349-368.

W tym sensie całkowite wcielenie Chrystusa w historię zależy od Kościoła, a wcześniej od Maryi, Matki Kościoła⁵².

W efekcie Niewiasta z Ap 12, która zasadniczo jest Kościołem, ostatecznie i wystarczająco wyjaśnia nietypowe określenie „Niewiasto”, skierowane do „Matki Jezusa”. Skoro Niewiasta z Ap 12 to Kościół, z czym zasadniczo zgadza się egzegeza, Maryja jako Niewiasta nie jest utożsamiana z Kościołem, o którym nie mówi się wyraźnie na poziomie IV Ewangelii, lecz możemy powiedzieć, że jest na niego ukierunkowana. Maryja będzie musiała być „Niewiastą” właśnie dla Kościoła, w znaczeniu wydawania na świat, rodzenia – właśnie jak kobieta w J 16, 21 – cech Chrystusa w Kościele. Maryja jest Niewiastą dla Kościoła, a nie Kościołem-Niewiastą.

6. Kilka refleksji na zakończenie

Jeśli patrzymy z pewnej perspektywy na wcielenie, tak jak jest ono widziane w Kościele Janowym, możemy z bliska przyglądać się różnym fazom obrazu, który je wyraża: przybycie Jezusa do ludzi, Jego pobyt wśród nich, powrót do Ojca, aby znów wrócić do ludzi i oddać się im nieskończenie poprzez działanie Ducha. W 1 J widzimy obecność Chrystusa, rozprzestrzeniającą się w kościelnym życiu. W Apokalipsie popaschalna obecność wychodzi poza krąg Kościoła, a także za sprawą Kościoła próbuje osiągnąć i przeniknąć całą rzeczywistość.

Wcielenie Jezusa angażuje Maryję jako podmiot aktywny. Jest Ona „Matką Jezusa”: wprowadza Go do historii człowieka, słucha Go, rozumie, przekazuje Jego obecność jako dar. W zawrotnym rozprzestrzenianiu się Chrystusa popaschalnego Maryja pełni funkcję drugiego macierzyństwa, które prowadzi Ją do wyrażania w Janowym Kościele, który Ją przyjął, najwyższej pełni Chrystusa. Pod wpływem Maryi, ucząc się od Niej i wzbogacając przez Nią, Janowy Kościół – ale powinniśmy rzec każdy Kościół – ma za zadanie rozwijanie aktywnego macierzyństwa w stosunku do Chrystusa, wobec dialektycznego rozwoju walki pomiędzy dobrem i złem.

W tym momencie teologiczno-biblijna refleksja staje się wyzwaniem. Jeśli Kościół pozostawi Maryi odpowiednią przestrzeń na wyrażanie Jej macierzyństwa, zostanie bardzo wzbogacony w Chrystusa i napełniony nim. Ucząc się od Maryi, będzie potrafił promieniować Chrystusem

⁵² Nie można powiedzieć, że Maryja, jak wynika z linii Janowej, jest ikoną Kościoła, ile raczej, że Kościół przejmując cechy Maryi, i jeśli chcemy użyć tego obrazu – że Kościół jest ikoną Maryi, lecz Maryi właśnie w Jej funkcji „podwójnej” Matki.

we wszystkich miejscach historii. I to przybycie Chrystusa (Ap 21, 5)⁵³, będzie tym przybyciem, które Apokalipsa reinterpretuje jako najwyższe rozprzestrzenienie wcielenia. Kiedy bowiem wszystkie rzeczy zostaną uczynione „nowymi” (Ap 21, 5), naznaczonymi wartościami Chrystusa, obecność zmartwychwstałego Pana rozprzestrzeni się we wszystkich i wszędzie. Słowo, które *stało się ciałem i zamieszkało* (ἐσκήνωσεν) *pośród nas* (J 1, 14), poprzez swą penetrację w historii doprowadzi do eschatologicznej realizacji nowego Jeruzalem. Autor Apokalipsy przedstawia to słowami, odnoszącymi się do wcielenia i ukazującymi jego eschatologiczne spełnienie: *Oto przybytek* (ἡ σκηνή) *Boga z ludźmi, i zamieszka* (σκηνώσει) *wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem z nimi”* (Ap 21, 3).

Prof. Ugo Vanni SJ
Pontificio Istituto Biblico

Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma
Italia

Mary and the Incarnation in the ambit of the Johannine Church

(Summary)

The hypothesis of Mary's presence in the ambit of the johannine school, in her function of spiritual motherhood indicated from Jn 19:27, permits a new approach to the problem of the relation between Mary and the Incarnation. Involving Mary in the liturgical “we” of the second part of the Prologue (Jn 1:13-18), the expressions “we contemplated his glory”, “fullness of grace and truth” (Jn 1:14) and, above all, “grace on grace” (Jn 1:16) also acquire a possible reference to her. In case the lesson of Jn 1:13 with the verb in the singular person is accepted, or also only following its Auswirkungsgeschichte, the role of Mary as mother of Jesus acquires a more precise significance. Moreover the presence of Mary in the Johannine church permits a closer interpretation of 1 Jn 1:1-3.

In the “sign of Cana” (Jn 2:1-12) Mary mediates in fact the messianic presence. The implications of the deed become clearer in Jn 19:25-27 where, on the one hand, is declared the messianic motherhood of Mary and, on the other, her reception in the Johannine church.

⁵³ Apokalipsa reinterpretuje przybycie: nie będzie to tylko dzieło Chrystusa, lecz również „czynów sprawiedliwych” (19, 8) chrześcijan. Podobna myśl znajduje się w 2 P 3, 12: *gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego*. Chodzi tu o poprzedzenie ostatecznego przybycia Chrystusa świętym życiem (por. 1 P 2, 12).

The unusual appellation of “women” (Jn 2:2; 19:6) is clarified in Rev 12:1-6, where the Johannine church, symbolized by the “woman” – which has learnt from Mary and has absorbed from her the important values of Christ – is found committed to show the features of Christ in the historical situation in which it lives.

In all the phases of the Incarnation, therefore, the mother of Jesus plays her role.

Tematyka wcielenia oraz roli Maryi w historii zbawienia są wciąż żywe i aktualne. W niniejszym artykule postaramy się ukazać, postępując za myślą autora Listu do Hebrajczyków, która stała się tytułem niniejszego tekstu, *zapoczątkował nam drogę [...] przez zasłonę, to jest przez ciało swoje* (Hbr 10, 20), objawieniową rolę ciała, które Słowo przyjęło z Maryi.

Na początku (1) przyjrzymy się drodze, którą w Starym Testamencie przeszła Mądrość¹ personifikowana, by w Nowym Testamencie stać się Mądrością Wcieloną. Następnie (2) zaprezentowana zostanie rola Maryi, dawczyni cielesności we wcieleniu oraz Janowy obraz Jezusa jako nowej świątyni (3), który będzie przygotowaniem do ukazania, w jaki sposób ciało Jezusa stało się ostatecznym objawieniem Jego Bóstwa (4).

Wojciech Maciej Stabryła

Initiavit nobis viam [...] per velamen, id est carnem suam (Hbr 10, 20). Ciało przyjęte z Maryi objawieniem Bóstwa

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 72-86

1. W łonie Starego Testamentu

Mówiąc o wcieleniu, z całą pewnością nie można pominąć myśli starotestamentowej, która, jako właściwe środowisko dla autorów natchnionych, stała się etapem przygotowawczym do przyjęcia przez Słowo ciała z Maryi. Warto więc pokrótce prześledzić drogę, jaką w łonie judaizmu biblijnego przeszła Mądrość personifikowana, by w Chrystusie stać się Mądrością Wcieloną².

Pierwszy tekst, który wypada wspomnieć, to rozdział 8 Księgi Przysłów. Autor natchniony prezentuje tutaj Mądrość uosobioną, która nie tylko ma w sobie wszystkie pozytywne jakości:

¹ Gdy piszę o Mądrości personifikowanej, to posługuję się na jej określenie wielką literą w przeciwieństwie do miejsc, w których podejmuję tematykę mądrości jako pewnej rzeczywistości dostępnej człowiekowi i podpadającej jedynie pod zmysły. Nie bez znaczenia w przygotowaniu do wcielenia jest także dynamiczne pojmowanie słowa (חָכָמָה) w Starym Testamencie.

² Bardzo dobre studium przedmiotu przedstawia A. NICCACCI, *The Trajectory of Wisdom from the Old Testament to its Fulfillment*, w: *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50th Anniversary, The Open Lectures, 5th-7th Nov. 1995*, Hong Kong 1996, 63-79; TENZE, *Della Sapienza personificata a Cristo sapienza incarnata. Fondamenti sapienziali della Cristologia (Dispensa per gli studenti)*, Gerusalemme 2004; P.-E. BONNARD, *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. GILBERT, Gembloux 1979, 117-149.

*Jam Mądrość – Roztropność mi bliska,
posiadam wiedzę głęboką* (Prz 8, 12).

*Moja jest rada i stałość,
moja – rozwaga, potęga* (Prz 8, 14),

ale jest pierwszym stworzeniem Boga, zrodzonym na samym początku i obecnym podczas procesu stwarzania:

*JHWH mnie stworzył, swe arcydzieło,
jako początek swej mocy, od dawna,
od wieków jestem stworzona,
od początku, nim ziemia powstała* (Prz 8, 22-23).

Jest ona – jak pisze A. Niccacci – połączeniem Stwórcy i stworzenia, ponieważ była z Bogiem podczas stwarzania, a z ludźmi przebywa po stworzeniu³. W kontekście tym znamienna jest konkluzja podkreślająca jej egzystencjalne znaczenie:

*Kto mnie znajdzie, ten znajdzie życie [...],
śmierć kocha każdy, kto mnie się wyrzeka* (Prz 8, 35a. 36b).

Inaczej niż w Prz 8 Mądrość zostaje przedstawiona w Hi 28⁴. Podczas gdy autor poematu o Mądrości igrającej przed Bogiem (por. Prz 8, 30-31) podkreślił jej osiągalność przez ludzi, to autor pięknego poematu o Mądrości, która przychodzi⁵, podkreśla, że choć jest ona w świecie dostępna, to tylko Bóg zna pełnię mądrości, ludzie zaś nie mogą osiąść jej w pełni. Jedynie, co im pozostaje, zdaniem autora omawianego fragmentu, to bojaźń Boża i unikanie zła (por. Hi 28, 28), ale nie jest to oczywiście tożsame z posiadaniem mądrości⁶.

Kolejnego etapu w rozwoju pojęcia Mądrości można dopatrzeć się w Księdze Syracha (por. 1, 1-8; 24; 51). Jest ona, według autora, stworzona przez Boga i rozlana na wszelkie stworzenie:

*Pan ją stworzył [...] i wylał na wszystkie swe dzieła,
na wszystkie stworzenia według swego daru* (Syr 1, 9-10a).

Jako dzieło Boże nie jest pozbawiona cech osobowych, mianowicie wychwala sama siebie i przedstawia swoją pozycję względem Izraela, którego zaprasza na bankiet:

*Przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie,
nasyćcie się moimi owocami!* (Syr 24, 19).

³ Zob. A. NICCACCI, *Della Sapienza personificata...*, 13.

⁴ Analizę tekstu przeprowadza A. NICCACCI, *Giobbe* 28, „Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum” 31(1981) 29-58.

⁵ Tak tytułuje Hi 28, 1-28 G. ODASSO, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tł. S. Obirek, Kraków 2005, 163.

⁶ Zob. A. NICCACCI, *Della Sapienza personificata...*, 14.

*Którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą,
a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć* (Syr 24, 21).

Jest kanałem wód wypływających z Edenu, które z czasem przybierają na sile, przeradzając się w rzekę, a w końcu w morze dostępne dla przyszłych pokoleń (por. Syr 24, 28-32). Najważniejsze jednak w dziele Syracha staje się utożsamienie Mądrości z Prawem Mojżeszowym:

*Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego,
prawo, które dał nam Mojżesz* (Syr 24, 23),

a także konkluzja, z której wynika, że Syracydes – jak ujmuje to A. Niccacci – poślubił Mądrość, stając się z nią jednością i w konsekwencji przemawia z nią jednym głosem (por. Syr 51, 13-30). Utożsamienie Mądrości i Prawa staje się podstawą do zjednoczenia dwóch wielkich tradycji Izraela: tradycji mądrościowej (dzieło stworzenia) i tradycji przymierza (historia zbawienia)⁷, a więc wnosi nową jakość do samego rozumienia Mądrości, która „gdy nadeszła pełnia czasów” (Ga 4, 4) z Maryi przyjęła ciało (aspekt historiozbawczy).

Współczesne Syracydesowi wyobrażenie Mądrości przedstawił autor Ba 3, 9 – 4, 4. Także tutaj ma miejsce identyfikacja Mądrości z Prawem, co więcej, mowa jest o zstąpieniu Mądrości na ziemię:

*Potem ukazała się ona na ziemi
i zaczęła przebywać wśród ludzi* (Ba 3, 38).

Wątek zstąpienia Mądrości na ziemię, dar Prawa, a także obecność⁸ Boga w Jego świątyni prowadzą myśl starotestamentową nie tylko w stronę personifikacji Mądrości, ale także w stronę jej inkarnacji⁹.

Powstała na styku hebrajskiej myśli biblijnej i hellenizmu Księga Mądrości¹⁰ doprecyzowuje rozumienie Mądrości uosobionej. Jest ona już postrzegana nie tylko jako pierwotna wobec każdego stworzenia, nie tylko jako wychodząca z ust Boga, ale jako Jego obraz (εἰκών) (por. Mdr 7, 25-26). Jest ona nie tylko znana przez Boga (por. Hi 28; Syr 1) (aspekt bierny), ale sama zna świat (por. Mdr 8, 4; 9, 9) (aspekt czynny). Co więcej, autor księgi nazywa ją – podobnie jak w Prz 8 – sprawczynią wszystkiego (por. Mdr 7, 21).

Kolejnego kroku w inkarnacyjnej drodze Mądrości dokonuje apokryficzna Księga Henocha etiopska:

⁷ Zob. TAMŻE.

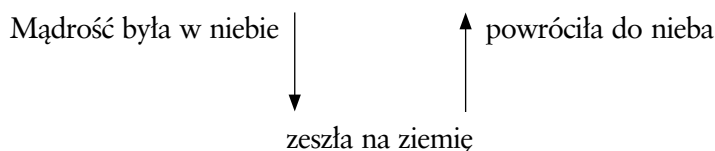
⁸ Teologia obecności Boga jest szeroko rozpracowana tak w samej Biblii, jak i w judaizmie pobiblijnym.

⁹ Zob. A. NICCACCI, *Della Sapienza personificata...*, 14-15.

¹⁰ Dobre studium problematyki związanej z Księgą Mądrości stanowi praca B. PONI-ZEGO, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000.

*Mądrość nie znalazła miejsca na swe zamieszkanie i jej siedzibą było niebo. Przyszła, aby zamieszkać wśród synów ludzkich, ale nie znalazła miejsca. Wróciła na swoje miejsce i zasiadła w pośrodku aniołów. niesprawiedliwość wyszła ze swoich komnat, znalazła tych, których nie szukała, zamieszkała wśród nich jak deszcz na pustyni i jak rosa na wyschniętej ziemi*¹¹ (1 Hen 42).

Jak widać, wyraźnie zaznacza się tu schemat inkarnacyjny, a nawet inkarnacyjno-asumpcjonistyczny:



Omawiając tematykę Mądrości uosobionej, należy uwzględnić także znany tekst o Synu Człowieczym z Dn 7. Według autora natchnionego Syn Człowieczy jawi się bowiem jako wcielenie Mądrości, która go wypełnia. Co więcej, autor dostrzega wymiar eschatologiczny, co właściwe jest apokaliptyce, i zaznacza, że na końcu czasów Mądrość powróci jako sędzia w Osobie Syna Człowieczego¹².

Podsumowując to krótkie studium tematu Mądrości uosobionej¹³ w łonie literatury starotestamentowej, można wyróżnić trzy jej aspekty:

1. *Sapientia praeexistenta* – jest bliska Bogu i obecna przy Nim w czasie dzieła stwarzania.
2. *Sapientia incarnata* – zamieszkuje wśród ludzi, rozbijając namiot w Izraelu i zaprasza, by pójść za nią, by jej szukać i jeść jej chleb.
3. *Sapientia assumpta* – nauka Mądrości nie zostaje wysłuchana, więc powraca ona do nieba. Ludzie nie widzą jej, więc zaczynają jej

¹¹ Tłumaczenie za: R. RUBINKIEWICZ, *Księga Henocha etiopska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu, opracowanie i wstępy ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB*, Warszawa 2000, 156. „Księga przypowieści” (1 Hen 37-71), z której wywodzi się przytoczony fragment, została skomponowana prawdopodobnie pod koniec I w. n.e., ale jej fragmenty zostały odkryte w Qumran, co oznacza, że kształtować zaczęła się w okresie wcześniejszym. TAMŻE, 142.

¹² Zob. A. NICCACCII, *Della Sapienza personificata...*, 15.

¹³ Od X w. – dopiero od X w. – biblijne teksty mówiące o Mądrości (zwłaszcza Prz 8 i Syr 24) zostają odniesione do Maryi w tym celu, by wychwalać w Niej Kobiętę wzorcową i prawdziwie mądrą. Trzeba jednak pamiętać, że mamy tu do czynienia z sensem akomodowanym (*sensus accomodatus*). Zob. A. NICCACCII, *Della Sapienza personificata...*, 16. Warto nadmienić, że akomodacja polega na odniesieniu słów Pisma Świętego do rzeczywistości (osób, rzeczy, sytuacji) różnych od zamierzonych przez hagiografów, a więc następuje tu nadanie tekstowi natchnionemu sensu innego, niż pierwotnie w niego wpisany. Na skutek tego nie można mówić, że sens akomodowany jest sensem biblijnym, a w konsekwencji nie ma on żadnego znaczenia w dowodzeniu dogmatycznym. Zob. J. SZLAGA, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. TENZE, Poznań 1986, 184-220, zwł. 194.

szukać, ale nie mogą jej znaleźć, bo tylko Bóg zna do niej drogę. Na końcu czasów, jak zapowiada Daniel, powróci ona jako sędzia w Synu Człowieczym¹⁴.

2. Z łona Maryi

Rzeczywistość przyjęcia ciała przez Słowo, której przygotowanie dostrzec można w myśli starotestamentowej, realizuje się w pełni czasów (gr. τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, por. Ga 4, 4), kiedy to niewiasta – najstarszy tekst nie wymienia jej imienia – daje Mu ciało¹⁵. W ten sposób rozpoczyna się nowy etap i całkiem nowa jakość w dziele zbawienia. Narodzenie z niewiasty, o którym mówi św. Paweł w Ga 4, 4¹⁶, jest czymś bardzo ważnym, gdyż w ten właśnie, całkowicie niemal ludzki sposób (św. Paweł nigdzie nie wspomina o dziewiczym poczęciu), Bóg wkracza w historię, podporządkowując się panującemu w niej prawom (*zesłał Bóg Syna swego [...] zrodzonego pod Prawem*, Ga 4, 4). Tak więc Bóg, który w myśli hebrajskiej był – użyjmy tu obcego jej, ale jeśli prawidłowo go się rozumie, dobrze wyrażającego rzeczywistość biblijną, terminu – transcendentny staje się Bogiem zapodmiotowanym w świecie, Bogiem, który przez przyjęcie ciała z niewiasty staje się nie tylko kimś patrzącym na historię niejako z zewnątrz, ale kimś, kto bierze udział w historii ludzkiej na takich samych prawach jak wszyscy poddani w niewolę Prawa i grzechu (por. Ga 4, 4-7)¹⁷. *Historyczne wydarzenie wcielenia Boga oznacza najgłębsze i ostateczne zaangażowanie Boga w dzieje ludzkości; ustanawia z nią więź, która nigdy nie zostanie zerwana*¹⁸. Orygenes we wprowadzeniu do traktatu *De principis* podkreśla, że *Jezus Chrystus [...], chociaż pomagał Ojcu w stworzeniu wszystkich rzeczy [...], stał się czoło-*

¹⁴ Zob. A. NICCACCI, *Della Sapienza personificata...*, 15.

¹⁵ Św. Atanazy (†373) pisze: *(Słowo) nie przyszło do człowieka, lecz stało się człowiekiem* (PG 26, 388 A) oraz: *Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem* (*De incarnatione*, 54, 3; PG 25, 192 B), co Sobór Efeski (431 r.) w „Anatematyzmach” św. Cyryla Aleksandryjskiego wyraził słowami: *zrodziła bowiem według ciała Słowo Boże, które stało się ciałem* (BF VI, 4).

¹⁶ List do Galatów powstał od lata 52 do wiosny 54 roku. Zob. W. RAKOCY, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, 171-179.

¹⁷ Podkreślając realizm wcielenia, św. Ireneusz z Lyonu (†202) wprowadził do języka teologicznego termin *σάρκωσις* (dosł. „zarastać ciałem”, zob. *Słownik grecko-polski IV*, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, Warszawa 1965, 37) (*Adversus haereses* 3, 19, 1) na skutek czego „wcielenie Słowa” stało się *terminus technicus* chrystologii. Por. G.L. MÜLLER, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach), tł. W. Szymona, Kraków 1998, 281.

¹⁸ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (*Biblioteca della teologia contemporanea*, 95), Brescia 1997. Cyt. za: G. ODASSO, *Biblia i religie...*, 46.

wiekiem, został wcielony, mimo że był Bogiem, a stawszy się człowiekiem nie przestał być tym, czym był - Bogiem. Przyjął ciało zupełnie podobne do naszego ciała, z tą tylko różnicą, że narodziło się ono z Dziewicy i Ducha Świętego¹⁹. R. Laurentin pisze zaś: Zbawiciel zechciał stać się autentyczną odroślą (Iz 11, 1) ludzkości, którą miał zbawić. Chciał ją zbawić od wewnątrz: przez zbawienie, które wyjdzie z niej samej, nie zaś przez pomoc udzieloną z góry. Chciał ją ocalić nie jako ktoś obcy, lecz jako brat. Stał się więc w pełni człowiekiem z ludzką naturą wyczekującą zbawienia. Podstawowe posłannictwo Maryi polega więc na włączeniu Zbawiciela do rodzaju ludzkiego²⁰.

Skoro Bóg przyjął ciało z Maryi, to czy tylko z Niej, tj. czy dokonało się to bez udziału mężczyzny? Czy natura została w akcie wcielenia przekroczona czy też, z zachowaniem wszystkich panujących w niej praw, stała się jedynie narzędziem w rękach Boga? Znamienne jest to, że Ewangelia według św. Marka²¹ nazywa Jezusa, wbrew ówczesnej praktyce i zwyczajom żydowskim, Synem Maryi (por. 6, 3), a nie Synem Józefa²². Czy Maryja stała się więc Matką bez udziału męża? Markowe określenie i brak wspomnienia o ojcostwie Józefa nie może umknąć naszej uwadze. Choć nie świadczy to o dziewiczym poczęciu, podkreśla jakąś szczególną relację pomiędzy Maryją a Jezusem, z pominięciem roli Józefa.

O dziewiczym poczęciu i narodzeniu Jezusa nie wspomina jednak nie tylko św. Marek, ale także św. Paweł²³ i św. Jan²⁴. Naukę tę można jednak znaleźć w Ewangelii według św. Mateusza²⁵ i Ewangelii według św. Łukasza²⁶. Fakt ten wskazuje na to, że prawda ta, jak i pogłębione rozumienie tajemnicy wcielenia, kształtowała się stopniowo. Zauważając ów brak wzmianki o dziewiczym narodzeniu, tak w najstarszej Ewangelii (Mk), jak i w Ewangelii najpóźniejszej (J) oraz w całym *corpus paulinum* H. Küng pisze: *narodziny z dziewicy nie należą z całą pewnością do istoty Ewangelii. Nie tylko nie są one czymś wyłącznie chrześcijańskim, ale*

¹⁹ Cyt. za: H. CROUZEL, *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004, 232.

²⁰ R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej (Theotokos, 1)*, tł. Z. Proczek, Warszawa 1989, 178.

²¹ Powstała najprawdopodobniej w latach 64-70. Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Zabki 1999, 169.

²² Zob. F. COURTH, P. NEUMER, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach)*, tł. W. Szymona, Kraków 1999, 92.

²³ Listy Pawłowe są najwcześniejszymi pismami Nowego Testamentu.

²⁴ Ewangelia wg św. Jana powstała ok. roku 90. Zob. P. PERKONS, *Ewangelia według świętego Jana*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Warszawa 2001, 1108-1176, zwł. 1119.

²⁵ Powstała najprawdopodobniej w latach 75-85. Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj...*, 204.

²⁶ Powstała najprawdopodobniej w latach 80-90. Zob. TAMŻE, 247.

nie są też czymś centralnym w ramach samego chrześcijaństwa! Inaczej mówiąc: można było, jak Marek, Paweł czy Jan, wyznawać Jezusa jako Mesjasza, Chrystusa czy Syna Bożego, nawet jeśli się nic nie wiedziało o dziewiczych narodzinach²⁷. Świadczy to, że na samym początku refleksji nad przyjęciem przez Słowo ciała z niewiasty ważna była nie tyle sama dawczyni cielesności (por. Ga 4, 4) czy sposób, w jaki doszło do jej przyjęcia, ale *sam fakt* wcielenia.

Uwagze naszej nie może umknąć także rola Ducha Świętego we wcieleniu. Już Ga 4, 6-7 zauważa ją, podając:

Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej.

Z ukazanej w tekście Listu do Galatów paraleli Syn Boży (synostwo [ponad]naturalne, lecz realne) – chrześcijanie (synostwo przybrane) można wyciągnąć wniosek, że tak jak w przypadku chrześcijan dowodem usynowienia jest obecność w nich Ducha, tak w przypadku Jezusa dowodem Jego synostwa była obecność Ducha Świętego w Maryi. Św. Łukasz pisze w scenie zwiastowania: *Duch Święty zstąpi* (gr. πνεῦμα ἁγίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, dosł. otoczy cię obłokiem, przykryje, osłoni)²⁸ *na Ciebie* (Łk 1, 35).

Roli Ducha Świętego w akcie przyjmowania ciała z Maryi przez Słowo nie można rozumieć jako uczestniczenia w poczęciu na zasadzie partnera czy ojca. Jest On raczej siłą działającą przy poczęciu Jezusa. Nie można popaść w zbyt łatwe obrazowanie i proste personifikacje, gdyż tekst biblijny nie mówi nawet o obecności Ducha pod postacią gołębic w czasie zwiastowania²⁹ – jest on bardziej subtelny i wymowny niejako przez swoją niewymowność i niedopowiedzenie.

Już pierwsze wieki chrześcijaństwa dostrzegły konieczność doprecyzowania prawdy o roli Ducha Świętego we wcieleniu i z początkowego sformułowania: „zrodzony z Ducha Świętego i z dziewicy Maryi” zawartego choćby w symbolu Rzymskim od IV w., pojawia się bardzo wyraźne i znaczące rozróżnienie: „Który się począł z Ducha Świętego (*conceptus de...*)” i „narodził się z (*natus ex...*) Maryi”³⁰.

²⁷ H. KÜNG, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tł. I. Bokwa, Warszawa 1995, 70.

²⁸ Jest to aluzja do Wj 40, 35, gdzie osłaniający obłok jest znakiem obecności Boga.

²⁹ Zob. H. KÜNG, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary...*, 68-69.

³⁰ Zob. TAMŻE, 69. Na temat tzw. schematu chalcedońskiego zob. A. CZAJA, *Wcielenie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin 2002, 911-913, zwł. 911.

Na skutek przyjęcia przez Słowo ciała z łona Maryi, cielesność zostaje przemieniona, gdyż zostaje jej przywrócona pierwotna, zamierzona przez Stwórcę, godność i harmonia³¹.

List do Hebrajczyków (10, 5-7), podejmując temat wcielenia, podaje słowa bardzo ważne:

Przeto przychodząc na świat, mówi [Chrystus]:

Ofiary ani daru nie chciałeś,

aleś Mi utworzył ciało (gr. σῶμα δὲ κατηρίσω μοι);

całopalenia i ofiary za grzech

nie podobały się Tobie.

Wtedy rzekłem: Oto idę [...]

abym spełniał wolę Twoją, Boże.

Z tekstu tego wynika jak ważne jest w chrześcijaństwie przyjęcie przez Słowo ciała z Maryi. Nie wydaje się być ono jedną z możliwości, przeciwnie, raczej paradoksalną, bo wolną determinacją³² w Bogu, Jego wolą i wolnym wyborem. W świetle tego tekstu utworzenie dla Słowa ciała ma wymiar ekspiacyjny i ablucyjny. Co więcej: *Wiara w prawdziwe Wcielenie Syna Bożego jest znakiem wyróżniającym wiarę chrześcijańską: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga”* (1 J 4, 2). *Takie jest od samego początku radosne przekonanie Kościoła, gdy sławi „wielką tajemnicę pobożności” – Chrystusa, który „objawił się w ciele”* (1 Tm 3, 16)³³. Tak więc negacja prawdy o wcieleniu jest jednocześnie negacją chrześcijaństwa i jego roli w Bożym planie zbawienia, czymś, co nie tylko uderza w jego podstawy, ale ubezsensawnia je. Innym ubezsensownieniem chrześcijaństwa jest negacja zmartwychwstania, które także ma wymiar cielesny, bo na ciele jest osadzone i bez niego niemożliwe³⁴. Na skutek tego chrześcijaństwo nie może iść inną drogą jak tylko tą, która – w sposób pozytywny – afirmuje ciało. Jakakolwiek negacja cielesności postrzegana musi być jako niechrześcijańska. Człowiek bowiem nie tylko *ma ciało, on jest ciałem*³⁵.

³¹ Chrześcijańska afirmacja ciała osadza się na czterech kolumnach: stworzeniu, wcieleniu, odkupieniu i uświęceniu. W każdym z tych etapów działa cała Trójca, a przypisywanie kolejnych działań poszczególnym Osobom Trójcy jest z punktu widzenia teologii apropriacją.

³² Za Mikołajem z Kuzy możemy mówić o swoistej *coincidentia oppositorum* w Bogu.

³³ KKK 463.

³⁴ Dogłębne studium problematyki zmartwychwstania przeprowadza M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.

³⁵ Por. T. PASZKOWSKA, *Ciało*, w: *Leksykon duchowości katolickiej...*, 134-138, zwł. 135. W Biblii człowiek jest zawsze postrzegany jako jedność, a ciało nie jest jednym z elementów dychotomicznego układu: ciało – dusza. Można więc myśleć biblijną wyrażać za Katechizmem (KKK 362): człowiek jest *corpore et anima unus*.

W III w. Tertulian (†220) w swoim traktacie *De resurrectione carnis* (8, 2) napisał: *Caro salus est cardo*, tj. „Podstawą zbawienia jest ciało”. Ponieważ Słowo, przyjmując ciało z łona Maryi, weszło całkowicie, najgłębiej jak tylko można, w rzeczywistość człowieka jako bytu cielesnego, to na skutek tego zjednoczenia ciało musi dostąpić, u kresu czasów, całkowitej przemiany, która już jest w nim zapodmiotowana i zapoczątkowana (owo charakterystyczne chrześcijańskie *już i jeszcze nie*).

Podsumowując, językiem biblijnym można powiedzieć, że Słowo przyjęło (z Maryi) „doczesne ciało” (gr. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός, por. Kol 1, 22) i przez to w Chrystusie stało się podległe Prawu (gr. γενόμενον ὑπὸ νόμου, por. Ga 4, 4). Poprzez przyjęcie „podobieństwa grzesznego ciała” (gr. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, por. Rz 8, 3) Jezus „stał się dla nas grzechem” (gr. ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, por. 2 Kor 5, 21). Poprzez wejście w rzeczywistość świata i cielesności został On poddany władzy śmierci, lecz w ostatecznym rozrachunku – jak pisze św. Paweł – *śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga* (Rz 6, 9b-10)³⁶.

3. Jezus prawdziwą świątynią

Obecność Boga wśród ludu łączy się bardzo wyraźnie z początkami Izraela jako narodu, tj. wyjściem z Egiptu i drogą ku obiecanej ziemi przez pustynię. Mojżesz, prawodawca i organizator kultu, miał otrzymać od Boga szczegółowe polecenia dotyczące budowy Namiotu Spotkania. O randze tego przekazu świadczy fakt, że jest on powtórzony w Biblii niemal identycznie dwa razy (por. Wj 25-40). Za pierwszym razem Mojżesz otrzymuje wytyczne od Boga, a za drugim, tymi samymi słowami – co miało podkreślić świętość miejsca, jako zbudowanego dokładnie [!] według otrzymanego wzoru – przekazuje instrukcje Izraelitom. W ten sposób powstaje pierwsze sanktuarium Izraela.

Namiot Spotkania jest ziemskim mieszkaniem (hebr. מִשְׁכָּן, por. Lb 24, 5; Sdz 8, 11; 2 Sm 7, 6) JHWH, który w rzeczywistości rezyduje w niebie³⁷. Zgodnie z bliskowschodnią mentalnością część sanktuarium, w sposób szczególnie poświęcona Bóstwu, została oddzielona kosztowną zasłoną. W Miejscu Najświętszym znajdowała się Arka, zaś w Miejscu Świętym świeczniki i stół chlebów pokładnych. Przed wejściem do Namiotu umiejscowiony był ołtarz i basen do ablucji (por. Wj 40, 30).

³⁶ Zob. T. PASZKOWSKA, *Ciało...*, 136.

³⁷ Opis Namiotu jest w dużej mierze idealistyczny, w zarysie jednak odpowiada rzeczywistości czasów pierwotnego mozaizmu. Zob. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, 312.

Ten pierwotny schemat powtarzać się będzie we wszystkich kolejnych świątyniach izraelskich. Najważniejszy do odnotowania jest tutaj podział sanktuarium na dwie części: świętą i najświętszą.

Zbudowana przez Salomona w Jerozolimie świątynia dość wier- nie odpowiadała swemu pustynnemu poprzednikowi (por. 1 Krl 6-7; 2 Krn 3-4)³⁸. Podobnie odbudowana po powrocie z niewoli babilońskiej świątynia choć uznawana była za bardzo skromną i niepozorną, jednak trzymała się opisanego schematu. Od głównego planu i teologicznego zamysłu świątyni nie odstąpił także Herod Wielki, który dokonał gruntownej jej przebudowy. We wszystkich tych kolejnych świątyniach charakterystyczny jest podział na Miejsce Święte i Najświętsze, które to są oddzielone od siebie zasłoną. Zasłona ta miała oddzielać *Sacrum* od *profanum*, Świętego od nieczystych ludzi. Nawet arcykapłan tylko raz w roku mógł przekroczyć obręb nią odgradzony, złożyłwszy uprzednio za siebie rytualną ofiarę i dokonawszy obrzędu oczyszczenia. Można powiedzieć, że w sumie Święte Świętych było niedostępne dla wszystkich Izraelitów, nie wyłączając z tego arcykapłana.

Wraz z przyjęciem przez Słowo ciała z łona Maryi nastąpiła nowa epoka zbawienia. Św. Jan pisze w swoim prologu:

A Słowo stało się ciałem i rozbiło Namiot (ἐσκήνωσεν) wśród nas (J 1, 14a).

Tekst ten jest wyraźną aluzją do pierwszego sanktuarium Izraela, które towarzyszyło mu w drodze przez pustynię. Określenie „aluzja” nie wyczerpuje jednak głębi opisanej nim rzeczywistości. Słowo bowiem rzeczywiście rozbiło Namiot wśród swoich, a to oznacza, że, w perspektywie Janowej, nastał czas nowej świątyni.

Bardzo szybko myśl ta zostaje w Ewangelii unaoczniona. Wbrew tradycji synoptycznej (por. Mt 21, 12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45-46) Jan umieszcza epizod oczyszczenia świątyni nie na końcu, ale na początku działalności Jezusa (por. J 2, 13-22). Dla czytelnika jest to wyraźny znak, że skończyło się stare (świątynia jerozolimska), a rozpoczęło nowe (Jezus-Świątynia).

Kolejnym ważnym tekstem³⁹ ukazującym, że w myśli Ewangelii według św. Jana, czas starej świątyni się kończy, jest J 10, tj. alegoria Dobrego Pasterza. Jezus mówi:

³⁸ Jej rozmiary z oczywistych względów były większe. Por. TAMŻE, 311. 329.

³⁹ Ze względu na ograniczony rozmiar tego opracowania nie możemy omówić całości problematyki ukazującej Jezusa jako „nową świątynię” u Jana. Gruntowne studium przeprowadza H. WITCZYK, *Jezus Chrystus – świątynią Chwały i Prawdy* (J 1, 14), w: *W posłudze słowa Pańskiego*, red. S. BIELECKI, H. WITCZYK, Kielce 1997, 242-268.

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto nie wchodzi do αὐλῆς przez bramę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec. Temu otwiera odzwierny, a owce słuchają jego głosu; woła on swoje owce po imieniu i wyprowadza je. A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele, a owce postępują za nim, ponieważ głos jego znają (J 10, 1-4).

Grecki termin αὐλή, tłumaczony zazwyczaj „owczarnia”, oznacza „wewnętrzny dziedziniec” świątyni (por. Ps 122, 1). Jezus, który podkreśla, że sam jest pasterzem i bramą (por. 10, 9), wyprowadza swoje owce na zewnątrz, tj. poza starą świątynię. Dlaczego to robi? Bo według Jana sam jest nową świątynią i to w tej świątyni, „w Duchu i prawdzie” (por. J 4, 23) ma być sprawowany kult⁴⁰.

Nie mniej znacząca jest scena sądu nad świątynią jerozolimską, który w perspektywie ironii Janowej⁴¹ odbywa się w czasie, gdy Piłat, a w rzeczywistości Jezus, zasiada na trybunale (grecką frazę ἐκάθισεν ἐπὶ należy tutaj rozumieć „Piłat posadził Jezusa w kierunku” – J 19, 13). Tak więc w rzeczywistości to Jezus siedzi na trybunale sędziowskim skierowany w stronę świątyni i to On dokonuje prawdziwego sądu, ukazując siebie jako nową świątynię.

W ostatniej scenie Janowej, którą chcemy tu przytoczyć, w scenie śmierci na krzyżu (por. J 19, 28-37), spotykamy się z ciekawą interpretacją przebiccia boku. Na skutek ciosu żołnierza z boku Jezusa wypływa krew i woda, co jest swoistym otwarciem dostępu do nowej, niedostępnej dotąd rzeczywistości pełnej łaski⁴².

Nie tylko Jan dostrzegł związek Jezusa ze świątynią. Pozostali Ewangelisci zauważają, że życie i działalność Jezusa były ściśle połączone z nieuchronnie nadchodzącym zburzeniem świątyni jerozolimskiej (por. Mt 24, 1-3; Mk 13, 1-4; Łk 21, 5-7)⁴³. Ewangelie przytaczają fałszywe oskarżenia względem Jezusa, który jakoby twierdził, że zburzy świątynię.

⁴⁰ Zob. I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tł. T. Kukulka, Kraków 2006, 89-90.

⁴¹ Cechą stylu Janowego jest dwuznaczność, tzw. ironia Janowa. W tekście dostrzega się wypowiedź jednocześnie na dwóch płaszczyznach, z tym, że płaszczyzna głębsza nie znajduje wśród słuchaczy zrozumienia. Klasycznym przykładem może być tutaj termin ἄνωθεν użyty w rozmowie z Nikodemem (por. J 3, 1-21), który oznacza zarówno „z góry”, jak i „na nowo”. Dwuznaczność ta powoduje u słuchacza czy czytelnika, który nie wnika w sens wypowiedzi, niezrozumienie. Sam Ewangelista, w swoich opisach, prowadzi swoistą dwupłaszczyznową narrację zrozumiałą tylko przy dokładnej, medytacyjnej lekturze.

⁴² Zob. I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa...*, 155-167.

⁴³ Zob. H. WITCZYK, *Arcykapłan Nowego Przymierza – ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus* (Hbr 1, 5 – 2, 18), „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 1, 97-115, zwł. 100.

Jezus rzeczywiście zapowiadał koniec, ale Jego prorocтва koncentrują się raczej na śmierci i zmartwychwstaniu, tj. wzniesieniu po trzech dniach nowego Przybytku, nie ręką ludzką uczynionego (por. Hbr 9, 24)⁴⁴.

Autor Listu do Hebrajczyków, koncentrując się na doskonałym kapłaństwie Chrystusa (por. Hbr 7, 1-28), podkreśla, że Jego Ofiara przekracza dawne ofiary i daje dostęp do nowej świątyni (por. Hbr 8, 1-9, 28); wysłużyła nam odpuszczenie grzechów (por. Hbr 10, 1-18), a w konsekwencji położyła kres dawnemu kapłaństwu, prawu i przymierzu. W tym kontekście wzmianka, że Jezus zapoczątkował nam *drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest ciało swoje* (Hbr 10, 20), nabiera wyrazistości i pełnego głębi znaczenia.

4. Rozdarta zasłona

Po ukazaniu inkarnacyjnej drogi Mądrości w Starym Testamencie oraz zaprezentowaniu Jezusa, który przyjmuje ciało z Niewiasty, jako nowej Świątyni, należy skupić się na objawieniowej roli Jego ciała. Według autora Listu do Hebrajczyków to, co w swoim zamyśle miało zakrywać Bóstwo (zasłona/ciało), staje się jego objawieniem (por. Hbr 10, 20). Autor listu podkreśla arcykapłańską funkcję Jezusa, który jest prawdziwym kapłanem nie z rodu Aarona, lecz na wzór Melchizedeka⁴⁵.

Skoro Jezus jest arcykapłanem, to ma prawo wejść raz w roku do Świętego Świętych. Autor ukazuje jednak, że Jezus jest przedziwnym arcykapłanem, który nie tylko wszedł na stałe do miejsca obecności Boga, ale swoim wejściem zapoczątkował *drogę nową i żywą* (Hbr 10, 20) dla wszystkich. Jak się to stało? Autor odpowiada w sposób bardzo interesujący: *przez zasłonę, to jest przez ciało swoje* (gr. διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) (Hbr 10, 20).

U synoptyków śmierć Jezusa jest bardzo wyraźnie połączona z rozdarcie zasłony przybytku:

A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha. A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół (Mt 27, 50-51a).

⁴⁴ TAMŻE, 101.

⁴⁵ Ponieważ Jezus nie pochodził z rodu kapłańskiego, to według przepisów prawnych nie miał prawa pełnić funkcji kapłańskiej. Autor listu, obchodząc tę trudność, ukazuje Jezusa jako Kapłana na wzór Melchizedeka, który *bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze* (Hbr 7, 3). Znamienne jest tutaj, że to nie Jezus jest upodobniony do Melchizedeka, lecz ów pierwowzór kapłański do swego prawdziwego Pierwowzoru.

Lecz Jezus zawołał donośnym głosem i oddał ducha. A zasłona przybytku rozdarła się na dwoje, z góry na dół (Mk 15, 37-38).

Słońce się zaćmiło i zasłona przybytku rozdarła się przez środek. Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha (Łk 23, 45-46).

Tylko Jan nie wspomina tego wydarzenia. Nie oznacza to jednak, że w jego koncepcji teologicznej nie ma ono miejsca. Po ukazaniu Jezusa jako prawdziwej i nowej Świątyni zastępuje on incydent opisany przez synoptyków wzmianką o przebiciu boku Jezusa (por. J 19, 31-37), przypisując mu bardzo duże znaczenie. W ten sposób przedstawia on rozdarcie prawdziwej zasłony i otworenie dla wszystkich przystępu do Świętego Świętych. Z przebitego boku wypływają krew i woda, a autor bardzo mocno podkreśla, że to, co pisze, jest prawdą, gdyż jest on naocznym świadkiem tego wydarzenia. Zapowiedziane przez Jana wypłynięcie strumieni wody żywej (por. J 7, 38) ma więc miejsce na krzyżu. W wizji proroka Ezechiela woda żywa na końcu czasów wypłynie z eschatologicznej świątyni (por. Ez 47, 1)⁴⁶.

W wizji synoptycznej śmierć Jezusa stała się zniszczeniem zasłony, która oddzielała grzesznych ludzi od Świętego Boga. Św. Jan usunięcia tej ostatniej przeszkody dopatruje się w otwarciu boku Jezusa. Tak więc to, co miało zakrywać i oddzielać, w ostatecznym rozrachunku staje się tym, co objawia i daje przystęp. To bowiem „przez zasłonę” mamy dostęp do obecnego miejsca przebywania Jezusa, do Ojca.

Historiozbawcza rola ciała, które Jezus przyjął z Maryi, jest więc ogromna i wciąż aktualna. Wcielenie należy uznać – jak podkreśla T. Dola – za objawienie Boga ostateczne i najdoskonalsze. Stanowi ono centrum, kulminację i pełnię objawienia⁴⁷. Objawienie we wcieleniu jest czymś więcej niż objawienie prorockie. Jest to objawienie totalne, samoobjawienie się Boga, gdyż Jezus podkreśla:

A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał (J 12, 45).

Przyjęcie ciała przez Jezusa z Maryi oraz ostateczne otwarcie drogi przystępu do Boga przez to właśnie ciało objawia Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8. 16); Boga, który posyła na świat swojego Syna, aby zgładził grzech⁴⁸ świata (por. J 1, 29). Wcielenie odsłania więc oblicze Boga, który się udziela⁴⁹.

⁴⁶ Zob. I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa...*, 163.

⁴⁷ Zob. T. DOLA, *Wcielenie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. RUSECKI, Lublin 2002, 1310-1316, zwł. 1312.

⁴⁸ Znamienna jest tu liczba pojedyncza, a nie mnoga – idzie tu o grzech świata, którym jest odrzucenie Boga, a nie o wynikające z tego odrzucenia grzechy.

⁴⁹ Zob. T. DOLA, *Wcielenie...*, 1312.

Wcielenie wprowadza nas także w misterium trynitarnego życia Boga. Jezus objawia nam, całą swoją Osobą i życiem, Ojca⁵⁰. Staje się ono także objawieniem prawdziwego człowieczeństwa. Jezus bowiem w swoim ciele dał ludzkości przykład, jak można zrealizować i odnowić wpisane w człowieka podobieństwo do Boga. Chrześcijanie, poprzez upodabnianie się do Słowa Wcielonego, mogą odzyskać, z pomocą łaski, zatarty obraz Stwórcy. Jak mówi bowiem św. Paweł:

On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia (Kol 1, 15)⁵¹.

Celem artykułu było ukazanie objawieniowej roli ciała, które Słowo przyjęło z Maryi. Reasumując, można powiedzieć, że w zamysłu Boga wcielenie zostało przygotowane już na kartach Starego Testamentu⁵². Cieleśność, którą przyjął Bóg, nie jest czymś czasowym i mało znaczącym, czymś instrumentalnym. Stała się ona uczestniczką życia Bożego i to właśnie przez tę cieleśność On się nam objawił i zapoczątkował nieograniczony przystęp do siebie.

Dr Wojciech Maciej Stabryła

Mount Zion
P.O.B. 22
91000 Jerusalem
Israel

e-mail: stabik@wp.pl

*Initiavit nobis viam [...] per velamen,
id est carnem suam* (He 10, 20).

La chair issue de Marie – révélation de la divinité

(Resumé)

L'article aborde la thématique du rôle révélateur de la chair dans le contexte de l'incarnation. Le premier paragraphe expose une approche de l'incarnation déjà présente dans les pages de l'Ancien Testament (1). Dans ce contexte, le deuxième

⁵⁰ TAMŻE.

⁵¹ TAMŻE, 1313.

⁵² Oznacza to tylko tyle, że zamysł zbawienia ludzi przez wcielenie jest widoczny na etapie przygotowawczym już w Starym Testamencie, a nie to, że dopiero wtedy Bóg podjął decyzję dotyczącą formy zbawienia.

paragraphe analyse le rôle de Marie dans l'incarnation (2). Quant au troisième paragraphe, il présente Jésus en tant que temple nouveau, le temple de son corps (3). La fin de l'article se concentre sur le thème de la corporalité de Jésus, devenue révélation définitive de Sa divinité (4). Cette corporalité prise par Dieu n'est pas, en effet, temporaire, ni sans importance, ni purement matérielle. La corporalité participe à la vie de Dieu et c'est justement grâce à elle qu'Il est apparu et qu'Il a inauguré une voie illimitée pour nous approcher de Lui (He 10, 20).

Wyrażenie „zrodzony z niewiasty”, które pojawia się w Ga 4, 4, jest niezmiennym punktem odniesienia kościelnego nauczania na temat kobiety i Maryi, i stanowi paradygmat służący do definiowania Maryi jako Matki i tylko Matki, a w konsekwencji do opisania „powołania” każdej kobiety. Także w tekstach *Redemptoris Mater* (25 III 1987 r.) i *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988 r.) Jan Paweł II rozpoczyna swoją refleksję na temat Maryi i kobiety odniesieniem do cytatu z tego wersetu listu św. Pawła, zatrzymując się na słowach: „zrodzonego z niewiasty”. *Tymi słowami apostoła Pawła, które przytacza Sobór Watykański II na początku swojego wykładu o Błogosławionej Maryi Dziewicy (LG 52), pragnę rozpocząć moje rozważanie o znaczeniu Maryi w tajemnicy Chrystusa i o Jej czynnej i wzorczej obecności w życiu Kościoła*¹. Maryja nabiera znaczenia nie dlatego, że jako Kobieta jest nośnikiem inności, lecz dlatego, że jest *Matką*. Zostaje Ona opisana i zdefiniowana w ramach jednej roli. I choć ta rola przekazuje istotne wartości, jednakże nie wyczerpuje w pełni tego, do czego powołana jest kobieta. Już ten jeden przykład z Nowego Testamentu: spotkanie Elżbiety i Maryi, otwierające Ewangelię Łukasza, zaprzecza tej eklezjalnej wizji. W pozdrowieniu tych dwóch kobiet widzimy to, co zwyczajowo uznajemy za postawę macierzyńską: przejęcie, troskę, zainteresowanie drugą osobą. A jednak właśnie dlatego, że „zamieszkuje” w nich dziecko, patrzą one także dalej: Elżbieta rozpoznaje Pana i wygłasza pierwsze wyznanie wiary; Maryja ogłasza, ośmielając się cytować Pisma zastrzeżone dla mężczyzn, Boży plan i wypowiada swoje „tak” dla całego planu zbawienia, który realizuje się także poprzez Jej macierzyństwo, ale nie wyczerpuje się tylko w nim. Teksty Nowego Testamentu, odnoszące się do Maryi, dają oczywiście świadectwo Jej macierzyństwa, lecz – i to przede wszystkim – dają świadectwo Jej stawania się, z każdym dniem bardziej świadomie, partnerem Syna i pierwotnego Kościoła.

Fragment Listu do Galatów otwiera również list *Mulieris dignitatem*: *W tych słowach Listu do Galatów (4, 4) apostoł Paweł wiąże ze sobą zasadnicze momenty, które w sposób istotny wyznaczają spełnienie tajemnicy „odwiecznie ukrytej w Bogu” (por. Ef 1, 9). Współlistotny Ojcu Syn-Słowo rodzi się jako człowiek z niewiasty*². Uznawszy równą

Vilma Occhipinti Gozzini

Zrodzony z niewiasty*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 87-97

* V. OCCHIPINTI GOZZINI, *Partorito da donna*, „Theotokos” 1(1993) nr 2, 145-155.

¹ RM 1.

² MD 3.

godność kobiety wobec mężczyzny, ale także jej „inność”, pochwaliwszy geniusz „kobięcy”, Jan Paweł II stwierdza, że *macierzyństwo jest ‘związane z osobową strukturą kobiecości’*³. Rzeczywiście – w liście pojawia się i jest wychwalany przede wszystkim wymiar macierzyński. *Godność kobiety wiąże się ściśle z ‘miłością, jakiej ona doznaje’ ze względu na samą kobiecość i równocześnie z ‘miłością, którą ona ze swej strony obdarza’*⁴. Bóg w specjalny sposób powierza jej mężczyznę⁵. Także dziewice konsekrowane są wzywane do duchowego macierzyństwa wobec wszystkich ludzi. *Jeśli chcemy ją [zbawczą ekonomię Boga] w pełni zrozumieć w odniesieniu do całych dziejów człowieka, to z pola widzenia naszej wiary nie możemy zagubić tajemnicy ‘niewiasty’: dziewicy-matki-oblubienicy’*. Jak już na Soborze Watykańskim II (orędzie końcowe), kobieta zawsze definiowana jest w odniesieniu do mężczyzny. A jednak człowiek, *adam* – czy to mężczyzna, czy kobieta – *jest jedynym stworzeniem, które Bóg chciał dla niego samego*⁷. Dlatego też nie może być definiowany poprzez funkcję, jaką pełni wobec kogoś „innego”. I faktycznie, w dokumentach nauczania kościelnego człowiek-mężczyzna nigdy nie jest określany jako ojciec, mąż, brat, czy dziewiczy.

Byłoby to zatem zbyt ograniczające, gdyby z Pawłowego wyrażenia „zrodzony z niewiasty” uczynić punkt odniesienia, punkt wyjścia do refleksji na temat kobiety, refleksji, która sławiąc Maryję jako współpracownicę Boga poprzez bycie Matką, czyniłaby z macierzyństwa wartość absolutną, stanowiącą jedyny cel istnienia kobiety. Paweł, Żyd i rabin, nie uważa macierzyństwa za jedyną rolę, jaką ma do spełnienia kobieta. W Starym Testamencie, choć prokreacja uważana jest za dar Boży, macierzyństwo nie definiuje i nie ogranicza Sary, Rebeki, Racheli, które matkami stały się po okresie bezpłodności niepozbawionym wartości; macierzyństwo nie definiuje również innych kobiet, których czyny są opiewane, i nigdy nie mówi się o tym, czy miały one dzieci, czy też nie. Ponadto Paweł, przeszedłszy na chrześcijaństwo, słyszał być może o twardej słowach Jezusa, zwróconych przeciw tym, którzy z macierzyństwa chcieli uczynić wartość absolutną: *błogosławione łono... Owszem, ale przecież błogosławieni ci...* (por. Łk 11, 27n).

Słowo „niewiasta” ze wspomnianego wersetu nie ma tej samej wartości i znaczenia, jakie miało w epizodzie w Kanie. W Ewangelii św. Jana Syn nazywa Maryję „Niewiastą”, aby potwierdzić, że nie była

³ TAMŻE, 18.

⁴ TAMŻE, 30.

⁵ Por. TAMŻE, 18.

⁶ TAMŻE, 22.

⁷ GS 24.

Ona jedynie Matką, ale także – i przede wszystkim – „drugą osobą, niezbędną”. Tekst Jana to topos teologii maryjnej i niezbędny fragment do uwzględnienia w każdej refleksji na temat roli kobiety w Kościele. *Jan uważa zdarzenie w Kanie za początek znaków*⁸. W dwunastu wersetach cztery razy pojawia się wyrażenie „Matka Jezusa”. Ale nieoczekiwanie Syn nazywa Ją „Niewiastą”. *Takie określenie było niespotykanym sposobem zwracania się syna do matki. Jezus używa go tu, u progu życia publicznego, przede wszystkim po to, aby wskazać, że ich wspólne związki nie mają już charakteru jedynie rodzinnego [...]. Począwszy od tego momentu Maryja nie będzie już Matką Jezusa. Ona, kobieta, będzie miała również własną rolę do odegrania w mesjańskim dziele Syna*⁹.

Werset św. Pawła jest natomiast definicją chrystologiczną. Wyrażenie „zrodzony z niewiasty” zostaje użyte do zdefiniowania ludzkiej natury Chrystusa. *Cały werset „brzmi” niemal jak jeden z artykułów Credo*¹⁰. Jest to zatem wyznanie wiary, które być może Paweł poznał sformułowane w taki sposób. Ma wszystkie cechy tekstu do zapamiętania – dla pierwszych katechumenów? – zgodnie z metodą rabinów. Złożony z trzech styków i czwartego elementu wyjaśniającego, potwierdza, bez możliwości popełnienia pomyłki, Boskie pochodzenie Jezusa: „zesłał Bóg Syna Swego”; narodziny wspólne wszystkim ludziom: „zrodzonego z niewiasty”; umiejscowienie etniczne i kontekst historyczny: „podporządkowanego prawu” (dosłownie: „zrodzonego pod Prawem”); i wreszcie, rozległy cel zbawczy jako „schemat teologiczny”¹¹: „aby wykupił...”: aby ludzie otrzymali kondycję dzieci Bożych. Jasna i jednoznaczna synteza, która przywodzi na myśl okres refleksji i formowania we wspólnocie chrześcijańskiej, w celu dania świadectwa wyznawanej wierze. Mogła ona także zostać opracowana przez Pawła, który dobrze znał rabiniczną „technikę” zapamiętywania. Jest to zatem tekst fundamentalny, topos teologii chrystologicznej.

Aby potwierdzić ludzką naturę Chrystusa, Paweł używa wyrażenia „zrodzony z niewiasty” (a nie *narodzony*, jak zazwyczaj się tłumaczy). Czasownik (γίνομαι) (późna forma od (γίγνομαι) tu, jak i w Rz 1, 3: „pochodzącym [zrodzonym] według ciała z rodu Dawida” ma znaczenie wychodzenia, przybywania, a zatem w naszym przypadku – rodzenia.

⁸ I. DE LA POTTERIE, *Maternità nella tradizione giovannea*, Bologna 1981, 288.

⁹ TENZE, *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, „Civiltà Cattolica” 3107/1979, 437.

¹⁰ F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Brescia 1987, 420. Autor precyzuje: *Jakie formuły przedpawłowe mógłby odzwierciedlać? Można to wywnioskować poprzez porównanie z Rz 8, 3n; J 3, 16n; 1 J 4, 9.*

¹¹ TAMZE, 421.

W kontekście Pawłowym ma prawie na pewno to właśnie znaczenie. Rzeczywiście, teksty Starego Testamentu i teksty rabiniczne potwierdzają, że w akcie prokreacji, mężczyzna „zbliza się [poznaje]” i płodzi, ma zatem rolę aktywną, zaś kobieta poczyňa i rodzi. *Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina* (Rdz 4, 1); *Kain zbliżył się do swej żony, a ona poczęła i urodziła Henocha* (Rdz 4, 17); *Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn* (Rdz 5, 3). Psalm mówi: *Oto zrodzony jestem w przewinieniu* [forma bierna wskazuje na władzę ojcowską], *i w grzechu poczęła mnie matka* (51, 7), a mesjański tekst Izajasza stwierdza: *Oto Panna pocznie i porodzi syna* (Iz 7, 14).

Nie inaczej wyrażał się świat grecki, który wolał określenie γεννάω o jednoznacznym sensie dawania początku, płodzenia, w odniesieniu do ojca (rzadko do matki) oraz γίγνομαι o znaczeniu szerszym – wychodzenia, pochodzenia, stawania się, w odniesieniu do kobiety. Wizja ta miała wpływ także na niektóre teksty Nowego Testamentu. Przykładem może tu być Pierwszy List św. Jana, gdzie γεννάω pojawia się sześć razy i zawsze odnosi się do Chrystusa i do Boga: *Każdy, kto postępuje sprawiedliwie, pochodzi od Niego* [Chrystusa] (2, 29); *każdy, kto miłuje, narodził się z Boga* (4, 7); *Każdy, kto wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, z Boga się narodził* (5, 1); *Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat* (5, 4). Także Paweł (Ga 4, 23), nawiązując do synów Abrahama, pisze: *ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała*, gdzie γεννάω odnosi się do Abrahama. Pisze do Koryntian: *ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie* (4, 15). Wyjątkiem jest fragment Mateusza i Łukasza, odnoszący się do Chrzciciela: *między narodzonymi z niewiasty nie powstał większy od Jana Chrzciciela* (Mt 11, 11; Łk 7, 28), gdzie po γεννάω następuje dopełniacz.

Moim zdaniem jest zatem bardziej poprawne tłumaczenie słów Pawła jako „zrodzony z kobiety”, bo uwzględnia także cały list i kontekst, w którym został on napisany. Paweł broni chrześcijańskiego przesłania wobec pełzającego i podstępного wroga, który chciał umniejszyć wartość ludzkiej natury Chrystusa, wobec wroga, z którym nie można było walczyć za pomocą abstrakcyjnej teorii, w której on sam był znakomity, lecz najskuteczniejsze było mówienie o istnieniu Jezusa historycznego obok Chrystusa wiary. Jak uczynią to Ojcowie soboru w Efezie, Paweł ucieka się do kobiety-matki, aby rozstrzygnąć zdradziecki spór, którego celem było uczynienie z Chrystusa postaci mitycznej, tylko Boskiej, zgodnie z wzorem innych religii. Wizja taka, dewaluując ciało, zwalnia z odpowiedzialności wobec historii.

O ile „zrodzony z niewiasty” zwraca Chrystusowi ludzkie ciało, to „podporządkowany prawu” wiąże Go z jednym narodem i jego histo-

rią. Paweł stwierdza więc, że Chrystus nie jest człowiekiem, który stał się Bogiem, tak jak w greckich mitach, czy bogiem-wybawcą z misteriów helleńskich. Jest On Człowiekiem, który schodzi z Jerozolimy – świętego miasta – do Jerycha – miasta bólu – z którego powstaje dopiero wtedy, gdy podzieli los ludzkiego żywota. *Dzieje Chrystusa to nie mit na wzór mitów greckich czy helleńskich [...], lecz preegzystujący Syn Boży jest Jezusem historycznym. Obok historycznego wydarzenia krzyża jest zmartwychwstanie, które z pewnością nie jest wydarzeniem historycznym*¹². Rolą Matki jest dawanie świadectwa narodzinom i dzielenie doświadczenia krzyża. Być może właśnie ze względu na to „cielesne” uczestniczenie, Chrystus powierzył kobietom przesłanie o zmartwychwstaniu.

Kimże jednak są nieprzyjaciele, wobec których Paweł zmuszony jest przedstawiać swoją wiarę prawdziwego, potwierdzonego przez ewangelię Apostoła? *Jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusową* (Ga 1, 7), to członkowie ruchu gnostycznego. Wśród różnych proponowanych do dziś identyfikacji¹³ należy wziąć pod uwagę także ów ruch gnostyczny, który rozprzestrzenił się i wchodził w interakcje, a także miał swe wpływy w judaizmie i rodzącym się chrześcijaństwie. Poznanie tych, do których odnosił się Paweł i wobec których rzucał klątwy (Ga 1, 8. 9) oraz wobec których wygłaszał wyznanie wiary (Ga 4, 4), może nam pomóc przy próbie interpretacji, najbardziej jak to możliwe, wolnej od niewłaściwego rozumienia słów „zrodzony z niewiasty”.

Jest już powszechną opinią, szczególnie po odkryciach z Nag-Hammadi, że ruch gnostyczny narodził się niezależnie od filozofii greckiej, judaizmu i chrześcijaństwa. Pojawiają się w nim elementy religii irańskiej, babilońskiej, egipskiej; przejął też niektóre idee od Platona, od pitagorejczyków, lecz ma swe własne korzenie i nie jest produktem synkretyzmu religijnego. Kiedy się rozprzestrzenił, spotykał się także z judaizmem i chrześcijaństwem. *Sam Nowy Testament świadczy o istnieniu przedchrześcijańskiej gnozy, która już wówczas była szeroko rozpowszechniona*¹⁴. *Liczne sekty gnostyczne zaczęły nagle rozkwitać, dzięki dużej zdolności przedstawienia symbolicznego, przed ekspansją chrześcijaństwa, a następnie idąc jego tropem*¹⁵.

¹² R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, 159.

¹³ E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, 281nn.

¹⁴ TAMŻE, 281. *Dziś wszyscy uznają, że gnoza ma pochodzenie przedchrześcijańskie, rozwijała się jako szeroko rozpowszechniony ruch, równoległy z pierwotnym chrześcijaństwem i miała z nim różnego rodzaju kontakty*. TAMŻE, 282.

¹⁵ H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Torino 1991, 51.

Należy ponadto zauważyć pewne podobieństwo, nie tylko literackie, pomiędzy tekstem Pawła a najstarszym dokumentem gnostycznym, *Corpus Hermeticum*¹⁶. Nie jest jednak moim zadaniem przytaczanie tych podobieństw. Moim celem jest wykazanie, że tekst Listu do Galatów jest chrystologicznym wyznaniem wiary, które nic nie mówi na temat Maryi i nie można opierać się na nim, aby udowodnić, że macierzyństwo jest powołaniem definiującym i określającym wartość kobiety.

Chrześcijanie skłaniający się ku gnozie utrzymywali, że Chrystus zstąpił na ziemię w ludzkiej postaci, a zatem, nie będąc w rzeczywistości człowiekiem, nie wziął na siebie cierpienia, a śmierć poniósł jedynie pozornie¹⁷. Tym samym odpowiadali na tę ukrytą odmowę, funkcjonującą już w pierwotnej wspólnotie chrześcijańskiej, zaakceptowania Chrystusa jako cierpiącego mękę na krzyżu, „zrodzonego z niewiasty”. Gnostycy, proponując „religijną” wizję Chrystusa tylko jako Boga, pozwalali też na demonizowanie ciała jako więzienia boskiej iskry obecnej w każdym człowieku, któremu to więzieniu można byłoby przypisywać odpowiedzialność za zło z uwagi na wrodzoną mu słabość. Człowiek podzielony na ciało i duszę osiągał tym samym wygodną równowagę: do ciała należała „wina” i śmierć, a do duszy bierne oczekiwanie na wyzwolenie wyłącznie pozaziemskie.

W stosunku do chrześcijan, którzy zarazili się doktrynami gnostycznymi, Paweł potwierdza wcielenie – „zrodzony z niewiasty” – i ukrzyżowanie – O, *nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?* (Ga 3, 1) – aby przekonać tych, którzy uznawali, że Boskość Chrystusa umniejszona jest z powodu posiadania przez Niego ciała i poniesienia haniebnej śmierci, poprzedzonej cierpieniem. „Zrodzony z niewiasty”, która to koncepcja miała dla gnostyków znaczenie wyłącznie negatywne, przyjmowany jest przez Pawła jako antyteza pozytywna i prowokacyjna. Dla niego Chrystus ukrzyżowany, kobieta i prawo – dlatego i tylko dlatego, że było „pedagogiem” – to najbardziej skuteczne lekarstwa na wszelkie wygodne „odmiany religii”.

W tym celu możemy obecnie spróbować zrozumieć, co Paweł chciał powiedzieć o Chrystusie, używając określenia „zrodzony z niewiasty”. Wyrażenie to rzadko pojawia się w Starym Testamencie i tekstach rabinicznych, a *używane jest na określenie człowieka jako istoty ziemskiej, przeciwstawianej Bogu*¹⁸. W zestawieniu z Księgą Hioba, gdzie wyraże-

¹⁶ Por. R. PENNA, *Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1 Cor 15*, 45-49, w: *Luomo nella Bibbia*, Brescia 1975, 189.

¹⁷ Por. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento...*, 289.

¹⁸ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, Verlag C. H. Beck, München 1994, 957; por. także GLNT II, 416.

nie to pojawia się trzy razy, możemy uściślić, że oznacza ono nie tyle przeciwstawienie, co oddalenie od Boga, i w następstwie ludzkie życie w cierpieniu. Ale wyraża też, jak zobaczymy, absurdalność *ʔβriç*, że można wobec Boga zasłużyć na sprawiedliwość i czystość.

Hebrajskie *jelud* 'ishha', zrodzony z niewiasty, obecne w księdze Hioba, używa czasownika *jalad*, który obok *harah*, począć, określa rolę kobiety w prokreacji. Po raz pierwszy pojawia się ono w słowach Hioba na wyrażenie ludzkiego życia w cierpieniu: *Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat* (14, 1). Cierpienie i przemijalność, które nie mają uzasadnienia i wobec których nic nie są warte słowa czterech przyjaciół (por. 13, 7). Choć Hiob żąda konfrontacji z Bogiem – *mówić chcę z Wszechmogącym, bronić się będę u Boga* (13, 3) – nie otrzymuje od Boga uzasadnienia dla bólu, który go przenika. Bóg, choć przedstawia się Hiobowi jako wszechmocny Stwórca, nie udziela odpowiedzi na jego ból, tak jak nie odpowie na wołanie Syna na krzyżu.

Wyrażenie „zrodzony z niewiasty” pojawia się także w słowach przyjaciół Hioba, ale po to, by ukazać niedopuszczalną *ʔβriç* człowieka wobec Boga, oczekującego „zasłużonego” zbawienia. Elifaz mówi: *Czyż mógłby człowiek żyć święcie lub syn człowieczy bez zmyzy?* (15, 14). W ten sam sposób odpowie Hiobowi Bildad: *Czy człowiek jest sprawiedliwy w oczach Boga, a syn niewiasty – bezgrzeszny?* (25, 4).

W słowach tych dwóch „teologów” pobrzmiewa echo pewnej rabinicznej refleksji nad Księgą Rodzaju, w której kobiecie przypisywana jest cała odpowiedzialność za grzech pierworodny i jego skutki. Refleksji, która następnie zebrana i zredagowana, została wyrażona w sposób następujący: *Rabbi Haninah rzekł: 'Od początku księgi do tego miejsca (Rdz 2, 18-21) nie została napisana litera 'samek'; w chwili, gdy została stworzona kobieta, został wraz z nią stworzony także 'satan'*¹⁹. O ile Hiob widzi siebie jako cierpiącego solidarnie ze wszystkimi narodzonymi z niewiasty, to jego przyjaciele „teolodzy” wydają się twierdzić, że człowiek jest grzeszny, gdyż został zrodzony przez kobietę; wydają się twierdzić, iż kobieta przekazuje „skłonność do grzechu”.

Ale Paweł mówi o Chrystusie, odnosi się zatem do zrodzonego z niewiasty, cierpiącego i przemijalnego w znaczeniu, jakie tym słowom przypisywał Hiob. I być może pamięta słowa Syracha, księgi, która choć nie należy do kanonu żydowskiego, była znana także wśród Żydów, co potwierdzają fragmenty odnalezione w Qumran oraz odwołania do tej księgi, które znajdujemy w niektórych tekstach rabinicznych: *Wielka*

¹⁹ *Bereshit Rabba*, XVII, 6 (tl. wł. Torino 1978, 137).

udręka stała się udziałem każdego człowieka i ciężkie jarzmo spoczęło na synach Adama, od dnia wyjścia z łona matki (Syr 40, 1). Paweł potwierdza, że Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, przyjmuje także właściwe jej cierpienie i śmierć.

Zatem „zrodzony z kobiety” w Ga 4, 4 wyraża *prawdziwą ludzką naturę Syna Bożego, zdeterminowaną przez kobietę*²⁰. Zesłanie Syna przez Boga nie jest wydarzeniem metahistorycznym, które wydarza się od zawsze, lecz jest *jednorazowym, historycznym działaniem [...], ponieważ został On zrodzony przez niewiastę [...]. W ten sposób apostoł podkreśla prawdziwość i autentyczność ludzkiej natury Syna, która uzależniona jest od bycia ‘zrodzonym z niewiasty’*²¹. Maryja jest tylko narzędziem łączącym Zbawcę z rodzajem ludzkim. To stwierdzenie oddala złudzenia, które chciałyby z Maryi uczynić centralny punkt tajemnicy²². Maryja, jak już powiedzieliśmy, znajduje się w tajemnicy ze względu na zgodę, udzieloną całemu planowi Bożemu, który zostaje wcielony w życie za pośrednictwem Jej macierzyństwa.

Poprzez wyrażenie „zrodzony z niewiasty” Paweł potwierdza, że kobieta Maryja przekazuje Synowi ludzkie ciało. Co jednak Paweł rozumie przez ciało? Piszze on po grecku, lecz żydowskimi kategoriami myślenia. Powraca tu znowu odniesienie do Księgi Hioba. W tekstach Pawła pojawiają się zatem przeciwstawienia typu duch-ciało [*soma*] (1 Kor 5, 3; Rz 8, 13), duch-ciało [*sarks*] (Rz 1, 3; 8, 6), a także umysł-ciało [*sarks*] (Rz 7, 25)²³. Nie należy jednak zapominać, że wzrastał on i kształcił się w szkole rabinów, dla których człowiek jest jeden, nierozdzielny, choć w jego złożoności współlistnieją uczucia, emocje, rozumność, wymowa. *Paweł używa potocznych terminów greckich, lecz nie nadaje im tak precyzyjnego znaczenia, jak to czynili greccy filozofowie, a dodam, że i współcześni czytelnicy często również ulegają tej pokusie*²⁴. Tak zatem pisze Paweł do Galatów: *nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału* (5, 13) – *postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch* (5, 16). Określenia „według ciała” i „według ducha” wskazują nie *dwie części osoby*, lecz *dwie rozbieżne orientacje jednej osoby*. U Pawła słowo *ciało* (*sarks*) – hebrajskie *basar* – ukazuje człowieka w całej jego kruchości, zaś słowo *duch* wyraża tego samego człowieka z jego dążeniami, rozumem i planami.

²⁰ H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 203.

²¹ F. MUSSNER, *La lettera ai Galati...*, 417.

²² R. LAURENTIN, *Breve Trattato sulla Vergine Maria*, Milano 1987, 188.

²³ Jedynie w 1 Tes 5, 23 Paweł rozgranicza w człowieku ducha, duszę i ciało (*pneuma, psyche, soma*).

²⁴ S. LYONNET, *L'antropologia di Paolo*, w: *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 756.

Ta mityczna mentalność podziałów na kategorie – w tym przypadku: człowiek składa się z duszy i ciała – bardzo wygodna, bo zwalnia nas od odpowiedzialności, jest obca antropologii biblijnej. Człowiek wychodzi z rąk Bożych jako niepodzielna jednostka, i taki wraca do Boga. I to jest rzecz ludzka – kruchość według ciała, oraz dążenia, rozum i plany według ducha uzupełniające te wybory, które ludzką historię mogą uczynić historią odkupienia: *Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie* (Pwt 30, 19). Jako „zrodzony z niewiasty” Chrystus poprzez cielesność przyjmuje ludzką kruchość, podatną na niebezpieczeństwo wyborów i przemijalność ludzkiego życia. Chrystus przyjmuje tę rzeczywistość od Maryi. Paweł nie chce powiedzieć nic ponad to.

Jeśli zaś chcielibyśmy wywnioskować z Pawłowych słów „zrodzony z niewiasty” nie „powołanie kobiety”, należącej do zwykłych ludzi jako „ta druga, niezbędna osoba”, która wraz z mężczyzną podziela plan odkupienia, lecz to, jakie wartości kobieta otrzymuje i przekazuje jako matka, musimy być świadomi, że poruszamy się po niepewnym i ryzykownym gruncie hipotez, iż wzajemność jako wartość bazowa dla każdej relacji interpersonalnej jest przeżywana przez kobietę i przez syna w codziennej relacji od momentu, kiedy „ten drugi”, gość jeszcze bardziej „obcy”, gdyż przybyły „stamtąd”, ogłasza w akcie poczęcia swoje wejście pośród ludzi za pośrednictwem kobiety.

Dlatego *być może* od kobiety oczekuje się innej świadomości rzeczywistości, w której żyje. Nie może ona mitologizować jej ani w kierunku pozytywnym, ani w negatywnym. Dla niej istotne jest to, by wiedzieć, na co i na kogo może liczyć, aby to, co nieznanne, pochodzące od Boga, zamieszkujące w niej, znalazło miejsce na objawienie się. Dla dziecka i od dziecka nauczy się przeczuwać, intuicyjnie przewidywać przyszłość i podejmować ryzyko wyborów, których musi dokonać, aby to, co wydaje się niemożliwe, stało się rzeczywistością. Obok planowania czasu i miejsca, w którym żyje, kobieta opracowuje – a następnie wykonuje – plan na przyszłość.

Macierzyństwo, jako przyjęcie człowieka i jego historii jest także, jak stwierdziliśmy, lekarstwem na „religionizm”, rozumiany jako zniekształcenie – użycie i nadużycie – tej prawdziwej potrzeby czegoś, co „odległe”, istniejące w każdym człowieku. Wbrew πνευματικοί, jak nazywali siebie gnostycy, Paweł stwierdza słowami „zrodzony z niewiasty”, że nie w duchu, lecz za pośrednictwem ludzkiego ciała Syn Boży głosi i dokonuje zbawienia. I to właśnie ciało „zrodzonego z niewiasty” przeżywa zmartwychwstanie.

Wynika stąd wniossek, że *tu i teraz* ludzkiego życia ma swoją wartość w Bożej ekonomii. Nadzieja, że te ciała, zrodzone z niewiasty, zmartwychwstaną jest poświadczona – i znajduje potwierdzenie – nie przez spoglądanie w niebo, żywienie archaicznych lęków, oczekiwanie zbawienia „bezcieleśnej” duszy, lecz poprzez działanie dla tego „jeszcze nie”, które staje się każdego dnia, przeżywając wszystkie napięcia Hioba, dzieląc, gdy i jeśli jest to konieczne, także okrzyk Syna na krzyżu. Żaden „teolog”, żadna „religia” nie może uwolnić „zrodzonego z niewiasty” od jego życia w bólu, jak tylko tworząc złudzenia i alienację. Kobieta, ponieważ jej udziałem jest poczęcie i poród (lub ponieważ to doświadczenie zostaje jej przekazane), a następnie opieka nad człowiekiem od narodzin aż do śmierci, ma *być może* większe możliwości w zakresie uświadomienia sobie, że „religijność” jest ucieczką od wysiłku i od bólu. I *być może*, ponieważ obecne były pod krzyżem i u grobu, by zająć się ciałem człowieka, kobiety stały się depozytariuszkami i pierwszymi głosicielkami zmartwychwstania. Chrystus wybrał je *być może* jako gwarancję – opłaconą bardzo drogo – zabezpieczenia przed „religijnym” zanieczyszczeniem, które uczyniłoby ze zmartwychwstałego Chrystusa postać mityczną i zniekształciłoby życie w bólu Jezusa zrodzonego z niewiasty.

Muszę wyznać, że jest dla mnie „męczące” „adorowanie” krzyża w Wielki Piątek. Jest on – i pozostaje – bronią władzy, którą został zabity „syn” i żadna sakralna transpozycja nie może przekształcić go w drzewo życia. Muszę także wyznać, że moją nadzieję w zmartwychwstanie bardziej utwierdza moje życie jako kobiety i miłość, jaką otrzymałam i próbowałam dawać, niż teologiczne refleksje, wyznania wiary, uroczyste liturgie. Chociaż – z głębokim przekonaniem – śpiewam wraz z całą kościelną wspólnotą paschalne *exultet*. Życie kobiety to także tego typu niespójności.

Zatem tylko spojrzenie z „fizycznego” punktu widzenia może ograniczyć do aktu prokreacji słowa „zrodzony z kobiety”, tak jak Paweł rozumiał je w chrystologicznym wyznaniu wiary w Liście do Galatów. Taka wizja twierdzi, że Boże zbawienie następuje poprzez przyjęcie ludzkiego ciała. Twierdzi też, że tylko przeszedłszy przez rzeczywistość krzyża można wierzyć w Chrystusa zmartwychwstałego; tylko „przeżywając” wraz z Hiobem, można uzyskać świadomość, że jedyną odpowiedzią, jaką Bóg usprawiedliwia się wobec pełnego cierpień ludzkiego życia, jest zmartwychwstanie: Ojciec powraca, by wziąć, co do Niego należy – Syna, a w Nim każdego syna człowieczego. Ojciec Turollo napisał: *Nie profanujcie bólu i śmierci słowami. Jedyne możliwe są słowa Hioba* [dodam: i Syna na krzyżu]... *Powróciłem do Hioba, ponieważ nie mogę*

żyć bez niego, ponieważ czuję, że mój czas, jak każdy czas, to czas Hioba; jeśli tego nie zauważamy, to przez nieświadomość i złudzenia... Ale ja nie będę czwartym przyjacielem, plotącym zbędne teologie²⁵. To droga, od Hioba po krzyż, którą kobiety, niezależnie od tego, czy rodziły, czy też nie, znają z uwagi na to, że dzielają ją od dawna.

Wilma Occhipinti Gozzini

Via Bardelli, 41
50139 Firenze
Italia

Partorita da donna

(Riassunto)

L'espressione „partorito da donna”, così come appare in Gal 4, 4, è riferimento costante del magistero ecclesiastico sulla donna e su Maria ed è paradigmatica per definire Maria in quanto madre e soltanto madre, e, conseguentemente, per circoscrivere la „vocazione” di ogni donna.

Però, solo una visione fisicista può circoscrivere alla procreazione il “partorito da donna” come Paolo lo ha inteso nella professione di fede cristologica nella lettera ai Galati. Essa afferma che la salvezza di Dio passa attraverso l'assunzione di un corpo di uomo. Essa afferma che solo dopo essere passati dalla realtà della croce, si può aver fede nel Cristo risorto.

²⁵ D.M. TUROLDO, *Le mie notti con Qohelet*, Milano 1992, 64. Autor nie wprowadza czwartego przyjaciela Hioba, Elihu, ponieważ jego wypowiedź uważana jest za dodatek późniejszy niż księga.

Formuła *przez Maryję* pojawia się stosunkowo często zarówno w chrześcijańskiej pobożności, jak również na gruncie refleksji teologicznej. Ogromna literatura poświęcona zagadnieniu pośrednictwa maryjnego odwołuje się właśnie do słów *per Mariam*, które uzupełnia o stwierdzenie *ad Iesum*. Określenie *przez Maryję* nie pojawia się w Biblii. Są tam sformułowania: z *Maryją* (σὺν Μαρίας, μετὰ Μαρίας)¹, do *Maryi* (πρὸς Μαρίας)² oraz *implicite* pojawia się wyrażenie z *Maryi* (Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς)³. W związku z tym rodzi się zasadnicze pytanie o genezę tej formuły. Kto i kiedy posłużył się nią po raz pierwszy? Współcześnie używa się formuł komplementarnych: *per Mariam ad Iesum* i *per Iesum ad Mariam*. W obu przypadkach rozumienie przyimka *per* jest jednak różne. O ile jednak określenie *przez Jezusa* ma korzenie biblijne, o tyle formuła *przez Maryję* jest dziełem Ojców Kościoła.

Celem obecnego artykułu jest wskazanie genezy i znaczenia formuły

Ks. Marek Gilski

Patrystyczne interpretacje formuły διὰ Μαρίας (przez Maryję)

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 98-104

przez Maryję. Przedmiotem analiz staną się teksty Ojców greckich, ponieważ to właśnie na Wschodzie pojawia się najpierw ta formuła. Nie chodzi więc o analizę wyrażen *przez kobietę* (διὰ γυναικός) czy *przez dziewicę* (διὰ παρθένου), lecz o przebadanie fragmentów, w których *explicite* występuje formuła διὰ Μαρίας lub też διὰ τῆς Μαρίας. Udało się znaleźć około 30 takich tekstów. Analiza kontekstów występowania formuły *przez Maryję*

pozwała wskazać cztery kręgi znaczeniowe, które wyznaczają strukturę obecnej prezentacji:

- a) kategoria zrodzenia (γεννάω, γενεσιουργέω, ποιέω, γίγνομαι);
- b) kategoria zbawienia, naprawienia, uzdrowienia, udoskonalenia (σώζω, ἀνίστημι, τελέω);
- c) kategoria przejścia, ruchu (διοδεύω, διέρχομαι, παρέρχομαι);
- d) kategoria postrzegania wzrokowego (ὁράω, δείκνυμι).

1. Narodzenie z Maryi

Autorem najstarszego znanego nam tekstu, w którym pojawia się formuła διὰ Μαρίας, jest św. Justyn. W swoim dziele *Dialog z Żydem*

¹ Dz 1, 14; Łk 2, 5; Mt 2, 11.

² Łk 2, 34.

³ Mt 1, 16.

Tryfonem, analizując trzy istotne punkty historii zbawienia, podkreśla, że podobnie jak przed Abrahamem nie było konieczności obrzezania, a przed Mojżeszem nie obowiązywał szabat, święta, ani ofiary, tak też po narodzeniu Jezusa Chrystusa z Maryi nie ma konieczności przestrzegania tych wymogów⁴. Justyn wskazuje w tym miejscu na przejściowy charakter niektórych praw starotestamentowych. Urodzenie Jezusa przez Maryję (διὰ Μαρίας) posiada charakter cezury czasowej, która kończy etap obowiązywania pewnych zwyczajów i otwiera zupełnie nową epokę. Formuła *przez Maryję* służy zatem uhistorycznieniu wcielenia Syna Bożego. Taki sens ma również dodatkowa informacja o pochodzeniu Maryi z rodu Abrahama. W rozumieniu Justyna formuła διὰ Μαρίας broni prawdziwości wcielenia i w zasadzie jest tożsama z określeniem z *Maryi*. I dlatego jest ona tłumaczona w *Patrologia graeca* nie tyle literalnie poprzez wyrażenie *per Mariam*, co w oparciu o kontekst za pomocą wyrażenia *ex Maria*⁵.

Hipolit Rzymski sześciokrotnie przywołuje w swoim dziele *Contra omnes haereses* formułę διὰ Μαρίας. Nie podejmuje głębszej analizy tego wyrażenia, co wynika z faktu, że jest ono przyjmowane zarówno przez pisarzy ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych. W każdym z tych przypadków formuła *przez Maryję* występuje w kontekście narodzenia Chrystusa⁶. Hipolit referuje poglądy walentynian, pozostających w ramach gnostycyzmu judeochrześcijańskiego. Odmienna chrystologia nie oznacza jednak zakwestionowania samej formuły *przez Maryję*. Jak pokażą dalsze analizy, istnieje możliwość skorelowania wyrażenia διὰ Μαρίας z nieortodoksyjną chrystologią. Efektem takiego połączenia będzie podważenie jakiegokolwiek związku między Maryją i Chrystusem.

⁴ JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem* 23, 3: PG 6, 528A: εἰ γὰρ πρὸ τοῦ Ἀβραάμ οὐκ ἦν χρεια περιτομῆς οὐδὲ πρὸ Μωυσέως σαββατισμοῦ καὶ ἑορτῶν καὶ προσφορῶν, οὐδὲ νῦν, μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ διὰ Μαρίας τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραάμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμοίως ἐστὶ χρεια.

⁵ TAMZE, PG 6, 527.

⁶ HIPOLIT RZYMSKI, *Contra omnes haereses* 6, 35, 3-7: PG 16, 3247-3250: Γεγεννηται ὁ Ἰησοῦς διὰ Μαρίας τῆς παρθένου, κατὰ τὸ εἰρημένον: „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε” [...] γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς Οὐδοάδος, γεννηθεὶς διὰ Μαρίας; TAMZE, 6, 36, 3-4: PG 16, 3250: ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ διὰ τῆς Μαρίας, ἵνα διορθώσεται <τά> ἐνθάδε [...] ὁ διὰ Μαρίας γεγεννημένος Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἦλθε διορθώσασθαι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς. [...] τρίτος ὁ διὰ Μαρίας γεννηθεὶς εἰς ἐπανόρθωσιν τῆς κτίσεως τῆς καθ’ ἡμᾶς; TAMZE, 6, 51, 1: PG 16, 3297: οὕτως <τε> ὁ κατ’ οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ’ αὐτῷ ἄνθρωπος, <ὃν ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων διελεθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ>.

2. Zbawienie przez Maryję

Zarówno św. Jan Chryzostom, jak i Pseudo-Makary podkreślają skutki przyjścia Chrystusa na świat. Pierwszy z nich, prezentując obraz startych w proch drzwi piekła, Adama powracającego do raju, Ewy ratowanej przez Maryję (Εἶαν διὰ Μαρίας σωζομένην), wskazuje na przestrach diabła, który utracił wszystko w wyniku męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa⁷. Formuła διὰ Μαρίας jest tu wpisana w szerszy kontekst odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Ratunek dla Ewy jest więc jednym z jego elementów.

Według Pseudo-Makarego, za pośrednictwem Mojżesza (διὰ Μωϋσεως) dokonała się połowiczna naprawa świata. Z jednej strony doszło do połowicznego (ἥμισυ) uzdrowienia relacji z Bogiem, a z drugiej do połowicznego (ἥμισυ) uleczenia ludzkich cierpień. Pseudo-Makary przywołuje w tym miejscu obraz węży na pustyni, dzięki któremu Izraelici uratowali swoje życie. W wyniku działań Mojżesza doszło zatem jedynie do połowicznej naprawy świata, ponieważ Prawo nie prowadzi do doskonałości (τὸ ἥμισυ τῆς θεοσεβείας κατωρθώθη καὶ τὸ ἥμισυ τοῦ πάθους ἴαθη διὰ ξύλου καὶ ὄφεως, καθὼς προείρηται: „οὐδὲν γὰρ ἐτελείου ὁ νόμος”). Dopiero przyjście Zbawiciela spowodowało doskonałe naprawienie ludzkiej duszy, co zostało zrealizowane przez Maryję, która zamiast Ewy (z powodu Ewy) przyjmuje Życie, rodząc światu drugiego Adama. Ten zaś wydał siebie na śmierć za zbawienie ludzi (ἡ τελεία κατόρθωσις τῇ ψυχῇ ἐτελέσθη διὰ Μαρίας-ἥτις ἀντὶ Εἰας λαμβάνεται Ζωὴν-τῷ κόσμῳ τὸν σωτήρα τεκούσης, τὸν δεῦτερον Ἀδάμ, ὃς ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων ἑαυτὸν εἰς θάνατον ἔδωκε)⁸. Rola Matki Chrystusa w historii zbawienia jest wyraźnie przez Pseudo-Makarego określona poprzez kategorie przyjęcia (λαμβάνομαι)⁹ i rodzenia (τεκούσα). To one jasno precyzują znaczenie formuły διὰ Μαρίας, umiejscawiając ją w kontekście chrystologicznym.

⁷ JAN CHRYZOSTOM, *In Rachelem et in infantes*: PG 61, 700.

⁸ PSEUDO-MAKARY, *Sermo* 12, 9: GCS 55, 1, 24.

⁹ Bardzo interesująca z punktu widzenia języka greckiego jest forma λαμβάνω. Pseudo-Makary używa strony medialnej tego czasownika (λαμβάνομαι), co odsłania nowe pokłady treściowe. Zgodnie z gramatyką języka greckiego może to zatem być bądź medium pośrednio zwrotne (wtedy czasownik należałoby tłumaczyć poprzez zwroty: „przyjąć dla siebie”, „przyjąć dla swej korzyści”), bądź medium dynamiczne, które podkreśla żywy udział fizyczny lub psychiczny podmiotu (wtedy nasuwa się tłumaczenie: „przyjąć z wielkim zaangażowaniem”). Kategoria przyjęcia Syna Bożego wskazuje z jednej strony na skutki, jakie płyną dla Maryi z faktu urodzenia Zbawiciela, a z drugiej na Jej udział we wcieleniu.

3. Przejście przez Maryję

Bardzo wcześnie, bo już w pismach Ireneusza z Lyonu, pojawia się negatywna interpretacja formuły *przez Maryję*. W swoim dziele *Adversus haereses* referuje on poglądy walentynian, którzy twierdzili, że Chrystus przeszedł przez Maryję podobnie jak woda przepływa przez kanał lub rynnę (Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλήνος ὁδεύει)¹⁰. Takie ujęcie relacji Maryja – Chrystus prowadzi do zminimalizowania związku między Synem Bożym i Jego Matką. Wyrażenie *przez Maryję* oznacza w tym kontekście odrzucenie Bożego macierzyństwa Maryi i deprecjację rzeczywistości wcielenia.

Metafora wody i kanału powraca trzykrotnie w katalogu herezji autorstwa Epifaniusza z Salaminy. Przywołuje on całe partie tekstu Ireneusza z Lyonu, lecz korzysta również z innych źródeł. Analizując poglądy walentynian, trzykrotnie nawiązuje do problematyki pojawienia się na świecie Jezusa Chrystusa. Najpierw zdawkowo bez szerszego komentarza przywołuje cytowaną już przez Ireneusza tezę o przejściu Chrystusa przez Maryję podobnie jak woda przepływa przez kanał (καὶ Ἰησοῦν τὸν διὰ Μαρίας ὡς διὰ σωλήνος παρελθόντα)¹¹. Za drugim razem podejmuje problem konsekwencji takiego rozumienia relacji Maryja – Chrystus. Zwraca więc uwagę na brak związku między cielesnością Matki i Syna, podkreślając, że ciało Chrystusa zostało przyniesione przez Niego z góry (φασὶ δὲ ἄνωθεν κατενηνοχέσθαι τὸ σῶμα καὶ ὡς διὰ σωλήνος ὕδωρ διὰ Μαρίας τῆς παρθένου διεληλυθέναι, μηδὲν δὲ ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας εἰληφέναι, ἀλλὰ ἄνωθεν τὸ σῶμα ἔχειν, ὡς προεῖπον)¹². W ostatnim fragmencie wskazuje na fakt zstąpienia na Chrystusa w czasie chrztu w Jordanie Zbawiciela w postaci gołębiczy (εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλήνος ὁδεύει, καὶ εἰς τοῦτον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος κατελθεῖν ἐκείνον τὸν ἀπὸ τοῦ Πληρώματος ἐκ πάντων Σωτῆρα ἐν εἵδει περιστερᾶς)¹³.

4. Ukazanie się Chrystusa za pośrednictwem Maryi

Formuła *przez Maryję* pojawia się u Ojców również w kontekście możliwości zobaczenia Chrystusa. Chociaż według gnostyków nie ma On rzeczywistego ciała, lecz jedynie pozorne (δόκησις), to jednak dzięki

¹⁰ IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* 1, 7, 2: PG 7, 514.

¹¹ EPIFANIUSZ Z SALAMINY, *Panarion* 31, 4: PG 41, 480.

¹² TAMŻE, 31, 7: PG 41, 488.

¹³ TAMŻE, 31, 22: PG 41, 517.

Maryi stało się możliwe widzenie Jezusa. Nie narodził się z Maryi (μη ειναι δε αυτον απο Μαρίας γεγεννημένον), lecz tylko ukazał się za Jej pośrednictwem (ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον)¹⁴. Formuła *przez Maryję* służy zatem jako argument za możliwością zmysłowego poznania obecności Syna Bożego na ziemi.

Kategoria ukazania się Syna Bożego posiada również interpretację ortodoksyjną, obecną u Grzegorza z Nyssy, który w swoim dziele przeciwko Apolinaremu wskazuje na ścisły związek pomiędzy cielesnością (rzeczywistą a nie pozorną), widzialnością (ὥφθη, φαινόμενον), podatnością na cierpienie i wszystkimi innymi elementami przynależnymi ludzkiej naturze, a mianowicie: ssanie piersi, karmienie, zmęczenie, wzrastanie, sen, smutek, odczuwanie głodu i pragnienia, niewiedza, śmierć i wiele innych¹⁵.

Za pośrednictwem Maryi (διὰ Μαρίας) Syn Boży stał się dostępny ludzkiemu widzeniu. Formuła *przez Maryję* narażona jest jednak na niejednoznaczność związaną z samym przyimkiem διὰ.

Tę niejednoznaczność podejmuje pochodzące z początku IV wieku, a przypisywane Adamancjuszowi dzieło *De recta in Deum fide*. W tym dialogu czterokrotnie pojawia się formuła διὰ Μαρίας. Jest to zapis dyskusji teologicznej, w czasie której dochodzi do przeciwstawienia sobie formuł *przez Maryję* (διὰ Μαρίας) oraz *z Maryi* (ἐκ Μαρίας). W interesujących nas fragmentach Adamancjusz, któremu z pomocą spieszy Eutropiusz, prezentuje naukę ortodoksyjną, podczas gdy jego główny adwersarz Marinus identyfikuje się z poglądami walentynian. Z ust tego ostatniego pochodzi metafora wody i kanału z jednoczesnym zakwestionowaniem znanej z Biblii formuły *z Maryi* (ἐκ Μαρίας). Adamancjusz odpowiada tekstem Łukaszej Ewangelii (1, 35), gdzie pojawiają się słowa: *święte, które z Ciebie się narodzi* (τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἁγίον). W toku dyskusji formuła *z Maryi* (ἐκ Μαρίας) okazuje się być znaczącą pomocą w poprawnej interpretacji wyrażenia *przez Maryję* (διὰ Μαρίας). Ta pierwsza nie pozwala bowiem na kwestionowanie rzeczywistego związku pomiędzy Maryją i Jej Synem, a zatem na zaprzeczanie, że Logos przyjął ciało z Maryi. Skoro Syn Boży nie uważał przejścia *przez Maryję* (διελθεῖν διὰ Μαρίας) za coś haniebnego (αἰσχρόν), to nie ma

¹⁴ TAMŻE 26, 10: PG 41, 341.

¹⁵ GRZEGORZ Z NYSSY, *Antirrheticus adversus Apollinarium* 24: PG 45, 1173: εἰ γὰρ ὁ ἐνσαρκὸς αὐτοῦ θεός, ὅπερ διὰ τῆς Μαρίας ὥφθη, τοῦτο πάντοτε ἦν καὶ τὸ φαινόμενον θεότης ἦν, πάντα ταῦτα ἡ θεότης πάσχει, θηλάζει, σπαργανούται, τρέφεται, κοπούται, αἰξεται, πληροῦται, κενούται, ὑπνοῖ, λυπεῖται, ἀδημονεῖ, στενάζει, δίψης καὶ πείνης αἰσθάνεται, πρὸς τὴν συκὴν τρέχει, ἀγνοεῖ τὸ δένδρου καὶ τῆς ὥρας τὴν καρποφορίαν, τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν οὐκ οἶδε, τύπτεται, δεσμεύεται, ῥαπίζεται, ἤλους δι' ἐαυτῆς δέχεται, αἱμάσσει, νεκρὰ γίνεται, ἐνταφιάζεται, μνήματι καὶνῷ ἐναποτίθεται.

powodu sądzić, że wstydził się wziąć coś z Niej. Cały wywód kończy się pytaniem: Dlaczego było czymś koniecznym, żeby Logos przeszedł przez Maryję, skoro nic z Niej nie wziął?¹⁶ Formuła *przez Maryję* wydaje się być oczywista dla wszystkich rozmówców, ale jej poprawna interpretacja wymaga uzupełnienia o biblijną formułę z *Maryi*.

Jeszcze jeden autor, Didym z Aleksandrii, podejmuje problem prawomocności określenia *przez Maryję* (διὰ Μαρίας). Stawia pytanie, czy nie należałoby raczej mówić z *Maryi* (ἐκ Μαρίας). Komentując Psalm 20 i analizując przy tej okazji prorocstwo Micheasza odnoszące się do narodzenia Mesjasza (Mi 5, 2), podkreśla wyraźną różnicę pomiędzy Chrystusem a innymi ludźmi. Wszyscy bowiem rodzą się z mężczyzny przez kobietę (διὰ γυναικὸς πάντες, ἔξ ἀνδρῶν δὲ πάντες), podczas gdy Chrystus jest wyjątkiem, ponieważ nie rodzi się z mężczyzny, lecz tylko z kobiety i dlatego trzeba powiedzieć, że Zbawiciel narodził się z kobiety, a nie przez kobietę (ἐκ γυναικὸς γέγονεν ὁ σωτήρ, οὐ διὰ γυναικὸς)¹⁷. Widać tu wyraźne rozróżnienie pomiędzy przyimkiem ἐκ rozumianym w sensie przyczynowym i sprawczym oraz διὰ interpretowanym w sensie czynnika pośredniczącego.

Po zaprezentowaniu własnego toku myślenia Didym przytacza również opinie wielu innych, którzy uznają za słuszny pogląd o narodzeniu Chrystusa nie z Maryi, lecz przez Maryję (πολλοὶ ὅλλοι γίνονται λέγοντες οὐκ „ἐκ Μαρίας”, ἀλλὰ „διὰ Μαρίας”: δόκησιν οὖν πρεσβεύουσιν πολλοί)¹⁸. Następnie próbuje wyjaśnić, w jakim sensie można rozumieć tę tezę. Wyraźnie rozróżniając Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, stwierdza, że Bóstwo jest z Ojca, ale nie przez cokolwiek, natomiast człowieczeństwo z Dawida i Maryi, lecz przez coś (ὁ θεὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐστὶν καὶ οὐ διὰ τι, ὁ δὲ ἀνθρώπος ἐκ τοῦ Δαυὶδ καὶ τῆς

¹⁶ ADAMANCJUSZ, *De recta in Deum fide*: PG 11, 1844-45: {MAP.} Καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας. ὥσπερ γὰρ ἴδωρ διὰ σωλῆνος διέρχεται, μηδὲν προσλαμβάνον, οὕτω καὶ ὁ λόγος διὰ Μαρίας καὶ οὐκ ἐκ Μαρίας. {ΑΔ.} Πρόσταξον ἀναγνωσθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. {ΕΥΤΡ.} Αναγνωσθήτω. {ΑΔ.} Αναγινώσκω πῶς ὁ ἄγγελος πρὸς τὴν Μαρίαν λέγει: <πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναιμι ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται>. {ΕΥΤΡ.} Ἰσως καὶ τὴν τοῦ ἀγγέλου φωνὴν δοκήσει λέξεις γεγενῆσθαι. Τί γὰρ τούτου ἔσται ἁληθέστερον, τοῦ ἀγγέλου φήσαντος: <διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον>; Οὐ γὰρ ἔφη: τὸ γεννώμενον διὰ σοῦ, ἀλλ' <ἐκ σοῦ>. Πῶς δὲ κἄκεῖνο οὐκ ἔσται ἀνόητον, τὸ λέγειν ὡς διὰ σωλῆνος, καὶ τὸ μὲν διελθεῖν διὰ Μαρίας τὸν λόγον ὁμολογεῖν, τὸ δὲ λαβεῖν τι ἐξ αὐτῆς ἁρνεῖσθαι; Καὶ εἰ μὲν δι' αἰδῶ τίνα ἁρνεῖσθε, εἴγε αἰδεῖται τὸ θεῖον, [καὶ] τὸ μὲν αἰδοῦς ἄξιον ὁμολογεῖς, Μαρῖνε, τὸ δὲ σεμνότερον καὶ οἰκονομικώτερον ἁρνεῖ. Εἰ γὰρ διελθεῖν διὰ Μαρίας ὁ λόγος οὐκ αἰσχρὸν ἠγήσατο, οὐδὲ λαβεῖν τι ἐξ αὐτῆς ἥδεῖτο. Τί γὰρ ἦν ἀναγκαῖον διελθεῖν εἰ μὴ τι προσελάμβανεν.

¹⁷ DIDYM Z ALEKSANDRII, *Commentarii in Psalmos* 20, 1, w: *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 7, red. M. GRONEWALD, Bonn 1969, 1, 8-10.

¹⁸ TAMZE.

Μαρίας καὶ διὰ τῆς)¹⁹. To dopowiedzenie wydaje się zatem uzasadniać prawomocność posługiwania się formułą διὰ Μαρίας w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa.

Powyższe analizy prowadzą do następujących wniosków:

a) Ojcowie Kościoła na Wschodzie rozumieją formułę *przez Maryję* w sensie chrystologicznym. Syn Boży staje się człowiekiem i przychodzi na świat przez Maryję. Formuła ma zatem charakter odgórny: Chrystus – przez Maryję – do człowieka. Nie znajdziemy u Ojców sensu oddolnego: człowiek – przez Maryję – do Chrystusa.

b) Wyrażenie *przez Maryję* jest bardzo rzadko obecne w patrystyce. Wynika to prawdopodobnie z faktu, że nie ma ono rodowodu biblijnego i dlatego, w przeciwieństwie do często pojawiającej się w Biblii i u Ojców formuły *przez Chrystusa*, jest używane jedynie w około 30 tekstach greckich z epoki Ojców.

c) *Per Mariam* posiada zarówno interpretację ortodoksyjną, jak i heterodoksyjną. Ta pierwsza, akcentując pochodzenie ciała Chrystusa z Maryi, podkreśla prawdziwość Jego człowieczeństwa, podczas gdy ta druga podważa związek Syna Bożego z Maryją. Formuła nie jest więc jednoznaczna. W związku z tym posługiwanie się nią domaga się zawsze uzupełnienia o biblijną kategorię narodzenia Chrystusa z *Maryi*. Dopiero łączne potraktowanie obu formuł (διὰ Μαρίας i ἐκ Μαρίας) gwarantuje właściwą interpretację wyrażenia *przez Maryję*.

Ks. dr Marek Gilski
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Piłsudskiego 4
PL - 31-109 Kraków

e-mail: mgilski@post.pl

Le interpretazioni patristiche della formula διὰ Μαρίας (*per Maria*)

(Riassunto)

L'autore cerca di presentare la genesi e il significato originale dell'espressione "per Maria" (διὰ Μαρίας) nei testi dei Padri greci. L'espressione viene compresa in chiave cristologica. Il Figlio di Dio venne nel mondo tramite Maria: Cristo – per Maria – a l'uomo. Non si trova lo schema: uomo – per Maria – a Cristo.

L'espressione è usata raramente, perchè non è biblica. Se viene compresa nel senso cristologico sottolinea la provenienza del corpo di Gesù da Maria – per Maria (ἐκ Μαρίας).

¹⁹ TAMŽE.

Istnieje pewne ryzyko, że poza ścisłym gronem osób, które skończyły studia teologiczne, greckie słowo *Theotokos* pozostanie terminem egzotycznym, brzmiącym swojsko, lecz bez jasnego znaczenia. Chciałbym zatem na wstępie omówić pokrótce związek pomiędzy „Theotokos” a „Dei Genitrix” czy „Matką Bożą”, którego używają łacinnicy na Zachodzie.

Mówiąc o macierzyństwie Maryi, Pismo Święte zawsze uwypukla dwa elementy, które zresztą są zgodne z tym, co ogólne ludzkie doświadczenie uważa za zasadnicze dla prawdziwego i pełnego macierzyństwa. Są to poczęcie i rodzenie. „Oto – mówi anioł do Maryi – *poczniesz i porodysz syna*” (Łk 1, 31). Te dwa elementy obecne są także w Ewangelii Mateusza. Ten, który „począł się” w Niej pochodzi od Ducha Świętego, a Ona „zrodzi” Syna (por. Mt 1, 20n). Proroctwo Izajasza, w którym zostało to zapowiedziane, mówiło: *Panna pocznie i porodzi Syna* (Iz 7, 14).

Stosowany przez Kościół łaciński tytuł „Bożej Rodzicielki”, *Dei Genitrix*, z tych dwóch momentów bardziej podkreśla moment odnoszący się do poczęcia; tytuł *Theotokos*, stosowany przez Kościół grecki, bardziej uwypukla moment drugi, czyli rodzenie (*títiko* – od którego imiesłów *tókos* – po grecku oznacza właśnie ‘rodzę’).

W ogólnym znaczeniu pierwszy moment jest wspólny zarówno ojcu, jak i matce, natomiast ten drugi, rodzenie, oczywiście należy wyłącznie do matki. Ale pomijając tę różnicę odcieni znaczeniowych, oba tytuły wyrażają tę samą tajemnicę. Prawidłową łacińską formą odpowiadającą terminowi *Theotokos* byłaby *Deipara* (od *pario*, rodzić), która została utworzona właśnie w celu przetłumaczenia terminu zdefiniowanego w Efezie, i wielokrotnie jest używana w łacinie kościelnej, alternatywnie do *Dei Genitrix*.

Theotokos, Matka Boża, to tytuł wyrażający jedną z tajemnic, będącą jednocześnie dla ludzkiego umysłu jednym z największych paradoksów chrześcijaństwa. To tytuł, który od zawsze napełniał zadziwieniem liturgię Kościoła. Kościół, przyswajając sobie zadziwienie narodu przymierza w chwili, gdy chwała Boża przybyła w obłoku, aby zamieszkać w świątyni (1 Krl 8, 27), głosi w starym responsorium bożonarodzeniowym:

Raniero Cantalamessa OFMCap

Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 105-122

* R. CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei Concili di Efeso e di Calcedonia*, „Theotokos” 3(1995) nr 2, 385-404.

Ten, którego nie mogą pomieścić niebios, zamknął się w Twym wnętrzu, stając się człowiekiem.

Matka Boża, *Theotokos* – to, jak wiadomo, najstarszy i najważniejszy dogmatyczny tytuł Maryi, zdefiniowany przez Kościół na soborze w Efezie w 431 roku, jako prawda wiary dla wszystkich chrześcijan. Jest on pryncypium mariologii; przez niego Maryja w chrześcijaństwie nie jest tylko przedmiotem pobożności, lecz również teologii, w ścisłym znaczeniu tego słowa. Wchodzi zatem do samego dyskursu o Bogu, ponieważ Bóg jest bezpośrednio zaangażowany w Boże macierzyństwo Maryi.

Niniejsza refleksja podzielona jest na dwie części. W pierwszej, o charakterze historycznym, spróbuję ogólnie nakreślić kształtowanie się dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi oraz miejsce, jakie w procesie tym zajmuje tytuł *Theotokos*. W drugiej części, odnoszącej się do teraźniejszości, spróbuję ukazać, co tytuł ten może oznaczać dzisiaj dla nas.

1. Geneza i historyczny rozwój dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi oraz tytułu *Theotokos*

W Nowym Testamencie nie znajdujemy wyraźnego przypisania Maryi tytułu „Matki Bożej”. Znajdujemy tam jednak stwierdzenia, w których, przy uważnej refleksji ze strony Kościoła, pod przewodnictwem Ducha Świętego, jak *in nuce*, można odczytać tę prawdę. O Maryi mówi się, że poczęła i porodziła Syna, który jest Synem Najwyższego, Świętym i Synem Bożym (por. Łk 1, 31-32. 35). Z Ewangelii wynika zatem, że Maryja jest Matką Syna, o którym wiadomo, że jest Synem Bożym. Jest Ona nazywana: Matką Jezusa (J 2, 1. 3; Dz 1, 14), Matką Pana (por. Łk 1, 43) czy po prostu „Matką” i „Jego Matką” (*passim*). Trzeba więc aby Kościół, wraz z rozwojem swojej wiary, wyjaśnił sam sobie, *kim* jest Jezus, żeby następnie dowiedzieć się, *czyją* Matką jest Maryja. Maryja oczywiście nie zaczęła być Matką Bożą, poczynawszy od Soboru w Efezie w 431 roku, tak jak Jezus nie zaczął być Bogiem na Soborze Nicejskim w 325 r., który tak Go zdefiniował. Była Nią także wcześniej. To jest raczej moment, w którym Kościół wraz z rozwojem i wyjaśnianiem swojej wiary, także w obliczu herezji, w pełni zdaje sobie sprawę z tej prawdy i zajmuje określoną pozycję w tej kwestii. Jest to jak odkrycie nowej gwiazdy: nie rodzi się ona w momencie, gdy jej światło dociera do ziemi i zostaje zauważone przez obserwatora, lecz istniała już wcześniej, być może przed tysiącami lat świetlnych.

W procesie prowadzącym do uroczystego ogłoszenia Maryi Matką Bożą możemy wyróżnić trzy istotne fazy.

1.1. Epoka antygnostyczna: „fizyczne” macierzyństwo Maryi

Na początku i przez cały okres zdominowany przez walkę z herezją gnostyczną i doketystyczną, macierzyństwo Maryi widziane jest prawie wyłącznie jako macierzyństwo fizyczne. Ci heretycy twierdzili, że Chrystus nie miał prawdziwego ludzkiego ciała, a jeśli miał, to ciało to nie było zrodzone z niewiasty, a jeśli było zrodzone z niewiasty, nie czerpało z jej ciała i krwi. Aby się im przeciwstawić, trzeba było z mocą stwierdzić, że Jezus był Synem Maryi i „owocem Jej łona” (Łk 1, 42) i że Maryja była prawdziwą i naturalną Matką Jezusa. Niektórzy z tych heretyków twierdzili bowiem, że Jezus narodził się z Maryi, ale nie został w Niej poczęty, czyli z Jej własnego ciała. Ich zdaniem Chrystus narodził się *za pośrednictwem* Dziewicy, a nie z Dziewicy, ponieważ, *wprowadzony z nieba do Dziewicy, jakby przez Nią przeszedł, a nie zrodził się; za Jej pośrednictwem, a nie z Niej, mając w Dziewicy nie Matkę, lecz drogę*¹. Maryja *nie nosiłaby w łonie Jezusa jako swego Syna, lecz gościa*².

W tej najstarszej fazie macierzyństwa Maryi służy przede wszystkim udowodnieniu prawdziwej ludzkiej natury Jezusa. To w tym okresie i w takim klimacie powstał ten artykuł wyznania wiary: „Zrodzony [czy wcielony] z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy”. Pierwotnie miał on po prostu oznaczać, że Jezus jest Bogiem i człowiekiem: Bogiem, ponieważ poczęty według Ducha, czyli z Boga, i człowiekiem jako poczęty według ciała, czyli z Maryi.

1.2. Epoka wielkich sporów chrystologicznych: „metafizyczne” macierzyństwo Maryi

W najdawniejszej fazie, w której ugruntowuje się rzeczywiste, czyli naturalne macierzyństwo Maryi wbrew gnostykom i doketom, po raz pierwszy pojawia się tytuł *Theotokos*. Chociaż nie można w pełni polegać na świadectwie Hipolita, gdzie tytuł ten pojawia się po raz pierwszy, gdyż we fragmencie tym jest on prawdopodobnie włączony później³, to jednak jest pewne, że tytuł *Theotokos* był już stosowany przez Orygenes, w III wieku, oraz przez innych autorów aleksandryjskich przed i po Nicei. W czasach sporu nestoriańskiego szczególnej wagi nabierze świadectwo Aleksandra z Aleksandrii, który na początku IV wieku przypisał Maryi tytuł *Theotokos* jako ogólnie stosowany w jego czasach⁴.

¹ TERTULIAN, *Adv. Valentin.* 27, 1: CC 2, 772.

² TENŻE, *De carne Christi* 21, 4: CC 2, 911.

³ Por. HIPOLIT RZYMSKI, *Ben. Jacob* 1, TU 38, 1911, 13.

⁴ ALEKSANDER Z ALEKSANDRII, *Epistola ad Alessandro Tessalo*: PG 18, 568.

Od tego czasu to właśnie stosowanie tego tytułu będzie prowadzić Kościół do odkrywania coraz głębszego Bożego macierzyństwa, które moglibyśmy określić mianem macierzyństwa metafizycznego, ponieważ definiowanego w relacji do bytu Chrystusa. Jest to istotne z tego powodu, że ukazuje, iż to nie tyle refleksja teologiczna doprowadziła do utworzenia tego tytułu, ile raczej ten tytuł wywołał refleksję teologiczną. Tytuł zakorzeniony jest w pobożności i żywej wierze całego Kościoła, co można wywnioskować również z obecności tytułu *Theotokos* w słynnej maryjnej modlitwie *Sub tuum praesidium*, pochodzącej z III, a najpóźniej z początku IV wieku. To zatem wspólne doświadczenie wiary nadawało wówczas kierunek teologii w tym zakresie, choć później to teologia kierowała i wzbogacała z kolei to doświadczenie wiary.

Nowe, nazwane przeze mnie metafizycznym, podejście do Bożego macierzyństwa charakteryzuje epokę wielkich sporów chrystologicznych V wieku, kiedy głównym problemem związanym z Jezusem Chrystusem nie jest Jego prawdziwie ludzka natura, lecz jedność Jego Osoby. Macierzyństwo Maryi nie jest już widziane tylko w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa, lecz, co jest bardziej słuszne, w odniesieniu do jedynej Osoby Słowa, które stało się człowiekiem. A ponieważ ta jedyna Osoba, którą Maryja poczęła według ciała, nie jest nikim innym, jak Bożą Osobą Syna, zatem Ona jest prawdziwą Matką Bożą.

Został tu zacytowany przykład tego, co wydarza się w przypadku każdego ludzkiego macierzyństwa. Każda matka daje swemu dziecku ciało, ale nie duszę, którą zgodnie z doktryną kreacjonistyczną wlewa w nie bezpośrednio Bóg. A jednak nikt z nas nie nazywa swojej matki „matką swego ciała”, lecz po prostu „swoją matką”, matką całego siebie, ponieważ ciało i dusza tworzą w nas jedną naturę, czyli rzeczywistość. Tak samo zatem Maryja powinna być nazywana Matką Bożą, choć dała Jezusowi jedynie ludzką, a nie Boską naturę, ponieważ w nim natura ludzka i Boska tworzą jedną Osobę. (Podkreślam, że pomiędzy tymi dwoma przypadkami istnieje tylko podobieństwo, a nie tożsamość, ponieważ dusza i ciało tworzą w człowieku tylko jedną naturę, natomiast ludzka i Boska natura nie tworzą w Chrystusie jednej natury, lecz jedną Osobę).

W tym świetle pomiędzy Maryją i Jezusem istnieje nie tylko związek typu fizycznego, lecz także metafizycznego, i to umiejscawia Ją na niewyobrażalnej wysokości, dzięki czemu tworzy się także szczególny związek również pomiędzy Nią i Ojcem. Męczennik, św. Ignacy z Antiochii, pisze, że Jezus jest „i z Boga i z Maryi”⁵; to prawie tak, jak my mówimy o kimś, że jest dzieckiem jakiejś kobiety i jakiegoś mężczyzny. Maryja jest jedyną

⁵ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Agli Efesini* 7, 2.

osobą we wszechświecie, która zwracając się do Jezusa, może powiedzieć to, co mówi do Niego Ojciec niebieski: *Ty jesteś Moim Synem; Jam Cię dziś zrodził* (por. Ps 2, 7; Hbr 1, 5).

Wraz z Soborem w Efezie pozycja ta staje się na zawsze zdobyczą Kościoła: *Jeśli ktoś* – czytamy w zatwierdzonym przez sobór tekście – *nie uznaje, 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*⁶. Jak się tego dowiadujemy z kronik, był to moment wielkiej radości dla całego ludu Efezu, który oczekiwał na Ojców przed aulą soborową i towarzyszył im ze światłami i śpiewem, aż do miejsc, w których mieszkali. Taka proklamacja stała się mocnym bodźcem do rozwoju kultu maryjnego, który ani na Wschodzie, ani na Zachodzie nigdy nie osłabł. Znalazł on swój wyraz w świętach liturgicznych, ikonach, hymnach i budowie niezliczonych kościołów Jej poświęconych, wśród których także bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie, którą po Efezie kazał przebudować Sykstus III. Jest ona – ze swymi wspaniałymi mozaikami – jednym wielkim uczczeniem Matki Bożej.

1.3. Wkład Zachodu – „duchowe” macierzyństwo Maryi

Również ta meta nie była ostateczna. Po fizycznym i metafizycznym istniał w macierzyństwie Maryi jeszcze jeden poziom do odkrycia. W sporach chrystologicznych wartość tytułu *Theotokos* była brana pod uwagę bardziej w nawiązaniu do Osoby Chrystusa niż Maryi, choć był to tytuł maryjny. Z tytułu tego nie wynikały jeszcze logiczne skutki w odniesieniu do osoby Maryi, a szczególnie do Jej świętości, jedynej w swoim rodzaju.

Istniało niebezpieczeństwo, że *Theotokos* stanie się bronią w walce pomiędzy sprzecznymi prądami teologicznymi, zamiast być wyrazem wiary i pobożności Kościoła w stosunku do Maryi, jak to miało miejsce na początku, kiedy ten zwracał się do Niej słowami wspomnianej wyżej modlitwy: *Pod Twoją obronę uciekamy się, święta Boża Rodzicielko*.

Dowodzi tego pewien szczegół, który choć mało budujący, powinien zostać tu podkreślony. To właśnie Cyryl z Aleksandrii, który po wybuchu polemiki walczył jak lew w obronie tytułu *Theotokos*, stanowi wśród Ojców Kościoła zgrzyt w ogólnym poszanowaniu świętości Maryi. Był on jednym z nielicznych, którzy przypisywali Maryi słabości i wady,

⁶ CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Anatematismo I contro Nestorio*, w: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, nr 252; BF VI, 4.

szczególnie podczas męki Chrystusa. Znajdując się pod wpływem Orygenesusa, nie mógł uwierzyć, że kobieta, nawet Matka Jezusa, mogła mieć większą wiarę i odwagę niż apostołowie, którzy choć byli mężczyznami, uciekli w chwili męki!⁷ Jego słowa wynikają z ogólnego braku szacunku do kobiet w świecie starożytnym, a także dowodzą, jak mało ważne było przypisanie Maryi macierzyństwa fizycznego i metafizycznego wobec Jezusa, jeśli nie uznawało się w Niej również macierzyństwa duchowego, czyli w duszy, a nie tylko w ciele.

To właśnie był wielki wkład autorów łacińskich, a w szczególności św. Augustyna. Widzi on macierzyństwo Maryi jako macierzyństwo w wierze, jako macierzyństwo również duchowe. Znajdujemy się w eposie wiary Maryi. W nawiązaniu do słów Jezusa: „Kto jest moją Matką?”, Augustyn odpowiada, przypisując Maryi najwyższy stopień tego duchowego macierzyństwa, które wynika z wypełniania woli Ojca: *Czyż nie wypełniała woli Ojca Maryja Dziewica, kiedy przez wiarę uwierzyła, przez wiarę poczęła, która została wybrana, aby z Niej narodziło się zbawienie dla ludzi, która została stworzona przez Chrystusa, zanim w Niej został stworzony Chrystus? Oczywiście, że pełniła wolę Ojca święta Maryja i dlatego większą jest rzeczą dla Maryi bycie uczennicą Chrystusa, niż bycie Matką Chrystusa*⁸.

Fizyczne i metafizyczne macierzyństwo Maryi zostaje tu ukoronowane przez uznanie Jej macierzyństwa duchowego, czyli z wiary, która czyni z Maryi pierwszą i najświętszą córkę Bożą, pierwszą i najlepszą uczennicę Chrystusa, stworzenie, o którym – jak znów pisze św. Augustyn – *przez cześć należną Panu nie powinno się nawet wspominać, kiedy mówi się o grzechu*⁹.

Fizyczne, czyli realne macierzyństwo Maryi, oprócz wyjątkowego i jedyne w swoim rodzaju związku, który tworzy pomiędzy Nią i Jezusem oraz pomiędzy Nią i całą Trójcą Świętą, z obiektywnego punktu widzenia jest i pozostaje czymś największym i nieporównywalnym przywilejem, lecz jest ono takie, ponieważ spotyka się z pokorną wiarą Córy Syjonu.

1.4. Chrystologiczne znaczenie *Theotokos*

Jak widzimy, tytuł *Theotokos* towarzyszy rozwojowi starożytnej chrystologii. Stał się on czymś w rodzaju dokumentu tożsamości chrystologicznej ortodoksji. Jak aksjomat „Quod non est assumptum non

⁷ Por. TENŻE, *In Ioh. Ev. XII*, 19, 25-27: PG 74, 661nn.

⁸ AUGUSTYN, *Sermo Denis* 25, 7, w: *Miscellanea Agostiniana*, I, 62.

⁹ TENŻE, *De natura et gratia* 36, 42: CSEL 60, 263n.

est sanatum” posłużył następnie do tego, by najpierw, podczas walki z doketyzmem, przypisać Chrystusowi prawdziwe ciało, a następnie, podczas walki z apolinaryzmem, prawdziwą duszę i wreszcie, w czasach walki z monoteletyzmem, prawdziwą ludzką wolę, tak tytuł *Theotokos*, używany rygorystycznie i spójnie posłużył najpierw do udowodnienia prawdziwej ludzkiej natury Chrystusa, następnie Jego prawdziwej Boskiej natury i wreszcie integralności Jego Osoby.

Tytuł ten potwierdza zatem, że Jezus jest *prawdziwym człowiekiem*. *Dlaczego mówimy, że Chrystus jest człowiekiem – pisze Tertulian – jeśli nie dlatego, że narodził się z Maryi, która jest ludzkim stworzeniem?*¹⁰. Nie tylko dowodzi, że jest człowiekiem co do istoty, ale także co do istnienia, ponieważ zechciał dzielić z człowiekiem nie tylko naturę, lecz także doświadczenie. Przeżył ludzkie życie w całym jego konkretności.

Najtrudniejszy do zaakceptowania w całym procesie upodabniania się Chrystusa do człowieka był początkowo właśnie fakt Jego poczęcia i narodzenia z Niewiasty. Jednemu ze wspomnianych wyżej heretyków, którego dreszczem przejmowała myśl o Bogu *krzepnącym w łonie, zrodzonym wśród bólów, mytym i owiniętym w pieluszki*, tenże Tertulian odpowiadał: *Chrystus kochał człowieka, a wraz z nim ukochał także jego sposób przyjścia na świat*¹¹. *Ten naturalny przedmiot czci – dodawał, zwracając się do heretyka – którym jest narodzenie człowieka oraz ból porodowy niewiasty – to coś, czym ty gardzisz: a jednak jak tyś się narodził?*

Problem prawdziwej i integralnej ludzkiej natury Chrystusa pojawił się w nowej formie podczas polemiki z Apolinarym z Laodycei, w IV wieku. Ten autor, aby bardziej radykalnie przeciwstawić się arianizmowi, zanegował istnienie w Chrystusie rozumnej duszy, uważając, że obecność rozumnej duszy byłaby w Nim nie tylko czymś nadmiernym (jako że przebywał w Nim osobiście Logos, a zgodnie z platońską wizją ludzka dusza jest tylko jego niewielką cząsteczką), ale również niebezpiecznym, ponieważ istnienie duszy implikuje wolność, a wolność – możliwość popełniania grzechów. W tym kontekście odnowiła się swoista forma doketyzmu, bowiem zdaniem niektórych apolinarystów Słowo nie przyjęło ludzkiego ciała od Maryi, lecz samo ukształtowało swoje ciało, czy też przekształciło się w ciało. Ich zdaniem Jezus przeszedł przez Maryję, ale nie narodził się naprawdę z Niej, z Jej ciała.

Reakcja ortodoksji na tę doktrynę była bardzo gwałtowna. Św. Atanazy, w słynnym liście do Epikteta, napisał: *Jest z pewnością ludzkie*

¹⁰ TERTULIAN, *De carne Christi* 5, 6: CC 2, 881.

¹¹ TAMŻE, 4, 3: CC 2, 878.

z natury i prawdziwe ciało Zbawcy, zrodzonego z Maryi według Pism. I było prawdziwe, bowiem było identyczne z naszym. Maryja jest więc naszą siostrą, ponieważ wszyscy pochodzimy od Adama¹². Przeciwno tej samej doktrynie skierowane jest także słynne wezwanie św. Grzegorza z Nazjanzu: *Kto nie wierzy, że święta Maryja jest Theotokos, ten jest poza Boskością. Kto mówi, że Słowo przeszło przez Dziewicę niczym przez kanał, a nie że zostało w Niej ukształtowane w sposób Boski i ludzki zarazem – w sposób Boski, bo bez interwencji mężczyzny; w sposób ludzki, bo zgodnie z prawem narodzenia – jest ateistą*¹³. Widzimy w tym tekście, o pół wieku poprzedzającym sobór w Efezie, że tytuł *Theotokos* przybiera już wartość dogmatyczną, a nie tylko pobożnościową.

Tytuł Matki Bożej potwierdza, w drugiej kolejności, że *Jezus jest Bogiem*. Tylko patrząc na Jezusa nie jak na zwykłego człowieka, choćby największego z proroków, lecz także jak na Boga, można nazywać Maryję „Matką Bożą”. W innym wypadku można byłoby Ją nazywać Matką Jezusa, lub Chrystusa, lecz nie Bożą. *Jak moglibyśmy – pisze św. Augustyn – twierdzić w wyznaniu wiary, że wierzymy w Syna Bożego, który zrodzony jest z Maryi Dziewicy, gdyby z Maryi Dziewicy zrodził się nie Syn Boży, lecz syn ludzki?*¹⁴. Ten sam istotny argument wysuwał już także św. Atanazy we wspomnianym wyżej liście, choć nie przytacza on w tym kontekście bezpośrednio tytułu *Theotokos*: *Jeśli Chrystus nie był Bogiem w ciele, jak mógł, zaraz po wyjściu z Maryi, zostać nazwanym Emanuelem, czyli Bogiem z nami?*¹⁵. Boskość Chrystusa wymaga przypisania Maryi tytułu *Theotokos*, a tytuł *Theotokos* wymaga uznania Boskości Chrystusa. Jak zauważa Cyryl z Aleksandrii, te dwie rzeczy są nierozdzielne¹⁶.

Tytuł Matki Bożej jest czujnikiem, strzegącym, aby nadawany Jezusowi tytuł „Boga” nie został pozbawiony treści. Tytuł *Theotokos* nie ma żadnego uzasadnienia i staje się wręcz bluźnierstwem, jeśli przestanie się uznawać w Jezusie Boga, który stał się człowiekiem. Jeśli dobrze się zastanowić, jest to jedyna koncepcja, po *homooúsios*, która zdolna jest powstrzymać wszelkie dwuznaczności w odniesieniu do Boskości Jezusa. Ktoś może nazywać Jezusa Bogiem i rozumieć przez słowo *Bóg* bardzo różne rzeczywistości: *Bóg* przez adopcję, przez zamieszkanie, przez sposób określenia. Ale nie może już w tym przypadku nadal nazywać Maryi „Matką Bożą”. Jest Ona Matką Bożą tylko, jeżeli Jezus

¹² ATANAZY, *Lettera ad Epitteto* 7: PG 26, 1061B.

¹³ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Lettera* 101 a Cledonio 4, 16: PG 37, 180.

¹⁴ AUGUSTYN, *Sermo* 186, 2: PL 38, 1000.

¹⁵ ATANAZY, *Lettera ad Epitteto* 10: PG 26, 1058.

¹⁶ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Como*. Ps 61, 7: PG 69, 1117B.

jest Bogiem w momencie rodzenia się z Niej. To, co wydarza się potem, nie dotyczy już matki jako takiej. Nie można powiedzieć, że Maryja jest Matką Bożą, jeśli przez „Boga” nie rozumie się tego, co rozumiał Kościół w Nicei i Chalcedonie.

Również powstała następnie doktryna o *dwóch naturach Chrystusa* opiera się na tytule *Theotokos*. I to jest bardzo znaczące. Sam z siebie bowiem tytuł ten, reprezentując ekstremalny przypadek *communicatio idiomatum*, mógł być wykorzystywany w znaczeniu używanym przez monofizytyzm, aby utrzymywać, że w Jezusie natura ludzka i Boska były tak wzajemnie zespolone, że stanowiły jedną *physis*, jedną naturę. I Apolinary z Laodycei, który zgadzał się z tym sposobem myślenia, w nadzwyczajny sposób wykorzystywał tytuł *Theotokos*¹⁷, doprowadzając do podejrzliwości Antiocheńczyków, będących wrogami monofizytyzmu.

Wobec tego nadużycia pojawiły się dwie reakcje: jedną z nich reprezentował Nestoriusz, który dla twierdzenia o dwóch naturach Chrystusa odrzuca tytuł *Theotokos*, wywołując znaną nam reakcję; druga postawa, ortodoksyjna, zachowuje użycie tytułu *Theotokos*, wyjaśniając go jednak w kontekście doktryny o dwóch naturach. Taka właśnie była postawa soboru w Chalcedonie, który celowo wprowadził tytuł *Theotokos* do swojej definicji dwóch natur Chrystusa. „[Jezus Chrystus] – czytamy w tej definicji – *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*”¹⁸. Po soborze w Chalcedonie doktryna o dwóch naturach będzie uznawana nie tylko za zbieżną z tytułem *Theotokos*, ale wręcz za wymaganą przezeń: *Jeśli nie uznaje się w Chrystusie dwóch natur człowieka i Boga, lecz tylko jedną, [...] święta Dziewica nie mogłaby być nazywana Theotokos, lecz jedynie Christotokos*, napisze później Leoncjusz z Jerozolimy¹⁹.

Wreszcie określenie *Matka Boża* potwierdza, że Jezus jest Bogiem i człowiekiem *w jednej i tej samej Osobie*. Jest to wręcz cel, dla którego Ojcowie Soboru w Efezie zaadaptowali ten tytuł. Jeszcze przed wybuchem polemiki między Cyrylem i Nestoriuszem, w ostatnich dziesięcioleciach IV wieku, św. Grzegorz z Nysy odwoływał się do tytułu *Theotokos*, aby przeciwstawić się antiocheńskiej tezie, zaczynającej funkcjonować w tamtym okresie: *Kto z nas – pisał Grzegorz z Nysy – ośmielał się kiedykolwiek nazywać ‘matką człowieka’ (anthropotokos), zamiast Matką*

¹⁷ W kwestii tekstów Apolinarego na temat *Theotokos*, por. *Testi mariani del primo millenio*, red. G. GHARIB, t. I, Roma 1988, 340-351.

¹⁸ H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, nr 301; BF VI, 8.

¹⁹ LEONCJUSZ Z JEROZOLIMY, *Contra Monophysitas* 55: PG 86, 1800A.

*Bożą (Theotokos) Świętą Dziewicę, jak to teraz słyszymy, że niektórzy z nich bezwstydnie czynią?*²⁰.

W tym znaczeniu tytuł ten mówi nam o głębokiej jedności pomiędzy Bogiem i człowiekiem, która spełniła się w Jezusie; o tym, jak Bóg złączył się z człowiekiem i zjednoczył go z sobą w najgłębszej jedności, jaka istnieje na świecie, czyli w jedności osoby. Łono Maryi – powiadali Ojcowie – stało się „komnatą”, w której nastąpiły zaślubiny Boga z ludzkością, „ramą”, na której została utkana szata jedności, laboratorium (*ergastérion*), w którym nastąpiło zjednoczenie Boga i człowieka²¹.

Gdyby w Jezusie natura ludzka i Boska były zjednoczone w taki sposób, jak to wyobrażali sobie heretycy potępieni w Efezie – czyli jednością tylko moralną, a nie osobową - Maryja nie mogłaby być już nazywana Matką Bożą, lecz jedynie Matką Chrystusa: *Christotokos*, a nie *Theotokos*. Ojcowie nie mieli wątpliwości, nazywając świętą Dziewicę „Matką Bożą”, oczywiście nie dlatego, że natura Słowa czy Boskość miały w Niej początek, lecz dlatego, że z Niej narodziło się święte ciało, obdarzone rozumną duszą, z którym Słowo jest zjednoczone do tego stopnia, że tworzy z nim jedną Osobę²². Nazywanie Maryi *Theotokos* jest najpewniejszym sposobem na głoszenie unii hipostatycznej, która jak węzeł skupia razem wszystkie dogmaty chrystologiczne.

W ten sposób tytuł Matki Bożej jest również czymś w rodzaju bastionu, który zdolny jest dać odpór zarówno ideologizacji Jezusa, czyniącej z Niego raczej ideę czy jakąś wybitną postać a nie prawdziwą Osobę, jak i oddzielania w Nim natury ludzkiej od Boskiej, co stanowiłoby zagrożenie dla naszego zbawienia. Maryja jest Tą, która zakotwiczyła Boga w ziemi i ludzkości.

2. Aktualność tytułu *Theotokos*

We wszystkich zastosowaniach tego tytułu dominuje jedna, niezmienna myśl: Maryja, dzięki swemu Bożemu macierzyństwu, przyczyniła się do tego, że Bóg stał się Emanuelem, Bogiem-z-nami. Tytuł *Theotokos* prowadzi do wzbogacenia samego objawienia o Bogu. W tej perspektywie tytuł ten ma nadzwyczaj duże znaczenie również dla nas dziś.

²⁰ GRZEGORZ Z NYSSY, *Epistola* III: PG 46, 1024.

²¹ Por. BAZYLI, *Omelia sulla santa generazione di Cisto* 3: PG 31, 1464; PROKLOS Z KONSTANTYNOPOLA, *Omelia I sulla Madre di Dio* 1: PG 65, 681.

²² CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Lettera II al Nestorio*: PG 77, 448n.

2.1. Aktualność teologiczna

Co mówi nam o Bogu ten maryjny tytuł? Mówi nam przede wszystkim o pokorze *Boga*. Bóg zechciał mieć Matkę! I pomyśleć, że w trakcie rozwoju ludzkiej myśli doszliśmy do miejsca, w którym niektórzy przedstawiciele egzystencjalizmu ateistycznego uważają nawet za dziwny i niemal obraźliwy dla ludzkiej istoty fakt, iż człowiek musi mieć matkę, ponieważ to oznacza radykalną zależność od kogoś, nie stawianie się z siebie samego, brak możliwości całkowicie samodzielnego planowania własnego istnienia.

Człowiek od zawsze poszukuje Boga w górze. Próbuje własnym wysiłkiem ascetycznym lub intelektualnym zbudować swego rodzaju piramidę, myśląc, że na jej szczycie odnajdzie Boga, lub jego równoważnik, którym w niektórych religiach jest Nicość. I nie zauważa, że Bóg zszedł i odwrócił piramidę; On sam stanął u podstawy, aby wznieść ponad sobą wszystko i wszystkich. Bóg w milczeniu pojawia się we wnętrzu niewiasty. Trzeba tu doprawdy powtórzyć za Tertulianem: *to jest do uwierzenia właśnie dlatego, że jest szaleństwem; jest pewne właśnie dlatego, że nie-możliwe; jest Boskie właśnie dlatego, że nie ludzkie*²³.

Cóż za kontrast z bogiem filozofów, jaki zimny prysznic dla ludzkiej pychy i jakaż zachęta do pokory! Bóg zstępuje do samego serca materii, bowiem matka, *mater*, pochodzi od słowa *materia*, w najbardziej szlachetnym znaczeniu tego słowa, które oznacza konkret i realność. Bóg, który staje się ciałem w łonie niewiasty to ten sam Bóg, który później ukaże się w sercu materii świata, w Eucharystii. To jedna ekonomia i jeden styl. Ma rację św. Ireneusz mówiąc, że *kto nie rozumie narodzenia Boga z Maryi, nie może też zrozumieć Eucharystii*²⁴.

Wybierając tę macierzyńską drogę, aby nam się objawić, Bóg przypomniał ludzkiej głupocie – która widzi zło tam, gdzie go nie ma, a nie widzi tam, gdzie ono jest – że wszystko jest czyste; ogłosił świętość rzeczy przezeń stworzonych. Uświęcił i zbawił nie tylko *naturę* w sensie abstrakcyjnym, lecz również ludzkie *narodziny* i całą rzeczywistość istnienia.

Bóg objawił przede wszystkim godność kobiety jako takiej. *Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty* (Ga 4, 4). Gdyby święty Paweł powiedział „zrodzonego z Maryi”, chodziłoby wówczas jedynie o szczegół biograficzny. Powiedziawszy „zrodzonego z niewiasty” nadał swemu stwierdzeniu wartość uniwersalną i niezmierzoną. To kobieta, każda kobieta, została wyniesiona w Maryi

²³ Por. TERTULIAN, *De carne Christi* 5, 4: CC 2, 881.

²⁴ IRENEUSZ, *Adversus haer.*, V, 2, 3: SCh 153, 34n.

do tak niewiarygodnej wysokości. Maryja jest tu Kobietą, a nie *jakąś* kobietą. Dziś tyle się mówi o promocji kobiet, jest to z pewnością jeden z najciekawszych i najpiękniejszych znaków czasów. Lecz godność Matki Bożej, udzielona Maryi, ukazuje nam, jak bardzo jesteśmy opóźnieni w porównaniu z Bogiem! On wyprzedził nas wszystkich; udzielił kobiecie takiego zaszczytu, że odebrał nam wszelkie słowa.

2.2. Aktualność chrystologiczna

Aktualność tytułu *Theotokos* stanie się jeszcze bardziej wyraźna, jeśli od teologii przejdziemy do rozważań nad chrystologią. Dziś, odmiennie niż na początku, nie jest już poważnym problemem kwestia ludzkiej natury Chrystusa. Wszyscy bez trudu przyznają, że Chrystus był człowiekiem, tak jak my. Ma tu miejsce wręcz swego rodzaju konkurs, kto posunie się dalej w twierdzeniu o pełnej i całkowitej ludzkiej naturze Jezusa. Filmy takie jak słynne „Ostatnie kuszenie Chrystusa” M. Scorsese, który kilka lat temu wywołał sensację, odzwierciedlają tę atmosferę teologiczną, w której usiłuje się obalić tę ostatnią barierę, jaką jest *absque peccato*, „z wyjątkiem grzechu”, które w Piśmie Świętym występuje po słowach *we wszystkim na nasze podobieństwo* (Hbr 4, 15). Podejmowanie dziś walki w obronie ludzkiej natury Chrystusa, przynajmniej w teologii, to jak wyważanie otwartych drzwi i często ukrywa się pod tym delikatna próba tak dalekiego pójścia w tym kierunku, by uczynić niemożliwym twierdzenie o Jego pełnej Boskości.

Dziś poważnym problemem jest kwestia Boskiej natury Chrystusa. R. Bultmann napisał: *Formuła ‘Chrystus jest Bogiem’ jest fałszywa w każdym znaczeniu, kiedy ‘Bóg’ jest traktowany jak istota możliwa do zobiektywizowania, zarówno w rozumieniu Ariusza, jak i Nicei, w znaczeniu ortodoksyjnym czy liberalnym. Jest ona prawidłowa tylko wtedy, kiedy ‘Bóg’ rozumiany jest jako wydarzenie Boskiego działania*²⁵. Jezus, zdaniem tego autora, jest „decydującym działaniem Boga” (zauważmy: *działaniem*, nie *osobą!*).

Bazując na tej koncepcji, wielu autorów, także katolickich, opracowało swego rodzaju „nowe chrystologie”. Nowe, bo dystansują się otwarcie od tradycyjnej chrystologii, opartej na dawnych soborach, szczególnie chalcedońskim. Twierdzą one, że Chrystus jest Bogiem w tym znaczeniu, że działa w Nim Bóg. Nie jest On prawdziwym Bogiem, lecz objawieniem prawdziwego Boga, co stanowi zdecydowaną różnicę. Jezus, owszem, jest „jedną Osobą”, lecz osobą ludzką, nie Boską, jak utrzymy-

²⁵ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, t. II, Tübingen 1938, 258.

wał Schoonenberg w książce *Un Dio di uomini*²⁶. Tradycyjną doktrynę o *jedności* dwóch natur, ludzkiej i Boskiej, w jednej Osobie Chrystusa, zastępuje doktryna o *obecności* natury Boskiej w ludzkiej osobie Chrystusa. *Był* zostaje zastąpiony *przebywaniem*. To tak, jakby powiedzieć: Chrystus *nie jest* Bogiem, lecz w Chrystusie *jest* Bóg.

Wszystko staje się jaśniejsze, jeśli weźmie się pod uwagę to, co w tych tak zwanych chrystologiach, o których mówię, myśli się o doktrynie preegzystencji. Oznaczałaby ona po prostu, że *związek pomiędzy Bogiem a Jezusem Chrystusem nie rozwinął się wyłącznie w drugim okresie i jakby przypadkiem, lecz istnieje a priori i jest zakorzeniony w samym Bogu*²⁷. Preegzystencja Chrystusa jako Słowa miałyby polegać na *jedynym w swoim rodzaju zwróceniu się Boga ku Chrystusowi*²⁸, co jednak nie spotyka się z taką samą odpowiedzią tak samo odwiecznego Słowa „w stosunku do Ojca” (por. J 1, 1), co dowodziłoby Jego preegzystencji.

Innymi słowy, zdaniem tych autorów, preegzystencję Jezusa należy rozumieć w znaczeniu intencji, nie rzeczywistości, czyli Ojciec od zawsze przewidywał, chciał i ukochał tego Jezusa, który pewnego dnia miał się narodzić z Maryi. Jego preegzystencja nie byłaby odmienna od preegzystencji każdego z nas, jako że każdy człowiek został „wybrany i przeznaczony” przez Boga na Jego dziecko jeszcze przed stworzeniem świata (por. Ef 1, 4).

W stosunku do tego twierdzenia, obalającego nie tylko wiarę w Chrystusa, ale też doktrynę o Trójcy Świętej, chrześcijanie mówią zdecydowane „nie” za każdym razem, gdy podczas modlitwy lub liturgii nazywają Maryję *Theotokos*, Matką Bożą. Jak zatem już w przeszłości podkreślali Ojcowie, Maryja może być określana mianem *Theotokos* tylko pod warunkiem, że Jezus uznawany będzie za prawdziwego Syna Bożego od momentu wcielenia. To, czym Jezus stanie się później, nie może z Niej uczynić Matki Bożej; to już Jej nie dotyczy, a co najwyżej dotyczy Jej moralnie i retrospektywnie. Napisawszy zdanie przytoczone wyżej: *Jeśli ktoś nie wierzy, że święta Maryja jest Theotokos, oddziela się od Boskości*, św. Grzegorz z Nazjanzu dodaje jeszcze słowa, które okazują się odnosić także do sytuacji dzisiejszej: *Jeśli ktoś mówi, że najpierw ukształtował się człowiek Jezus, który następnie przybrał się w Boskość, jest potępiony. Nie byłoby to bowiem poczęcie Boga, lecz Jego zanegowanie*²⁹. Innymi słowy, w tym przypadku nie byłoby żadnego poczęcia

²⁶ Por. P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Brescia 1971, 98nn.

²⁷ H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976, 505. W kwestii bogatszej dokumentacji dotyczącej tych twierdzeń pozwolę sobie odesłać do mojej pracy *Gesù Cisto il Santo di Dio*, Milano 1990, 127nn.

²⁸ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù storia di un vivente*, Brescia 1974, 697.

²⁹ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Lettera 101 a Cledonio*: PG 37, 180.

Boga w Maryi, a Ona nie mogłaby już być nazywana Bożą Rodzicielką, *Theotokos*.

Jak widać, dziś powtarza się taka właśnie sytuacja, która spowodowała zdefiniowanie w Efezie tytułu *Theotokos*. Stoimy wobec tej samej zasadniczej tezy, przeciwko której został dogmatycznie zastosowany ten tytuł, bowiem twierdzenie, według którego Chrystus nie jest Bogiem, lecz w Chrystusie „jest” Bóg, jest niezwykle bliskie tak zwanej tezie nestoriańskiej. Różni się od niej jedynie większym radykalizmem, bowiem umiejscawia się wręcz w linii Pawła z Samosaty, dla którego pomiędzy Chrystusem i prorokami nie ma żadnej różnicy jakościowej czy różnicy bytu, a jedynie stopnia. W Chrystusie Duch Boży miałby mieszkać stale i w pełni (dziś mówi się eschatologicznie), natomiast u proroków Jego obecność była jedynie tymczasowa i częściowa.

Moim zdaniem dowodzi to, że tak zwane „nowe chrystologie”, rodzące się w celu przełożenia w nowoczesny sposób dawnej prawdy o Chrystusie, usankcjonowanej przez sobory, owszem, przełożyły na nowoczesny język coś z dawnych czasów, jednak nie prawdę soborów w Efezie i Chalcedonie, lecz błędy potępione w Efezie i Chalcedonie. Zresztą ich nowość i „nowoczesność”, przynajmniej jeśli chodzi o wyjaśnienie dogmatu o Boskiej naturze Chrystusa oraz Jego preegzystencji, są tylko pozorne. Tezy te zostały przedstawione niemal tymi samymi słowami i potępione już w czasach Ojców Kościoła. Wystarczy tu przypomnieć tekst pochodzący z jednego z synodów w IV wieku: *Jeśli ktoś mówi, że Syn, zanim narodził się z Maryi, istniał tylko w przewidzianych, a nie został zrodzony z Ojca przed wiekami, aby być Bogiem i przez siebie dać byt wszystkim rzeczom, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*³⁰.

Z tego, co zostało przedstawione powyżej, można wysnuć wniosek, że dla Kościoła dogmaty są jak przeciwciała. Kiedy ludzki organizm zostaje zaatakowany przez niektóre choroby zakaźne, produkuje przeciwciała, które po przebytej chorobie pozostają w organizmie i wkraczają do działania za każdym razem, kiedy ta sama choroba ponownie zagraża organizmowi. Także Kościół, przy zagrożeniu herezją, produkuje przeciwciała, czyli definicje dogmatyczne, które uruchamiają się za każdym razem, gdy ta sama doktryna, być może pod innym przybraniem, miałaby powrócić i zagrozić wierze. Tytuł *Theotokos* jest jednym z takich przeciwciał. Dlatego Kościół nie potrzebuje tworzyć nowych definicji dogma-

³⁰ Formuła synodu w Syrmio w 351 r. (F. HAHN, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln in der alten Kirche*, Hildesheim 1962, 197).

tycznych przeciwko dzisiejszym doktrynom zbliżonym do arianizmu czy nestorianizmu. Zostały one osądzone już przez antyczne dogmaty.

2.3. Aktualność ekumeniczna

Inny obszar, w którym tytuł *Theotokos* jest ciągle żywy i aktualny, to ekumenizm. Tytuł „Matki Bożej” jest także dzisiaj miejscem spotkania i wspólną bazą dla wszystkich chrześcijan, od którego można wyjść, aby znaleźć porozumienie w kwestii miejsca Maryi w wierze. Jest to jedyny prawdziwie ekumeniczny tytuł: nie tylko usankcjonowany prawnie, jako że zdefiniowany na jednym z soborów ekumenicznych, ale też faktycznie, bowiem jest on uznawany przez wszystkie Kościoły.

Nie ma potrzeby mówić zbyt wiele o tym, jak drogi jest ten tytuł Kościołom wschodnim. Mniej natomiast powszechna jest świadomość, że ten tytuł, i tylko ten, jest uznawany i szanowany również przez Kościoły reformowane. *Nazywając Maryję Matką Bożą – pisze Luter – rozumiemy całą Jej godność; nikt nie może o Niej czy do Niej powiedzieć niczego większego, nawet gdyby znał tyle języków, ile źdźbeł trawy, gwiazd na niebie i ziaren piasku na plaży. Nasze serce powinno przemyśleć, co znaczy być Matką Bożą*³¹.

Przy innej okazji napisał on: *Artykuł potwierdzający, że Maryja jest Matką Bożą, obowiązuje w Kościele od samego początku, a Sobór w Efezie nie zdefiniował go jako nowy, bowiem jest on prawdą potwierdzoną w Ewangelii i Piśmie Świętym [...]. Te słowa (Łk 1, 32; Ga 4, 4) z dużą siłą utrzymują, że Maryja jest prawdziwie Matką Bożą*³². *My wierzymy, nauczamy i wyznajemy – czytamy w formule wiary protestanckiej, sformułowanej po jego śmierci – że Maryja słusznie jest nazywana Matką Bożą i że jest nią prawdziwie*³³. Inny inicjator reformy, Zwingli, pisze: *Maryja, w mojej ocenie, słusznie nazywana jest Bożą Rodzicielką, Theotokos; a w innym miejscu nazywa Maryję Boską Theotokos, wybraną jeszcze zanim miała wiarę*³⁴. Także Kalwin, choć mniej otwarcie, zgadza się z tym. Pisze więc: *Pismo Święte jasno nam ogłasza, że Ten, który ma się narodzić z Maryi Dziewicy, będzie nazywany Synem Bożym (Łk 1, 32), a Dziewica jest Matką naszego Pana*³⁵.

³¹ M. LUTER, *Commento al Magnificat*, t. 7, Böhlau, Weimar, 1883nn., 572.

³² TENŻE, *Dei concili della Chiesa*, t. 50, Böhlau, Weimar, 1883nn, 591n.

³³ *Formula di Concordia del 1577*, art. 8, 7.

³⁴ H. ZWINGLI, *Expositio fidei*, w: TENŻE, *Hauptschriften. Der Theologe*, t. III, Zurigo 1948, 319; *Fidei ratio* 6, w: TENŻE, *Scritti teologici e politici*, Claudiana, Torino 1985, 98.

³⁵ J. KALWIN, *Istituzioni della religione cristiana* II, 14, 4, UTET, Torino 1971, 613.

Matka Boża, *Theotokos*, to zatem tytuł, do którego zawsze trzeba powracać, odróżniając go, jak to słusznie robią prawosławni, od nieskończonej serii imion i tytułów maryjnych. Gdyby był on brany na poważnie przez wszystkie Kościoły i doceniany faktycznie, a nie tylko uznawany teoretycznie z powodu usankcjonowania dogmatem, wystarczyłoby to do zbudowania zasadniczej jedności wokół Maryi i ujrzelibyśmy w Niej nie przyczynę podziału wśród chrześcijan, lecz najważniejszy, po Duchu Świętym, czynnik ekumenicznej jedności, Tę, która w macierzyński sposób pomaga „zgromadzić wszystkie rozproszone dzieci Boże” (por. J 11, 52).

Tym Kościołom i grupom chrześcijańskim, które z różnych powodów, po części także z winy nas, katolików, do dziś unikają nazywania Maryi tytułem *Theotokos*, a przynajmniej nie wyciągają z niego właściwych wniosków, chciałbym z szacunkiem i pokorą powtórzyć to, co pewien biskup powiedział w homilii wygłoszonej właśnie Ojcom zebranym na soborze w Efezie: *Nie pozbawiamy Dziewiczej Matki Bożej tego honoru, który dało Jej misterium wcielenia. Czyż nie jest absurdem, wysławiać wraz z ołtarzami Chrystusa haniebny krzyż, na którym został powieszony, i kazać mu błyszczeć wobec Kościoła, a pozbawiać zaszczytnego tytułu Matkę Bożą Tę, która wobec tak wielkiego błogosławieństwa przyjęła Boskość?*³⁶

Właśnie dla prawidłowej ekumenicznej oceny tytułu *Theotokos* nie należy ograniczać wagi tego tytułu do jego treści ontologicznej, naświetlonej przez autorów orientalnych podczas wielkich polemik chrystologicznych w V wieku, lecz brać także pod uwagę wzbogacenie w sensie moralnym, jakie miało miejsce na Zachodzie, szczególnie za sprawą Augustyna, czyli należy brać pod uwagę to, co jest osobistym wkładem Maryi, Jej wiarę. Dobrze znane są słowa św. Augustyna: *Maryja Dziewica urodziła wierząc w to, co poczęła wierząc [...]. Poczęła Chrystusa w sercu, jeszcze zanim poczęła Go w ciele: prius concepit mente quam corpore*³⁷.

W spójny sposób stosując to, co św. Paweł mówi o charyzmatkach, którym nie towarzyszy miłość (por. 1 Kor 13, 1nn), święty doktor mówi, że *dla Maryi ważniejsze było to, iż była uczennicą Chrystusa, niż to, że była matką Chrystusa i że wręcz macierzyńskie więzy na nic przydałyby się Maryi, gdyby nie nosiła Chrystusa bardziej w sercu niż w ciele*³⁸. Przysłużyłoby się nam, ale nie Jej. Byłaby to sytuacja podobna

³⁶ AKACJUSZ, *Discurso al Concilio di Efeso*: PG 77, 1472.

³⁷ AUGUSTYN, *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074.

³⁸ TENŻE, *Sermo Denis* 25, 7 (*Miscellanea Agostiniana*, I, 162); *De sancta virginitate* 3: PL 40, 398.

do tej, kiedy ksiądz odprawiałby Mszę św. bez żadnego wewnętrznego osobistego udziału: on przysłużyłby się wspólnocie, której w każdym razie ukazałby Chrystusa, lecz nie przysłużyłby się sobie.

W tym świetle tytuł *Theotokos* staje się najbardziej wyszukany przykładem związku pomiędzy łaską i wiarą. Przestaje on wskazywać jedynie na „przywilej” udzielony Maryi, a okazuje się najwyższą pochwałą Jej wiary. Tytuł ten nabiera nowego znaczenia i nowej aktualności w chwili, gdy zgodnie z wymową *Lumen gentium* Vaticanum II wielkość Maryi nie tyle jest ukazywana z punktu widzenia przywilejów, ile z punktu widzenia wiary. Maryja okazuje się być pierwszą spośród wierzących i właśnie dlatego pierwociną i figurą Kościoła. *Każda dusza wierząca* – pisze więc św. Ambroży – *poczyna i rodzi Słowo Boże [...]. Jeśli według ciała jest tylko jedna Matka Chrystusa, według wiary wszystkie dusze rodzą Chrystusa*³⁹.

Taki sposób podejścia do tytułu *Theotokos* równoważy nazbyt techniczne i metafizyczne jego zastosowanie, w którym akcent kładziony jest przede wszystkim na *fakt* dania ciała Słowu, czyli na element biologiczny, i wzbogaca go o wymiar teologicznych cnót wiary, nadziei i miłości, z jakimi Maryja przyjęła Boski wybór i na niego odpowiedziała. Powtarzam – to z pewnością ułatwia przyjęcie Maryi jako Matki Bożej przez te Kościoły chrześcijańskie, które jak wiadomo przypisują wierze pierwsze miejsce w relacjach pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Idąc śladem Kalwina, wielu znamienitych egzegetów protestanckich, jak von Rad, przyznaje Abrahamowi rolę nie tylko *przykładu i patrona, ale również przyczyny i pośrednika błogosławieństwa dla wszystkich pokoleń*⁴⁰. Jak – moglibyśmy zatem powiedzieć – tym bardziej nie przyznać takich cech Maryi w stosunku do ludu nowego przymierza? Skoro nazywa się Abrahama „naszym ojcem w wierze”, to jak można nie nazywać Maryi „naszą matką w wierze?”⁴¹.

Powyższe rozważania na temat tytułu *Theotokos* i jego aktualności pozwalają nam żywić cichą nadzieję, że podziały w chrześcijaństwie, dotyczące Maryi, będą się mogły wkrótce zakończyć. Nadzieja, że Maryja, zamiast być przyczyną niezgody, wkrótce będzie mogła stać się decydującym czynnikiem jedności i zgody wśród chrześcijan i silnym wezwaniem dla tego rodzącego się Kościoła, „jednomyślnego i wytrwałego w modlitwie”, który oczekiwał wraz z Maryją na przybycie Ducha

³⁹ AMBROŻY, *In Luc. Ev.* II, 26.

⁴⁰ Por. J. KALWIN, *Le livre de la Genèse*, I, Ginevra 1961, 195; G. VON RAD, *Genesi*, Brescia 1978, 204.

⁴¹ Por. moją bardziej obszerną wypowiedź w tej kwestii, w: *Maria, uno specchio per la Chiesa*, Milano 1992, 15nn.

Świętego. W dwutysieczną rocznicę narodzenia Chrystusa nie możemy zapomnieć o Tej, która wydała Go na świat, bo w przeciwnym razie Chrystus, którego głosimy, nie byłby już Słowem, które stało się ciałem, Emanuelem, Bogiem-z-nami, tym, który chciał stać się podobnym do nas w narodzinach, jeszcze przed tym, jak żył i umarł.

Powyższe refleksje na temat *Theotokos* chciałbym zakończyć tonem doksologicznym, słowami hymnu do Dziewicy autorstwa P. Claudela:

*Ponieważ jesteś tam na zawsze, po prostu dlatego,
że jesteś Maryją, po prostu dlatego,
że jesteś,
Matko Jezusa Chrystusa, niech będą tobie dzięki*⁴².

Prof. Raniero Cantalamessa OFMCap

Via Piemonte, 70
00187 Roma
Italia

La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei concili di Efeso e di Calcedonia

(Riassunto)

L'articolo è diviso in due parti. Nella prima, di carattere storico, l'autore cerca di tracciare a grandi linee il formarsi del dogma della maternità divina di Maria e il posto che in questo processo occupa il titolo di Theotokos. Nella seconda parte, di carattere attuale, viene messo in luce il significato di questo titolo per noi oggi. Si tratta di attualità teologica, cristologica e ecumenica.

⁴² P. CLAUDEL, *La Vierge à midi*, w: *Oeuvre poétique*, Gallimard, Parigi 1957, 533.

Wiara w dziewictwo Maryi sięga najstarszej Tradycji Kościoła i jest poświadczona w Piśmie Świętym. Jest obecna w najstarszych symbolach wiary i uroczyscie zdefiniowana na Soborze Efeskim (431 r.) wraz z Bożym macierzyństwem – znajduje się wewnątrz tej tajemnicy Maryi. Od początku zatem obie te prawdy maryjne są nierozdzielne – istnieją w koniecznym powiązaniu. Zarazem także żyją w „cieniu” (choć raczej w świetle) zasadniczej dla nich prawdy chrystologicznej. Ona nie tylko uzasadnia ich istnienie, lecz także ujawnia i dowartościowuje, ale – co najważniejsze – ona wciąż w nich jest obecna – lub bardziej jeszcze: one są nieustannie zanurzone w prawdzie chrystologicznej, skąd czerpią swe życie, znaczenie, głębię i moc. Chrystologia legitymuje całą mariologię. Odnosi się to zatem w najwyższym stopniu do wspomnianych tu zasadniczych tajemnic Maryi. I nie można o tym zapominać, kiedy punktem wyjścia dla refleksji staje się tajemnica maryjna. Także i w naszym temacie będziemy się przyglądać dziewictwu Maryi jako szczególnemu znakowi towarzyszącemu narodzinom Chrystusa. Trzeba zatem koniecznie mieć tę świadomość, że o ile dziewictwo Maryi jest potwierdzeniem/znakiem dla prawdy chrystologicznej - Bóstwa Syna i Jego mesjańskiej misji wśród ludzi – o tyle tym bardziej prawda maryjna szuka uzasadnienia w prawdzie chrystologicznej. Dziewica Maryja jest jednocześnie Dziewicą i Matką dzięki temu, Kim jest Jej Syn. Można by również powiedzieć, że w cudzie dziewiczego macierzyństwa Maryi to wprawdzie Chrystus potwierdza swoje Bóstwo. Ono jest tu sprawą pierwszorzędną. Patrząc zaś od strony Maryi, trzeba powiedzieć, że Jej dziewictwo nie ma nic z bierności – jest aktywnym, osobowym i głębokim przyjęciem daru, a zarazem odpowiedzią. Jest świadomym i radosnym wejściem Dziewicy Maryi w tajemnicę zbawienia w jej „pełni czasu”.

Nauka o dziewiczym macierzyństwie Maryi ulegała rozwojowi w ciągu wieków, osiągając wciąż większą przestrzeń jej rozumienia. Nie zawsze ten proces był tryumfalnym odkrywaniem głębszej prawdy, lecz borykał się z opozycją ze strony tych, którzy nie rozumieli sedna tajemnicy, ale również sam czasem nie umiał sprostać trudnościom w znajdowaniu szczęśliwych wyjaśnień i uzasadnień. Niemniej proces ten zaowocował formułą prawdy wiary o Maryi „zawsze Dziewicy” (*semper Virgo*) – obecną na chrześcijańskim Wschodzie już w III, a na Zachodzie w IV wieku. Na formułę tę złożyły się trzy określenia dziewictwa Maryi:

Danuta Mastalska

Dziewictwo Maryi ze względu na Syna

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 123-143

1. przed porodem (*ante partum*), 2. podczas porodu (*in partu*) i 3. po porodzie (*post partum*). Jak można rozumieć ich chrystologiczny sens?

1. Dziewictwo Maryi „ante partum”

Co do dziewictwa Maryi przed porodem mamy jasne i niepodważalne świadectwo biblijne. Jest nim przede wszystkim Ewangelia św. Łukasza. Czytamy w niej, że Bóg posłał anioła **do Dziewicy...**; a **Dziewicy** było na imię... (w. 27). Anioł, zwiastując, że pocznie i porodzi Syna Najwyższego, daje także odpowiedź na pytanie Maryi o sposób, w jaki się to stanie. Maryja dostrzegała trudność wynikającą z faktu, że jest Dziewicą, która „nie zna męża” (w. 31-32. 34) – nie zna pożycia z mężczyzną. Dana Jej odpowiedź ma dla kwestii dziewictwa Maryi kluczowe znaczenie: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazywane Synem Bożym* (w. 35): pocznie dziewiczo, bo za sprawą Ducha Świętego, a pocznie w ten sposób, bo ze względu na Syna, który ma się narodzić.

Podobne świadectwo o dziewiczym poczęciu Maryi za sprawą Ducha Świętego przekazuje Mateusz w zwiastowaniu danym Józefowi: *z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło* (1, 20). Wypowiedzi te wyraźnie stwierdzają fakt dziewictwa Maryi *ante partum*, które jest aktualne nie tylko w chwili przybycia anioła, ale zostanie zachowane w poczęciu.

Maryja w chwili zwiastowania jest Dziewicą i będąc pod wpływem Ducha Świętego – po raz pierwszy słysząc o powołaniu, o którym dotąd nie wiedziała – w Duchu Świętym przeczuwa i choć nie w pełni, już odkrywa, że z Jej powołaniem do Bożego macierzyństwa łączy się powołanie do trwałego dziewictwa. Dlatego stawia takie właśnie pytanie. Inaczej bowiem byłoby dla Niej zrozumiałe, że jako mężatka (w chwili zwiastowania już nią była i choć nie zamieszkała jeszcze z małżonkiem, w sensie prawnym byli małżeństwem, które mógłby zerwać tylko rozwód) może wkrótce podjąć współżycie. Maryja jednak rozumie, że Syn Najwyższego nie może się począć w naturalny sposób. Gdyby tego nie rozumiała, Jej pytanie brzmiałoby raczej: czy powiedziałeś o tym memu mężowi, czy też ja mam mu powiedzieć, że poczniemy Mesjasza? Przecież anioł nie precyzował, że poczęcie to ma nastąpić za chwilę, więc mogła myśleć, że w czasie, gdy już zamieszka z Józefem.

Powołanie do trwałego dziewictwa, które Maryja właśnie odkrywa w Duchu Świętym, jest czymś, co Ona nie tylko akceptuje, ale staje się ono Jej pragnieniem. Świadczy o tym natychmiastowa decyzja pozosta-

nia dziewicą – ma tylko jedno pytanie: jak?, skoro ma zostać matką. I pytanie to nie wyraża wątpliwości, a tylko potrzebę zrozumienia tego, co ma się w Niej dokonać.

Prawdopodobnie pragnienie trwałego dziewictwa ze względu na Boga żyło od początku w Jej duszy¹, było jednak na tyle „nowe”, odstające od obyczajowości Jej czasów, że planowała małżeńskie życie z Józefem. Bóg jednak i to małżeństwo przewidział w swoich zamiarach, nie objawił Jej zatem wcześniej powołania do trwałego dziewictwa, tak jak to miało miejsce podczas zwiastowania.

Wśród egzegetów i teologów panuje na ogół zgodna opinia, że nie ma wystarczających racji, zgodnie z którymi można by twierdzić, że Maryja jeszcze przed zwiastowaniem złożyła ślub dziewictwa. Przeczy temu właśnie małżeństwo z Józefem. I. de la Potterie twierdzenie dotyczące tego ślubu nazywa naciąganiem tekstu i anachronizmem oraz wyjaśnia: *Chodzi raczej o pewną orientację, o głęboki pociąg do życia dziewiczego, o ukryte pragnienie dziewictwa, jakiego doświadczyła Maryja, chociaż nie mogło to jeszcze przybrać formy postanowienia, ponieważ było to niemożliwe w tamtym środowisku społecznym*². J. Kudasiewicz wiąże pragnienie Maryi bycia dziewicą z Łk 1, 34, ze słowami anioła: *Pan z Tobą*. Nazywa tego rodzaju pragnienie formą łaski skierowującej Maryję na całkowite bycie dla Pana, co, według św. Pawła, stanowi specyfikę dziewictwa³.

Maryja została powołana przez Boga do dziewictwa ze względu na Syna, którego miała zrodzić. I powołanie to przewyższało wszelkie powołanie do dziewictwa, gdyż właśnie było ono w jedyny sposób „dla Pana”. Ona w swym dziewictwie była tak dalece dla Pana, że to Jej dziewictwo stało się koniecznym warunkiem Jego przyjścia na świat. Niemniej nie zostało Jej to wymaganie narzucone siłą, lecz o zachowaniu Jej wolności w dokonaniu tego wyboru wydaje się świadczyć stopniowe dojrzewanie do decyzji trwałego dziewictwa, nawet jeśli nie było ono jeszcze uświadomione - Maryja już zmierzała wewnętrzną prawdą swego bytu ku niemu i dlatego podczas zwiastowania Boże wezwanie spotyka się w Niej z pełną gotowością. Wówczas nawet przez moment

¹ Por. O. DA SPINETOLI, *Maryja w Biblii*, tł. A. Tronina, Niepokalanów 1997, 64.

² I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tł. A. Tronina, Warszawa-Częstochowa 2000, 61. Por. S.CZ. BARTNIK, *Matka Boża*, Lublin 2003, 142.

³ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, 49. Por. B. FORTE, *Maryja, ikona Tajemnicy*, tł. B. Widła, Warszawa 1999, 169; O. DA SPINETOLI, *Maryja...*, 61-63. O. da Spinetoli przytacza opinię H. Quecke, który wykazał, że tłumaczenie Łk 1, 34 w starożytnych przekładach nigdy nie pozwala myśleć o ślubie dziewictwa – TAMŻE, 61.

nie potrzebuje się zastanawiać, czy odpowiedzieć pełnym oddaniem na dar Pana – była przygotowana do decyzji, która tylko czekała na „swój” czas. I Maryja odpowiada akceptacją z głębi swej istoty – Boży dar łączy się z Jej darem, Boże oczekiwanie z Jej pragnieniem.

Zarówno w zwiastowaniu Maryi, jak i Józefowi, anioł wyjaśnia, że dziewicze macierzyństwo Maryi dokona się za sprawą Ducha Świętego, Jego mocą. A stanie się tak ze względu na Tego, który ma się z Niej narodzić – Syna Najwyższego, Mesjasza przychodzącego zbawić swój lud z niewoli grzechu. Tak więc to On jest tu na pierwszym miejscu, jako Dar Boga dla ludzi. On daje początek nowemu stworzeniu, którego znakiem jest dziewicze poczęcie Maryi: *Dziewicze poczęcie jest całkowicie zgodne ze sposobem działania Boga w ekonomii zbawienia*⁴. Ukazuje całkowitą inicjatywę Boga we wcieleniu, potwierdza Synostwo Boże Chrystusa, którego Ojcem jest wyłącznie Bóg⁵. Anioł mówi to jasno: dziewicze poczęcie Maryi jest nieodzowne dlatego, że pocznie Ona Syna Najwyższego, wiecznie panującego Króla, Mesjasza, w którym realizują się zapowiedzi prorockie. Anioł, zapowiadając Maryi, że pocznie *osłonięta Duchem Świętym* (nawiązanie do Wj 16, 10; 19, 9. 16. 18; 40, 34; 1 Krl 8, 10-13; Kpł 16, 1-2; Dn 7, 13), jednocześnie *nie tylko poucza Maryję o tajemnicy narodzin, lecz również o szczególnej godności Jej Syna*⁶ - wskazuje na tożsamość Narodzonego z Dziewicy. Dziewictwo Maryi, choć stanowi konieczny warunek (dyspozycję Maryi) wcielenia Syna Bożego, to jednak nie jest jego przyczyną (to dziewictwo Maryi jest ze względu na Syna, nie zaś wcielenie ze względu na dziewictwo Matki). B. Forte pisze: *dziewictwo Maryi nie może być przyczyną tego, co się wydarza, lecz tylko warunkiem dobrowolnie wybranym przez Boga i znakiem niezwykłości nowego początku. Nie dlatego Maryja jest Matką Syna Bożego, że jest dziewicą, ale dlatego, że Ojciec wybrał Ją jako dziewicę i osłonił Ją cieniem Ducha Świętego*⁷.

To „osłonięcie”, „ocienienie” oznacza obecność, zamieszkiwanie w Maryi Ducha Świętego. „Obłok” już w Starym Testamencie wskazywał na obecność Boga, symbol ten miał wyłączone odniesienie do Boga, Jego „najwyższej” obecności i do Jego objawień. To właśnie ta Obecność Boża „okryła cieniem” Maryję. „*I właśnie dlatego*” (*dio kai*), *to znaczy z racji owego „osłonięcia”, Dziecko, które się narodzi, będzie Świętym i będzie nazywane Synem Bożym*⁸. Ta pełna najwyższej mocy obecność

⁴ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 47.

⁵ Por. LG 57; KKK 503.

⁶ O. DA SPINETOLI, *Maryja...*, 72.

⁷ B. FORTE, *Maryja, ikona...*, 173.

⁸ O. DA SPINETOLI, *Maryja...*, 72.

Ducha Świętego w Maryi podczas wcielenia świadczy o Jej dziewiczym poczęciu Świętego. Ponieważ jednak już w Starym Testamencie „obłok” nie tylko zapowiadał obecność Jahwe pośród ludu, lecz jednocześnie wiązał się z działaniem Jahwe w historii zbawienia – ta Jego tu najwyższa obecność wskazuje na szczególny, centralny etap tej historii, w której specjalne miejsce i misję do spełnienia ma Dziewica.

Biblijna wizja dziewictwa Maryi (zwłaszcza u Łukasza) ukazuje je w perspektywie chrystologicznej i historiozbawczej. Dziewicze poczęcie Maryi potwierdza również Prolog Ewangelii św. Jana (mimo że Jan nie tylko nie wymienia Jej imienia, ale w ogóle nie wspomina o Matce). Współcześnie egzegeci zauważają, w odniesieniu do tłumaczenia J 1, 13, że właściwsze jest tu zastosowanie liczby pojedynczej (zgodnie z kodeksem D). Taką też liczbę znajduje się w niektórych tłumaczeniach starołacińskich i syryjskich, jak też w cytatach najstarszych Ojców Kościoła⁹. Zatem tekst ten brzmiałby: *Który ani z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodził*. Biblia Jerozolimska (za wspomnianym kodeksem D) tłumaczy: *On, który nie został zrodzony ani z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga*. Tak więc Jan, mówiąc o Chrystusie, świadczy, że został On poczęty dziewiczo, bo nie według praw naturalnych, lecz „z Boga”. Wyrażenie „z Boga” wskazuje nie tylko na szczególną Bożą interwencję, ale także na głęboką, wyjątkową więź ontyczną z Bogiem. Zrodzony przez Maryję Syn był przecież Synem Najwyższego, Synem Bożym poczętym mocą Ducha Świętego (można powiedzieć również: w Duchu Świętym, z Ducha Świętego) – jak to doczytujemy w Ewangelii Łukasza i Mateusza. Patrząc zaś od strony Maryi, Jej dziewicze poczęcie nie zawiera się w samym aspekcie fizycznym, naturalnym - ze względu na Boga, który „dotknął” Jej natury, nie w sposób naturalny, lecz nadprzyrodzony, Boski. Oznacza więc ono wejście Maryi w szczególną relację (dziewiczo-obłubieńczo-macierzyńską) z Synem i z całą Trójcą Świętą. Dziewicze poczęcie takiego oto Syna wskazuje jednocześnie na Jej „całoosobową”, „całobytową” rolę i miejsce w tajemnicy wcielenia. Ona w dziewiczej, obłubieńczej miłości jest cała dla Niego, cała dla Boga. Przynależy do Niego bez reszty (i w sposób wolny) w swym cielesno-duchowym bycie, przez pełne i niepodzielne oddanie, w miłości Boga ponad wszystko i wszystkich. Dlatego też już we wczesnym chrześcijaństwie nadane Maryi imię „Dziewica” oznacza nie tylko jedną cechę Jej bytu, lecz ogarnia go w całości, dogłębnie.

⁹ Por. *Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*, tł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992, 306; S. HAREZGA, *Dziewictwo Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 1, 23.

W dziewiczym poczęciu Maryi przecinają się linie łączące niebo z ziemią. I Maryja Dziewica jest przyrównywana przez Ojców właśnie do nietkniętej (dziewiczej) ziemi – do Niej nikt i nic nie miało „dostępu” ani „prawa własności”, od nikogo i niczego (zwłaszcza zaś od grzechu) nie była wewnętrznie uzależniona, cała należała do Boga. Bóg zaplanował Synowi dziewiczą Matkę, gdyż takiej właśnie potrzebował Syn dla swych ludzkich narodzin.

2. Dziewictwo Maryi „in partu”

S.M. Perella zauważa, że kwestia dziewictwa Maryi w czasie porodu, obecna już od XVI stuleci, formułowana przez Ojców Kościoła i potwierdzana przez Magisterium, obecnie przeżywa pewne trudności. Przypomina także określenie Soboru Laterańskiego z 649 r., dotyczącego braku cielesnego skażenia Maryi w czasie porodu i braku bólów porodowych, co miałyby świadczyć o zachowaniu przez Syna Bożego fizycznej nienaruszalności Matki¹⁰.

Należy tu zaznaczyć, że wspomniane, jak i podobne, wypowiedzi Magisterium na ten temat nie mają charakteru definicji dogmatycznej. Jednak nie wydaje się uzasadnione wpisywanie w ten dogmat sprawy integralności cielesnej Maryi, tak jak jest ona rozumiana (integralność tak – ale to nie to samo, co sposób, w jaki się ją opisuje, jak i to, co się jej przypisuje). Starożytne sformułowania domagają się właściwej teologicznej oceny. Sprawa jest nader delikatna i z tego powodu Sobór Watykański II zachowuje powściągliwość w tej kwestii, mówiąc tylko ogólnie, że Syn *nie naruszył Jej dziewictwa, lecz je uświęcił*¹¹. Sobór nie podejmuje zagadnienia konkretnych fizjologicznych, w związku z czym trudno byłoby szukać w nim potwierdzenia dla teorii nazbyt szczegółowo traktujących sprawę. Tak komentuje jego stanowisko Perella: *Sobór nie wypowiada się na temat trudnej kwestii faktu biologicznego związanego z dziewictwem przy porodzie; potwierdza on powściągliwie, w harmonii z autentycznym Magisterium Kościoła, że to Chrystus był Boskim i niezwykłym sprawcą dziewiczego porodu swej Matki. Wszystko związane jest z tożsamością i mocą Tego, który jest „Natus ex Virgine”*¹². Formułując to zdanie w ujęciu mariologicznym, należałoby powiedzieć, że poród

¹⁰ S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród Maryi we współczesnej debacie teologicznej* (1962-1994). *Magisterium-Egzegeza-Teologia*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 3, 206.

¹¹ LG 57.

¹² S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród...*, 217.

Maryi był dziewiczy dlatego, że jest Ona Bożą Rodzicielką. Także Paweł VI w *Professio fidei* (1968 r.), potwierdzając doktrynę o trwałym dziewictwie Maryi, milczy na temat sposobu rozumienia Jej trwałego dziewictwa i nie odwołuje się do potrójnej nazwy: *ante, in, post partum*¹³. Podobnie Jan Paweł II zachowuje dyskrecję w tej sprawie¹⁴, także *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie wypowiada się na temat biologicznego aspektu dziewictwa Maryi¹⁵.

R. Laurentin przytacza napomnienie zawarte w 8 numerze dekretu Świętego Oficjum z 1961 r., w którym zwrócono uwagę, że *delikatne zagadnienie dziewictwa Maryi „in partu” jest poruszane z pożałowania godną brutalnością*. Przestrzega także, by unikać przeciwnej tezy, która z kolei byłaby sprzeczna z Tradycją i pobożnym odczuciem wiernych¹⁶. Sobór Watykański II, w pierwszym roboczym schemacie mariologicznym, sprzeciwił się „nowej tezie”, traktującej dziewictwo Maryi „ante” i „in partu” jako jedną rzeczywistość, przy argumentacji, że *Maryja nie miała współżycia cielesnego podczas porodu*¹⁷. Tekst ten nie znalazł się jednak w końcowej wersji, obecnej w oficjalnych dokumentach soborowych. Sobór zatem wykazuje tu ostrożność.

Laurentin, wzorując się na dyskretności w tej kwestii wypowiedzi Vaticanum II, sam proponuje formułę, która również nie wchodzi w kwestie fizjologiczne: *Maryja, rodząc, pozostała integralnie dziewicą ciałem i duszą, i w swym macierzyństwie jest Dziewicą „par excellence”, tak że to określenie można niejako uznać za Jej imię własne*¹⁸. Zauważa też, że Ojcowie wyrażali tajemnicę w języku religijnym i poetyckim, który nie pozostawia miejsca dla terminologii klinicznej. Tajemnica ma pobudzać wiarę, a nie ciekawość. Dlatego wystarczy powiedzieć, że *Bóg uszanował pieczęć dziewictwa – bez wchodzenia w jakiegokolwiek opisy materialne czy medyczne*¹⁹.

Dalej autor ten wyjaśnia znaczenie wspomnianej tajemnicy, przypominając, że dla Ojców nauka ta ma znaczenie przede wszystkim chrystologiczne, a mniej chodzi tu o przywilej Maryi. Ojcowie rozróżniali trzy etapy narodzin Chrystusa: z Ojca, z Maryi i w duszy chrześcijańskiej przez wiarę i chrzest. Te drugie narodziny stanowią „znak” dla tamtych dwóch. Znak ten potwierdza i „odtworza” narodziny Chrystusa z Ojca,

¹³ TAMŻE, 225-226.

¹⁴ TAMŻE, 229-230.

¹⁵ KKK, 499.

¹⁶ R. LAURENTIN, *Matka Pana*, tł. Z. Proczek, Warszawa 1989, 268.

¹⁷ TAMŻE, 269.

¹⁸ TAMŻE.

¹⁹ TAMŻE, 270.

zaś, w drugim znaczeniu, wskazuje na te narodziny jako na tryumf wcielenia, które ujawnia odkupieńczą moc także w dziedzinie ciała. Jednocześnie są one eschatologiczną antycypacją doskonałości stworzeń.

W mariologicznym znaczeniu dziewictwa „in partu”, Laurentin podkreśla konieczność integralności dziewictwa Maryi dla bycia doskonałą Dziewicą i wzorem dla dziewcząt. *Gdyby dziewictwo to zostało naruszone w porządku ciała, nienaruszona pozostałaby wprawdzie jego istota, lecz nie posiadałoby ono doskonałości w płaszczyźnie znaku. Maryja nie byłaby Dziewicą „par excellence”, ikoną dziewictwa i – stosownie do głębokiej wizji Ojców Kościoła – wiary, która jest podstawą dziewictwa. [...] Zaprzeczenie Jej cielesnej integralności oznaczałoby naruszenie – w Jej znaku – wiary Kościoła, wiary bez skazy czy zmarszczki, tej „fides incorrupta”, której „Virgo incorrupta” jest ikoną, symbolem ukazanym w rzeczywistościach ciała.* Dziewictwo „in partu” przypomina, że Chrystus jest Zbawicielem nie tylko duszy, lecz i ciała. Ciało jest integralną częścią człowieka – jako zbawione przez Chrystusa, zostało włączone w obietnicę życia wiecznego, znajduje się pod wpływem łaski i należy do dzieła nowego stworzenia. Integralne dziewictwo Maryi jest znakiem tych rzeczywistości²⁰.

W przywoływanym tu już obszernym opracowaniu S.M. Perelli na temat dziewictwa Maryi „in partu”²¹ autor prezentuje znaczące dla tej kwestii opinie wielu teologów. Na ich podstawie, jak też poglądów wyrażanych przez teologów w innych miejscach, można powiedzieć, że spotyka się w nich – mimo zastrzeżeń Magisterium – operowanie nadal kategoriami biologicznymi, anatomicznymi, klinicznymi. Z dociekań tych wynika, że nie ma pełnego, doskonałego dziewictwa Maryi, bez konkretnego, jednego szczegółu anatomicznego. W takim przypadku wnioski chrystologiczne są oczywiste – Chrystus nie okazałby się w dziewictwie Maryi doskonałym Odkupicielem itp. itd.... Zatem ten właśnie konkretny anatomiczny miałby tak wielką wartość argumentacyjną, że mógłby osłabić doskonałość poczęcia przez Maryję „z Boga”, za sprawą Ducha Świętego, które to nie wystarczałoby do doskonałości Jej dziewictwa. Nie wystarczyłoby też poświadczenie przez Pismo Święte jego dalszego trwania „post partum”, lecz konieczny byłby materialny „znak dziewictwa”, bez którego – w świetle tych teorii – niewiele właściwie można powiedzieć o dziewictwie Maryi, gdyż bez niego upada wiele ważnych teologicznie twierdzeń. Argumentacja teologiczna ustępuje tu miejsca materialnej, biologicznej, z niekorzyścią dla tej pierwszej. Prawda o dzie-

²⁰ TAMŻE, 270-272.

²¹ S.M. PERELLA, *Dziewiczny poród...*, 203-307. Zob. też R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 266.

wicznym macierzyństwie Maryi weryfikuje się w „znaku” dziewiczego poczęcia – aspekty biologiczne mają charakter wtórny i tego rodzaju „znak” nie jest tu konieczny, a zwłaszcza zupełnie nie do udowodnienia. Dlatego nie może się nim posługiwać poważna teologia.

Znak ujawniony w dziewiczym poczęciu jest doskonałym znakiem, poświadczającym chrystologiczne prawdy, o których mówił Laurentin. Wczesna i stała intuicja wiary, dotycząca tajemnicy Maryi jako „semper Virgo” zachowuje swoją wartość także, gdy uznaje się dziewictwo „in” oraz „post partum” za konieczną kontynuację tego pierwszego etapu Jej dziewictwa – kontynuację poświadczoną przez Objawienie, a nie detaliczny, fizjologiczny „znak”. W rozważaniach na temat dziewictwa „in” oraz „post partum” nie można tracić z oczu ich podstawowej perspektywy i jej priorytetu. Jak dotąd treść rozważań na temat dziewictwa „in partu” grawituje bardziej ku anatomicznemu spojrzeniu. Nie zmienia także perspektywy określenie Laurentina, który proponuje, by nie posługiwać się językiem klinicznym, ale, wzorem Ojców, mówić o uszanowaniu przez Boga „pieczęci dziewictwa” Maryi. Jest to tylko zmiana języka (z anatomicznego na poetycki), ale nie faktu. Również tu brany jest pod lupę konkretny anatomiczny i stawianie sprawy w kontekście nie teologicznym, lecz biologicznym.

Wydaje się, że nadal nie będzie można się spodziewać mówienia o dziewictwie Maryi w sposób delikatny i godny, jeśli nie uporządkuje się treści rozumienia i znaczenia dziewictwa „in partu” (czy wpiąć w ogóle samego dziewictwa jako takiego). Także i teraz nie dokonamy tutaj tego. Jednak zatrzymanie się nad niektórymi kwestiami związanymi z tym tematem wydaje się potrzebne.

Świadectwo o dziewictwie Maryi znajduje się przede wszystkim w Biblii – tam, gdzie jest mowa o dziewiczym poczęciu (poprzedni paragraf) i pozostawianiu przez Maryję Dziewicą po porodzie (następny paragraf). Jeśli nie uzasadni się dziewictwa Maryi po porodzie, co da udowodnienie, że była Nią w rodzeniu. Skoro jednak Maryja była Dziewicą po porodzeniu, nie mogła Nią nie być podczas rodzenia. Rzeczywiście, poród nie jest współżyciem seksualnym i nie ma odniesienia do dziewictwa, lecz do macierzyństwa. Podczas porodu Maryja pozostała Dziewicą, ponieważ **rodziła jako Dziewica**, czyli Ta, która „nie знала mężczyzny”. Ona sama w takiej relacji widzi swoje cielesne dziewictwo. To wystarczający argument. Dziewictwo w sensie fizycznym pozostaje w relacji do współżycia (do jego niepodjęcia, w tym także powstrzymania się od wszelkich czynów lubieżnych).

Przypisywanie przesadnego znaczenia „pieczęci dziewictwa”, nadawanie jej rangi znaku o sensie teologicznym, jest podejściem nader rze-

czowym i w ten sposób poniekąd „urzeczowiającym”, trywializującym macierzyństwo Maryi – co w odniesieniu do Całej Świętej, Niepokalanej, Całej Pięknej, Theotokos jest nie do przyjęcia. Nie są więc właściwe ujęcia tematu dziewictwa Maryi w sensie rzeczowym, formułowane w pytaniach w rodzaju: co stało się z fizyczną (biologiczną, fizjologiczną) stroną dziewictwa Maryi w czasie porodu (tak jak nie ma potrzeby oglądania i rozpatrywania anatomicznych i biologicznych konkretów poczęcia przez Maryję). Dziewiczy poród był zapodmiotowany w Dziewicy rodzącej. Rodziła Dziewica i fakt ten wystarcza dla określenia Jej porodu jako dziewiczego. Ginekologiczna sonda jest tu nie tylko niepotrzebna (teologia to nie medycyna), ale zupełnie nie na miejscu. Tego rodzaju wziernikiem nie mogła dysponować nawet najstarsza Tradycja. Integralność dziewictwa Maryi została zachowana niezależnie od „losu” anatomicznego detalu, uważanego potocznie za „pieczęć dziewictwa”. Niepokalana Dziewica, Cała Święta domaga się w pełni szacunku dla Jej dziewictwa, w które integralnie wpisany jest wstyd²². Nie sprowadzajmy więc rumieńca na twarz Tej, która jest „Pałacem wstydu panieńskiego” – jak to śpiewamy w Godzinkach. Nie mówmy o Jej dziewictwie tak, jakbyśmy zapomnieli, że jest Dziewicą. Trudno tu nie solidaryzować się z opinią – zgadzając się z nią - Cettiny Militello, która wyraża dezaprobatę dla mówienia o dziewictwie Maryi, biorąc pod uwagę czysto biologiczne, opisowe i obiektywizujące aspekty dziewictwa. Uważa, że gdyby mówiła w ten sposób, obrażałaby *całą świętą Matkę Bożą, burząc tajemnicę Jej kobiecej intymności*²³.

Dziewictwo Maryi „in partu” można orzec bez podobnych dociekań²⁴. Jak też bezdyskusyjny pozostaje fakt, że Chrystus, który jest źródłem dziewictwa, uświęcił dziewictwo Matki, rodząc się z Niej (a skoro tak, to tym bardziej go nie naruszył – tego rodzaju „podejrzenia” są także niestosowne).

Czy rzeczywiście anatomiczny „znak dziewictwa” jest koniecznością w dowodzeniu dziewictwa „in partu”? Znak, mimo że odgrywa konkretną rolę, pozostaje tylko znakiem. Znak drogowy nie utożsamia się z drogą. To on nie może istnieć bez drogi, ale bywają drogi nieozna-

²² Cena dziewiczego wstydu ukazała się niedawno w sposób bardzo bolesny w jednej z naszych szkół, gdy obnażona przez kolegów nastoletnia Ania, popełniła samobójstwo. Komentarze mówiły wyłącznie o jej upokorzeniu, choć racja, ale bardziej zasadniczym był bez wątpienia dziewiczy wstyd (o którego istnieniu zupełnie się dziś zapomina). Można by powiedzieć, że „umarła ze wstydu”.

²³ C. MILITELLO, *Riflessione femminile verginità di Maria: rilettura critica di alcune posizioni*, w: *XVI Centenario del Concilio di Capua 392-1992...*, 390-391; cyt. za: S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród...*, 293.

kowane. Czy dziewczyny, które utraciły „znak dziewictwa” na skutek operacji chirurgicznej czy jakiegoś wypadku, tracą coś z doskonałości swego dziewictwa? Czy natomiast te, które dopuszczają się nieczystości w różnego rodzaju kontaktach seksualnych, nienaruszających jednak „znaku dziewictwa”, są bardziej dziewicami od tamtych?

Cokolwiek by tu odpowiedzieć, siła dowodowa „znaku dziewictwa” traci swą moc, skoro zdarzają się wspomniane przez Laurentina wyjątkowe przypadki, kiedy to możliwe jest zachowanie tego znaku po porodzie (oparł on swą wypowiedź na opinii ginekologów)²⁴. Jeśli istotnie tak bywa, to obstawanie przy tym znaku podczas porodu Maryi ma tyle samo sensu, co udowadnianie teorii geocentrycznej i to w oparciu o Pismo Święte (!). A może to narazić na szwank naukę teologiczną, którą niektórzy teologowie wiążą z tym znakiem. To nie jest ścieżka dla teologicznych dociekań i wniosków. Dziewicze macierzyństwo Maryi (w swej całości) było macierzyństwem cudownym, nadprzyrodzonym – nie ze względu na jego materialną warstwę, ale na tego, Kogo porodziła: On „przeniknął” także tę warstwę swoją świętością i podniósł (niezależnie od tego, jakie fizyczne procesy wówczas w niej zaszły – nie ma powodu nie tylko do tego, by się ich domyślać, ale tym bardziej, by je wymyślać). Chrystus jest największym gwarantem cudowności, niezwykłości, wyjątkowości tego macierzyństwa, co poświadcza Pismo Święte. Dla kogo konieczne jest empiryczne świadectwo? Ci, którzy uwierzyli słowu Pana, nie potrzebują go (jako koniecznego); ci, którzy nie uwierzyli temu słowu, tym bardziej nie uwierzą takiemu znakowi (nie uwierzą w ten znak).

Tymczasem bywa, że nawet jeśli zastrzega się, że kwestia ta jest drugorzędna, to jednak podkreśla się nieodzowność, wręcz konieczność istnienia „znaku dziewictwa” Maryi przy porodzie i w ten sposób przypisuje się mu pierwszorzędną rangę, i koncentruje się dociekania na temat dziewictwa Maryi na zagadnieniu „in partu”.

Biologia nie może decydować o Boskości Chrystusa. To Bóg decyduje o biologii. Oznacza to m.in., że nie jest względem niej do czegokolwiek zobligowany, przymuszony koniecznością – tu, konkretnego znaku. On sam wybiera znak i najdobitniejszym dowodem Boskości Narodzonego są słowa zwiastowania, a więc Bożego Objawienia dotyczące wydarzenia

²⁴ O. da Spinetoli podkreśla, za Rahnerem, fakt, że oficjalne nauczanie Kościoła odnosi się do dziewiczych narodzin Chrystusa, z czego nie wynika, że *szczegółowy tego faktu, tzn. sens i praktyczne konsekwencje dziewictwa, zawierają się w nauczaniu oficjalnym*. O. DA SPINEOLI, *Maryja...*, 68.

²⁵ Zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 270.

dziewiczego poczęcia. O „szczegółie anatomicznym” Biblia milczy. Nie milczałaby, gdyby trzeba było przypisać mu większe znaczenie.

Ponadto, przypisywanie takiej rangi „znakowi” kobiecego dziewictwa stawia pod znakiem zapytania dziewictwo męskie. A przecież św. Józefa i innych świętych maluje się z lilią w ręku – symbolem dziewictwa. Nie jest także słuszne twierdzenie, że Chrystus jest wzorem dziewictwa dla mężczyzn, a Maryja dla kobiet – *Oboje są przez Kościół uważani za „typ” i wzór dziewiczego życia*²⁶ (i z Maryjnego wzoru dziewictwa czerpią m.in. zakony męskie). Przede wszystkim jednak, Chrystus jest źródłem dziewictwa dla wszystkich, tak więc we wszystkich realizuje się Jego dziewictwo. Wymiar wewnętrzny, duchowy, jest tym, co ma decydujący głos w kwestiach dziewictwa – także cielesnego, które pełni wobec niego rolę podporządkowaną (w autentycznym dziewictwie). Zatem zagadnienie dziewictwa winno się rozpatrywać przede wszystkim w jego personalno-duchowym znaczeniu, bez pomijania kwestii ciała, ale też bez koncentrowania się w głównej mierze na nim.

Czy Objawienie świadczy o „pieczęci dziewictwa” Maryi? Stara się to wykazać, choć z pobudek chrystologicznych, I. de la Potterie. Aby uwypuklić chrystologiczne znaczenie dziewiczych narodzin, szuka w Łk 1, 35 i J, 13 (jako najważniejszych tekstach biblijnych) potwierdzenia dla ich „znaku”. Proponuje następujące tłumaczenie Łk 1, 35: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego Ten, >który się narodzi jako święty<, będzie nazywany Synem Bożym*. W powszechnie znanych tłumaczeniach w drugim zdaniu jest mowa o Świętym, który się narodzi, tak np. w Biblii Tysiąclecia jest: *Dlatego też Święte, które się narodzi...*; w Biblii Poznańskiej: *Dlatego też święte [dziecko], które się narodzi...*; w Biblii Wujka: *Przeto i to, co się z ciebie narodzi święte...*²⁷. Wyrażenie „jako święty” miałoby świadczyć o świętym, dziewiczym sposobie zrodzenia Jezusa; świętym dlatego, że podobnie jak poczęcie, będącym pod wpływem Ducha Świętego. I to święte, czyli dziewicze zrodzenie, będzie później dla ludzi znakiem synostwa Bożego Jezusa²⁸.

Czy taka innowacja w tłumaczeniu wspomnianego wersetu zyska aprobatę egzegetów? W każdym razie, wyrażenie „jako święty” osłabia znaczenie świętości Rodzącego się – świętość należy do Jego istoty (rodzi

²⁶ S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród...*, 274.

²⁷ Także Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka w następujący sposób interpretuje Łk 1, 35: *Zwiastowanie anioła łączy bycie Jezusa „Świętym” oraz „Synem Bożym” z Jego poczęciem przez Ducha Świętego*. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA, *Maryja: Łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 434.

²⁸ I. DE LA POTTERIE, *Maryja...*, 147.

się Święty), a nie jest tylko cechą Jego narodzin. „Święty” to imię Boga – dlatego daleko bardziej przemawia ono za Bożym Synostwem Jezusa niż dziewiczy poród.

Potterie zaznacza, że analogicznie można wyjaśnić J 1, 13, podając tłumaczenie w liczbie pojedynczej:

*Zrodził się On nie z krwi
ani z żądz ciała,
ani z woli męża,
ale z Boga został zrodzony.*

Wyjaśnia, że określenie „nie z krwi” oznacza „bez wpływu krwi”, co stanowi „znak”, że Jezus począł się bez udziału męża i jest zrodzony z Boga – jest On Jednorodzonym Synem Ojca. Podkreśla, że dziewicze zrodzenie jest niemal koniecznym „znakiem” dla ludzi, dla rozpoznania przez nich Bożego Synostwa Jezusa²⁹. Powołuje się na opinię G. Martelea, że *bez znaku dziewiczych narodzin łatwo wkrada się adopcjonizm*, ponieważ Jezus jako owoc miłości Józefa i Maryi byłby tylko *ludzkim owocem*³⁰. Owszem, ale tylko wtedy można by mówić o adopcjonizmie, gdyby Jezus począł się z miłości Józefa i Maryi – teksty Łukasza i Mateusza wyraźnie świadczą o tym, że tak nie było – On się począł w nadprzyrodzony sposób, w mocy Ducha Świętego. Znak ewentualnego „braku krwi” niczego tu nie zmienia.

Potterie w swej wypowiedzi nie oddziela wyraźnie spraw: poczęcia i porodu. Mówi jak o tej samej rzeczywistości, raz o poczęciu, raz o porodzie. Tymczasem używa też dalej określeń rozłącznych: *Mysł o dziewiczym poczęciu i zrodzeniu...*³¹; *dziewicze poczęcie i zrodzenie...*³². I tak na ogół używają tych określeń inni autorzy. Jednak przytoczony tekst Martelea mówi o narodzinach (więc można by sądzić, że chodzi o dziewictwo „in partu”), tymczasem, skoro podkreśla, że nie są one owocem miłości Józefa i Maryi, chodzi tu o dziewicze poczęcie, a nie poród (jeśli rozgranicza się przyjście na świat Chrystusa na trzy etapy, wówczas też mówienie o możliwości Jego zaistnienia jako owocu miłości Józefa i Maryi mogłoby się odnosić tylko do poczęcia).

Z całości wyводу Potteriego trudno wyprowadzić zdecydowany wniosek, czy mówi on o dziewiczym poczęciu czy o porodzie. Zatem, do którego z tych dwu etapów miałby się odnosić „brak wpływu krwi” (i to jako konieczny znak), nie jest to jasne³³. Wydaje się jednak (choćby

²⁹ TAMŻE, 151.

³⁰ TAMŻE, 152.

³¹ TAMŻE, 155.

³² TAMŻE, 156.

³³ Por. TAMŻE, 147-153.

ze względu na nawiązanie do poprzednio cytowanego tekstu Łk 1, 35b i jego wyjaśnienia), że chodzi o dziewictwo „in partu”.

Trudno wspomniany „znak” uznać za konieczny – i to w odniesieniu do obu etapów. To samo wcielenie jest zasadniczym znakiem (więc byłby to „znak dla znaku”). Także podczas porodu, gdyby się to zdarzyło, nie byłby to pierwszorzędny znak.

Niemniej, zapytajmy, czy rzeczywiście J 1, 13 mówi o sprawie upływu krwi? Wiersz 13 Ewangelii Jana mówi o narodzeniu Słowa, które nastąpiło nie z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża (i mówi w takiej kolejności). Żądza ciała i wola męża nie odnoszą się do porodu, a do poczęcia, więc również z nim wiąże się wcześniej wymieniona krew. Jak ją rozumieć? Wydaje się, że wyrażenie *nie z krwi, ani z żądz ciała* należy traktować łącznie. Komentarz do Biblii Jerozolimskiej uważa za możliwe, że oryginalna lekcja jest krótsza: *ani z krwi, ani z ciała*³⁴. Podobnie mówi Jezus do Szymona: *Nie objawiły ci tego ciało i krew* (Mt 16, 17) – bez wątplenia nie chodzi tu o upływ krwi, lecz o ludzką naturę, która nie mogła być źródłem danego mu objawienia. Biblia Poznańska tłumaczy Mt 16, 17: *nie człowiek ci to objawił*; Biblia Tysiąclecia komentuje: *nie doszedłbyś do tej prawdy na drodze poznania naturalnego*. „Ciało i krew” to typowo semickie wyrażenie. Komentarz do Biblii Jerozolimskiej wyjaśnia je następująco: *>ciało i krew< - to wyrażenie oznacza człowieka, podkreślając materialną i ograniczoną stronę jego natury w przeciwstawieniu do świata duchów*³⁵. Według Słownika teologii biblijnej: *Zarówno w późnym judaizmie, jak i w Nowym Testamencie wyrażenie „ciało i krew” oznacza człowieka od strony jego zniszczalności* (Syr 14, 18; 17, 31; Mt 16, 17; J 1, 13), *czyli ten stan, który wziął na siebie Syn Boży, gdy pojawił się na ziemi* (Hbr 2, 14)³⁶. Temu biblijnemu rozumieniu przeciwstawia się występujące w myśli greckiej łączenie krwi z rodzeniem i sferą emocjonalną³⁷. Jak zatem widać, Słownik również wyrażenie „ciało i krew” w J 1, 13 traktuje łącznie i wyklucza kojarzenie go z sytuacją rodzenia (a więc zapewne i poczęcia), jako obce Biblii.

Z kolei Biblia Poznańska (zachowując liczbę mnogą) ma następujące tłumaczenie J 1, 13: *Oni nie narodzili się z ludzi ani z pożądliwości ciała, ani z woli mężczyzny, ale z Boga*. Komentarz zawiera cenną wskazówkę – mówi, że chodzi o pochodzenie od Boga *w sposób stanowiący całkowite przeciwieństwo do fizycznego rodzenia*³⁸ – zatem nie odnosi się

³⁴ *Komentarze i marginalia...*, 306.

³⁵ TAMŻE, 98.

³⁶ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985.

³⁷ TAMŻE, 393.

³⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. HARTLIŃSKI, B. WALCZAK, Poznań 1975, 222.

do upływu krwi. Chodzi o poczęcie nie na sposób ludzki, bez udziału człowieka, czyli nie w sposób małżeńskiego pożycia, lecz na sposób dziewiczy. Wobec tego stwierdzenie z J 1, 13 o Narodzonym nie z krwi ani z żądzy ciała oznacza, że nie narodził się On w sposób naturalny, lecz nadprzyrodzony; nie na skutek pożądania ciała i woli męża – opis ten odpowiada sytuacji poczęcia, a nie porodu. Mówi o dziewiczym poczęciu, którego inicjatorem jest wyłącznie Bóg. Podobnie komentuje J 1, 13 O. da Spinetoli: *To, co się w Niej poczęło, nie pochodzi z ciała i krwi, z ludzkiej namiętności, lecz z mocy Bożej*³⁹.

Tłumaczenie de la Potterie J 1, 13 wydaje się być naciągane i zbędne, ponieważ o Boskości Syna bardziej świadczy to, że począł się w sposób nadprzyrodzony (nie z krwi i ciała), niż ewentualny brak upływu krwi. Jan jest teologiem i mistykiem, a nie fizjologiem. Nie wypowiada się w tej kwestii ani w odniesieniu do poczęcia, ani porodu. I na podstawie Nowego Testamentu nie da się dowieść ani upływu krwi, ani jego braku; ani braku „znaku dziewictwa”, ani jego pozostania podczas porodu. Gdyby jednak temu świętemu porodowi (świętemu ze względu na Świętego, który się rodził, jak też Świętą Dziewicę rodzącą) towarzyszył upływ krwi, byłby to nadal dziewiczy poród.

Krew (jej przelanie) nabiera w Nowym Testamencie nowego znaczenia w kontekście tajemnicy paschalnej. Krew, wszelkie rany, cierpienia są włączone w Krew, rany i cierpienia Chrystusa. Patrząc na ten dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia od strony zmartwychwstania Chrystusa, wiemy, że są one obumierającym ziarnem w glebie życia; są nasieniem zmartwychwstania. Ciało Chrystusa zostało przemienione dopiero w zmartwychwstaniu – wcześniej dzieliło los naszych ciał. Po to Chrystus był solidarny w swym Ciele z nami, byśmy potem my mogli uczestniczyć w „losie” Jego zmartwychwstałego Ciała. Maryja nie znajdowała się w tym przypadku poza wspólnotą nie tylko z ludźmi, ale zwłaszcza z Chrystusem. Pozostawała z Nim we wspólnocie (jako jedyna spośród ludzi) w niepokalanym poczęciu. Oboje w ludzkiej naturze byli nam we wszystkim podobni, oprócz grzechu. To jedyny i konieczny wyjątek dla doskonałości Odkupienia. W niepokalanym poczęciu Maryi Chrystus w wystarczający sposób okazał się doskonałym Odkupicielem swej Matki. Nie trzeba szukać dodatkowych potwierdzeń, zwłaszcza takich, które odrywałyby Maryję od wspólnoty z Chrystusem.

Ciało Matki Pana doznało uchwalenia dopiero we wniebowzięciu, a to znaczy, że podczas ziemskiego życia było naznaczone cierpie-

³⁹ O. DA SPINETOLI, *Maryja...*, 66.

niem, bólem, możliwością odnoszenia fizycznych ran – także podczas służenia Synowi w różnych domowych pracach.

Jeśli Bóstwo Chrystusa nie „ucierpiało” (nie umniejszyło się) z powodu cielesnych ran (a nawet – właśnie *w Jego ranach jest nasze zdrowie*), których doświadczył, tym bardziej godność Matki Bożej nie „ucierpiałaby”, gdyby Ciało Chrystusa podczas porodu spowodowało w Niej jakąś ranę (nie w tym leży doskonałość Odkupiciela). Świętość działania Chrystusa nie zależy od zewnętrznych okoliczności ludzkich (jak by inaczej rozpoznać ją podczas Jego męki, drogi krzyżowej i śmierci?), a tym bardziej od materii. Przeciwnie – drzewo krzyża (znak hańby), na którym zawisł, odtąd stało się znakiem zwycięstwa i nazywamy je drzewem świętym; właśnie dlatego, że nasączyła je Jego święta Krew, którą On, Syn Boży, przelał. Czy doskonałość Syna Bożego dokonującego dzieła odkupienia nie wymagałaby wobec przyjętego przez Niego ludzkiego Ciała (by zachować doskonałość Bożego działania) „zatomowania” Jego krwi i niedopuszczenia ran (a były to przecież nie „detaliczne”, lecz poważne rany) w bardziej „estetycznym” sposobie realizacji odkupienia? A chodzi przecież nie tylko o doskonałość w działaniu, lecz ontyczną; nie tylko doskonałość Syna Bożego jako Odkupiciela, ale Boga. Czy tym bardziej nie domagała się ona zachowania go nietkniętym, „integralnym”, skoro zostało ono zespolone z Odwiecznym Słowem w unii hipostatycznej? Czy wypadało, by Jego Ciało zostało zmasakrowane do tego stopnia, że Jego wygląd stał się odrażający, jak tego, „przed którym się twarze zakrywa” (Iz 53, 3)? Takie pytania rodzą się z tego rodzaju rozumowania dotyczące Maryi.

Także, czy ciało Maryi znajdowało się od początku Jej życia bardziej po stronie eschatycznych spełnień niż Ciało Chrystusa? Czy integralne dziewictwo Maryi domaga się istnienia w sposób konieczny anatomicznej całości, skoro jej ewentualna utrata nie ma związku ze współżyciem seksualnym i pożądliwością? Nie ma wystarczających racji dla poszukiwań takich „dowodów”. Nie szukajmy na siłę znaków, co do których nie wiemy z całą pewnością, że Bóg je rzeczywiście dał. Dla tajemnicy chrystologicznej i mariologicznej doniosłe znaczenie ma sam fakt dziewictwa Maryi jako znaku – to ono jest znakiem dla transcendentnego pochodzenia Syna. Nie ma powodu szukać jeszcze znaku (materialnego) dla tego znaku. Wystarczy ten, który Bóg rzeczywiście objawia. Słusznie zauważa S. Bartnik, w odniesieniu do Łukaszwego opisu wcielenia (co możemy także zastosować do tekstu Mateusza i Jana), gdy pisze: *Nie należy tu wdawać się w żadną anatomię i fizjologię. Myślę, że opis Łukaszwowy jest opisem teologicznym i nie należy go brać za empiryczny. Oddaje on sens teologiczny: Maryja wydała Syna Bożego na świat jako*

Syna Człowieczego i stało się to na sposób „misterium nowego stworzenia”. Taki jest sens objawiony i teologiczny. Więcej nic nie wiemy⁴⁰.

3. Dziewictwo „post partum”

Katechizm Kościoła Katolickiego w następujący sposób wypowiada się na temat dziewictwa Maryi „post partum”: *Niekiedy jest wysuwany [...] zarzut, że Pismo święte mówi o braciach i siostrach Jezusa. Kościół zawsze przyjmował, że te fragmenty nie odnoszą się do innych dzieci Maryi Dziewicy. W rzeczywistości Jakub i Józef, „Jego bracia” (Mt 13, 55), są synami innej Marii, należącej do kobiet usługujących Chrystusowi, określanej jako „druga Maria” (Mt 28, 1). Chodzi tu o bliskich krewnych Jezusa według wyrażenia znanego w Starym Testamencie⁴¹.*

Taki jest aktualny stan nauczania Kościoła na temat dziewictwa „post partum”, lecz zanim go osiągnięto, trwały spory na temat „braci i sióstr Pańskich”. Dziewictwo Maryi „post partum” było odrzucane nawet przez synody i papieży. Jako świadczące przeciw niemu uznawano takie miejsca biblijne jak: Mk 3, 31-32; Mt 13, 55-56; Łk 8, 19; 15, 40; Dz 1, 14; 1 Kor 9, 5; Ga 1, 19; J 7, 3. 5. 10. Jednak już św. Hieronim wyjaśniał, że chodzi tu o dalszych krewnych czy kuzynów Jezusa⁴².

Spór wyrósł na gruncie dwóch skrajności. Manichejczycy deprecjonowali wartość małżeństwa, uważając je za grzeszne, w odpowiedzi inni (zwłaszcza Helwidiusz) błędnie interpretowali teksty o braciach Pańskich, ukazując Maryję jako wzór Matki licznej rodziny⁴³.

R. Laurentin wyjaśnia, że tekst Łk 2, 7, nazywając Chrystusa pierworodnym Synem Maryi, nie zakłada, że miała kolejne dzieci (przytacza przykład starożytnego epitafium, mówiącego o śmierci matki rodzącej pierworodne dziecko). Z kolei wyrażenie „aż” z Mt 1, 25 nie sugeruje późniejszego współżycia Maryi i Józefa, ale zamieszkanie razem. Podobne znaczenie ma „aż” w 2 Sm 6, 23: *Mikal, córka Saula, była bezdzietna aż do czasu swej śmierci*.

Ponieważ w języku hebrajskim nie ma słowa „kuzyn”, dlatego „brat” odnosi się do wszystkich członków rodziny. Ponadto Jezus był określany jako „ten Syn Maryi”, a Maryja miała siostrę (J 19, 25); Ewangelia dzieciństwa nic nie mówi o innych dzieciach (choćby przy okazji pielgrzymki do Jerozolimy)⁴⁴.

⁴⁰ S.CZ. BARTNIK, *Matka Boża...*, 144.

⁴¹ KKK 500.

⁴² Por. S.CZ. BARTNIK, *Matka Boża...*, 144.

⁴³ Por. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 72.

⁴⁴ Por. TAMŻE, 262-264.

L. Scheffczyk uważa także, że zaprzeczanie dziewictwu Maryi „post partum” byłoby pierwszym krokiem do zanegowania Jej dziewictwa we wcześniejszych etapach⁴⁵.

Współczesna egzegeza słusznie zwraca uwagę na stopniowe, coraz większe wzrastanie świadomości Maryi dotyczące Jej powołania – Jej misja macierzyńska nie ograniczała się do czasu poczęcia i wydania na świat Jezusa. Była tak wielkim darem i zadaniem, że wymagała od Maryi całkowitego oddania i zaangażowania do końca życia. Ta, która zrodziła Syna Bożego, musiała być (oczywiście przy zachowaniu wolności decyzji) cała dla Niego. Słusznie więc w dziewiczym macierzyństwie Maryi dostrzega się Jej rolę jako Oblubienicy. Maryja, która była cała dla Boga, cała dla Chrystusa, nie mogła jednocześnie należeć do człowieka. Ona od zwiastowania coraz głębiej rozumiała, co to dla Niej oznacza. Ale już, wypowiadając „fiat”, była gotowa na przyjęcie wszystkiego, co się łączyło z Jej powołaniem. W Jej „fiat” zawarta została [...] decyzja pozostania dziewicą na zawsze⁴⁶.

Dziewictwo Maryi wpisuje się w symbolikę Przymierza. Posłuszna Służebnica Pańska odpowiada Bogu swym „fiat” w dialogu Nowego Przymierza – dialogu, który toczy się z Bożego wybrania (podobnie jak w Starym Przymierzu) do oblubieńczego związku (między Bogiem a ludem). Maryja nie tylko reprezentuje lud, ale otrzymuje wyjątkowe powołanie i misję. Pozostając w sposób wyjątkowy i jedyny Oblubienicą (bo Oblubienicą na sposób macierzyński), pozostaje jednocześnie Dziewicą – *semper Virgo*. Bycie Oblubienicą i Dziewicą to dla Maryi jak gdyby dwie strony tego samego medalu. Jest tą Oblubienicą wobec Trójcy Świętej, jako wybrana przez Ojca dla Syna w mocy Ducha Świętego utworzona jednocześnie jako Dziewica i Matka, jako Matka-Dziewica – *semper Virgo*. Jej dziewicze macierzyństwo wobec Syna było zawsze miejscem obecności i działania Ducha Świętego. Dziewicze macierzyństwo Maryi trzeba widzieć w oblubieńczej perspektywie Przymierza. W tym kontekście J. Królikowski wypowiada się na temat fizycznego dziewictwa Maryi: *Dziewictwo fizyczne Maryi w chwili wcielenia („virginitas carnis”) było wyrażeniem i symbolem rzeczywistości głębszej, czyli dziewictwa duchowego („virginitas cordis”), dzięki któremu Maryja żyła w pełni dla Boga, w zażyłości z Nim i posłuszeństwie Jego woli. Tradycja wyraża to przez nadanie Maryi całej gamy tytułów: „Sponsa Dei”, „Sponsa Patri”, „Sponsa Christi”, „Sponsa Spiritus Sancti”. Tak urzeczywistniło*

⁴⁵ L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa*, tl. J. Łazarów, Kraków 2004, 129.

⁴⁶ G.A. MALONEY, *Maryja-Łonem Boga*, tl. W. Łaszewski, Warszawa 1993, 46.

się w Maryi nowe przymierze. Jej dziewictwo, polegające na całkowitym osobowym oddaniu się Bogu, wprowadziło Ją w relację „oblubieńczą” z Nim⁴⁷.

Jak Chrystus w swym Ciele stał się początkiem „nowego stworzenia”, tak Jego Matka w swym dziewictwie – *ante, in i post partum* – jest już „nowym stworzeniem”. Dziewictwo „post partum” zamyka całość tajemnicy wiecznego, trwałego dziewictwa Maryi – *semper Virgo*.

Jak dziewicze poczęcie jest znakiem nadprzyrodzoności, darmowości i Bożej inicjatywy we wcieleniu, tak dziewictwo Maryi „post partum” jest ujawnieniem pełnego przyjęcia przez Maryję łaski wcielenia. Jest faktycznym i bez reszty zaangażowaniem Dziewicy Maryi, odpowiedzią, którą Bóg przewidział, do której Ją wezwał i uzdolnił. Maryja na tę początkową (choć najistotniejszą) łaskę dziewiczego poczęcia Syna Bożego odpowiada nie tylko w odniesieniu do przyjęcia Syna w dziewiczym łonie, ale aż do dziewictwa „post partum” – na zawsze. Bez takiej właśnie odpowiedzi Maryi na dziewicze poczęcie Syna nie byłoby integralności Jej dziewictwa: całości tajemnicy złożonej z Bożej inicjatywy/daru i zaangażowania, oddania, ofiarowania się Maryi odpowiedniego dla tajemnicy wcielenia. Odpowiedniego dla „całozyciowego” i „całosobowego” zaangażowania Dziewicy-Matki w dzieło u boku Syna, dla Jej miejsca w historii zbawienia.

Mówiąc o Maryi jako „semper Virgo”, nie można nie doceniać wagi także fizycznego wymiaru Jej dziewictwa, jednak go nie potwierdzać wątpliwymi – bo nie wynikającymi z Objawienia, jak też wątpliwymi co do ich materialnej możliwości zaistnienia czy też konieczności – empirycznymi znakami.

Skoro dziewictwo Maryi wprawdzie było tematem chrystologicznym, a dopiero później mariologicznym⁴⁸, jest to ważna wskazówka co do podejścia do tej kwestii. Podejście chrystologiczne może uchronić przed skupianiem uwagi na drugorzędnych sprawach związanych ze sposobem dziewiczego wydania Chrystusa na świat przez Jego Matkę.

Trwałe dziewictwo Maryi – które stanowi zasadniczą treść mariologicznej wiary dotyczącej Jej dziewictwa – nie domaga się doprecyzowania szczegółów fizjologiczno-anatomicznych związanych z Jej porodem. Zostawmy tu coś dla tajemnicy, która to przede wszystkim dokonała się za sprawą Bożej interwencji. Nie musimy wszystkiego badać i oglądać pod lupą.

⁴⁷ J. KRÓLIKOWSKI, *Dziewiczość Calej-Świętej Maryi. Aktualność zagadnienia na tle postulatów kulturowych i religijnych*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 184-185.

⁴⁸ Zob. S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród...*, 228.

Dziewictwo Maryi winno być oglądane przede wszystkim w jego duchowo-personalnym wymiarze, który lepiej odzwierciedla jego rzeczywistość i eksponuje jedność dziewictwa „semper Virgo”, niż rozważane od strony fizycznej, w trójczłonowym podziale na *ante*, *in* i *post partum*. „Świat”, na który przybywa Syn, „ciało”, które przyjmuje, nie są tylko miejscem i jakąkolwiek rzeczą: ten świat, to ciało są osobą ludzką, otwartym sercem. [...] Ciało zostaje przygotowane dla Syna w momencie, gdy Maryja całkowicie oddaje się woli Ojca i tym samym oddaje do dyspozycji swoje ciało jako namiot dla Ducha Świętego. Obietnica „znaku” zapowiedziana u Iz 7, 14, zrealizowała się – zgodnie z komentarzem Mateusza – w narodzinach Jezusa z Dziewicy. *Dziewica, która rodzi za sprawą Ducha Świętego, Ona sama jest tym znakiem*⁴⁹. I jest tym „znakiem” przez całe życie i do końca – jako „zawsze Dziewica”, czyli Ta, która żyje z głębi swej istoty cała dla Boga, cała dla Syna. *Dziewiczego macierzyństwa [...] nie sposób zrozumieć w oderwaniu od permanentnego dziewictwa Maryi*, od miłości, którą odpowiedziała Ona na łaskę wcielenia⁵⁰. Jej dziewictwo było ze względu na Syna i dla Syna, to znaczy, że realizowało się ono we wszystkich wymiarach osobowego życia Maryi. Oznaczało ono, z jednej strony, ofiarowanie przez Maryję Jej dziewiczego macierzyństwa w służbie Synowi i Jego dziełu odkupienia; przez aktywne zaangażowanie Maryi w historię zbawienia, stosownie do wyznaczonej Jej roli. Z drugiej strony, wejście to i ta służba nie były niewolnicze, lecz Maryja, jako powołana do tak wielkich zadań, znalazła się w szczególnej oblubieńczo-macierzyńskiej relacji, jedynej i wyjątkowej więzi z Chrystusem; w niepowtarzalnym już tu na ziemi zjednoczeniu człowieka z Bogiem. W tym właśnie zawiera się najgłębszy sens Jej dziewiczego macierzyństwa – macierzyństwa, które było bez reszty „dla Syna”.

W przedstawionym opracowaniu został przyjęty tradycyjny schemat dziewictwa Maryi: „ante, in i post partum”, ze względu na potrzebę odniesienia się do tak ujmowanej historycznie kwestii dziewictwa Maryi. Wydaje się jednak, że rezygnacja z tego podziału okaże się korzystna dla przedstawiania wspomnianej tajemnicy Maryi. Sugeruje to wielu teologów. Bartnik uważa, że ujęcie to negatywnie wpłynęło na rozwój pełnej nauki o dziewictwie Maryi, ponieważ metoda ta była zbyt naturalistyczna: anatomiczna, fizjologiczna i socjalno-obyczajowa, nieodpowiednia dla tego wielkiego misterium teologicznego; proponuje metodę personalistyczną⁵¹. Do poniechania tej potrójnej formuły

⁴⁹ J. RATZINGER, *Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 12-14.

⁵⁰ J. McHUGH, *Maryja w Nowym Testamencie*, tł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, 387.

⁵¹ S.CZ. BARTNIK, *Matka Boża...*, 145.

przychyla się także Perella, w związku z tym, że jest uznawana za *zbyt mechaniczną i związaną wyłącznie z fizjologiczno-strukturalnym odczytaniem zdarzenia chrystologicznego*⁵². Zatem wymiar personalno-duchowy dziewiczego macierzyństwa Maryi – które było „ze względu na Syna”, w bezgranicznym dziewiczym samozaofiarowaniu, poświęceniu, zaangażowaniu; w oblubieńczym związku z Bogiem – czeka na obszernie i głębokie opracowania.

Dr Danuta Mastalska
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”

ul. Urszulańska 18/7
PL - 33-100 Tarnów

e-mail: mastal@mynet.com.pl

La verginità di Maria per motivo del Figlio

(Riassunto)

La verginità di Maria trova la sua spiegazione nella Bibbia. Dal dato biblico risulta che essa è la conseguenza dell'azione speciale di Dio a causa del Figlio. Anche se la verginità di Maria si è realizzata nella sua maternità fisica, si deve sottolineare che non fu assolutamente determinata dalla dimensione fisica, con tutti dettagli anatomici. Per questo, non si dovrebbe cercare della spiegazione del mistero della verginità di Maria sul piano fisiologico.

La verginità di Maria deve essere considerata sul piano spirituale e personale (l'aspetto fisico soltanto in ambito del messaggio biblico) per meglio mettere in luce la realtà e l'unità della verginità di “semper Virgo”, senza dividerla in tre fasi: *ante, in e post partum*.

La verginità di Maria deve essere vista nel contesto della simbologia dell'Alleanza. Maria come Sposa rimane nello stesso tempo la Vergine – *semper Virgo*.

⁵² S.M. PERELLA, *Dziewiczy poród...*, 305.

WSłowie 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 Wcielonego¹.

Przytoczone słowa z zakończenia encykliki *Deus caritas est* dobrze ilustrują sposób, w jaki teologia katolicka zwykła przedstawiać kwestię świadomości Maryi. Benedykt XVI rozpoczyna wprawdzie od komentarza do Łukasowego hymnu *Magnificat*, ale właściwie natychmiast przechodzi w medytację z wątkiem snutym znacznie dalej, niż pozwalałyby na to precyzyjnie analizowane dane biblijne. To przejście możliwe jest w istocie dzięki – wyeksplikowanemu w kolejnym paragrafie – odwołaniu się do innego rodzaju źródła teologicznego, mianowicie doświadczenia wiernych, którzy *zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej nie-*

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 144-161

*wyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej Serca*². Przejście od jednych do drugich danych następuje prawie niepostrzeżenie, przy czym wydaje się, że znaczenie kluczowe mają wątki doświadczeniowe, zaś Łukasowy tekst interpretowany jest według sensu dostosowanego – właśnie w świetle owego doświadczenia wiernych.

Tego typu postępowanie uzasadnia tutaj gatunek literacki – egzystencjalna medytacja nie musi poddawać się rygorom, jakie obowiązują wobec tekstów ściśle (naukowo) teologicznych i może czasem sięgać dalej niż konkluzje ściśle z naukowego punktu widzenia. Moim zadaniem i zamiarem jest przyjrzeć się wątkowi podobnemu do omawianego przez Papieża w zacytowanym fragmencie: kwestii świadomości Maryi co do tożsamości i misji Jezusa – w ramach refleksji opartej na głównych źródłach teologicznych. A fragment z *Deus caritas est* przytoczony został dla zilustrowania jednocześnie dwu zjawisk. Po pierwsze: w ludowej katolickiej pobożności maryjnej³ rozpowszechniony jest obraz Maryi, zgodnie z którym posiadała Ona w czasie ziemskiego

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25 XII 2005), nr 41, „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 3, 4-21.

² TAMŻE, 42.

³ Zwłaszcza na obszarach takich jak Polska, gdzie maryjny rys pobożności można uznać wręcz za dominujący.

życia pełną świadomość tego, że Jezus jest Bogiem (preegzystującym Synem Bożym) wcielonym dla naszego zbawienia. Po drugie: refleksja mariologiczna stoi nieustannie przed pokusą ignorowania swojego obiektywizująco-krytycznego powołania; przez co może się przeradzać niezauważenie nie tyle w medytację – to byłoby jeszcze uprawnione – ile w swoistą mariocentryczną ideologię, której tezy konstruowane są w oderwaniu od podstawowych źródeł teologicznych⁴.

Dla odpowiedzi na pytanie o świadomość Maryi co do tożsamości Jezusa i Jego misji, kwestie metodologiczne będą miały zasadnicze znaczenie. Przede wszystkim trzeba rozróżnić świadomość „historyczną”, czyli taką, jaką miała w trakcie ziemskiego życia⁵, oraz świadomość „metahistoryczną”, jaka właściwa jest osobom, które już cieszą się oglądaniem Boga „twarzą w twarz”⁶ (por. 1 Kor 13, 12). Rozróżnienie to jest tym istotniejsze, że jednym z kluczowych czynników rozwoju kultu maryjnego i mariologii są „objawienia maryjne”, czyli szczególne doświadczenia kontaktu z Maryją uwielbioną⁷.

Oczywiście, dane z objawień pochodzące (zawarte w „orędziach” Maryi) – jeśli przyjmiemy, że można je uznać za bardziej lub mniej bezpośredni wyraz świadomości Matki Bożej – odzwierciedlają to, co Maryja wie o tożsamości i misji swojego Syna *obecnie*, to znaczy z perspektywy widzenia uszczęśliwiającego, oraz jak Maryję przedstawia współczesna mariologia i maryjna pobożność⁸. Niestety – ze względu na stosunko-

⁴ Na polskim gruncie głównie S.C. Napiórkowski przyjął na siebie niewdzięczną rolę „tropienia” tego typu mariologicznych „ekscesów” – odsyłam w tej kwestii do jego prac, powszechnie zresztą znanych.

⁵ Możliwe jest też wyodrębnienie trzech etapów perspektywy historycznej: poprzedzający rozpoczęcie działalności publicznej Jezusa, trwający w jej trakcie a przed wydarzeniami paschalnymi, następujący po tych wydarzeniach. Sygnalizuję je jedynie i w niniejszej pracy nie będę go stosował poza nielicznymi przypadkami.

⁶ Powszechnym motywem chrześcijańskiej eschatologii jest wskazywanie na udoskonalenie poznania Boga i stworzenia jako nieodłączny składnik stanu pełnego zbawienia (i to niezależnie od tego, czy „widzenie uszczęśliwiające” uznaje się za kategorię dominującą w opisie stanu zbawionych). Por. syntezę problematyki w: J. FINKENZELNER, *Eschatologia (Podręcznik teologii dogmatycznej, t. VIII)*, Kraków 1995, 235-238.

⁷ Nie sposób podjąć tutaj adekwatnie kwestii charakteru i interpretacji „objawień maryjnych”. Jeśli uznać je za szczególny przypadek doświadczeń mistycznych, to nieco światła na powiązaną problematykę metodologiczną mogą rzucić żywe w ostatnich latach badania nad źródłowym charakterem tegoż doświadczenia. *Status quaestionis* por. G. STRZELCZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005. Por. też G.P. PAOLUCCI, *Apparizioni*, w: *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 146-147.

⁸ „Orędzia” bowiem w sposób naturalny interpretowane są w syntonii z nimi i przez ich pryzmat. Nie można zresztą wykluczyć, że już na etapie formułowania się językowo-pojęciowego kształtu orędzia w świadomości „widzących” następuje interferencja pomiędzy doświadczeniem a osobistym kulturowo-religijno-teologicznym dziedzictwem doświadczanych.

wo niewielką ilość wzmianek o Maryi w Nowym Testamencie - istnieje pokusa, by dane te projektować wstecz, na historyczną postać Maryi i w ten sposób uzupełniać luki historyczno-teologicznego poznania. Nierzetelność metodologiczna takiego postępowania jest ewidentna, nie będę więc dłużej zatrzymywał się nad tą kwestią.

Wobec pokusy anachronicznego podejścia warto podjąć próbę uchwycenia tego, co o problemie świadomości Maryi możemy powiedzieć, wychodząc od głównych źródeł teologicznych. Przyjęcie naturalnie narzucającej się perspektywy historycznej i skupienie się przede wszystkim na momentach/wątkach konstytutywnych dla mariologii prowadzi do wyartykułowania czterech części rozważań. Pierwsza będzie się odnosić do tego, co możemy ustalić na drodze badań historycznych, druga – do teologii zawartej w Nowym Testamencie, trzecia – do głównego nurtu rozwoju refleksji teologicznej, poczynszyszy od najwcześniejszych Ojców, aż po wybrane wątki scholastyczne, czwarta wreszcie podejmie perspektywę dogmatów maryjnych i nauczania współczesnego Magisterium⁹.

1. Perspektywa historyczna

Podejście do interesującego nas pytania o to, jaką Maryja miała świadomość tożsamości i misji swego Syna z perspektywy czysto historycznej, może się kojarzyć z wylaniem sobie na głowę kubła zimnej wody. Okazuje się bowiem, że na ten temat nie mamy żadnych danych w pełni wiarygodnych historycznie. Najwcześniejsze świadectwo o Maryi stanowi Nowy Testament, który jednak jest skoncentrowany całkowicie na przedstawieniu *teologicznego* obrazu Jezusa. Już w odniesieniu do Niego materiał historycznie weryfikowalny jest skąpy. I można uznać w zasadzie, że zawiera się w nim także wszystko to, co na pewno wiemy o Maryi¹⁰. Wzmianki o Jej stosunku do Jezusa należy odczytywać głównie jako przekazy teologiczne, a najciekawszy materiał historyczny stanowi właściwie... samo istnienie i charakter tych teologicznych prze-

⁹ Czytelnik mógłby się spodziewać jeszcze *status quaestionis* w nowożytnej i współczesnej teologii, lecz nie prezentuję go, ponieważ nasz problem praktycznie nie bywa podejmowany bezpośrednio, w samodzielnych pracach. *Polska bibliografia mariologiczna (1945 - 2003)* S. Gręsia (Niepokalanów 2004) nie odnotowuje takowych w ogóle, a kwestie pokrewne, jak wiara bądź posłuszeństwo Maryi, podejmowane są prawie wyłącznie w tekstach o charakterze popularnym i pobożnościowym. Natomiast prześledzenie aluzji, wzmianek pośrednich itd. wymagałoby dość szeroko zakrojonego projektu badawczego.

¹⁰ Czyli fakt istnienia, imię, prawdopodobne pochodzenie z Nazaretu, fakty zaślubin z Józefem – cięślą i bycie Matką Jezusa; por. J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, New York 1991, 205-230.

kazów. Wyjaśnienie tego ostatniego stwierdzenia odłożę na czas krótkiego krytycznego przeglądu danych, którymi dysponujemy.

A) Najstarsze tradycje Nowego Testamentu – listy Pawłowe, mowy w Dziejach Apostolskich – nie zawierają żadnego materiału historycznego, który mógłby być pomocny w naświetleniu stosunku Maryi do Jezusa¹¹. Ewangelia Marka zaś wręcz zalicza Ją w poczet krewnych próbujących powstrzymać Jezusa (por. Mk 3, 20-35), ale trudno jednoznacznie uznać ten epizod za historyczny¹².

B) Portrety Matki Jezusa w Ewangeliach Dzieciństwa Łukasza i Mateusza, choć zawierają pewne elementy historyczne¹³, w odniesieniu do pytania o świadomość Maryi nie dają historycznie wiarygodnego materiału – wystarczy zwrócić uwagę na rozbieżności pomiędzy rolą, jaką odgrywa Ona w obu opowieściach oraz na stylizację starotestamentową, jaką stosuje w Jej przedstawieniu Łukasz.

C) Rola Maryi w epizodach z publicznej działalności Jezusa w Ewangeliach synoptycznych jest wyraźnie podporządkowana założeniom redakcyjnym autorów, co wyklucza w praktyce ich historyczną wiarygodność¹⁴. Epizody zaś przynależące do własnego materiału czwartej Ewangelii nie znajdują potwierdzenia w niezależnych tradycjach. Choć zatem nie można w nich wykluczyć w stu procentach istnienia korzeni historycznych, jednak trudno uznać za historycznie wiarygodne szczegóły przekazane w opisach o wyraźnie teologicznym charakterze¹⁵.

D) Nie można wykluczyć, że wzmianka o Maryi w Dz 1, 14 stanowi echo bardzo wczesnej tradycji – trudno ją uzasadnić wyłącznie względami redakcyjnymi. Mimo że historyczności epizodu nie potwierdza żadne inne świadectwo, prawdopodobne są bliskie związki Maryi z popaschalną wspólnotą uczniów¹⁶.

Konkludując: z bardzo dużą dozą historycznego prawdopodobieństwa można zatem wnioskować, że przed Paschą Maryja była nastawiona

¹¹ Co więcej: nie zawierają też materiału o charakterze teologicznym.

¹² Trwa zresztą dyskusja, czy perykopę Mk 3, 20-35 należy odczytywać jako jedną literacką całość, za czym przychyliła się większość współczesnych komentatorów, czy też dzielić ją na mniejsze, niezależne jednostki. Interpretacja druga łągodzi negatywny wydzźwięk fragmentu.

¹³ Por. J.P. MEIER, *A Marginal Jew...*, 208-214; R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981, 30-35.

¹⁴ I tak wspomniany już epizod z Mt 3, 20-35 w wersji Mateuszowej (12, 46-50) pozbawiony zostaje negatywnego wydzźwięku poprzez zupełne pominięcie wzmianki o próbie powstrzymania Jezusa przez krewnych. Podobnie postępuje Łukasz (8, 19-21).

¹⁵ Por. *Mary in the New Testament*, red. R.E. BROWN [i inni], New York 1978, 182-196. 206-214.

¹⁶ Por. TAMŻE, 173-177.

co najmniej neutralnie do działalności publicznej Syna. Nie możemy z całą pewnością ani potwierdzić, ani zaprzeczyć Jej czynnego udziału we wspólnocie uczniów Jezusa w czasie Jego publicznej działalności. Jednak wielość tradycji teologicznych odwołujących się do Jej postaci jako do osoby przynależącej do szerokiego grona uczniów i blisko związanej z Jezusem (zwłaszcza u Jana), mimo stosunkowo późnego datowania przekazujących je tekstów, każe raczej skłaniać się ku przekonaniu, że była Ona pozytywnie nastawiona do działalności Syna, chociaż nic bardziej szczegółowego nie możemy powiedzieć o Jej ewentualnym świadomym zaangażowaniu. Z dość dużym prawdopodobieństwem można natomiast domniemywać, że Maryja przynależała do popaschalnej wspólnoty wierzących (odgrywała w niej bardziej czynną rolę?)¹⁷. Hipoteza ta pozwala do pewnego stopnia złagodzić napięcie pomiędzy tradycją Markową a Łukaszową i Janową¹⁸.

2. Perspektywa teologii Nowego Testamentu (kanoniczna)

Stawianie pytania o historyczną zawartość świadectw Nowego Testamentu, konieczne wprowadzie, ma nieco sztuczny charakter. Ich naturalną perspektywą jest oczywiście teologia i zgodnie z nią spojrzymy teraz na kwestię świadomości Maryi co do tożsamości i misji Jezusa. Od razu warto zwrócić uwagę, że sama relacja Maryja - Jezus nie bywa nigdy motywem centralnym, nie stanowi sama w sobie przedmiotu uwagi autorów Nowego Testamentu. Część tekstów wzmiankujących o Maryi nie rzuca żadnego światła na naszą problematykę (Ga 4, 4; Mt¹⁹; Ap²⁰). Pozostałe zaś – z drobnymi wyjątkami – czynią to raczej pośrednio.

Ewangelia Marka przynosi niełatwy w interpretacji fragment: 3, 20-35. W wersecie 3, 21 „bliscy” Jezusa wybierają się, by Go powstrzymać,

¹⁷ W przeciwnym razie trudno byłoby sięgać do Jej postaci jako do elementu teologicznej charakterystyki postaci Jezusa – tradycje historyczne były jeszcze dostatecznie żywe i stosunkowo łatwo weryfikowalne.

¹⁸ Mało prawdopodobna jest bowiem sytuacja, w której Marek zaliczałby Maryję do grona osób usiłujących powstrzymać Jezusa, gdyby od początku przynależała Ona do ścisłego grona uczniów. Założenie, że Jej związki ze wspólnotą konsolidowały się stopniowo, pomaga rozwiązać trudność. Poruszamy się tutaj jednak w sferze hipotez, wobec których należy zachować krytyczny dystans.

¹⁹ W Mt 1-2 postać Maryi ukazana jest całkowicie biernie, brak danych na temat Jej świadomości; w Mt 12, 46-50 i Mt 13, 53-58 Maryja zostaje tylko wymieniona – nie sposób na tej podstawie wyciągać jakichkolwiek wniosków.

²⁰ Nawet jeśli przyjmimy, że wizja niewiasty w Ap 12 może być odniesiona także do Maryi, nie mówi ona nic o Jej świadomości.

przy czym nie wiadomo, czy sformułowanie „odszedł od zmysłów” to ich diagnoza czy raczej sąd osób trzecich. Wersy 22-30 mówią o nauczaniu Jezusa, po czym w wersecie 31 mowa o nadejściu „Jego Matki i braci”. Jeśli traktować wers 31 jako kontynuację 21 – co wydaje się dość uzasadnione logiką opowiadania²¹ – Maryja należy do grupy bliskich, którzy usiłowali powstrzymać Jezusa. Tradycja Markowa wskazywałaby zatem – lecz bez szczególnego nacisku, zupełnie mimochodem – na to, że Maryja przynajmniej w pewnym okresie miała trudności ze zrozumieniem działalności Syna.

O wiele więcej interesujących danych dostarcza tradycja Łukaszcowa, a szczególnie jego Ewangelia Dzieciństwa (Łk 1-2). Kolejne sceny z udziałem Maryi – zwiastowanie, nawiedzenie, narodzenie, ofiarowanie i znalezienie w świątyni – ukazują Ją przede wszystkim jako przedstawicielkę *anawim*, ubogich Jahwe, z wiarą wyglądających spełnienia się obietnicy zbawienia, jaką Bóg powierzył ojcom. Tym samym wiara i zaufanie Maryi są zwrócone ku Bogu. W stosunku do wydarzenia wcielenia i do samego Jezusa będzie dominować zaskoczenie, zdumienie prowadzące do uwielbienia i rozważania. Wszystkie te postawy przynależą do kanonu biblijnych reakcji na Boże zbawienie – Łukaszcowy portret Maryi jest wyraźnie stylizowany.

Przejdźmy jednak do poszczególnych tekstów. Scena zwiastowania (Łk 1, 26-38) odtwarza znaną ze Starego Testamentu i wykorzystaną już w odniesieniu do Jana Chrzciciela (Łk 1, 5-25) strukturę zwiastowań, tym samym postać Maryi, Jej odpowiedzi mają „standardowy” wymiar, przez co zostaje przyrównana do innych wielkich postaci Izraela – jak one powołana do roli świadomego uczestnika Bożego planu. Zwiastowanie Ją zaskakuje i wywołuje reakcję zdumienia, nie może być więc mowy o jakiegokolwiek wyjątkowej, uprzedzającej (prorockiej) świadomości Maryi co do Jej miejsca w dziejach zbawienia. Według Łukasza, przy zwiastowaniu Maryja otrzymuje objawienie – częściowe przynajmniej – mesjańskiej tożsamości i misji Syna. To objawienie determinuje sposób Jej patrzenia na Jezusa, pozostawiając wszakże sporo miejsca na rozwój zrozumienia – wyraźnie ujawni się to w kolejnych wydarzeniach.

Scena nawiedzenia (Łk 1, 39-56) przynosi kluczowe dla charakterystyki Maryi stwierdzenie: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (1, 45). Maryję ukazano jako model zawierzenia Bogu, które realizuje się poprzez przyjęcie Jezusa²²;

²¹ W sprawie interpretacji tego fragmentu trwa spór, którego nie sposób chyba rozstrzygnąć; por. *Mary in the New Testament...*, 52-59; analiza perykopy i esencjalna bibliografia por. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980, 143-155.

²² Por. *Mary in the New Testament...*, 142-143.

w ten sposób zajmuje Ona poczesne miejsce w dziejach zbawienia, co wyraża *Magnificat*²³. Przypisanie tego kantyku Maryi oznacza, że Łukasz przyznaje Jej daleko idące zrozumienie zarówno własnej roli w planie Bożym, jak i tego, jak będzie się on realizował. Pośrednio zatem wskazuje na znaczące zrozumienie (przyszłej!) misji Chrystusa.

Opis narodzenia Jezusa (Łk 2, 1-20) zasadniczo nie przynosi nowych danych, kończy się jednak interesującym podsumowaniem, charakteryzującym postawę Maryi wobec niezwykłych wydarzeń związanych z narodzeniem: *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (2, 19). Mimo że nauczanie Jezusa jeszcze się nie zaczęło, Maryja już przyjmuje postawę Uczennicy uważnej na wszystko, co składa się na realizację Bożego planu – Łukasz konsekwentnie ukazuje Ją jako model chrześcijanki²⁴. Powtórzenie podobnego stwierdzenia w 2, 51 sugeruje, że chodzi o trwałą postawę, stabilny rys stosunku Maryi do Jezusa.

W epizodzie ofiarowania w świątyni (Łk 2, 21-40) znajdujemy interesującą wzmiankę: *A Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono* (2, 33). W kontekście objawienia przy zwiastowaniu zdziwienie Maryi może zaskakiwać. Potwierdza ono jednak, że objawienia tego nie należy pojmować jako wyczerpującego – uwalniającego niejako Maryję od trudu postępowania w wierze. Jednocześnie zaś należy pamiętać, że „zdumienie” jest u Łukasza typową reakcją wobec tajemnicy Jezusa²⁵. Podobna reakcja pojawi się w wydarzeniu znalezienia w świątyni (Łk 2, 41-52): odnalazłszy Jezusa wśród uczonych w Piśmie, Maryja i Józef *zdziwili się bardzo* (2, 48), zaś dialog Maryi z Jezusem jasno wskazuje na Jej zaskoczenie i niemożność zrozumienia postępowania Syna. Łukasz wręcz podkreśla: *Oni jednak nie rozumieli tego, co im powiedział* (2, 50). Maryja, tak jak inne osoby, do pełnego zrozumienia Jezusa będzie dochodzić stopniowo, poprzez wiarę i rozważanie wydarzeń, które początkowo jawią się jako niezrozumiałe. Nieprzypadkowo w następnym wersecie Łukasz mówi o „chowaniu wspomnień” przez Maryję, która konsekwentnie ukazywana jest jako wzór wiernej uczennicy: początkowe niezrozumienie nie powinno zniechęcać ucznia. Wszystko wyjaśni dopiero Zmartwychwstały (por. Łk 24, 27). W takiej perspektywie

²³ Por. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium (Herders Theologisches Kommentar zum Neuen Testament, 3)*, t. 1, Freiburg-Basel-Wien 1969, 70-80.

²⁴ Por. *Mary in the New Testament...*, 147-152.

²⁵ Por. np. formy tego samego czasownika w Łk 9, 43; 20, 26; 24, 12. 41. *Wzmianki o zdziwieniu wywołanym przez czyny i słowa Jezusa będą się zdarzały w Ewangeliu Łukasza o wiele częściej niż u pozostałych Ewangelistów*. K. ROMANIUK, A. JAN-KOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Kraków 1999, 277.

trzeba odczytywać ostatnią wzmiankę o Maryi w Łukaszkowym dziele: *Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (Dz 1, 14). Ostatecznie Maryja zajmuje należne Jej miejsce²⁶ we wspólnotcie uczniów, i zostaje w ten sposób – pośrednio – co najmniej zrównana z nimi co do świadomości tożsamości i misji Jezusa.

W czwartej Ewangelii odnajdujemy dwa wydarzenia, w opisie których pojawia się „Niewiasta”, Matka Jezusa. Pierwsze to wesele w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11), drugie – scena pod krzyżem (J 19, 25-27). Kana okazuje się bardziej interesująca z naszego punktu widzenia, ponieważ Maryja jest w tej scenie aktywna. Zwraca Jezusowi uwagę na brak wina i wyraźnie oczekuje jakiejś reakcji z Jego strony²⁷, co sugeruje Jej wiarę w to, że może On zaradzić zaistniałej sytuacji, ewentualnie także wiarę w zdolność uczynienia cudu²⁸. Jezus odmawia, co jednak wcale Jej nie zniechęca, jak sugeruje polecenie wydane sługom²⁹. Odmowa i kontynuacja sceny bez dalszych wzmianek o Maryi mają uwypuklić suwerenność działania Jezusa – w Janowej perspektywie „znaki” to dzieła, które otrzymał do wykonania od Ojca (por. J 5, 36).

Podstawowym wątkiem interesującym dla nas jest oczywiście zaufanie Maryi (implikujące dość daleko idącą świadomość tego, kim jest Jezus i jaka jest Jego misja), bo zdaje się wręcz wyprzedzać wiarę uczniów. Jan nie podaje niestety żadnych wskazówek na temat tego, czy Maryja towarzyszyła Jezusowi i wspólnotcie uczniów w czasie publicznej działalności³⁰. Ukazuje Ją dopiero ponownie pod krzyżem, gdzie trwa mimo ucieczki apostołów, co można uznać za pośrednie potwierdzenie Jej postawy wiary ukazanej w Kanie. Niestety, w scenie tej Maryja jest całkowicie bierna, co nie pozwala wyprowadzić dalszych danych co do Jej świadomości.

Odczytanie epizodów w Kanie i pod krzyżem na szerszym tle teologii Janowej pozwala dostrzec, że być może „Niewiastę” należy interpre-

²⁶ Według Ewangelii Łukaszkowej, Maryja raczej nie towarzyszyła stale Jezusowi w czasie publicznej działalności (wskazują na to dwie – jedyne – wzmianki o Niej w: 8, 19-21 i 11, 27-28). O ile w Ewangelii Dzieciństwa Ona jest modelem ucznia, o tyle w czasie publicznej działalności funkcję tę przejmują apostołowie.

²⁷ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, 132.

²⁸ Por. *Mary in the New Testament...*, 187-188.

²⁹ W katolickiej mariologii zwykle podkreśla się bardzo mocno skuteczność wstawienictwa Maryi, ale niekoniecznie ma to fundament w tekście Ewangelii: *evangelista non fa niente per sottolineare la potenza dell'intercessione di Maria a Cana. Se il miracolo è una risposta alla sua fede costante, questo motivo non è reso esplicito*. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale...*, 133.

³⁰ Z pewnością nie rozwiązuje tej kwestii wzmianka z J 2, 12, gdyż ściśle interpretowana mówi jedynie o wspólnym powrocie z wesela. Werset zresztą ma sporo wariantów utrudniających interpretację.

tować jako figurę kolektywną, personifikację Ludu Bożego (ewentualnie symboliczną reprezentację nowej Ewy), zidentyfikowaną z historyczną postacią Maryi³¹. Wówczas Jej postawa wyobrażałaby oczekiwanie, nadzieję i wiarę Kościoła gotowego na przyjęcie zbawczej interwencji Boga w Chrystusie. Zaś Jej świadomość byłaby zatem w istocie świadomością Kościoła. Interpretacji takiej nie da się wszelako jednoznacznie dowieść w oparciu o teksty. Warto jednak zauważyć, że dość dobrze koresponduje ona z Łukaszowym obrazem Maryi jako przedstawicielki Ludu Bożego i wzoru wiary.

3. Perspektywa początków tradycji teologicznej

Nowy Testament nie rozwinął systematycznej refleksji nad świadomością Maryi odnośnie do misji i tożsamości Jezusa, wyznaczył jednak pewne ścieżki, po których będzie mogła pójść mariologia kolejnych wieków, ożywiana doświadczeniem chrześcijańskim³². Zasadnicze kroki zostaną uczynione w ramach stosunkowo wolnego procesu obejmującego okres od II do drugiej połowy V wieku, od którego notujemy znaczący wzrost – zarówno ilościowy, jak i jakościowy – piśmiennictwa poświęconego Matce Bożej³³. Aby mogło się to dokonać, konieczny był znaczący przełom w myśleniu teologicznym, polegający na przejściu od wzmiankowania Maryi wyłącznie „przy okazji” refleksji nad Jej Synem do odkrycia w samej *relacji* łączącej Matkę z Synem swoistego źródła teologicznego. To z kolei umożliwiało już do pewnego stopnia autonomiczny³⁴ namysł nad Jej tożsamością i rolą w planie zbawienia, a zatem i nad Jej świadomością w stosunku do tożsamości i misji Syna.

Uważam, że można wskazać na trzy czynniki o charakterze historyczno-teologicznym, które miały największy wpływ na wzmiankowany proces:

³¹ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale...*, 139-142.

³² Warto byłoby poświęcić osobne, obszerniejsze studium problemowi recepcji poszczególnych wątków w refleksji patrystycznej – w ramach niniejszej pracy możliwe jest zaledwie wskazanie na najważniejsze nurty rozwoju tego wycinka refleksji mariologicznej.

³³ Odnośnie mariologii patrystycznej por. zwłaszcza L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, San Francisco 1999; G. SÖLL, *Mariologie (Handbuch der Dogmengeschichte*, red. M. SCHMAUS i inni, t. III, 4), Freiburg-Basel-Wien 1978, 30-134.

³⁴ Aczkolwiek w ramach myślenia patrystycznego nierozdzielnie złączony z chrystologią. O związku pomiędzy wczesną chrystologią a początkami mariologii por. G. STRZELCZYK, *Chrystologiczne podstawy pobożności maryjnej*, w: *Rocznice, które wspominają, uobecniają i zapowiadają. Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*, red. J. KOZYRA, M. ŁUCZAK, Katowice-Piekary Śl. 2005, 193-203.

- 1) przejście od czysto biologicznego pojmowania macierzyństwa Maryi do Jej szerszego rozumienia, także jako „towarzyszenia” Synowi;
- 2) rozwinięcie konsekwencji typologii soteriologicznej Adam-Chrystus, Ewa-Maryja i Maryja-Kościół;
- 3) rozwinięcie wątków nowotestamentowych o Maryi-Uczennicy w środowiskach monastycznych.

Lecz nim czynniki te uaktywniły się w pełni, interesująca nas problematyka pozostawała – w wiekach II-III – w całkowitym uśpieniu. Ojcowie Apostolscy prawie w ogóle nie wspominali o Maryi³⁵. Późniejszy materiał jest dość skąpy i jedynie pośrednio naświetla naszą problematykę, którą można ująć w trzech punktach. Po pierwsze, trwa recepcja maryjnych akcentów tradycji Łukaszej i Janowej (Ewangelia Dzieciństwa, Kana, scena pod krzyżem)³⁶. Po drugie, Maryja ukazywana jest jako Matka Jezusa, jednak uwaga koncentruje się na podkreślaniu w ten sposób Jego prawdziwego człowieczeństwa³⁷. Biologiczne macierzyństwo staje się częścią wczesnych wyznań wiary³⁸ i w miarę wzrastania świadomości roli macierzyństwa Ojcowie będą zbliżać się do odkrywania także innych jego wymiarów. Po trzecie: pojawia się w myśli teologicznej typologia Ewa-Maryja³⁹ (obok mającej biblijne korzenie⁴⁰ typologii Adam-Chrystus), potencjalnie otwarta na refleksję nad rolą Maryi w planie zbawienia.

Nieco jakby na przekór tym pośrednim wskazaniom, tam, gdzie jest mowa wprost o świadomości, jaką Maryja miała co do tożsamości i misji

³⁵ Zdarza się, że relatywny brak świadectw o Maryi w najwcześniejszej tradycji patrystycznej traktowany jest przez mariologów tylko jako milczenie materialne, czyli niezawarcie w tekstach tego, co w istocie było rozpowszechnionym przekonaniem. Przyczyny owego milczenia wyjaśniane są dwojako. Według pierwszego argumentu, wobec rozpowszechnionego w środowiskach orientalnych i helleńskich kultu bogiń, Ojcowie chcieli uniknąć niepoprawnego rozumienia roli Maryi. Argument drugi opiera się na założeniu, że chodzi o „mistyczne milczenie”, czyli pełne szacunku, apofatyczne wręcz podejście do głębokiej tajemnicy, którą raczej się kontempluje, niż obejmuje dyskursem. Por. L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church...*, 28-29. Trudno zgodzić się z taką argumentacją – zwłaszcza w drugim przypadku nosi ona wyraźny posmak argumentów wytworzonych *ex post* do tezy przyjętej *a priori* z zupełnie innych powodów. Brak świadectw uznać należy raczej za prostą konsekwencję skupiania się wczesnej tradycji na kluczowych kwestiach chrystologiczno-soteriologicznych.

³⁶ Por. np. TERTULIAN, *De carne Christi* XVIII, 1-3; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata* VII, 16; ORYGENES, *In Lucam homiliae* XVII, 6-7.

³⁷ Por. np. MELITON Z SARDES, *Homilia de Passione* 66; TERTULIAN, *Adversus Praxean* II, 1; *De carne Christi* IV, 6; XVII, 2; XVIII, 1-3, XX, 1; XXI, 5.

³⁸ I to jako ich stały, stereotypowy element – por. odnośną konkluzję w klasycznym studium J.N.D. KELLY, *I simboli di fede nella Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, 93.

³⁹ Por. np. JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialogus cum Trypho* 33; IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* III, 22; V, 19; TERTULIAN, *De carne Christi* XVII, 5.

⁴⁰ Por. Rz 5, 14-15; 1 Kor 15, 45-49.

Jezusa, akcentowane jest raczej Jej wahanie i niepewność. Tendencja ta pojawia się zarówno na Wschodzie – u Orygenesu, jak i na Zachodzie – u Tertuliana⁴¹. Tekst tego pierwszego warto przytoczyć: *Napisano wyraźnie, że w chwili męki wszyscy apostołowie doznali zgorszenia [...]. Czemu sądzimy, iż skoro apostołowie się zgorszyli, Matka Pana pozostała wolna od zgorszenia? Jeśli w chwili męki Pana nie doznała zgorszenia, to Jezus nie umarł za jej grzechy. [...] O tym właśnie prorokuje teraz Symeon: „Ty wiesz, że porodziłaś będąc Dziewicą i nie miałaś kontaktu z mężem, usłyszałaś od Gabriela: ‘Duch Święty zstąpi na ciebie i moc najwyższego cię osłoni’, a przecież i twoją duszę przeniknie miecz niewiary, zostaniesz zraniona ostrzem niepewności, a myśli twoje będą cię nękać, gdy ujrzysz, że Ten, o którym słyszałaś, że jest Synem Bożym i wiedziałaś, że urodził się bez męskiego nasienia, zostaje ukrzyżowany, umiera, podlega ludzkim cierpieniom*⁴².

Charakterystyczna jest tutaj interpretacja proroctwa Symeona: miało być zapowiedzią zgorszenia Maryi wobec krzyża Jezusa. Motyw ten będzie powtarzany także przez innych Ojców po Orygenesie⁴³. Zauważmy, że nie waha się on przypisać Maryi grzeszności – dość daleko jeszcze od idealizacji/teologizacji Jej postaci.

Owa idealizacja zaś dokonała się przede wszystkim pod wpływem trzeciego z wymienionych wcześniej czynników: rozwój ruchu monastycznego w IV wieku wywołał silne zainteresowanie wzorcami osobowymi, które można by przedstawić jako ideały życia mniszego. W odniesieniu do mężczyzn naturalnie samego Chrystusa przyjmowano za wzór. Nie trzeba było długo czekać, by Maryję zaczęto ukazywać jako wzór dla mniszek (kluczowe znaczenie miał wkład Atanazego z Aleksandrii⁴⁴). Akcentowano z jednej strony Jej dziewictwo, z drugiej – wychwalano cnoty, takie jak skłonność do medytacji⁴⁵, wiara itd. Odtąd traktaty „o dziewictwie” stają się miejscem rozwijania refleksji mariologicznej⁴⁶. Dla naszej perspektywy ważne jest, że w ramach tej refleksji Maryja była stylizowana⁴⁷ na modelową uczennicę Chrystusa, wsłucha-

⁴¹ Por. TERTULIAN, *Adversus Marcionem* IV, 19.

⁴² Por. ORYGENES, *In Lucam homiliae* XVII, 6-7, tł. S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986.

⁴³ Por. np. BAZYLI WIELKI, *Epistola* 260; CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *In Iohannem* XII, 19.

⁴⁴ Por. zwłaszcza jego *De virginitate*.

⁴⁵ O Maryi czytającej Pismo Święte i medytującej nad nim pisał Hieronim. Por. *Homilia de nativitate Domini*.

⁴⁶ Por. np. AMBROŻY, *De virginibus, De institutione virginis*; AUGUSTYN, *De sancta virginitate*.

⁴⁷ *When one sets out to find personal models to imitate, there is always the risk that these will be manipulated to conform to preconceived ideals. This also happens in*

na w Jego nauczanie, wierną we wszystkim. Dokonywało się to, rzecz jasna, w ramach procesu, w którym abstrakcyjny w istocie model życia chrześcijańskiego identyfikowany był z konkretną postacią, uznawaną odtąd za paradygmatyczną⁴⁸. Oczywiście, identyfikacja taka nie mogła następować bezzasadnie, a w przypadku Maryi użytecznych elementów interpretacyjnych było wiele: wystarczyło odpowiednio wykorzystać wzmiankujące Ją teksty biblijne, zwłaszcza doskonale pasujące do monastycznej praktyki Łukasze wzmianki o „rozważaniu w sercu” (por. Łk 2, 19). Można uznać, że właśnie w środowiskach monastycznych, pod wpływem swoistego doświadczenia wiary, Maryję zaczęto prezentować stopniowo jako towarzyszkę Jezusa, doskonale świadomą tego, kim jest i jaka jest Jego misja.

Równolegle działały dwa pozostałe z wymienionych wcześniej czynniki. W refleksji chrystologicznej uwaga przesunęła się z obrony człowieczeństwa Chrystusa na obronę Boskości, co dość poważnie zmieniło kontekst tradycyjnych wzmianek o Maryi. Dotychczas przywoływano Ją jako rękojmię prawdziwego człowieczeństwa Jezusa. Po Soborze Nicejskim rodzi się stopniowo świadomość wielkości godności Jej macierzyństwa: jest Matką Boga. Nim jeszcze tytuł ten stał się centralnym wątkiem refleksji mariologicznej, zaczęto zwracać uwagę na to, że bycie biologiczną Matką Jezusa nie było najważniejsze: nim poczęła w łonie, poczęła w sercu⁴⁹. Coraz rzadziej też wspomina się o wahaniach i słabościach Maryi, akcentuje się zaś mocniej Jej świętość⁵⁰ aż po dar bezgrzeszności⁵¹. Augustyn wreszcie stwierdza, że dla Maryi ważniejsze było bycie uczennicą Chrystusa niż Jego Matką⁵²; rozwija także konsekwentnie typologię Maryja-Kościół (przejętą prawdopodobnie

the case of Mary, whose authentic image, traced in sober, but marveling lines by Gospels, has at times been retouched by religious groups looking for an affirmation and sublimation of their ascetical objectives. L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church...*, 101.

⁴⁸ Schemat ów znany jest w całej tradycji monastycznej i zakonnej aż po współczesność. Pierwszy przykład stanowi naturalnie *Żywot świętego Antoniego* autorstwa Atanazego. Za część takiego procesu trudno nie uznać przypisywania Maryi ślubu dziewictwa, zapoczątkowanego przez Grzegorza z Nyssy (por. *In natalem Christi* 5) – ślub, trudny do wyobrażenia w kontekście żydowskim, doskonale odpowiada monastycznej stylizacji postaci Matki Chrystusa.

⁴⁹ Por. AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 3. Być może Augustyn rozwija tu motyw Ambrożego odnoszący się oryginalnie do dziewictwa: *była dziewicą nie tylko na ciele, ale również w umyśle. De virginibus* II, 7.

⁵⁰ U Ambrożego nie znajdziemy już w ogóle wypowiedzi podkreślających wahania czy wątplenie Maryi, podobnie u Hieronima. Por. L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church...*, 196 i 212.

⁵¹ Por. AUGUSTYN, *De natura et gratia* 36.

⁵² Por. TENŻE, *De sancta virginitate* 3.

od Ambrożego⁵³), po stopniowe rozciąganie macierzyństwa Maryi na członków Kościoła⁵⁴.

Mimo że spory wokół tytułu *Theotokos* miały w istocie chrystologiczny charakter, przyczyniły się do wzmocnienia roli pobożności maryjnej. Po Soborze Efeskim oddawanie czci Matce Bożej stało się probierzem chrystologicznej ortodoksji. Tym samym wzmocnieniu uległa tendencja do idealizacji Jej postaci. Widać to wyraźnie zwłaszcza u Cyryla Aleksandryjskiego, który zapoczątkował praktykę wychwalania Maryi poprzez nagromadzenie tytułów odnoszących się do Niej⁵⁵ (choć skłonny był jeszcze przypisywać Jej, zgodnie z wcześniejszą tradycją, zgorszenie pod krzyżem⁵⁶), a bardziej jeszcze u Proklusa z Konstantynopola, wyraźnie już ukazującego świadomą i aktywną rolę Maryi w dziejach zbawienia⁵⁷. Czynił to, między innymi rozwijając konsekwencje typologii Maryja-Ewa: jak nieposłuszeństwo Ewy przyniosło zgubę na *cały* rodzaj ludzki, tak posłuszeństwo Maryi przyczynia się do zbawienia *całej* ludzkości⁵⁸.

Uważam, że można pokusić się o konkluzję, iż od drugiej połowy V wieku w refleksji i pobożności maryjnej zaczynają dominować wyobrażenia, zgodnie z którymi była Ona w pełni świadomą Bosko-ludzkiej tożsamości Chrystusa, aktywną towarzyszką misji swojego Syna. Pytanie o Jej wiedzę i samoświadomość nie zostaje oczywiście postawione *explicite* – na to będzie trzeba poczekać do ujęć scholastyki – jednak *implicite* problem rozwiązano w chrześcijańskim doświadczeniu i praktyce. Jeśli Maryję czci się jako wzór cnót dla dziewic poświęconych kontemplacji, typ Kościoła, nową Ewę przynoszącą życie światu, wreszcie Matkę Boga samego, to czyż mogła Ona pozostawać w ignorancji co do godności i powołania swego Syna? Przecież *przekracza wiedzę wszystkich mędrców i rozjaśnia umysły wierzącym*⁵⁹. W konsekwencji u schyłku epoki patrystycznej nie wspomina się już o jakichkolwiek wahaniach Maryi (poza sceną zwiastowania), zanika nawet – mocno rozpowszechniony do V wieku – wątek o zgorszeniu Maryi pod krzyżem⁶⁰.

⁵³ Por. AMBROŻY, *Expositio in Lucam* II, 7.

⁵⁴ Por. AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 6.

⁵⁵ Por. L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church...*, 242.

⁵⁶ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *In Iohannem* II, 1.

⁵⁷ Por. np. PG 65,708C-709B (*Homilia* IV); PG 65,684A (*Homilia* I)

⁵⁸ Autor *Akatystu* (Roman Pieśniarz?) pójdzie jeszcze dalej, wychwalając Maryję jako Tę, która „Adama podnosi z upadku” (Ikos 1).

⁵⁹ Por. *Akatyst* (Ikos 2). Hymn ten jest najbardziej dobitnym wyrazem czci wobec Maryi w V-VI wieku – w jego wezwaniach odbijają się właściwie wszystkie ważniejsze wątki mariologiczne. Widać jednocześnie, jak perspektywa ludzkich losów Maryi przenika się z Jej teologicznie ujmowaną rolą w dziejach zbawienia oraz doświadczeniem Jej wstawienniczej aktywności i skuteczności.

⁶⁰ Por. JAN DAMASCENSKI, *De fide orthodoxa* IV, 14 (zwłaszcza ostatni akapit).

Łacińskie średniowiecze zasadniczo przejęło główne wątki mariologii patrystycznej, przy czym odczuwalny był zwłaszcza wpływ myśli augustyńskiej. Dla naszej perspektywy interesujące są dwa motywy. Pierwszy ma znaczenie pośrednie, dostarczając nowego teologicznego modelu pojmowania stosunku Maryi do Jezusa. Otóż mniej więcej od XII wieku przy rozwijaniu alegorycznej interpretacji *Pieśni nad Pieśniami* Maryję ukazuje się jako oblubienicę Chrystusa⁶¹. Wątek drugi dotyczy bezpośrednio problemu Jej świadomości. W XI-XII wieku pobożność maryjna musiała osiągnąć taką intensywność, że gdzieś zaczęto przypisywać Maryi wręcz wszechwiedzę, co wywołało natychmiastowy sprzeciw co przytomniejszych teologów. Przypominano zatem perspektywę tekstów Nowego Testamentu, w której częściowa przynajmniej ignorancja Maryi, także w odniesieniu do postępowania Jezusa, jest oczywista⁶². Niemniej problem musiał mieć raczej marginalny charakter, ponieważ nie znajdujemy jego echa w Tomaszowej *Sumie*. Problem wiedzy, a dokładniej: mądrości Maryi, pojawia się u Akwinaty jedynie pobocznie, w odpowiedzi na trudności artykułu odnoszącego się do napelnienia Maryi wszelkimi łaskami⁶³. Tomasz stwierdza, że posiadała dar mądrości (*acceperit excellenter donum sapientiae*), lecz rozróżnia jego dwa rodzaje *in contemplando* oraz *ad docendum* – Maryja cieszyła się tym pierwszym. Rozwiązanie idzie więc wyraźnie po linii patrystyczno-monastycznych interpretacji Łukaszowej frazy o „zachowywaniu w sercu” (Łk 2, 19), którą zresztą Tomasz cytuje: Maryja stanowi wzór kontemplacji tajemnicy Chrystusa.

4. Perspektywa dogmatyczno-magisterialna

Poszukując różnymi drogami odpowiedzi na pytanie, jaką Maryja miała świadomość tożsamości i misji Jezusa, nie możemy pominąć perspektywy Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, perspektywy dogmatycznej. Okazuje się wszak, że w ramach Magisterium uroczystego temat ten nie został bezpośrednio podjęty. Nie jest to zaskakujące o tyle, że dogmaty maryjne odnoszą się przede wszystkim do nadprzyrodzonego wymiaru/charakteru pewnych „wydarzeń” z życia Maryi, nie zaś do ich psychologicznych skutków w Jej świadomości. I tak np. uroczyste uznanie w Maryi Matki Boga nie rozstrzygnęło automatycznie kwestii tego, na ile w czasie

⁶¹ Por. ALAN Z LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum* III, później np. ALBERT WIELKI, *In Lucam* I, 35.

⁶² Por. PIOTR WIELEBNY, *Epistola* VII: PL 189, 291-291.

⁶³ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* III, q. 27, a. 5, ad. 3.

ziemskiego życia, szczególnie przed Paschą, była Ona świadoma tajemnicy własnego macierzyństwa i tajemnicy swojego Syna⁶⁴.

Jednocześnie jednak prawdy o niepokalanym poczęciu, dziewictwie, Bożym macierzyństwie i wniebowzięciu Maryi⁶⁵ mogą w sposób pośredni rzucać światło na naszą kwestię. Zasadnym wydaje się bowiem przypuszczenie, że to obiektywne, nadprzyrodzone „wyposażenie” Maryi musiało mieć pewne następstwa na płaszczyźnie psychologicznej. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by np. fakt zachowania od grzechu pierworodnego i wolności od grzechu uczynkowego, a więc obiektywna świętość Maryi, nie skutkowały w dziedzinie poznawczej⁶⁶. Można zatem zasadnie wnosić, że cieszyła się Ona *szczególnym* zrozumieniem misji i tożsamości swojego Syna nie tylko na skutek naturalnej bliskości, ale także dzięki owocom wyjątkowego działania Ducha Bożego.

Zauważmy, że motywacja takiej konkluzji będzie miała z konieczności charakter argumentu z konweniencji. Dostrzeżenie w Maryi szczególnej świadomości tożsamości i misji Jezusa dobrze *odpowiada* – harmonizuje z prawdami, które uznajemy za pewniki. Trzeba jednak zachować świadomość konsekwencji, niesionych przez ten typ argumentacji. Po pierwsze – nie sposób na jego podstawie dojść do rozstrzygnięcia pewnego. Po drugie – wiarygodność rozstrzygnięcia maleje wraz ze stopniem uszczegółowienia odpowiedzi, jaki chcemy osiągnąć. Idzie o to, że, o ile ogólnemu stwierdzeniu, iż Maryja cieszyła się szczególnym wglądem w tajemnicę Syna, możemy przyznać spory stopień wiarygodności, o tyle próby określenia, jak głęboki był to wgląd, w jakich kategoriach, pojęciach, obrazach mógł się wyrażać w świadomości Maryi, nie mogą już cieszyć się podobną wiarygodnością. Stanowią bowiem *de facto* hipotezy oparte na przesłankach, które same pochodzą z konweniencji, a więc w istocie są hipotezami drugiego bądź wyższego jeszcze stopnia. W efekcie wszelkie próby rekonstrukcji szczególnej świadomości Maryi na drodze dogmatycznej powinny być przyjmowane – moim zdaniem – z dużym dystansem⁶⁷.

⁶⁴ Zwłaszcza że Sobór Efeski w istocie kwestiami mariologicznymi zajmował się jedynie w funkcji problematyki chrystologicznej i nie pozostawił definicji dogmatycznej w sensie ścisłym.

⁶⁵ Wokół tych czterech prawd organizowane są klasyczne traktaty mariologiczne – por. np. F. COURTH, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa* (Podręcznik teologii dogmatycznej, t. VI), Kraków 1999, 13-203. Do pracy odsyłam w związku z dokumentacją dotyczącą procesu dogmatyzacji poszczególnych wątków mariologicznych.

⁶⁶ Związek świętości życia z poznaniem Boga i Jego zbawczego działania jest jednym z najgłębiej ugruntowanych przekonań w tradycji mistycznej. Por. na ten temat zwłaszcza: L. REYPENS, *Dieu (connaissance mystique)*, w: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, t. III, Paris 1954, kol. 883-929.

⁶⁷ O wiele więcej można się z nich bowiem dowiedzieć o autorze, jego duchowej drodze, typie maryjnej pobożności, źródłach, z których korzystał, niż o Maryi.

Ślady podobnego dystansu możemy odnaleźć w istotnych tekstach neuroczystego Magisterium ostatnich kilkudziesięciu lat. Sobór Watykański II⁶⁸ wychodzi od zgody Maryi na wcielenie i, stwierdziwszy, że *Maryja nie została tylko biernie użyta przez Boga, lecz [...] wolną wiarą i posłuszeństwem współpracowała w dziele ludzkiego zbawienia*⁶⁹, w tym kluczu interpretuje biblijne sceny z Jej udziałem⁷⁰, powstrzymując się jednak od szczegółowych dociekań na temat głębi Jej świadomości. Sobór skupia się na wierze i wierności: *Błogosławiona Dziewica postępowała naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża*⁷¹.

Koncentracja na wierze Maryi stanowi bardzo celną intuicję. Z jednej strony bowiem wiara implikuje pewien rodzaj wiedzy – nie rodzi się wszak z niczego, jest zaufaniem jakiemuś świadectwu lub interpretacji doświadczenia, z drugiej – zakłada co najmniej taką samą przestrzeń niewiedzy, niepewności. Ukazując Maryję jako wierzącą Uczennicę Chrystusa, Sobór unika zarazem pokusy pochopnego przypisywania Maryi „hiperświadomości” w czasie Jej ziemskiego życia, jak i niebezpieczeństwa agnostycyzmu mariologicznego, według którego nic zgola o Jej rozumieniu tożsamości i misji Syna nie dałoby się powiedzieć.

Konsekwentnie drogą wyznaczoną przez Vaticanum II podążało mariologiczne nauczanie Jana Pawła II. *Maryja, w ciągu całej drogi swego uległego, macierzyńskiego fiat, będzie potwierdzać, iż „wbrew nadziei uwierzyła nadziei”*⁷². Papież nie wahał się akcentować analogii pomiędzy drogą wiary Maryi a drogami postaci kluczowych dla historii zbawienia, jak np. Abrahama, czy szerzej jeszcze – z drogami wierzących chrześcijan. Podobnie do nich postępowała w „półcieniu wiary”⁷³, jednak w szczególnie sposób obcuje nieustannie z tajemnicą Syna⁷⁴. Warto przytoczyć szerzej słowa Papieża: *Matka tego Syna, pamiętna wszystkich słów zwiastowania i późniejszych wydarzeń, nosi więc w sobie całkowitą „nowość” wiary: początek Nowego Przymierza. [...] Nietrudno jednak dostrzec w nim także swoisty trud serca, jaki związany jest z „ciemną nocą*

⁶⁸ W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* sporo miejsca – w stosunku do wcześniejszych dokumentów odnoszących się do Maryi – poświęcono Jej misji u boku Jezusa, a więc perspektywie historii zbawienia (chodzi o 2. punkt rozdziału VIII). Było to niewątpliwie owocem odnowy teologicznej pierwszej połowy XX wieku, wiążącej się z powrotem do źródeł biblijnych i patrystycznych.

⁶⁹ LG 56.

⁷⁰ Por. TAMŻE, 56-59.

⁷¹ TAMŻE, 58.

⁷² RM 14.

⁷³ Por. TAMŻE.

⁷⁴ TAMŻE, 17: *Maryja stale, na co dzień, obcuje z niewypowiedzianą tajemnicą Boga, który stał się człowiekiem, z tajemnicą, która przewyższa wszystko, co zostało objawione w Starym Przymierzu.*

wiary” - używając słów św. Jana od Krzyża - jakby z „zasłoną”, poprzez którą wypada przybliżyć się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą. W taki też sposób Maryja przez wiele lat obcuje z tajemnicą swego Syna i idzie naprzód w swojej pielgrzymce wiary, w miarę jak Jezus „czynił postępy w mądrości (...) i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52). Coraz bardziej ujawniało się oczom ludzi upodobanie, jakie Bóg w Nim znajduje. A pierwszą pośród tych ludzi, którym dane było odkryć Chrystusa, była Maryja, która z Józefem mieszkała w tym samym domu w Nazarecie⁷⁵.

Dwa wątki warto tu specjalnego podkreślenia. Po pierwsze, Maryja, poprzez aluzję do „nocy ciemnej”, zostaje porównana do (zaliczona w poczet?) chrześcijańskich mistyków, u których ciemność wiary i wnikanie w tajemnice Boże są różnymi stronami tej samej rzeczywistości. Po drugie – pojawia się sugestia, że wraz z odsłanianiem się w historii tajemnicy tożsamości i misji Syna także Matka postępowała w ich rozumieniu i przyjmowaniu. Papież unika bezpodstawnej idealizacji figury Maryi, nie wahając się jednocześnie wskazać na niezwykłość doświadczenia, które czyni z Niej wzór ścieżki wiary dla chrześcijan.

Reasumując: w oparciu o główne źródła teologiczne nie jesteśmy dzisiaj w stanie odtworzyć precyzyjnie świadomości, jaką Maryja miała w czasie swego ziemskiego życia odnośnie tożsamości i misji Jezusa. Możemy natomiast wskazać na czynniki, które najprawdopodobniej kształtowały tę świadomość. Pierwszym jest niewątpliwie wyjątkowe doświadczenie bycia Matką Jezusa (być może obejmowało ono także doświadczenia duchowe o charakterze objawienia) i refleksja nad tym doświadczeniem, drugim zaś wiara, z jaką Maryja odpowiadała na to doświadczenie. Wydaje się zatem, że w tajemnicę Syna wnikała zatem najprawdopodobniej stopniowo, od zaskoczenia i zdumienia, po pełną jasność, którą jednak najpewniej osiągnęła dopiero jako Wniebowzięta. Celnie charakteryzują Jej drogę wiary słowa Jana Chryzostoma: *Jezus nie chciał powodować wątplenia Maryi; działał tak, by uwolnić Ją spod tyranii tej słabości, aby doprowadzić Ją krok po kroku do ukształtowania właściwego wyobrażenia tego, kim był, przekonując Ją, że był nie tylko Jej synem, ale i Panem*⁷⁶.

Ks. dr Stanisław Strzelczyk
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego (Katowice)

ul. Ks. Czempieła 1
PL - 40-044 Katowice

e-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl

⁷⁵ TAMŻE.

⁷⁶ JAN CHRYZOSTOM, *Homilia in Matthaeum* 44, 1. Tekst odnosi się do epizodu z Mt 12, 46-50.

La coscienza di Maria riguardo l'identità e la missione di Gesù

(Riassunto)

I principali *loci theologici* non permettono di ricostruire precisamente la coscienza di Maria durante la sua vita terrena riguardo l'identità e la missione di Gesù. Si può però indicare le realtà nella vita di Maria che formavano la sua coscienza. Prima di tutto la sua esperienza di essere madre di Gesù e la riflessione su questa eccezionale esperienza. Poi, la fede con la quale Maria rispondeva a tutte le esigenze legati alla sua maternità divina. Sembra che Maria penetrava il mistero del Figlio gradualmente fino alla chiarezza perfetta soltanto in cielo.

Ewangelista Łukasz - artysta delikatny – z maestrią utrwala ciche i medytacyjne usposobienie Maryi. Dwukrotnie przedstawia on Dziewicę zatopioną w rozważaniu zdarzeń dotyczących narodzenia i dorastania Jezusa, zanim skończył On 12 lat:

1) *Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2, 19),

2) *A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu* (Łk 2, 51b).

Niewiarygodne wręcz jest bogactwo doktryny zawarte w tym półtora wersetu Łukaszowego (2, 19. 51b)¹. Aby dobrze je zanalizować, dokonamy szybkiego przeglądu całości Pisma Świętego, aby następnie wyodrębnić zeń słuszne zastosowania do Matki Jezusa, która wszystko zachowuje i rozważa w sercu.

Jednym z kluczy pozwalających odkryć bogactwo zawarte w wersach

Aristide Serra OSM

Maryja Dziewica kontemplująca misterium Chrystusa. Perspektywa biblijna*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 162-191

Łk 2, 19. 51b, jest odczytanie tych dwóch zdań w kontekście ksiąg Starego Testamentu. W nich rzeczywiście temat „pamięci”, „wspomnienia” jest z pewnością tematem wiodącym. Jest podstawową cnotą, która należy do zasadniczej edukacji narodu wybranego. Izrael jest narodem pamięci.

A zatem pamiętać. Ale co i jak? Czy dziś wspomnianie jest

wartością czy stratą czasu? Adriana Asti, włoska aktorka, w wywiadzie dla gazety *Stampa Sera* 18 stycznia 1988 r., nie zastanowiła się ani chwili, wygłaszając następującą deklarację: *Przeszłość? Dla mnie nie istnieje. Przeszłość mnie nudzi: nie czytam listów po raz drugi, nie oglądam ponownie tych samych zdjęć, nienawidzę patrzeć na stare ubrania w szafie, nienawidzę żalowania za coś, co zdarzyło się w przeszłości, wspomnień ani osób, które narzekają. Wspomnienia to dziedzictwo, które zostawiam na starość*².

W religii natomiast pamięć oznacza utrzymanie obopólnej zgody. I nie może być inaczej. Pismo Święte uczy, że Bóg objawia się jako „Ob-

* A. SERRA, *Maria, Vergine contemplativa del mistero di Cristo. Prospettiva biblica*, w: *Maria modello di contemplazione del mistero di Cristo* (Biblioteca di Theotokos, 3), red. S.M. PASINI, Roma 2000, 37-70.

¹ A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Edizioni Marianum, Roma 1982.

² *Stampa Sera*, 18 stycznia 1988 r., 7.

lubieniec” swego ludu. Jest „zakochany” w Izraelu, w nas wszystkich, w swej „Oblubienicy”. Wiadomo, że zakochani nigdy nie mają dość wspomniania, opowiadania... Dlatego właśnie język biblijny, od początku do końca, jest prześiakaný *wspominaniem*. Bóg „pamięta” o nas i prosi, abyśmy my „pamiętali” o Nim.

Oto kilka krótkich odwołań do nauczania zawartego w księgach Starego Testamentu na temat „pamięci – wspomnienia”, z odniesieniami do Maryi. Prezentację tę zamykam w pięciu punktach, w następującej kolejności: 1) Pamiętać o całej historii zbawienia; 2) Pamiętać, aby przeżywać, aby aktualizować; 3) Pamiętać przede wszystkim w godzinie próby; 4) Pamiętać, aby przekazać rzeczy zachowane w sercu; 5) Pamiętać pod wpływem działania Ducha Świętego.

1. Pamiętać o całej historii zbawienia

1.1. Izrael

Księga Powtórzonego Prawa, prawdziwy brewiarz duchowości Starego Testamentu, wzywa nieustannie naród izraelski do *powracania pamięcią do spraw z przeszłości*. Mojżesz, jako nauczyciel, tak wołał do zgromadzenia swych braci i siostr: *Tylko się strzeż bardzo i pilnuj się, byś nie zapomniał o tych rzeczach, które widziały twe oczy: by z twego serca nie uszły po wszystkie dni twego życia [...]. Strzeżcie się, byście nie zapomnieli przymierza Pana, Boga waszego, które zawarł z wami* (Pwt 4, 9. 23).

Pamięć Izraela jest pamięcią całkowitą, ponieważ nie może on zapomnieć żadnej z tych rzeczy, jakie Pan dla niego uczynił. To wspomnienie, które dociera aż do granic: *na dawne dni sobie wspomnij* (Pwt 32, 7).

Przedmiotem tego wspomnienia są zatem „wszystkie” fakty, które należą do Przymierza Boga z Jego ludem: od stworzenia do Abrahama, od Abrahama do góry Synaj, od góry Synaj do niewoli babilońskiej³.

³ Ściśle rzecz ujmując, oto niektóre cytaty: dzień stworzenia (Pwt 4, 32b); przymierze ustanowione z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem, dla całego Izraela (Ps 105, 8-10); wędrówki Patriarchów (Ps 105, 12-15); historia Józefa (Ps 105, 16-23); niewola egipska (Ps 105, 24-25; Pwt 5, 15; 15, 15; 24, 18. 20c); wyzwolenie w pierwszej ucieczce, z Egiptu, ze wszystkimi cudami, które jej towarzyszyły (Ps 105, 26-39; Pwt 4, 32-34; 15, 15; 24, 18); objawienie na górze Synaj (Pwt 4, 10-19. 32. 36); szlak wędrówki z Egiptu do Palestyny, aż po wybór Dawida (Ps 78, 12-72); 40 lat na pustyni (Pwt 8, 2); dar przepiórek, manny, wody (Ps 105, 40-42); epizod Beel-Peor (Pwt 4, 3); wydarzenia związane z Balakiem, Balaamem oraz to, co zdarzyło się od Szittim do Gilgal (Mi 6, 5); ulokowanie w Palestynie (Ps 105, 44-45; Pwt 4, 38); grzechy popełnione od dnia, w którym Izrael porzucił Egipt aż po dzień przybycia do Palestyny (Pwt 9, 7) oraz te, które doprowadziły do niewoli (Ez 20, 43; 36, 31; Ba 2, 32).

To są te „wielkie rzeczy”, jakie uczynił Pan dla odkupienia swego ludu. W nich Pan Przymierza objawia swą *mądrość*, czyli swój projekt, swój plan zbawienia, dotyczący całego stworzenia: świata jako kosmosu⁴ i historii ludzkiej, szczególnie zaś historii Izraela⁵. Sposób przejawiania się tej obecności Boga Przymierza jest pisemnie udokumentowany w świętych księgach: Prawie Mojżesza, księgach Proroków, Psalmach (por. Syr prolog 1-6; 15, 1; 24, 22-25; Ba 3, 37 - 4, 1). Dlatego też ktoś, kto rozmyśla nad tymi księgami, kto zachowuje w sercu zawarte w nich nauki, staje się *mędrce*m; możemy powiedzieć, że przyjmuje Bożą perspektywę i żyje według wskazówek Jego Słowa (por. Ps 107, 1-42. 43; Jdt 8, 26. 29). Syrach, przywoławszy historię Ojców Izraela (Syr 44, 1 - 50, 21), kończy swą anamnezę pełnymi treści i głębokimi aforyzmami: *Naukę mądrości i rozumu spisałem w tej księdze, ja Jezus, syn Syracha, syna Eleazara, jerozolimczyk, który mądrość serca mego wylałem jak obfity deszcz. Szczęśliwy, kto będzie zajmował się tymi rzeczami, a kto włoży je do serca swego, stanie się mądrym, a jeśli tak postąpi, we wszystkim sobie poradzi, ponieważ światło Pana będzie jego drogowskazem* (Syr 50, 27-29).

Izrael staje się zatem narodem „pamięci”, „słuchania”. Zachowanie w sercu wydarzeń z historii zbawienia, „słuchanie-przyjmowanie” poleceń, praw i norm, które Pan przekazał, objawiając się w tych zdarzeniach – oto żywotna kwestia dla wszystkich. Tu właśnie mieści się jego „mądrość” (por. Pwt 4, 6).

1.2. Maryja

Maryja, jako Córka narodu, z którego pochodzi, odziedziczyła wiarę swych ojców i matek. Rzeczywiście, Łukasz pisze, że *zachowywała wszystkie te sprawy w swoim sercu* (Łk 2, 19. 51b).

Rozmyślania Maryi koncentrują się na „całej” historii Syna, która prowadzi od łona Matki do innego łona, czyli grobu, z którego Ojciec odrodzi Syna na nowo poprzez zmartwychwstanie⁶. W taki sposób Matka ponownie przemierzała ścieżkę mądrości, która już charakteryzowała duchową fizjonomię Izraela. Ona rozważa i przyjmuje. Wchodząc na te ścieżki, Ona także wzrastała w mądrości; co więcej, uczy się stawiać

⁴ Ps 104, 24; Prz 3, 19-20; 8, 22-31; Syr 42, 21 - 43, 33a; Mdr 8, 4; 9, 9.

⁵ Syr 44, 1 - 50, 24; Mdr 9, 2 i 9, 18 - 19, 22.

⁶ To nie reakcja chemiczna ani strategia ludzkiej władzy wyzwoliła Ukrzyżowanego z niewoli śmierci. Sam Ojciec, pełną mocy energią Ducha Świętego, umożliwił odrodzenie ludzkiej natury swego Syna, aby posadzić Go po swojej prawicy w niebie. W błogosławionej chwili zmartwychwstania, w tajemniczej ciszy Boskiej intymności, Ojciec mógł powiedzieć swemu wcielonemu i pełnemu chwały Słowu: „Tyś *Synem moim*, Ja Ciebie dziś *zrodziłem*” (Ps 2, 7; por. Dz 13, 32-33). Misterium „zrodzenia” było w akcie Paschy. Siłą Ducha Ojciec spowodował „odrodzenie” słabej i śmiertelnej natury ludzkiej Syna dla chwały nieśmiertelnej.

„córką Mądrości” (por. Łk 7, 29. 30. 35), czyli kobietą, która przyjmuje i czi w sobie Boży plan, wyrażony w pełni w Osobie i dziele Jezusa, „Mądrości Bożej” (1 Kor 1, 24)⁷.

Przedstawiciele tradycji średniowiecznej będą z lubością ukazywać Maryję jako Tę, która „przeżuwała” (łac. *ruminare*) wszystko to, co dotyczyło Jej Syna⁸. Liczni autorzy tego okresu porównywali Matkę Jezusa do zmyślnej pszczoły, która wysysa nektar z Kwiatu, którym jest Jezus Chrystus⁹.

„Zachowywanie” w sercu „wszystkich” rzeczy dotyczących Pana Jezusa – na wzór Maryi – to stałe zadanie wiary chrześcijańskiej, w każdym czasie i miejscu. Zawsze będziemy musieli zachowywać pełne wyznanie wiary we „wszystkich” aspektach dotyczących Osoby Chrystusa: Syna Bożego i Syna ludzkiego; Słowa Bożego, które stało się Ciałem w łonie Maryi za sprawą Ducha Świętego oraz odrodziło się z grobu mocą tego samego Ducha; ukrzyżowanego i zmartwychwstałego; „Baranka ofiar-nego” (Ap 5, 6. 12; 13, 8) i „zwycięskiego lwa z plemienia Judy” (Ap 5, 5.). Jezus często mówił o sobie: *Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca* (J 16, 28). Ewangelie dają świadectwo wydarzeniu paschalnemu z dość wyraźnym podziałem na dwa stadia: „Jezus z Nazaretu, ukrzyżowany, zmartwychwstał” (por. Mk 16, 6; Mt 28, 5-6). Nie ma możliwości oddzielenia Ukrzyżowanego od Zmartwychwstałego, a Zmartwychwstałego od Ukrzyżowanego!

Kościół ze swej strony, poprzez cykl roku liturgicznego, wychowuje nas do tego „katolickiego”, czyli pełnego-universalnego, wymiaru misterium Chrystusa. Poprzez różne etapy roku liturgicznego „wspominamy” „wszystkie” słowa i „wszystkie” czyny dokonane przez Pana Jezusa. A ponieważ Chrystus *objawia [...] w pełni człowieka człowiekowi*¹⁰, rok liturgiczny staje się szkołą spełnionej antropologii. Patrząc na Chrystusa, w całości Jego rzeczywistości Bosko-ludzkiej, zaczynamy rozumieć, kim jesteśmy, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy.

Kiedy zapominamy albo zaniedbujemy chociażby jeden z aspektów charakteryzujących Chrystusowe wydarzenie, droga prowadzi do tego nieszczęsnego zjawiska, które określane jest mianem „herezji”, „sekty”... właśnie tak: zjawisko „sekcjarstwa”, tak boleśnie dotykające chrześcijań-

⁷ A. SERRA, *Maria, modello sapienziale della vita consacrata*, w: *La Vergine Maria e la vita consacrata*, red. E.M. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 1995, 51-76.

⁸ A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 42-43, 317, 320, 321, 333.

⁹ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cz. I, t. II, Edizioni Paoline-Jaca Book, Milano 1988, 253-276 (obraz pszczoły która wysysa miód, jako symbol tych, którzy oddają się pełnej miłości kontemplacji Pisma).

¹⁰ GS 22.

stwo naszych czasów, jest hojnym rabatem od ceny z cennika. Chrystusa bez krzyża kupią wszyscy. Wiara ograniczona jedynie do szukania nadzwyczajności, do sekwencji: amen-alleluja-taniec-śpiew-uzdrowienia-wi-
 zje..., porywa masy. Ale z jakim skutkiem?

2. Pamiętać, aby przeżywać i aktualizować

2.1. Izrael

Pamięć biblijna nie jest erudycyjną reminiscencją, skierowaną tylko na podnoszenie zakresu własnej wiedzy. Wprost przeciwnie: dla Biblii „*pamiętać*” jest równoznaczne z „*aktualizowaniem*” przeszłości w czasie teraźniejszym. Stąd też, zgodnie z Pismem, pamięć ma charakter dynamiczny.

Dużo może tu wyjaśnić pewna uwaga etymologiczna. Hebrajski termin *zkr*, zapisany spółgłoskami *zain-kaf-resch*, oznacza zarówno „pamięć” (*zéker*), jak i „mężczyznę” (*zakár*). Dlaczego geniusz tego języka umieszcza w tym samym polu znaczeniowym „pamięć” i „mężczyznę”? Wydaje się, że powód jest następujący: mężczyzna jest początkiem zapłodnienia, życia; pamięć także wyzwala energie życiowe; jest źródłem postanowień odnawianych na dziś i na jutro. Wystarczy jeden przykład. Wielokrotnie i z uporem Mojżesz głosi ludowi: *Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój* (Pwt 5, 15; 15, 15; 24, 18).

Z jakiego powodu Izrael ma pamiętać, że był niewolnikiem w ziemi egipskiej? Powód jest taki: w Egipcie Żydzi odczuli opiekuńcze miłosierdzie Boga, który ich wyrwał z ciężkiego jarzma faraona (por. Wj 3, 7-9). Dlatego teraz Izrael musi okazać się miłosierny wobec najniżej sytuowanych, jak niewolnicy, cudzoziemcy, sieroty, wdowy (por. Pwt 5, 14-15; 15, 12-15; 24, 17-22).

Zapytam wprost: czy my, Włosi, pamiętamy, że byliśmy narodem emigrantów jeszcze kilkadziesiąt lat temu? Trzeba rozbudzić w nas, szczególnie w młodym pokoleniu, pamięć historyczną tej bolesnej wędrówki naszych dziadków i pradziadków, kiedy wyjeżdżali za granicę w poszukiwaniu chleba, pracy, wolności... Teraz cudzoziemiec (którego my określamy bluźnierczym i rasistowskim mianem „spoza wspólnoty”) zbliża się do naszych granic i puka do naszych drzwi. Na jakim etapie są nasze plany przyjęcia go? Tu próbą jest ekumenizm.

2.2. Maryja

Także pamięć Maryi jest dynamiczna. Ona nie tylko zachowuje w sercu wszystkie wydarzenia, które dotyczą Syna, ale jednocześnie „porównuje je”, „symbolizuje” je, jak mówi grecki tekst Łukasza 2, 19 (*syμβállousa*). Czasownik *syμβállô*, użyty tu przez Ewangelistę, oznacza zebranie razem różnych elementów lub aspektów jakiejś enigmatycznej sytuacji, właśnie w celu „zinterpretowania jej”, „dania jej odpowiedniego wyjaśnienia”, czyli „zrobienia jej egzegezy”¹¹.

Oto zatem dynamiczny i aktywny moment wiary Maryi. Jest naczyniem świadkiem całych losów Syna, od dziewiczego poczęcia aż do zmartwychwstania. Nie pozwala Ona umknąć żadnemu faktowi: „zachowuje wszystko”. Jednocześnie Maryja jest w stanie umieścić każdy element na swoim miejscu, tak aby ukazać całkowitą harmonię mozaiki jako całości. Osiąga ten rezultat hermeneutyczny „symbolizując”, czy „zestawiając” czyny i słowa Jezusa z odpowiednimi zapowiedziami Starego Testamentu (co dobrze dokumentuje *Magnificat*), a następnie umieszczając w związku dialektycznym różne elementy drogi Jezusa: od Jego wstąpienia do macierzyńskiego łona jako Wcielone Słowo Boże, aż po powrót na łono Ojca. Ze zmartwychwstania bowiem padało pełne światło na Osobę i dzieło Chrystusa Zbawcy¹². Ze szczytu paschalnej tajemnicy Dziewica mogła kontemplować spójność zawartą w planie całej historii zbawienia. Można rzec, że była Ona pierwszym „egzegetą” Chrystusa, swego Syna.

2.2.1. Dziewicze wcielenie a wiara Maryi

Chciałbym nawiązać do jednego z aspektów przenikliwej i inteligentnej pamięci Maryi, nachylonej nad misterium Syna, aspektu, do którego zdaje się wracać aktualna refleksja teologiczna, po długim okresie milczenia, ciągnącym się od końca Vaticanum II. Myślę tu o związku, jaki zachodzi pomiędzy dziewiczym wcieleniem Bożego Słowa a wiarą Maryi, Jego Matki.

Przez „dziewicze wcielenie rozumiemy” przede wszystkim poczęcie Syna Najwyższego za sprawą Ducha Świętego (Łk 1, 35 oraz Mt 1, 18-25). Poza tym pierwszym aspektem, istnieje także drugi, mający duże znaczenie dla Ojców, będący w ścisłym związku z dziewiczym poczęciem. Myślę o sposobie, w jaki Maryja urodziła swego Syna Jezusa.

¹¹ Poświęciłem cały rozdział semantyce terminu *syμβállô*, przede wszystkim w świetle klasycznej literatury greckiej, w mojej monografii: *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 139-175.

¹² Na temat „paschalnego” charakteru Łk 2, 19 por. prace cytowane w przypisie 44.

Wiara Kościoła, potwierdzana już przez niektóre świadectwa pochodzące z II wieku – jak Wniebowstąpienie Izajasza (11, 7-14), Protoewangelia Jakuba (19-20), Ody Salomona (19, 6-10) oraz Ireneusz z Lyonu (*Adversus Haereses* IV, 33. 11) – pogłębia przekonanie, że poród Maryi był porodem cudownym, wolnym od bolesnego szoku, jakiemu poddana jest każda kobieta wydająca na świat dziecko. Dziewiczy poród Maryi, nie uważany za kaprys natury, widziany jest jako „znak” wcielenia Boga „Zbawcy”. Przychodząc na nasz świat, Wcielone Słowo od chwili urodzenia daje już gwarancję zbawienia, które przyniesie całej ludzkości. Przyszedł On po to, by wyzwolić człowieka także od wszelkiej formy cierpienia fizycznego. W nowym Jeruzalem, zapoczątkowanym przez Zmartwychwstałego Chrystusa, *śmierci już odtąd nie będzie, ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły* (Ap 21, 4). Tak woła Paweł: *To co dawne minęło, a oto wszystko stało się nowe* (2 Kor 5, 17), ponieważ *Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera; śmierć nad nim nie ma już władzy* (Rz 6, 9).

Przed wszystkim od wieków IV-V i później, główny powód zgody co do istnienia tego cudu poszukiwany jest w misterium paschalnym. Sposoby tego powiązania, jakie Ojcowie Kościoła ustanawiają pomiędzy dziewiczym porodem Maryi a zmartwychwstaniem Pana są bardzo zróżnicowane¹³.

1. Najczęstszym przypadkiem jest porównanie łona Maryi, które pozostaje „zamknięte” w chwili porodu, do wejścia Zmartwychwstałego Jezusa do Wieczernika „przy zamkniętych drzwiach” (J 20, 19. 26)¹⁴.

¹³ Opinie Ojców i Pisarzy na temat tego fascynującego „locum teologicum” myśli chrześcijańskiej w dużej części zostały zaczerpnięte z zasadniczego dzieła J. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de Teología Patristica*, Facultad de Teología, Granada 1963, 249-274 (*El tema del sepulcro del Señor en la teología patristica de la maternidad divina*). Inne są owocem moich poszukiwań.

¹⁴ EFREM (†373), *Commento al Vangelo concordato o Diatesseron* II, 6 (armieński), Mt 1, 18-25 (CSCO 145, wersja łacińska L. Leroy: SC 121, 69, wersja francuska tegoż autora). Nie możemy jednak pomijać faktu, że w tekstach Efrema dziewictwo podczas porodu *wyduje się, [...] że nie jest jasno potwierdzone ani wyraźnie zanegowane. Pozostaje tam welon wątpliwości [...]. Zważywszy wszystko, moim zdaniem jest bardzo prawdopodobne, że Efreem wierzył w dziewictwo Maryi podczas porodu*. Tak uważa I. ORTIZ DE URBINA, *La Vergine Maria nella teologia di S. Efreem*, w: *Symposium Syriacum 1972 celebré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1974, 102, z analizą tekstów na temat dziewictwa „in partu” na stronach 82-86.

Następnie: GAUDENCJUSZ Z BRESCII (ok. †410/411), *Tractatus IX. De evangelii lectione* II: CSEL 68, 77-78; AUGUSTYN (†430), *Sermo* 191, 2. *In Natale Domini*: PL 38, 1010; NBA, 32/1, 46-47; PROKLUS Z KONSTANTYNOPOLA (†446), *Oratio I de laudibus s. Mariae*, 2: PG 65, 683-684; QUODVULTDEUS (ok. †453), *Liber promissionum* 36, 82: SC 102, 480-481 (powtarza Augustyna); GRZEGORZ WIELKI (†604), *XL Homiliarum in Evangelia liber II. Homilia* 26, 1: PL 76, 1197; EUZEBIUSZ „GALLICANUS” (ok. VI-IX), *Collectio Homiliarum. Homilia II. De*

2. U niektórych autorów łono Maryi przywodzi na myśl grób Pański, ponieważ jedno i drugie pozostaje „zamknięte-zapieczetowane”¹⁵.

Jak Zmartwychwstały wyszedł z łona grobu „monumento clauso” (czyli bez usuwania kamienia zagradzającego wyjście), tak wyszedł On z łona Maryi „utero clauso” (czyli nie powodując u Niej naturalnych uszkodzeń, będących następstwem wydania na świat dziecka).

3. Inni stawiają razem łono Maryi, grób Jezusa i Wieczernik: wszystkie trzy w cudowny sposób pozostały nieuszkodzone¹⁶.

4. Nie brak także autorów, którzy podają za argument płótna pogrzebowe, w które owinięte było ciało Jezusa, w trakcie aktu zmartwychwstania¹⁷. Pan zostawił je zwinięte, czyli w pierwotnej pozycji (por. J 20, 5-7), tak jak nie otworzył łona Matki wychodząc zeń w chwili narodzin.

Mówiąc krótko: cudowne okoliczności poczęcia i narodzin Chrystusa w łonie i z łona Maryi były jakby proroczym znakiem sposobu, w jaki miał On wyjść z łona grobu w chwili zmartwychwstania. Duch Święty, który stworzył ludzką naturę Słowa we wcieleniu, jest tym samym Duchem, który odtwarza Jego ludzką naturę w chwili zmartwychwstania.

Natale Domini II, 3: CCL 101, 25; PASCHAZJUSZ RADBERT (ok. †865), *De partu Virginis*, I: CCM 56/C, 69.

¹⁵ EFREM (†373), *Inni alla Vergine* XI, 6, (wyd. G. Ricciotti, SIE, Torino 1939, 58; XII, 1.4 [61. 62]). W hymnie XII, strofie 1. Efrem stwierdza najpierw, że narodzenie Słowa było *bardziej chwalebne niż cokolwiek innego* [...]. *Poczęte bez zbliżenia i narodzone bez rozdarcia* [...] *nie zostały zerwane pieczęcie ani zniszczone oznaki dziewictwa*. W strofie 4 pisze on, że kiedy Słowo zechciało wyjść z łona Maryi, *pozostawiło oznaki dziewictwa zatopione we śnie, tak że nawet nie zauważyły Jego wyjścia*. Efrem nawiązuje tu do Mt 28, 13, uzyskując tym samym poetyckie połączenie pomiędzy wyjściem Chrystusa z łona Matki i Jego wyjściem z łona grobu, pod niewiedzą gwardzystów zatopionych we śnie.

Następnie: PSEUDO CHRYZOSTOM (Proklus z Konstantynopola? †446), *In Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi*: PG 62, 754; PIOTR CHRYZOLOG (ok. †451), *Sermo* 75. *De Resurrectione Domini secundus*, 3: CCL 24/4, 460; PSEUDO EPIFANIUSZ (w. VI-IX), *Homilia II in Sabbato Magno*: PG 43, 443-444; PSEUDO LEON WIELKI (w. VII-VIII), *Sermo IX. De Resurrectione Domini* II, 2: PL 54, 497-498; *Theognosti Thesaurus* (w. XIII), XIII, 45. 3: CCG 5, 73-74.

¹⁶ PROKLUS Z KONSTANTYNOPOLA (†446), *In Sanctum Apostolum Thomam*, 2: PG 59, 683-684; przypisanie zaproponowane przez A. Wengera, SC 50 bis, 59; PIOTR CHRYZOLOG (ok. †451), *Sermo* 84. *De Resurrectione Domini undecimus*, 3: CCL 24/A, 518; CEZARY Z ARLES (†542), *Sermo* 203, 2: CCL 104, 818; EUZEBIUSZ „GALLICANUS” (ok. VI-IX), *Collectio Homiliarum. Homilia* 23, *De Pascha* 12, 2: CCL 101, 267-268; PASCHAZJUSZ RADBERT (ok. †865), *De partu Virginis*, I: CCM 56/C, 61, 437-443; 69-70, 719-728; EUTYCHIUŚ Z ALEKSANDRII (877-940), *The Book of Demonstration*, I, nr 346: CSCO 193, 146; AMEDEUSZ Z LOZANNY (†1159), *Homilia IV. De partu Virginis, seu Christi Nativitate*: SC 72, 116-117; DIONIZJUSZ BAR SALIBI (†1171), *Commentarii in Evangelia: Mt* 1, 25: CSCO 16, 64; Łk 24, 36. 51: CSCO 114, 331, 336; *Christus patiens* (w. XII), w. 2495-25100: SC 149, 330-331; ALBERT WIELKI (†1280), *Commentarii in Lucam*, t. X, Lugduni 1551, 101; LITURGIA MOZARABSKA, *Missa de Octava Paschae, Inlatio*: PL 85, 574.

¹⁷ AUTORZY IRLANDZCY MNIEJSI (ok. 780-785), *Commentaria in Lucam*, Łk 24, 12: CCL 108/C, 89.

Z tego założenia Ojcowie wyciągają pewne wnioski co do wiary Maryi, a ściślej co do wiedzy, jaką posiadała Ona na temat Bóstwa swego Syna. Matka Jezusa – zdaniem Ojców – trwała w ciągłej, głębokiej medytacji nad dziewiczym charakterem poczęcia i porodu; a ze sposobu, w jaki Duch Święty, moc Najwyższego, wzbudził ludzką naturę Słowa w Jej łonie, przeczuwała Ona, że Jej Dzieciątko miało Boską naturę¹⁸. Skoro poczęcie i narodziny Mesjasza miały cudowny charakter, rozsądne jest stwierdzenie, że dwa zdarzenia o takiej doniosłości wywołały „wzrost” wiedzy, jaką Maryja posiadała na temat swego Syna.

Skoro więc w harmonii Boskiego planu przebiega bezpośrednia nie pomiędzy wcieleniem a zmartwychwstaniem, uzasadniony jest wniosek, że Maryja przeżyła pewne doświadczenie zmartwychwstania już w zdarzeniu wcielenia. Przed uczniami, czyli dla Kościoła, pełna Boska natura Chrystusa ujawni się dopiero w następstwie Paschy (por. J 14, 20). Matka Jezusa natomiast mogła przeczuć ludzko-Boską tożsamość Syna dzięki tej „zapowiedzi Paschy”¹⁹, którą przeżyła Ona w swym łonie, poprzez poczęcie i zrodzenie wcielonego Słowa. Także tym razem Maryja poprzedza Kościół.

Nie oznacza to, że Maryja miała być wolna od doświadczenia ciemności wiary i prób. Samo, choćby początkowe, przeczucie Boskości Syna nie zwolniło Jej od kroczenia drogą wiary. Będzie Ona musiała dużo zrozumieć np. w kwestii rodzaju zbawienia, jakiego Jezus musiał dokonać, czyli w kwestii natury mesjanizmu związanego z Jego Osobą. Przypomnijmy sławne zdanie Soboru Watykańskiego II: *także Błogosławiona Dziewica kroczyła w pielgrzymce wiary*²⁰.

¹⁸ Jest wiele cytatów na ten temat, ja ograniczę się tu do następujących: EFREM (†373), *Inni alla Vergine: Inno IV. Sul tono dei Confessori „Dio che voi amaste”*, 24-25; ROMAN PIĘŚNIARZ († ok. 560), *Inni. Natività (I). Maria e i Magi*, strofa 2 (SC 110, 52-53); TENŽE, *La Presentazione*, strofa 4: SC 110, 178-179; EUZEBIUSZ „GALLICANUS” (ok. w. VI-IX), *Collectio Homiliarum*, pars altera, LXXVI, *De Symbolo*, 2-3: CCL 101/A, 809-811; FOCJUSZ (†891), *Fragmenta in Lucam*, do rozdz. II: PG 101, 1221-1222; SYMEON METAFRASTE († II poł. X w.), w: *Sancti Thomae Aquinatis... Catena aurea in quatuor evangelia*, vol. II, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1862, 25, do Łk 2, 19 (*ad invicem comparans, unam in omnibus mater sapientiae cernebat concordiam. Vere Deus erat qui natus erat ex ea*); TEOFILAT (†1108), *Enarratio in Evangelium Lucae*, do Łk 2, 19: PG 123, 725-726; EUTYMIUSZ (†pocz. XII w.), *Commentarius in Lucam*, do 2, 19: PG 129, 887-888.

¹⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 118: *Cudownemu sposobowi poczęcia odpowiada cudowny sposób porodu; była to zatem zapowiedź Paschy w łonie Dziewicy, i był nią także poród Matki* (podkreślenie – moje A.S.; B. Forte nie wyklucza jednak, że poród Maryi mógł przebiegać w bólach: por. 175-176).

²⁰ LG 58.

Znaczące jest w tej kwestii zdanie wielu Ojców Wschodnich. Z jednej strony skłaniają się oni do wiary, że dziewicze poczęcie i poród zdeterminowały w Maryi sposób istotnego rozumienia Boskości Syna. Z drugiej jednak strony widzą w „mieczu” zapowiedzianym przez Symeona Matce Jezusa (Łk 2, 35) symbol próby, jaką ma Ona przejść na Kalwarii, w obecności ukrzyżowanego Syna: próby, która oznaczała „wątpliwość-wahanie-zmieszanie-zagubienie”..., ponieważ cudowne zdarzenia dziewiczego wcielenia wydawały się unicestwione przez skandaliczne upokorzenie Krzyża²¹.

A czy codzienne doświadczenie Kościoła nie potwierdza, że dzieje wiary kształtują się zgodnie z tą samą dynamiką? Kto z nas, chociaż uznaliśmy Chrystusa Zbawcę za Boskiego Syna Ojca, nie przeżywa kryzysu w obliczu przerażającego okrucieństwa, bólu i zła, które przenikają świat?

W naszych czasach, jak już wspomniałem, powróciła dyskusja teologiczna na temat dziewiczego porodu Maryi. Zdania są podzielone i bardzo zróżnicowane²². W ferworze poszukiwań i konfrontacji potrzebne jest również wzięcie pod uwagę pozycji zajmowanych nieustannie przez wielką tradycję kościelną.

Wspólnota apostołska była faktycznie w stanie zauważyć sugestywne przeplatanie się Paschy i Narodzenia, narodzin Jezusa z łona Maryi (łona „kobiety-matki”) i odrodzenia z łona grobu (łono „ziemi-matki”) ²³.

²¹ ORYGENES (†253/254), *In Lucam. Homilia XVII*, 7: SC 87, 258-259; EFREM (†373), *Explanatio Evangelii concordantis*, II, 17: CSCO 145, 23-24; SC 121, 74-75; BAZYLI (†379), *Epistula* 260, 9: PG 32, 965-968; PSEUDO GRZEGORZ Z NYSSY, *De occursu Domini*: PG 46, 1175-1176; CYRYL Z ALEKSANDRII (†444), *Homilia XII. In occursum Domini Nostri Jesu Christi*: PG 77, 1047-1050, a przede wszystkim *In Joannis Evangelium*, XII, do 19, 25: PG 74, 661-664; ANONIM (w. V), *In occursum Domini*: PG 50, 809-812; HEZYCHIUSZ Z JEROZOLIMY († po 450 r.), *Sermo VI. In Praesentatione Domini et Salvatoris Nostri Jesu Christi*: PG 93, 1475-1478; ROMAN PIEŚNIARZ (†560), *Inno XIV. La Presentazione*, 18: SC 110, 190-191; EUZEBIUSZ Z ALEKSANDRII (w. VI), *Sermo X. De Christi Nativitate*: PG 86, 369-372; MODEST Z JEROZOLIMY (†634), *In occursum [Domini]*: PG 86/2, 3275-3278; SOFRONIUSZ Z JEROZOLIMY (†638), *Oratio III. De Hypante*, 16: PG 87/3, 3298; JERZY Z NIKOMEDII († po 880 r.), *Homilia in occursum Domini*, 16-17: PG 28, 993-996.

²² Patrz w tej kwestii bogaty i dokładny przegląd: S. PERELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo* (1962-1994), „Marianum” 56(1994) 95-213. Ja wynotowałem niektóre sugestie metodologiczne dotyczące zarówno doktryny Ojców, jak i współczesnej konfrontacji teologicznej w: *Bibbia e Spiritualità Mariana. Alcuni principi ed applicazioni*, w: *La Spiritualità Mariana: legittimità, natura, articolazione*. Atti del 9° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 3-6 novembre 1992), red. E. PERETTO Edizioni Marianum, Roma 1994, 101-112. Dodatkowa dokumentacja z obszaru biblijno-judaistycznego, zob. TAMŻE, 108.

²³ W kwestii tego sławnego dwumianu (łono „kobiety-matki”) i łono „ziemi-matki”), znanego religiom światowym od najdawniejszych czasów, por. M. ELIADE, *Trattato di storia delle Religioni*, Boringhieri, Torino 1976, 193-221. 245-271; TENZE, *Storia*

Pascha odsyłała do Narodzenia, a Narodzenie stawało się bardziej zrozumiałe w świetle Paschy. Jak w łonie i z łona Maryi Duch Święty w sposób cudowny wzbudził ludzką naturę Słowa, tak z łona grobu ten sam Duch Święty miał w tak samo cudowny sposób spowodować zmartwychwstanie tego Ciała.

Ewangelie Dzieciństwa są przesycone atmosferą paschalną. Na przykład, nawiązując do kwestii maryjnej, Ewangelisci widzą związek (sugestywny jak mało który!) pomiędzy *dziewiczym łonem* Maryi a *dziewiczym łonem* („nowy”) grobu Jezusa²⁴; pomiędzy *pieluszkami*, w które Maryja zawinęła nowo narodzone Dziecię (Łk 2, 7b) a *plótnem grobowym*, w które Józef z Arymatei zawinął ciało Jezusa zdjęte z krzyża (Łk 23, 53a); pomiędzy *żłobem*, w którym Maryja ułożyła Dzieciątka (Łk 2, 7c), a *grobem*, w którym Józef z Arymatei złożył Jezusa (Łk 23, 53b). Należy pamiętać o tym, że wymienione tu podobieństwa były zawsze zauważane przez tradycję chrześcijańską²⁵. Wśród współczesnych egzegetów są tacy, którzy przypuszczają, że te tak sugestywne paralele mają swe źródło w medytacji Maryi, która wszystko „porównywała” w swym sercu²⁶.

Można powiedzieć, że, niestety, dziś są to perły rzucone w zapomnienie. Śpią w opasłych księgach... Miejmy nadzieję, że radosne wspomnianie urodzin Jezusa, naszej pierwszej Miłości (czym innym mógłby być rok Dwutysięczny?) będzie umiało na nowo umieścić je w szkatule skarbów naszej wiary.

3. Pamiętać, przede wszystkim w godzinie próby

3.1. Izrael

Pamięć o faktach zbawienia musi się wzmacniać w chwili cierpienia, zarówno osobistego, jak zbiorowego. Także ten rodzaj wspomnienia zawiera w sobie lekcję dla współczesnych. Znaczący ono: Pan, w przeszłości,

delle credenze e delle idee religiose, t. I (dall'età della pietra ai Misteri Eleusini), Sansoni, Firenze 1979, 53-54; T. GIANI GALLINO, *Le Grandi Madri: una introduzione al mito e all'archetipo*, w: *Le Grandi Madri*, red. TENZE, Feltrinelli, Milano 1989, 12. W kwestii dodatkowej dokumentacji z obszaru biblijno-judaistycznego, por. moje studium: *Bibbia e spiritualità mariana...*, 108, przypisy 110-111.

²⁴ Por. Mt 1, 18-25; Łk 1, 34-35; J 1, 13 w liczbie pojedynczej z Mt 27, 60; Łk 23, 53; J 19, 41.

²⁵ A. SERRA, *Bibbia e spiritualità mariana...*, 85-106.

²⁶ R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, J. Gabalda et Cie, Paris 1964 (I wyd. 1956), 99-100; M. MIGUËNS, *Servidora del Señor*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, vol. IV, Roma 1967, 74-75; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, J. Gabalda et Cie, Paris 1974, 80, 83, 177-178, 269-270 (por. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 29).

uwolnił od strasznych cierpień cały Izrael, lub kogoś z przedstawicieli tego narodu w szczególności; a zatem, *to, co Bóg „uczynił” w dawnych czasach uprawnia do tego, by wierzyć, że On „uczyni” to samo w teraźniejszości, jeszcze nieznanej, ponieważ „jego łaska na wieki”* (Ps 136, 1nn.).

Dlatego też Syrach może przekazać tę mądrą maksymę: *Popatrzcie na dawne pokolenia i zobaczcie: któż zaufał Panu, a został zawstydzony?* (Syr 2, 10).

Syrachowi wtóruje głos Psalmu 22, 2. 5-6, kiedy wyraża jęk własnej wiary: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? [...]. Tobie zaufali nasi przodkowie, zaufali a Tyś ich uwolnił; do Ciebie wołali i zostali zbawieni, Tobie ufali i nie doznali wstydu.*

Pamiętajmy, że słowami tego właśnie psalmu modlił się Jezus na krzyżu (Mk 15, 34; Mt 27, 46).

3.1.1. Izrael a Morze Czerwone: „paradygmat” wszelkiego wyzwolenia

Wiele jest chwil, w których cała wspólnota Izraela, lub któryś z jej członków, doświadczyła cierpień, towarzyszących nadziei przeżycia: *Wybaw mnie, Boże – błaga psalmista – bo woda mi sięga po szyję. Ugrzązłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia, trafiłem na wodną głębinę i nurt wody mnie porywa. Zmęczyłem się krzykiem i ochrypło mi gardło, osłabły moje oczy, gdy czekam na Boga mojego* (Ps 68, 2-4).

Wobec powyższego emblematyczne znaczenie ma zatem ucieczka z Egiptu. Gdy wojsko faraona ścigało Żydów uciekających z Egiptu, nie było dla nich ratunku: przed nimi było morze, za nimi nieprzyjacielskie wojsko, po obu stronach gorąca pustynia. A jednak, w tak rozpaczliwych okolicznościach, Pan otworzył „drogę” tam, gdzie tej „drogi” zdawało się nie być. Bóg pozwolił przejść swemu ludowi „przez morze”. A oto nauka, która wynika z tego wydarzenia, nauka zawsze aktualna: jak Pan uwolnił swoich wybrańców z rąk faraona, wbrew wszelkiej nadziei i nieprzewidywalnymi ścieżkami, tak uwolni ich od wszelkiej innej troski.

Gwarantuje nam to następujący fragment Księgi Powtórzonego Prawa (7, 17-19), w którym Mojżesz dodaje otuchy swemu ludowi, przerażonemu na chwilę przed przekroczeniem rzeki Jordan i wkroczeniem do ziemi obiecanej: *Jeśli powiesz sobie: „Narody te są ode mnie liczniejsze, nie zdołam ich wytępić”, nie lękaj się ich! Pamiętaj, co uczynił Pan, Bóg twój, faraonowi i wszystkim Egipcjanom. Pamiętaj o próbach ogromnych, które widziały twoje oczy, o znakach i cudach, o mocnej ręce i wyciągniętym ramieniu, którym wyprowadził cię Pan, Bóg twój. Tak samo uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękasz.*

A zatem: archetypicznym obrazem Boskiej pomocy w beznadziejnej sytuacji jest właśnie sytuacja Izraela, który po ucieczce z Egiptu stoi nad brzegiem Morza Czerwonego, ścigany przez wojsko Faraona (Wj 14, 1-12). *Targum* (czyli wersja aramejska) Pieśni nad Pieśniami (2, 14) tak opisuje tę sytuację: *A kiedy okrutny faraon ścigał naród Izraela, Zgromadzenie Izraela było jak gołąb zamknięty w skalnej szczelinie: a węź próbuje zranić ją od środka, a sęp próbuje schwytąć ją od zewnątrz. Tak Zgromadzenie Izraela: zamknięte było z czterech stron świata: przed nimi morze, za nimi nieprzyjaciół, a po bokach pustynie pełne węży, które ranią i zabijają swym jadem synów ludzkich*²⁷.

Natomiast Mekiltà Rabbiego Ismaela (znany komentarz judaistyczny do Księgi Wyjścia, który często zawiera dawne *midrashim*, o rodowodzie także przedchrześcijańskim) wypracowuje taką oto interpretację: *Kogo w tym momencie przypominali synowie Izraela? Gołębia, który uciekłszy sępowi wpadł w skalną szczelinę i widzi zbliżającego się węża. Jeśli wejdzie do środka, spotka węża, jeśli wyjdzie na zewnątrz, spotka sępa*²⁸.

Filon z Aleksandrii (żydowski filozof współczesny Jezusowi) żywymi kolorami opisywał trudne okoliczności, w jakich znalazł się Izrael, praktycznie pogodzony już z faktem, że zginie okrutną śmiercią. Jednak Mojżesz, widząc że cały jego lud stał się podobny do stada ryb w sieci, umocniony Boską siłą wygłosił taką mowę: *Niebezpieczeństwo jest wielkie; morze otwiera się przed nami; nie ma miejsca, do którego możemy uciec, nie mamy też statków; za nami zastępy wroga [...]. Nagle, z każdej strony, wszystko jest przeciw nam: ziemia, morze, ludzie, przyroda. A jednak: odwagi! Nie traćcie ducha, stójcie prosto, z odważnym duchem, w oczekiwaniu na niezwykłą pomoc Boga. Nadejdzie ona nagle, aby wam pomóc; nawet jeśli jej nie ujrzycie, ona będzie walczyć w waszej obronie*²⁹.

Widać wyraźnie, że nie ma drogi ucieczki. A zatem jak Mojżesz może być taki ufny co do Boskiej pomocy? Ożywia on nadzieję, wspominając to, co Pan uczynił w przeszłości, aby uratować swój lud, i to w chwilach, kiedy szaleństwem byłoby wierzyć w wyzwolenie. Przed Morzem Czerwonym, które groziło przekształceniem w otchłań śmierci, Mojżesz znajdował odwagę, aby dodawać otuchy przerażonemu ludowi,

²⁷ U. NERI, *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, Città Nuova, Roma 1976, 107.

²⁸ Mekiltà di R. Ismaele, *Beshalláh* 3, nt. Wj 14, 13 (wersja U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 107, przypis 131). Por. T. MARTÍNEZ SÁIZ, *Mekilta de Rabbi Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995, 137.

²⁹ FILON, *De vita Mosis* II, 252 (wersja moja). Por. wydanie pod red. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, z tekstem oryginalnym, wstępem, tłumaczeniem i przypisami, Du Cerf, Paris 1967, 304-305.

mówiąc: Często doświadczaliście już niewidzialnej Bożej opieki [...]. Ja widzę, że [Boża pomoc] jest już blisko [...] zarzucenia sznura na szyję urogów [...]. W mojej wizji widzę ich martwych, i już dziś wy ujrzycie ich trupy³⁰.

Nadzieja Mojżesza opiera się na tym oto założeniu: *Musimy ufać Bogu, ponieważ doświadczyliśmy Jego dobroci w okolicznościach, w których nie było już nadziei*³¹.

Pan znalazł drogę wyjścia poza wszelkimi ludzkimi przewidywaniami: sprawił, że Izrael przeszedł „środkiem morza”.

Wspomnienie tego wyzwolenia pozostanie żywe w sercach wszystkich pokoleń ludu Bożego. Było ono pierwszym i archetypicznym odkupieniem, czyli wzorem tych, które miały nastąpić później.

Typologia Izraela na chwilę przed unicestwieniem przez faraona u wybrzeży Morza Czerwonego głęboko naznaczyła hebrajską duchowość, szczególnie w wiekach II przed Chr. – I po Chr. W tych wiekach rzeczywiście lud Izraela doświadczył strasznego prześladowania ze strony Antiocha IV Epifanesa (167-164 przed Chr.). Po dominacji helleńskiej, zniesionej przez powstanie Machabeuszy, nastąpiła rzymska, zapoczątkowana przez Pompejusza Wielkiego w roku 63 przed Chr.

W rzeczywistości najpóźniejsze księgi Starego Testamentu nierzadko opisują różne sytuacje, w których żydowska wspólnota doświadcza poważnego zagrożenia bytu. Te opisy są dalekim echem tego, co zdarzyło się dawnemu Izraelowi znajdującemu się już prawie pod mieczami faraona na brzegu Morza Czerwonego.

Oto na przykład: ludzie Jonatana przed wojskiem Bakchidesa (*Jonatan zaś powiedział: „Oto bowiem z przodu i z tyłu bitwa nam zagraża, wody Jordanu są z jednej i z drugiej strony, a ponadto mokradła i zarośla. Nie ma miejsca, którędy można by ustąpić”*: 1 Mch 9, 44-45); następnie Izraelici otoczeni przez Holofernesa (Jdt 7, 19-22); Żydzi zagrożeni przez Hamana (Est 1h; 4,3.17 l.y); trzech młodzieńców w piecu (Dn 3, 19-23); Daniel w jaskini lwów (Dn 6, 18); Zuzanna i starcy (Dn 13, 22).

Ta sama typologia powtarza się w Nowym Testamencie. Przypomnijmy tu np.: grób Jezusa, zamknięty wielkim kamieniem i strzeżony przez żołnierzy (Mt 27, 60. 64-66); więzienie Piotra, strzeżone przez strażę wewnątrz i na zewnątrz (Dz 12, 4-7); Paweł i Syłas w więzieniu, zakuci w dyby (Dz 16, 23-24).

Należy podkreślić pewien stały motyw, bardzo wyraźnie widoczny w tej serii fragmentów, czyli: kiedy cała wspólnota lub któryś z jej człon-

³⁰ TAMŻE.

³¹ TAMŻE, II, 259 (306-309).

ków jest przytłoczony podobnymi problemami, wtedy wznosi ku Panu modlitwę o wyzwolenie z opresji chwili obecnej. Można zatem zauważyć to zjawisko. W literaturze biblijnej w wiekach II-I przed Ch. można zaobserwować rozkwit „błagań”, „modlitw”, rozrzuconych w opowieściach kronikarskich. Stanowią one prawie drugi psalterz. Moglibyśmy zacytować tu: dwie Księgi Machabejskie we fragmentach, w których lud modli się do Pana w obliczu niebezpieczeństwa, przed bitwą (1 Mch 4, 9-10. 30-33; 2 Mch 8, 19. 23; 13, 10; 15, 8-9. 22-23); modlitwę Judyty (Jdt 9), Mardocheusza i Estery (Est 4, 17 a-z), Daniela (Dn 2, 20-23), trzech młodzieńców w piecu, Szadraka, Mészaka i Abed-Nega (Dn 3, 24-90), Zuzanny (Dn 13, 42-43), pseudo-Salomona (Mdr 9).

W Nowym Testamencie mamy natomiast: modlitwę Jezusa w Ogrójcu, aby Ojciec Go wyzwolił (Mk 14, 35-39; Mt 26, 39-44; Łk 22, 41-46; por. J 12, 27-28; Hbr 5, 7); modlitwę całego Kościoła o wyzwolenie Piotra (Dz 12, 5); modlitwę Pawła i Sylasa w więzieniu w Filipi (Dz 16, 25).

Badając bliżej te modlitwy, często zauważymy, że – analogicznie do tego, co miało miejsce w modlitwach psalmów – wspomina się pomoc, jakiej Pan udzielał w przeszłości swym wiernym, kiedy zjawiało się niebezpieczeństwo. Dużą wartość ma tu wydarzenie doświadczone przez Izraela nad Morzem Czerwonym³². Jest to kanon duchowości, inspirowany wołaniem Mojżesza, przypomnianym powyżej: *Pamiętaj, co uczynił Pan, Bóg twój, faraonowi i wszystkim Egipcjanom [...]. Tak samo uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękaśz* (Pwt 7, 18. 19). Mamy tu zatem modlitwę przesiąkniętą wspomnieniem i wspomnienie, które jest zatopione w modlitwie.

Wśród licznych przykładów, które można napotkać w najpóźniejszych tekstach Starego Testamentu, wybieram trzy, które mają najlepiej zobrazować to, o czym mówimy.

Kiedy miasto Betulia zostaje otoczone przez wojsko Holofernesa, Judyta dodaje otuchy swym współobywatelom, mówiąc między innymi: *Za to wszystko będziemy dziękować Panu Bogu naszemu, który doświadcza nas, tak jak i naszych przodków. Przypomnijcie sobie to wszystko,*

³² 1 Mch 4, 7-25; 9, 45 (aluzyjne nawiązanie); Est 4, 17g; 1 QM (pisma Qumran, reguła wojny) XI, 9-10; FILON, *De vita Mosis*, II, 252; G. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, III, 1. 4; III, 2. 2; Hbr 11, 29. Inne epizody wspomniane w powyższych modlitwach, to np.: zemsta Symeona nad Sychemitami (Jdt 9, 2. 4); klęska pod Amalec (Jdt 4, 11-14 w Wulgacie łacińskiej); Dawid i Goliat (1 Mch 4, 30; por. Targum Ps 89, 20; 1 QM XI, 1-12); Dawid i Filistyni (1 Mch 4, 30); zdobycie Jerycha (2 Mch 12, 15; por. 11, 4; 15, 11); klęska Sennacheryba (1 Mch 7, 41; 2 Mch 8, 19; 15, 22); rozgromienie Galatów w Babilonii (2 Mch 8, 20: epizod trudny do zidentyfikowania).

co On uczynił z Abrahamem, i jak doświadczył Izaaka, i co spotkało Jakuba w Mezopotamii Syryjskiej, pasącego trzody Labana, brata jego matki (Jdt 8, 25-26).

W czasach Machabeuszy, jak i wcześniej, podczas ucieczki z Egiptu, stały naprzeciw siebie dwa szeregi wojsk. Jedni ufają we wszechmoc broni, drudzy w imię Pana, w wierność Jego Prawu. Ubóstwo ducha zostaje wypróbowane jak złoto w ogniu. Wspomnienie Ojców wspiera tam wiarę w momencie bieżącym, kiedy wydaje się, że nie ma żadnej drogi wyjścia. Ale Bóg nie zaprzecza sam sobie. Matatiasz, bliski śmierci, tak między innymi upomina synów: *Pamiętajcie o tym, jak postępowali ojcowie, co czynili za swojego życia, a zdobędziecie wielką chwałę i imię wasze wiecznie* [wspominać będą] (1 Mch 2, 51).

A po przypomnieniu czasów Abrahama, Józefa, Fineesa, Jozuego, Kaleba, Dawida, Eliasza, Chananiasza, Azariasza, Miszaela i Daniela (w. 52-60), tak kończy: *Tak możecie przejść myślą jedno pokolenie po drugim i przekonacie się, że nie zawiedzie się ten, kto w Nim pokłada swe nadzieje [...]. Synowie! Bądźcie mężni i mocni w [zachowaniu] Prawa, przez nie bowiem dostąpicie chwały* (w. 61. 64).

Juda, jego syn, dowiedziawszy się, że Antioch IV kroczy przeciwko Żydom, *oznajmił ludowi, aby dzień i noc wołali do Pana, a może jak poprzednio, tak również teraz wspomóż tych, którzy mają być pozbawieni Prawa, ojczyzny i świętego przybytku* (2 Mch 13, 10).

Z tych kilku przykładów możemy wydobyć końcową lekcję, odnoszącą się do wiary-nadziei Izraela, która stanie się potem wiarą-nadzieją samej Maryi. To, co Bóg „uczynił” w minionych epokach, uprawnia do nadziei, że „uczyni” On to samo w czasie teraźniejszym. Bowiem jego *łaska na wieki* (por. Ps 136, 1nn.).

Dlatego też Syrach, jak mówiliśmy, mógł przekazać tę mądrą maksymę: *Popatrzcie na dawne pokolenia i zobaczcie: któż zaufał Panu i został zawstydzony?* (2, 10). Za nim Filon z Aleksandrii (†54) bez żadnych wątpliwości stwierdza: *Wiara w przyszłość wynika z tego, co zdarzyło się w czasach minionych*³³.

Z tego, co dotychczas stwierdziliśmy, widać, że w języku biblijnym nadzieja jest wymiarem wiary. Bóg Przymierza jest wierny swoim obietnicom zbawienia. Dlatego też sprawiedliwi Izraela mogą modlić się wraz z psalmistą: *W Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza: oczekuję na Twe słowo [...], wprowadziłem ład i spokój do mojej duszy [...]. Izraelu, złóż w Panu nadzieję, odtąd i aż na wieki!* (Ps 130, 5; 131, 2-3).

³³ FILON, *De vita Mosi*, II, 288 (318-321).

To uczucie nieograniczonego zaufania ukazuje się najwyraźniej, kiedy ogarnia mrok niepokoju, bólu, kiedy droga jest tak najeżona kolcami, że każde wołanie o pomoc wydaje się trafiać w pustkę. Tu rodzi się paradoks tej wiary, która zakotwiczona we wspomnieniu przeszłości, uczy się mieć nadzieję wbrew wszelkiej nadziei. To jest właśnie styl wiary Izraela. I taki (jak za chwilę ukażemy) jest także styl wiary Maryi, Córki narodu Izraela.

3.2. Maryja

Trwale zasady wiary, opracowane przez mędrców Izraela, pozwalają nam przeczuwać coś na temat sposobu, w jaki Maryja potrafiła wejść do tajemnicy cierpienia i śmierci Jezusa, z mężną wiarą i nadzieją.

Nie minęło wiele dni od narodzin w Betlejem, kiedy Symeon, święty stróż świątyni, przepowiada bolesną misję, w którą włączeni zostaną zarówno Dzieciątko, jak i Jego Matka (Łk 2, 34-35). Wiele lat później sam Jezus powie trzy razy, że będzie musiał cierpieć, umrzeć i trzeciego dnia zmartwychwstać (Łk 9, 22. 43-44; 18, 31-32; por. Łk 24, 6-7. 26-27. 44-46). A Łukasz mówi nam – mimo iż w pośredni sposób – że Maryja była uważną słuchaczką słowa Bożego głoszonego przez Jezusa (Łk 8, 19-21; 11, 27-28). Ona zachowywała wszystko w sercu, jak dobra ziemia, która przyjmuje ziarno i wydaje obfity owoc (Łk 2, 51b; 8, 8. 15).

A jednak: słuchając z ust Jezusa tych ponurych słów o śmierci i zmartwychwstaniu można wywnioskować, że Jego Matka zapamiętywała je w przestrzeni wiary zatopionej w łonie Jej narodu.

Wcześniej wspomnieliśmy, że Izrael, czy poszczególny Izraelita, uciskani przez troski, przywoływali przeszłość, aby ożywić nadzieję w pomoc ich Boga i Pana. Maryja, obok krzyża, będzie miała w swym umyśle ciemne chwile historii Izraela i tych, którzy w nich uczestniczyli. Ta historia jest Jej znana już od czasów rodzinnej katechezy (por. Pwt 6, 20-25; Est 4, 17m; 2 Tm 3, 15; 4 Mch 18, 18-19); którą zasila swą modlitwą, jak to dobrze ukazuje Jej pieśń, *Magnificat*. Z tych wersów, pilnie kontemplowanych, Maryja nauczyła się, że Bóg – poza wszelkimi ludzkimi oczekiwaniami – niezliczoną ilość razy rozerwał łańcuchy skuwające sprawiedliwych. To On zrzuca mocarzy z tronu i wywyższa ubogich (por. Łk 1, 52).

Wiara Maryi u stóp krzyża i przy grobie Syna mogła być taką wiarą, jaką ukazała Judyta, kiedy wzywała swych braci do ufania w niewiarygodne, pamiętając, co Pan uczynił dla Abrahama, Izaaka i Jakuba (Jdt 8, 25-26). Skoro Bóg postąpił tak w przeszłości, także tym razem mógł spełnić obietnicę, że Jego Chrystus ma zmartwychwstać. Widząc Jego ago-

nię i śmierć, Matka rzeczywiście ożywiła w sobie wiarę Abrahama, który wierzył, że *Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych* (Hbr 11, 19; por. Rz 4, 17). Jak matka Machabeuszy, widzi Ona zabójstwo na swym Synu, podtrzymywana przez *nadzieję pokładaną w Panu* (2 Mch 7, 20).

Pismo Święte nie informuje o ukazaniu się zmartwychwstałego Jezusa Matce³⁴. W każdym jednak razie Maryja zrealizowała inny typ widzenia – w nadziei. Nauczyła się kroczyć swą drogą paschalnej wiary od dnia, w którym Symeon przepowiedział Jej pełne cierpienie przeznaczenie Syna. Potem, od „trzeciego dnia” przed odnalezieniem w świątyni aż do „trzeciego dnia” przed zmartwychwstaniem, Maryja wypełniała swoją paschę. Od X wieku sobota jest poświęcona Maryi, ponieważ od wieczora w pasyjny piątek aż do paschalnego poranka wiara Kościoła skupiała się w Niej³⁵.

Kiedy rozpoczynamy trzecie tysiąclecie, dreszcz przenika tych, którzy chcą myśleć poważnie: jaki zrobimy użytek z energii atomowej, z naukowej kontroli nad genetyką, z ekologii, z lotów międzyplanetarnych?... Nie zapominając oczywiście o niebezpieczeństwie, które istnieje zawsze: o wojnach i konfliktach. Co można powiedzieć? Czy jest jeszcze miejsce na nadzieję?

W odpowiedzi chcę przytoczyć tę oto zachętę Jana Pawła II: *Postawa Maryi inspirowała naszą wiarę. Kiedy wydaje się, że dryfujemy pośrodku burzy, niech nas wspiera pamięć o tym, co Pan uczynił w przeszłości. Myślmy przede wszystkim o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa; a także o niezliczonych wyzwoleniach, jakich dokonał Chrystus w historii Kościoła, świata, i w historii poszczególnych wierzących. Z tego wspomnienia wyniknie jeszcze głębsza i radośniejsza pewność, że także w dniu dzisiejszym, tak pełnym niebezpieczeństw, Odkupiciel płynie wraz z nami na tej samej łodzi. Jemu posłuszne są wiatr i morze (por. Mk 4, 41; Mt 8, 27; Łk 8, 25)*³⁶.

³⁴ Por. A. SERRA, *Dimensioni mariane del mistero pasquale. Con Maria, dalla Pasqua all'Assunta*, Edizioni Paoline, Milano 1995, 38-77.

³⁵ Por. D. SARTOR, *Santa Maria in sabato. Memoria facoltativa*, „Riparazione Mariana” 63(1978) nr 5, 191-194; A. SERA, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 277, przypis 191.

³⁶ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/2 (luglio-dicembre 1983), Libreria Editrice Vaticana, 1988, 135 (przemówienie podczas *Angelus*, 31 VII 1983 r.).

4. Pamiętać, aby przekazać rzeczy zachowane w sercu

4.1. Izrael

Wspomnienie przybiera funkcję socjo-wspólnotową. Jego celem jest bowiem przekazanie rzeczy pamiętanych. „Wielkie rzeczy” dokonane przez Pana w trakcie historii zbawienia stanowią skarb rodzinny, który należy do całego ludu jako takiego oraz do każdego z jego członków. Żadna pojedyncza osoba ani grupa osób nie ma prawa przywłaszczyć go sobie na wyłączność³⁷. Stąd wynikał obowiązek przekazania z ojca na syna, z pokolenia na pokolenie całości zapamiętanych wydarzeń oraz zawartego w nich znaczenia. Mojżesz wzywał: *By z twego serca nie uszły [zapamiętane rzeczy] po wszystkie dni twego życia, ale ucz ich swych synów i wnuków* (Pwt 4, 9).

Wiele wieków później stary Tobiasz przekazuje swemu synowi Tobiaszowi: *Ogłaszajcie przed wszystkimi ludźmi dzieła Boże [...] i nie wahajcie się wyrażać Mu wdzięczności. Piękną jest rzeczą zachowywać tajemnicę królewską, ale godną wszelkiej pochwały objawiać dzieła Boże* (Tb 12, 6. 11).

Taka jest naprawdę ewangelizacyjna misja Izraela w jego granicach, jak to ukazuje Psalm 145, 4-5: *Pokolenie pokoleniu głosi Twoje dzieła i zwiastuje Twoje potężne czyny. Głoszą wspaniałą chwałę Twego majestatu i rozповідаją Twe cuda*.

Ta zasada przewodnia życia ludu Bożego staje się substancją modlitwy psalmów. W Psalmie 78, 3-4 psalmista, ustanawiając się rzecznikiem całego zgromadzenia Izraela, woła: *Cośmy słyszeli i cośmy poznali, i co nam opowiedzieli nasi ojcowie, tego nie ukryjemy przed ich synami. Opowiemy przyszłemu potomstwu chwałę Pana i Jego potęgę, i cuda, których dokonał*.

W wizji nieco rozleglejszej, ale też w wersji eucharystycznej, Psalm 105, 1-2. 5 podkreśla ten sam obowiązek: *Sławcie Pana, używajcie Jego imienia, głosście dzieła Jego wśród narodów! Śpiewajcie Mu i grajcie Mu, rozповідаjcie wszystkie Jego cuda [...]. Pamiętajcie o cudach, które On zdziałał*.

³⁷ Poglębilem temat „wielkich rzeczy” Bożych w moich następujących pracach: „*Fecit mihi magna*” (Łk 1, 49a). *Una formula comunitaria?*, „Marianum” 40(1978) 305-343; artykuł wydany w moim zbiorze *C’era la Madre di Gesù... Gv 2, 1. Saggi di esgesi biblico-mariana (1978-1988)*, Edizioni Cens-Marianum, Milano-Roma 1989, 188-224; *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell’esegesi biblica odierna*, w: *Maria e la chiesa, oggi*. Atti del 5° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1984), Edizioni Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1985, 219-343, 241-245; *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, 70-82.

A głosząc wielkie rzeczy Boże, Izrael buduje siebie jako naród Przymierza, na fundamencie tego wspólnotowego wspomnienia. Ono, mówiąc słowami proroka Malachiasza (3, 24), *skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom*.

Na takim rozumieniu wiary opiera się szacunek do ludzi starszych i pełne czci słuchanie tradycji: *Nie odsuwaj od siebie opowiadania starców* – upomina Syrach – *albowiem i oni nauczyli się od swoich ojców* (Syr 8, 9). A tak oto mówi do Hioba Bildad ze Szuach: *Pytaj no dawnych pokoleń, zwróć uwagę na doświadczenie przodków. My, wczorajsi, znamy niewiele [...]. Lecz oni pouczają, wyjaśnią słowami, co płyną z rozsądku* (Hi 8, 8-10). Tradycja ludzi starszych gwarantuje w ten sposób ciągłość przeszłości: *Na dawne dni sobie wspomnij. Rozważajcie lata poprzednich pokoleń. Zapytaj ojca, by ci oznajmił, i twoich starców, niech ci powiedzą* (Pwt 32, 7).

4.2. Maryja

Tradycja chrześcijańska – począwszy od III w., a z rosnącą intensywnością od IV-V wieku – widzi w Maryi główne źródło informacji o dorastaniu i pierwszych latach życia Jezusa. U podstaw takiego przekonania leżą wersety Ewangelii św. Łukasza, z których wypływa potem żywa tradycja Kościoła.

4.2.1. Sugestie Łukaszowej tradycji

Jak już wspomnieliśmy, po wydarzeniu Paschy rosła intuicja Kościoła. Jezus, Chrystus-Mesjasz, wyszedł z łona grobu w sposób cudowny. Z tego znaku pierwotna wspólnota chrześcijańska próbowała odczytać, w jaki sposób Jezus z Nazaretu, Zmartwychwstały, narodził się w łonie i z łona Maryi.

Kto mógł odpowiedzieć na to pytanie, które było medytacją maleńkiej wspólnoty chrześcijańskiej nazajutrz po zmartwychwstaniu Jezusa? Osobą najbardziej wiarygodną była oczywiście Maryja. To Ona posiadała cechy, dzięki którym mogła dać świadectwo wydarzeniu wcielenia.

Ale jakie cechy? Na to pytanie odpowiada ewangelista Łukasz. On ustala dwa warunki, które należy spełniać, aby „dać świadectwo” Osobie Chrystusa w ewangelizacji: pierwszy to naoczne doświadczenie tego, co Jezus uczynił i powiedział; drugi to zrozumienie tychże zbawczych wydarzeń.

Spróbujmy zatem wyjaśnić te dwie cechy. Będziemy się powoływać na teksty Łukasza (trzecią Ewangelię i Dzieje Apostolskie), aby znaleźć

właściwe ich zastosowanie do Maryi. Dodatkowym potwierdzeniem będzie odwołanie się do Tradycji Kościoła³⁸.

4.2.1.1. Naoczne świadectwo od samego początku

Aby stać się „świadkami-głosicielami” zbawczych czynów dokonanych przez Jezusa, należało przede wszystkim *widzieć je na własne oczy, od samego początku*. Tak oto oświadcza Łukasz w Prologu do swej Ewangelii: *Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam to przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa* (Łk 1, 1-2)³⁹.

Łukasz jest bardzo dokładny w tej kwestii. Różne osoby, które głoszą zmartwychwstanie Chrystusa bezpośrednio doświadczyły tego, co Jezus uczynił i powiedział podczas swego przedpaschalnego nauczania.

Są nimi: kobiety, które wracają od grobu, mówią Jedenastu i wszystkim pozostałym, że Jezus żyje (Łk 24, 9. 10. 23); dwóch uczniów z Emaus, którzy opowiadają Jedenastu i innym, że Jezus pojawił im się w drodze (Łk 24, 13-35); Dwunastu w ogóle (Dz 1, 21-22), a Piotr w szczególności, mówiący także w imieniu swoich Jedenastu towarzyszy w różnych okazjach, jak w dniu zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14-40), potem po uzdrowieniu chromego (Dz 3, 12-26) oraz przed Sanhedrynem (Dz 4, 8-12) i w domu Korneliusza (Dz 10, 34-43).

Wszyscy oni szli za Chrystusem, od momentu, w którym zapoczątkował On swe publiczne nauczanie. Kobiety, które odkryły pusty grób *z Nim przyszły z Galilei* (Łk 23, 55; por. 8, 1-3). Uczniowie z Emaus są wśród tych, którym Zmartwychwstały *ukazywał się przez wiele dni tym, którzy z Nim razem poszli z Galilei do Jerozolimy* (Dz 13, 31); i to oni w rzeczywistości uważają się za grupę „naszych” (Łk 24, 24), czyli kobiet (Łk 24, 22), Jedenastu i wszystkich pozostałych, którzy z nimi byli (Łk 24, 9. 10. 33). Apostołowie zaś, do których należy pierwotne i zasadnicze świadectwo o zmartwychwstaniu, byli z Jezusem przez cały czas, kiedy żył On wśród nich, *począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty [...] do nieba* (Dz 1, 21-22).

Tym ostatnim sformułowaniem Łukasz oznacza dwa bieguny, w ramach których rozwija się *to, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu* (Łk 24, 19). Punkt wyjścia, „początek” (*archê*) tych wydarzeń Łukasz oznacza określeniem „od początku” (Łk 1, 2), następnie czasownikiem

³⁸ Por. TENŹE, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 228-243, 285-298.

³⁹ Zob. R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the World. Tradition and Composition in Luke 24*, Biblical Institute Press, Rome 1978.

„rozpocząć” (Łk 3, 23; 23, 5; Dz 1, 1; 1, 22; 10, 37). W praktyce początek tej drogi jest wyznaczony przez chrzest Jana (Dz 1, 22; 10, 37; por. Łk 3, 21-23; 4, 14-15. 18nn.); koniec zaś to moment zmartwychwstania Pańskiego (Dz 1, 2. 22; 10, 40-41). W tych granicach zamknięty jest – zgodnie ze słowami Piotra – *cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami* (Dz 1, 21).

4.2.1.2. Rozumienie czynów i słów Jezusa

Aby „stać się sługami słowa” (Łk 1, 2), czyli aby dawać świadectwo głoszeniem Pana Jezusa, konieczne jest – oprócz naocznego doświadczenia – *rozumienie tego, co On uczynił i powiedział*. Innymi słowy, trzeba zrozumieć znaczenie tego wszystkiego, co dotyczy Jezusa z Nazaretu, w świetle Boskiego planu wyrażonego przez Pismo Święte (Mojżesz – Prorocy – Psalmi).

Ta jasność co do znaczenia Osoby i dzieła Pana Jezusa jest dana uczniom przez samego Chrystusa, za pośrednictwem Ducha Świętego, którego On na nich zsyła. Jezus zmartwychwstały otworzył umysły uczniów, aby rozumieli Pisma i powiedział: *Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego* (Łk 24, 46-48).

Zaś aby wzmocnić uczniów w zadaniu niesienia świadectwa, Jezus dodaje: *Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka* (Łk 24, 49). Oraz: *Ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (Dz 1, 8). Rano w dniu Pięćdziesiątnicy: *I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić [...] tak jak im Duch pozwalał mówić* (Dz 2, 4).

Co więcej, *Duch Święty* będzie także *świadkiem* zbawczych wydarzeń, wraz z apostołami (Dz 5, 32).

4.2.2. Sytuacja Maryi

Z powyższych obietnic można łatwo wysnuć wnioski dla zrozumienia tajemnicy Świętej Dziewicy. Owszem, apostołowie, uczniowie, kobiety, byli naocznymi świadkami i uczestnikami publicznego nauczania Jezusa. Ale kto mógł nim być w nieznanym czasie dzieciństwa, jeśli nie Maryja, Jego Matka? Tylko Ona zatem, wobec cudu zmartwychwstania Jezusa mogła ponownie przemyśleć okoliczności Jego narodzin i dać im

odpowiednie wyjaśnienie. Ona w rzeczywistości była jedynym *naocznym świadkiem* tych wydarzeń, i *rozumiała ich znaczenie*.

Po pierwsze, pamiętajmy, że wśród członków Kościoła apostołskiego, tylko Maryja stała się szczególną i bezpośrednią uczestniczką wcielenia Syna. Hiszpański egzegeta Xabier Pikaza tak to komentuje: *Ona daje świadectwo narodzinom Jezusa, Jego dzieciństwu: Jezus nie zostałby przyjęty przez Kościół w całej złożoności swego człowieczeństwa, gdyby zabrakło żywego świadectwa Matki, która Go wydała na świat i wychowała. W Kościele Maryja jest częścią tajemnicy Jezusa [...]. Jest tu coś, czemu ani apostołowie, ani kobiety, ani bracia nie mogliby dać świadectwa. To do Maryi należy wniesienie tej jedynej i niezastąpionej części do misterium Kościoła*⁴⁰.

Po drugie, należy pamiętać, że w dniu Pięćdziesiątnicy także Maryja należała do wspólnoty, na którą zstąpił Duch Święty, który w pełni wprowadził Kościół do głębi misterium Chrystusa (Dz 1, 8. 14; 2, 1-4).

Od tego zatem dnia Ona także posiadała dwie cechy niezbędne do tego, by dawać „świadectwo” wydarzeniom związanym z dzieciństwem Jezusa. I nie tylko została do tego włączona bezpośrednio Jej osoba, ale rozumiała też znaczenie, jakie te wydarzenia miały w globalnym obrazie planu zbawienia.

Maryja wiedziała, że Wszechmocny dokonał w Niej „wielkich rzeczy” (Łk 1, 49). A „wielkie rzeczy” uczynione przez Pana jednej osobie przynoszą pozytywny skutek całej wspólnotcie ludu Bożego⁴¹. Oto powód, dla którego muszą one być głoszone. Stąd rodzi się obowiązek (tak często podkreślany w Starym Testamencie) przekazywania tej wiedzy o tych czynach z pokolenia na pokolenie: *ucz ich swych synów i wnuków* - nakazywał Mojżesz (Pwt 4, 9).

Świadoma tego Dziewica w *Magnificat* w *naturalny sposób przechodzi od siebie do swego narodu*⁴². Może śpiewać, że Bóg, zwracając swój wzrok na „Jej ubóstwo”, wywyższa ubogich (Łk 1, 48. 52). Poza tym, jako „służebnica Pańska”, czuje Ona wspólnotę z całym Izraelem, „sługą Pańskim” (Łk 1, 48. 54) oraz z ojcami swego ludu: „jak przyobiegał naszym ojcom” (Łk 1, 55). Jednym słowem, Maryja wie, że nie należy już do samej siebie, ale do świata.

Zatem: czy możemy sobie wyobrazić Matkę Jezusa zazdrośnie ukrywającą Boskie tajemnice, których była główną bohaterką? Dużo

⁴⁰ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo* (Hech. 1, 14). *Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios” 15 (1981) 20.

⁴¹ Por. przyp. 37.

⁴² *List pasterski Konferencji Episkopatu Filipin na temat Błogosławionej Dziewicy Maryi* (2 luty 1975 r.), „Marianum” 38(1976) 432.

bardziej zgodne z Bożym planem jest myślenie, że po wydarzeniu Paschy, czyli kiedy Duch oświecił w pełni Jej rozumienie tego, co Jezus uczynił i powiedział, przekazała Kościołowi skarby, które dotąd przechowywała w skarbcu swych mądrych medytacji (por. Łk 2, 19. 51b). Maryja zdawała sobie sprawę, że nie należy już do samej siebie, ale do ludzkości, do świata, dla którego Jezus przybył (por. J 3, 16). Tak Maryja, w Kościele, stawiała się świadkiem rzeczy widzianych i słyszanych (por. Łk 1, 2).

W jaki sposób? Nie trzeba koniecznie mieć tu na myśli publicznego nauczania przez Matkę Jezusa; nic nam nie pozwala tego zakładać. Dzieje Apostolskie nie mówią o żadnym przypadku kobiety nauczającej publicznie przed zgromadzeniem (w tamtych czasach rządziły dawne koncepcje dotyczące roli kobiety!). Z drugiej jednak strony widzimy, że kobieta jest zaangażowana w ewangelizację. Chcąc się ograniczyć choćby tylko do tradycji Łukaszej, musimy pamiętać o Marii Magdalenie, Joannie i Marii, matce Jakuba oraz innych kobietach, które były razem: to one przyniosły Jedenastu wieść o zmartwychwstaniu i wszystkim pozostałym (Łk 24, 9-10); następnie Priscylla, która wraz z mężem Akwilą w najpełniejszy sposób ukazuje Apollosowi drogę Bożą (Dz 18, 26); albo cztery dziewicze córki diakona Filipa, posiadające dar prorokowania (Dz 21, 9). Paweł nazywa „wyróżniającymi się apostołami” Andronika i Juniasa (Rz 16, 7), choć nie ma pewności co do tego, czy Junias był mężczyzną czy kobietą⁴³.

Co do Maryi, dużo bardziej prawdopodobne jest, że powierzyła swe wspomnienia apostołom, a oni przekazali je potem otwarcie, w oficjalny sposób, różnym Kościołom. I to właśnie w oparciu o te informacje narodził się Ewangelie Dzieciństwa!

Reasumując, od Matki Jezusa Kościół nauczył się, że Słowo Boże *ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodziło* (J 1, 13 w liczbie pojedynczej). Nie z nasienia Józefa, ale z Ducha Świętego, który zstąpił na Maryję, zostało ukształtowane człowieczeństwo Syna Najwyższego. Z „dziewiczego” łona Dziewczyny z Nazaretu, Duch pozwolił narodzić się Jezusowi, Mesjaszowi (Mt 1, 18-25; Łk 1, 30-38). Z łona „nowego” grobu (Mt 27, 60; Łk 23, 53; J 19, 41) ten sam Duch sprawił, że Chrystus odrodził się w Boskiej chwale Jednorodzonego Syna (Rz 8, 11; J 1, 14).

Jak pasterze w Betlejem, tak pasterze pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej (apostołowie i ich współpracownicy w dziele ewangelizacji),

⁴³ J. A. FITZMYER, *Romans. A new Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1993, 737-738 (nauczanie patrystyczne w sposób stały uznaje Andronika i Juniasa za małżeństwo).

kiedy zostali już oświeceni wielkim światłem zmartwychwstania Chrystusa, powiedzieli do siebie nawzajem: *Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy* (Łk 2, 15). Innymi słowy: sposób, w jaki Chrystus odrodził się z łona grobu, skłonił Kościół do rozmyślania nad tym, w jaki sposób narodził się On z łona Maryi. Od tego dnia w Kościele pojawiła się także kwestia maryjna. Na wzór pasterzy z Betlejem, którzy *znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę* (Łk 2, 16) pierwsi pasterze-ewangelizatorzy Kościoła chrześcijańskiego, na czele z apostołami, „znaleźli”, czyli zdali sobie sprawę z roli, jaką odegrali Maryja i Józef wobec Dzieciątka, kiedy Syn Najwyższego zechciał stać się Synem Człowieczym⁴⁴.

4.3. Głosy tradycji kościelnej

Rozwijając załączki biblijnej doktryny dotyczącej „pamięci-wspomnienia”, tradycja Kościoła uznała, że Maryja była głównym źródłem informacji o narodzeniu i pierwszych latach życia Jezusa. Różni obrońcy tej doktryny opierają swe przekonanie – i słusznie! – na fragmencie Ewangelii św. Łukasza 2, 19. 51: *A Jego matka zachowywała wszystkie te sprawy w swoim sercu. Oto kilka krótkich opinii*⁴⁵.

Paschazjusz Radbert (†865) pisze, że Maryja, po wniebowstąpieniu Jezusa, *rozmawia ze świadkami świętego zmartwychwstania, ponieważ sama była świadkiem [...]. Błogosławiona Maryja zajmuje pierwsze miejsce w pierwszych szeregach najwyższego Króla*⁴⁶.

Brunon z Segni (†1123), wiążąc Dz 1, 14 z Łk 2, 19. 51, przedstawia apostołów, którzy, w szkole Maryi, uczą się wszystkiego, co dotyczy dzieciństwa Jezusa, i konkluduje: *Nic z tego nie mielibyśmy, gdyby Maryja tego nie przechowała. Te rzeczy przychodzą do nas z Jej skarbów*⁴⁷.

Dziewica zasiadała zatem we wspólnocie chrześcijańskiej Jeruzalem jako „Królowa” i „Nauczycielka” apostołów.

⁴⁴ Tę propozycję „paschalnego” odczytania Łk 2, 15 zaprezentowałem w następujących pracach: *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 176-226, 232-233, 242-243, 257-258, 296-298, 299-305; *I pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2, 8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana*, praca opublikowana w moim zbiorze: *Nato da donna... (Gal 4, 4). Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, Edizioni Cens-Marianum, Milano-Roma 1992, 7-95; częściowo także w „Ricerche storico-bibliche” 2(1992) nr 2, 109-132. Streściłem tę samą tezę w haśle „Biblia” w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 252-257.

⁴⁵ Zainteresowanym bogatym wykazem Ojców i pisarzy kościelnych, którzy popierają to twierdzenie, proponuję mój przegląd pt. *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, w: *E c'era la Madre di Gesù...*, 345-346.

⁴⁶ *Beati Hieronimi ad Paulum et Eustochium. De Assumptione Sanctae Mariae Virginis Epistola “Cogitis me”*, nr 20: CCM 56C, 118 (chodzi o pseudo-Hieronima).

⁴⁷ *Commentaria in Lucam*, pars I, cap. II: PL 165, 355. 365.

Sugestywna i bardzo oryginalna jest także egzegeza Ruperta z Deutz (†1130). Jak wiadomo, wyjaśnił on całą Pieśń nad Pieśniami w kluczu maryjnym, dając tym samym życie komentarzowi, który może zostać określony mianem „summa mariologica” tego, jak Kościół wieku XII dojrzał w kwestii Matki Jezusa⁴⁸.

Chcąc wyjaśnić Pieśń nad Pieśniami 5, 7 (*Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto [...], płaszcz mój zdarli ze mnie strażnicy murów*), Rupert tworzy następującą parafrazę: Strażnicy, którzy obchodzą miasto, to apostołowie, którzy co dzień, w świątyni i w domach Jerozolimy, nie ustawali w głoszeniu dobrej nowiny o zmartwychwstałym Panu. Rupert kontynuuje, pozwalając mówić Maryi: „*Znaleźli mnie*”. *Rzeczywiście, wszyscy mnie szukali z pobożną pilnością [...]. Oni [apostołowie] szukali mnie i dużo ode mnie oczekiwali, [to znaczy] tego, że zostało we mnie coś, co było godne ich poszukiwań [...]. „Płaszcz mój zdarli ze mnie strażnicy murów”. Czyli chcieli, żebym wszystko im ujawniła [...] to, co było ukryte głęboko we mnie. A ja rzeczywiście aż do wtedy trzymałam w ukryciu, jak pod płaszczem, wszystkie słowa dotyczące Umiłowanego [Chrystusa]. Zachowałam je, rozważając je w mym sercu. Ale wtedy ukazałam je, czyli przekazałam to, co było konieczne do głoszenia i spisania Ewangelii Umiłowanego*⁴⁹.

5. Pamięć-wspomnienie a Duch Święty

5.1. Izrael

Pomiędzy „Słowem” a „Duchem” istnieje wewnętrzny związek. Wszystkie działania, wykonywane przez wierzącego w oparciu o słowo Pańskie są w relacji z Duchem Świętym, który emanuje z Pana jako Boska moc.

Już w sporadycznych, ale bogatych w znaczenie, sformułowaniach Starego Testamentu Duch Pański jest duszą nieprzerwanego przenikania słowa Bożego.

Prorok Ezechiel Duchowi przypisuje głębokie nawrócenie Izraela, kiedy ten wróci z niewoli babilońskiej na swoją ziemię (Ez 36, 24-25). Tak obiecuje Pan: *I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań i według nich postępowali* (Ez 36, 26-27).

⁴⁸ *Commentaria in Canticum Canticorum*: CCM 26.

⁴⁹ TAMŻE, 114-115.

Syrach stwierdza, że Pan wypełnia „duchem rozumu” mądrego pisarza, który stosuje się do „Prawa Najwyższego” (Syr 39, 6).

Młody Daniel interpretuje sen Nabuchodonozora, ponieważ duch Boży jest w nim (Dn [wersja Teodozjona] 4, 8. 9. 18).

Mądrość jaką przejawiał pseudo-Salomon jest określona jako „duch Pana”, który naucza o różnych elementach Boskiego planu, o którym świadczą Pisma (Mdr 1, 4-5; 7, 22. 23; 9, 17; 8, 8).

Asceci ze wspólnoty Qumran wyznają, że tylko Duch Święty daje mądrość poznania swych tajemnic, misteriiów, swej prawdy, statutów Przymierza⁵⁰.

5.2. Maryja

Przyjrzyjmy się przede wszystkim niektórym fragmentom Nowego Testamentu ogólnie, aby na koniec dojść do Matki Jezusa.

1) Paweł uczy, że Duch widzi wszystko, także głębie Boga; tylko On może znać Boże tajemnice (1 Kor 2, 10-11). I zachęca ucznia Tymoteusza: *Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka* (2 Tm 1, 14).

Jan przekazuje nauczanie samego Jezusa: *Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem [...] doprowadzi was do całej prawdy [...] oznajmi wam rzeczy przyszłe [...] z mojego weźmie i wam objawi* (J 14, 26; 16, 13-14).

Duch przypomina uczniom słowa Jezusa. To, co powiedział Jezus, Duch powtarza wiernym wszech czasów, wprowadzając ich do nowego porządku rzeczy, który zapoczątkowany został śmiercią i zmartwychwstaniem Pańskim. To są te „przyszłe rzeczy” (my powiedzielibyśmy „znaki czasów”), które Duch pozwala wiernym zrozumieć.

Łukasz, w Dziejach Apostolskich, przekazuje żywy opis tego, co Duch Święty czyni w celu głoszenia i zapamiętania słowa Bożego. Duch jest źródłaną siłą, która trwa w bogatych i nieprzewidywalnych przejawach życia, wyrastających z nasienia Słowa (por. Łk 8, 11). Oświeceni przez Ducha Świętego, Piotr i Jedenastu dokonują egzegezy Pism, biorąc za punkt odniesienia główne wydarzenie: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa⁵¹.

⁵⁰ 1 QH (Hymny z Qumran) I, 21; IX, 32; XI, 3-4. 27-28; XII, 11-13; XIII, 18-19; XVI, 7. 11. 14-15. Por. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 125-127.

⁵¹ Dz 2, 4. 17-18. 33; 4, 8; 10, 19; 11, 12; por. 8, 29. 31 i J 16, 13 (por. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria...*, 243-248, 277-279).

2) W świetle tych założeń, słuszne jest odniesienie do Maryi tego wszystkiego, co dotychczas omówiliśmy w kwestii związków pomiędzy Duchem Świętym a słowem Bożym.

Także „pamięć-wspomnienie” Maryi posiada konotację „pneumatyczną”. Duch Święty, który otoczył cieniem Maryję w momencie wcielenia to ten sam Duch, który zapisywał w Jej umyśle dynamiczne wspomnienia o tym, co widziała i słyszała od Syna. A kiedy Jezus wszedł do swojej chwały (Łk 24, 26) i posłał Ducha od Ojca (Dz 2, 33), także Maryja może uzupełnić swą egzegezę o Synu, którego przyjęła do łona. Słowa anioła przy zwiastowaniu, okoliczności narodzenia, prorocze akcenty w słowach Symeona i Anny, słowa dwunastoletniego Jezusa w świątyni: teraz wszystko się wyjaśnia, jak owoc, który nabrzmiewa, kiedy ogrzewa go letnie słońce.

6. Zakończenie

Maryja, cała oddana rozmyślaniom nad „wielkimi rzeczami”, których Bóg dokonał w historii Izraela i w Jej osobie, w związku z misterium Chrystusa, łatwo staje się przewodnim obrazem dla uczniów Pańskich.

Nasza wiara, z wewnętrznej konieczności, powinna być bogata w słuchanie. Bo jeśli Bóg przemawia do nas jako pierwszy, naszą odpowiedzią będzie przede wszystkim pełne szacunku milczenie kogoś, kto przyjmuje tak wielki dar. A słuchając Boga, uczymy się słuchać wszelkich stworzeń, pewni, że Bóg *Ojciec wszystkich...*, [jest i działa] *przez wszystkich i we wszystkich* (Ef 4, 6). Czcząc Świętą Maryję, Kobietę słuchającą i posiadającą kontemplacyjną pamięć o tym, co Pan Jezus uczynił i powiedział, wzrastamy w kulturze milczenia, która przynosi owoc wspólnoty z Bogiem i ze światem.

Naszymi przewodnikami w tym aktualnym zadaniu niech będą słowa pochodzące od braci z autorytetem i nauczycieli wiary naszych czasów.

Jean Guitton zapisał te słowa, w których każdy może poczuć świeżość i siłę: *Gdyby ktoś mnie zapytał, jaką moim zdaniem nową cechą należałoby przyznać [Maryi], odpowiedziałbym natychmiast: Dziewica, która rozmyśla, Dziewica, która rozmyślała nad historią, Dziewica prze-mysleń... Dziewica, rozmyślając przez cały czas, koncentrowała na sobie refleksję przez całe wieki*⁵².

⁵² J. GUITTON, *La Vergine Maria*, Borla, Torino 1964, 29-30.

Paweł VI, 2 lutego 1966 r., przeznaczył świece poświęcone w święto Matki Bożej Gromnicznej przede wszystkim do domów religijnych – klasztorów, sanktuariów, wspólnot – poświęconych modlitwie i życiu kontemplacyjnemu. Cytując fragment Łk 2, 19. 51, przypominał, że Maryja jest *wzorem i nauczycielką duchowej głębi*. I tak zakończył: *Wszyscy musimy być, w pewnej mierze, kontemplacyjni; wszyscy powinniśmy naśladować Maryję w rozmyślaniach o Jezusie, Jego słowach i przykładach; wszyscy powinniśmy być zaprawieni w skupieniu i modlitwie; wszyscy powinniśmy być świecami zapalonymi, a nie zgaszonymi, które własne życie wyrażają w płomieniu modlitwy i miłości*⁵³.

Jan Paweł II, 1 stycznia 1987 r., w homilii wygłoszonej w bazylice św. Piotra oficjalnie ogłosił rok 1987-1988 Rokiem Maryjnym i do Maryi Dziewicy skierował następujące słowa pochwały: *Kościół zwraca swe oczy na Ciebie jako na wzór [...]. Ewangelista mówi o Tobie: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19). Ty jesteś Pamięcią Kościoła! Kościół od Ciebie, Maryjo, uczy się, że bycie Matką to bycie Pamięcią, to „zachowywanie i rozważanie w sercu” losów ludzi i narodów; losów zarówno radosnych, jak i bolesnych. Ile zdarzeń..., ile nadziei, ale także ile zagrożeń, ile radości, ale też ile cierpienia... czasem jakże wielkich cierpień! Jako Kościół wszyscy powinniśmy zachowywać i rozważać w sercu te zdarzenia. Tak jak Matka. Powinniśmy więcej uczyć się od Ciebie, Maryjo, jak być Kościołem teraz, na przełomie tysiącleci*⁵⁴.

Prof. Aristide Serra OSM
Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”

Viale Trenta Aprile, 6
00153 Roma
Italia

⁵³ *Insegnamenti di Paolo VI*, t. IV (1966), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1967, 55-56.

⁵⁴ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. X/1 (gennaio-aprile 1987), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, 6-7.

Maria, Vergine contemplativa del mistero di Cristo. Prospettiva biblica

(Riassunto)

L'evangelista Luca fissa magistralmente l'indole silenziosa e meditativa di Maria. Per due volte egli presenta la Vergine assorta col pensiero sugli avvenimenti riguardanti la nascita e la crescita di Gesù. L'autore fa un rapido sondaggio sul complesso della Sacra Scrittura stessa, per ricavarne poi le debite applicazioni alla madre di Gesù, che tutto conserva e rimedita nel cuore.

L'esposizione è divisa in cinque paragrafi, così articolati: ricordare la storia salvifica tutta quanta; ricordare per rivivere, per attualizzare; ricordare soprattutto nell'ora della prova; ricordare per trasmettere le cose conservate nel cuore; ricordare sotto l'azione dello Spirito Santo.

Maria, tutta protesa a ripensare le "grandi cose" che Dio ha operato nella storia d'Israele e nella sua persona, in ordine al mistero di Cristo, si converte facilmente in immagine conduttrice per i discepoli del Signore. Venerando Santa Maria, Donna dell'ascolto e della memoria contemplativa di quanto il Signore Gesù fece e disse, cresciamo nella cultura del silenzio, che produce frutti di comunione con Dio e col mondo.

Zbiór tekstów kard. Stefana Wyszyńskiego zatytułowany *Wszystko postawiłem na Maryję*¹ będzie stanowić główne i jedyne źródło dla obranego tematu. Zbiór ten zawiera wszystkie najważniejsze przemówienia i kazania dotyczące realizacji programu Kardynała, zawartego w haśle będącym zarazem tytułem zbioru.

Wszystko postawiłem na Maryję – te znamienne słowa wypowiada Prymas Tysiąclecia, kard. Stefan Wyszyński 14 lutego 1953 r., gdy pragnie utrzymać Kościół w Polsce w wierze i wierności Chrystusowi. Niewątpliwie można o nim powiedzieć, że jest prorokiem na miarę tamtych czasów. Ciągłe wzrasta zainteresowanie jego życiem i dziełem. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się społeczna myśl Kardynała. My natomiast skupimy się nad jednym z rysów jego maryjności: nad obrazem Chrystusa

ukazywanym w relacji do Maryi.

W analizowanych tekstach maryjnych kard. Wyszyńskiego odniesienie Syna Bożego do Maryi jest szczególnie częste; mówieniu o Chrystusie permanentnie towarzyszy osoba Jego Matki².

Obrazy Chrystusa, w relacji do Ma-

Joanna Krzywonos

Teologiczne obrazy Chrystusa w relacji do Maryi według *Wszystko postawiłem na Maryję* kard. Stefana Wyszyńskiego*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 192-228

ryi, układają się w klucz problemowy: 1) Przyjęcie Jego Osoby w całym życiu Maryi; 2) Osoba Maryi w testamencie Chrystusa z krzyża; 3) Współdziałanie Syna i Matki w dziele Ojca; 4) Rola pośrednictwa Matki między Osobą Syna a wiernymi; 5) Inne obrazy dopełniające spojrzenie na Chrystusa w odniesieniu do Jego Matki, które pojawiają się rzadziej.

1. Wkraczający w życie Maryi

Prymas maluje ikonę Chrystusa, który wprost od Ojca przechodzi na łono Dziewicy. Jego Osoba domaga się pełnego przyjęcia przez Maryję

* Fragment pracy magisterskiej pt. *Teologiczne obrazy Chrystusa według „Wszystko postawiłem na Maryję” kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [KUL], Lublin 2003, napisanej pod kierunkiem o. prof. dra hab. S.C. Napiórkowskiego OFMConv.

¹ S. WYSZYŃSKI, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Warszawa 1998 (dalej: WPnM).

² Kardynał Wyszyński w modlitwie przed Cudownym Obrazem Matki Bożej na Jasnej Górze wyraża ufność w pomoc Matki, która *najbliżej jest związana z Trójcą Świętą*. WPnM, 198.

od momentu wcielenia aż po krzyż, czyli w ciągu całego Jej życia z wiary. Chodzi tu przede wszystkim o ukazanie tego oblicza Chrystusa, które odsłania się, gdy patrzymy na Jego „ślady” w życiu Matki, jakie Ona sama odkrywa w Synu, gdy spogląda na Niego po ludzku, ale i z wiarą.

Chrystus wkraczający w życie Miriam z Nazaretu wymaga pełnej i pokornej akceptacji woli Stwórcy, który w zbawczy plan wobec człowieka, realizowany przez Syna, włącza Służebnicę Pańską. Zatem „przyjęcie” Osoby Syna Bożego przez Maryję oznacza zgodę na wprowadzenie w tajemnicę samego miłującego Boga, który jako Człowiek pragnie narodzić się z Dziewicy. To związanie Maryi z Chrystusem nierozzerwalnie łączy się z odwieczną wolą Ojca i działaniem w Niej Bożego Ducha.

1.1. Oddany Maryi

Dziewica rodząca Syna. Całą refleksję należy zacząć od podkreślenia tego, że wolą Ojca Niebieskiego jest rozpocząć zbawianie rodziny ludzkiej od prorockiej wizji Dziewicy rodzącej Syna³ (por. Rdz 3, 15; Iz 7, 14). W tragicznym momencie wydarzeń w raju Bóg pokazuje delikatną dłoń Niewiasty, z której dla odkupienia człowieka przychodzi Emmanuel, tj. „Bóg z nami” (Mt 1, 23)⁴. Bóg przychodzący do człowieka wybiera na świątynię dla siebie - ludzkie ciało⁵. Jedynie Maryja, z woli Bożej, dotyka i zostaje wprowadzona w tajemnicę Słowa, które ciałem się staje⁶.

Od tej pory znak Dziewicy obleczonej w słońce, z księżycem pod stopami, która walczy w obronie mającego narodzić się z Niej Dzieciąta⁷, widnieje jako symbol lepszego świata⁸. Od samego początku Syn Boży, którego przyjmuje Maryja, wpisuje swą obecność w życie ludzi, staje pośród nich, solidaryzuje się z nimi. Włączając człowieka w swoje odwieczne istnienie, pragnie być także przez niego otoczony troską.

Macierzyństwo Maryi przygotowane Synowi przez Ojca. Cały cud wcielenia i zaangażowanie w ten cud człowieka, z jego wolną decyzją, znajduje się od początku w planach Ojca Niebieskiego. Macierzyństwo Maryi od wieków przygotowuje Ojciec dla swego Jednorodzonego

³ TAMŻE, 40. Według Prymasa, Niewiasta ukazana w raju i ścierająca głowę węża; Niewiasta, o której mówi prorok; *Virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel!*; oraz Dziewica obleczona słońcem, z księżycem pod stopami, którą św. Jan widzi na górze Patmos, to obrazy jednej Kobiety – Matki Zbawiciela. WPnM, 190.

⁴ TAMŻE, 205.

⁵ TAMŻE, 83.

⁶ TAMŻE, 88.

⁷ TAMŻE, 39.

⁸ TAMŻE, 29.

Syna⁹. W pełnym zaufaniu, bez zastrzeżeń do ziemskiej Rodzicielki, wybiera i powołuje Ją na Matkę, okazując przez to wielką cześć dla Niej, a zarazem pewność, że przyjmie Chrystusa z miłością. Prymas mówi: *Ojciec Niebieski nie wahał się posłać Zwiastuna do Nazaret, do Maryi. Nie wahał się oddać temu Dziewczęciu z miasteczka zagubionego na globie swego Syna, Boga-Człowieka*¹⁰.

Powierzenie Syna Maryi. Często i przy różnych okazjach kard. Wyszyński zwraca uwagę na *szczęśliwy dziedziczny Boży atawizm*¹¹ - oddania wszystkiego w dłonie Maryi. Pierwsze oddanie Ojca to powierzenie Słowa Przedwiecznego, Syna zrodzonego przed wiekami, w delikatne dłonie pokornej Dziewicy¹². Za działaniem Ojca postępuje także Syn, który osobiście powierza siebie Matce od Betlejem, przez Nazaret, aż po Kalwarię¹³. Przedwieczny Syn łączy się w Matce Boga-Człowieka z całym rodzajem ludzkim¹⁴, nie gardzi łonem Panny. Przyjmuje to, co słabe, a jednocześnie zachowuje swą Boską Czystość, gdyż drogę tę przygotowują mu dłonie Najczystszego Ojca¹⁵.

W pismach Prymasa znajduje się również motywacja tego oddania Chrystusa w dłonie Maryi. Ojciec Niebieski przyjmuje taką „linię postępowania”, ponieważ lęka się, że sprawiedliwa zapłata, którą ponosi Syn za ludzkie niewierności, jest tak olbrzymia, iż mógłby przez nią unicestwić całe człowieczeństwo Jezusowe. Dlatego, z miłości do Syna, „woli Go mieć w dłoniach Matki”. Ona zaś wiernie wypełnia misję i czuwa pod

⁹ TAMŻE, 277. 75. Podobnie Jan Paweł II, pochylając się nad misterium wcielenia, rozważa rolę „laski pełnej” i stwierdza, że nadprzyrodzone wybranie Maryi wiąże się z Jej przeznaczeniem na Matkę Chrystusa. Mówi: *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*. RM 9.

¹⁰ WPnM, 325. Przytoczony fragment uwypatnia zaufanie Boga do człowieka – Maryi. Podkreśla Jej uniżenie i pokorę, a równocześnie wielkość. Niemniej, tak w tym, jaki i w podobnych tekstach, Osoba Syna Bożego, powaga Jego misji, jakby nie zostaje dostatecznie zauważona i wyeksponowana. Zobacz także strony 326, 260.

¹¹ TAMŻE, 205. Ten „Boży atawizm” nazywa też „Bożą linią postępowania” – TAMŻE, 217. W języku nie teologicznym „atawizm” (łac. *atavus* – przodek) oznacza występowanie u danego osobnika cech jego odległych przodków. *Atawizm* w: *Słownik wyrazów obcych*, red. B. PAKOSZ i in., PWN, Warszawa 1991, 81. W połączeniu z kontekstem myśli i rozumienia Prymasa „Boży atawizm” oznacza pewne powtarzalne „zachowanie”, stałe postępowanie Boga w historii zbawienia.

¹² WPnM, 205. 71. 211. To oddanie Syna przez Ojca dla ludzi stanowi wzór powierzenia się w macierzyńską niewolę Maryi, które nie oznacza trwogi, lecz słuszną sprawiedliwość i najszlachetniejsze naśladowanie Boga samego. TAMŻE, 208.

¹³ TAMŻE, 23. 216. 325.

¹⁴ TAMŻE, 131.

¹⁵ TAMŻE, 73.

krzyżem nad losami powierzonego sobie Syna. Jako Matka Miłosierdzia ocala Go w swych dłoniach przed sprawiedliwością Ojca¹⁶.

Komentując powyższe słowa Kardynała należy wziąć pod uwagę, że nazywamy Maryję Matką Miłosierdzia jako Matkę Chrystusa, który jest Miłosierdziem, jak też wierzymy *w Boga i Ojca Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Ojca miłosierdzia i Boga wszelkiej pociechy* (2 Kor 1, 3)¹⁷, trzeba zapytać, co Autor pragnie wyrazić w tych słowach? Należy pamiętać, że właśnie sprawiedliwy Ojciec z miłości ukrywa Syna w dłoniach Maryi, ze względu na miłość do Jednorodzonego, podając Mu „kielich”, stawia przy Nim również pomoc – Służebnicę Pańską¹⁸. Prawdopodobnie Kardynałowi chodzi o równoczesne ukazanie Bożej sprawiedliwości, która domaga się zadośćuczynienia za ogrom ludzkich win, jak i niezmiernego miłosierdzia w stosunku do człowieka, które okazuje właśnie przez Chrystusa. Miłujący Syna Ojciec i miłujący Ojca Syn okazują w ofierze „sprawiedliwości” miłość do człowieka. Maryja zaś towarzyszy temu odsłanianiu się przebaczącej Miłości.

1.2. Przyjęty przez Maryję

Maryja przyjmująca Syna w posłuszeństwie wiary. Ojciec Niebieski oddaje Syna „pokornemu Dziewczęciu”, Ono zaś udziela mieszkania Słowu Przedwiecznemu wypowiadając *fiat*¹⁹. Maryja przyjmuje Chrystusa w „posłuszeństwie wiary” (por. Rz 16, 26. 1, 5; 2 Kor 10, 5-6)²⁰.

¹⁶ TAMŻE, 212.

¹⁷ Nierzadko się zdarza, że w myśleniu człowieka o głębokiej pobożności maryjnej istnieje schemat, w którym to Maryja jest bliższa człowiekowi niż Bóg w Jej Synu. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa S.C. Napiórkowskiego: *Przeciwstawianie miłosierdzia Matki Bożej sprawiedliwości Boga i Chrystusa za mało uwzględnia albo wcale nie uwzględnia orędzia nowotestamentowego o Bogu, czyli orędzia o pełni objawienia Boga w Chrystusie. [...] W Chrystusie zobaczyliśmy oblicze Ojca, zobaczyliśmy krzyż, wciąż na nowo odczytujemy wypisane na nim wielkie orędzie miłosierdzia [...]. Jeżeli dzisiaj, na naszym etapie objawienia, miłosierdzie kogokolwiek przeciwstawiamy sprawiedliwości Chrystusa i sprawiedliwości Boga Ojca objawionego w Chrystusie, to nie liczymy się na serio z tym etapem objawienia. S.C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv, Miłosierdzie Matki przeciwko sprawiedliwości Syna – objawienia prywatne (głos w dyskusji na temat: *Odnowa kultu maryjnego jako zadanie Kościoła w Polsce*), w: *Błogosławić Mnie będą. Tekst – komentarze – dyskusja*, red. TENŻE, Lublin 1990, 179. Również na otwarcie sympozjum w Częstochowie w 1999 r. S.C. Napiórkowski wyraża zastrzeżenia co do przeciwstawiania *sprawiedliwości Ojca i miłosierdzia niesionego przez Maryję* w nauczaniu Prymasa. Zob. TENŻE, *Bóg wielkich niewolników Maryi*, w: *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6-8 września 1999 roku*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, T. SIUDY, K. KOWALIK, Częstochowa 2000, 69-72.*

¹⁸ WPnM, 23.

¹⁹ TAMŻE, 210. 15.

²⁰ DV 5.

Jej „tak” – *niech mi się stanie* – jest, ze strony ludzkiej, decydujące o spełnieniu Bożej obietnicy²¹. Ona ogarnia w swym człowieczeństwie Nieogarnionego! Kiedy Syn Przedwieczny staje pośród ludzi, Maryja jako jedyna Istota na ziemi wie, że Słowo Ciałem się stało²². Kardynał zdaje się sugerować, że między Tymi Dwojgiem²³ od momentu poczęcia zachodzi tak głęboka i intymna relacja, iż można ją odczytać jedynie w kategoriach Boskiego daru miłości Ojca do człowieka, bez jakiegokolwiek zasługi ludzkiej.

Przyjmując Chrystusa, Maryja oddaje Synowi Człowieczemu swoją najczystsza krew²⁴, pozwala, by Ojciec Niebieski otoczył Jej dziewiczym ciałem Jezusa²⁵. W swoim łonie kształtuje Ciało Boga Żywego i wypełnia Je krwią²⁶; ofiaruje Poczętemu to, co posiada najdroższego – własne życie²⁷.

Niewiasta nosząca Ciało prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka trzyma w swym łonie Życie świata, bez którego wszyscy pomarliby głodem²⁸. Ponieważ ma w sobie Chrystusa, godzi się Ją nazywać „pełną Łaski”. Pan jest z Nią²⁹. W tym miejscu Kardynał zapewne chce zauważyć, że w Synu Bożym zamieszkuje pełnia błogosławieństwa ofiarowana człowiekowi, a gdy nazywa Chrystusa „Panem każdego z nas”³⁰, być

²¹ RM 13.

²² WPnM, 88.

²³ O specyficznym określeniu: „Tych Dwojga”, jakiego używa Prymas, gdy przedstawia Chrystusa wraz z Maryją będzie jeszcze mowa.

²⁴ WPnM, 90. Tutaj Prymas prosi także Matkę Bożą, by pomogła również jemu nie szczędzić jego krwi dla Chrystusa.

²⁵ TAMŻE, 54.

²⁶ TAMŻE, 136.

²⁷ W notatkach więziennych kard. Stefan Wyszyński zapisuje słowa pochwały Bożej Rodzicielki, posługując się parafrazą kobiety wołającej z tłumu, o której wspomina Łukasz: *Błogosławiony żywot, który Cię nosił i piersi, które ssalesz* (Łk 11, 27). W encyklice *Redemptoris Mater* Jan Paweł II komentuje słowa Ewangelisty i podkreśla, że poprzez to macierzyństwo Matki-Karmicielki, Syn Najwyższego jest prawdziwym Synem człowieczym i, dodaje za św. Augustynem, ma ciało i krew Maryi! (RM 20). Następnie jednak Jan Paweł II wskazuje na wypowiedź Jezusa, który mówi o błogosławionych – pełniących wolę Ojca i odwraca uwagę od macierzyństwa oznaczającego więzy ciała, by podkreślić więzy duchowe utworzone ze względu na relację do Ojca. Wydaje się, że brakuje czasem u Prymasa zaznaczenia tego uzupełniającego spojrzenia, przez co Chrystus jakby „oddala się” od człowieka. Wówczas Jego Matka stoi bliżej ludzi niż sam ich Zbawiciel.

²⁸ WPnM, 93. Kiedy Maryja zgadza się na przyjęcie Boskiego Syna, a potem wydaje Go na świat, bóle rodzenia omijają Ją, ponieważ Jej Pierworodny jest Synem Najczystszym. Ogromnie jednak cierpi pod krzyżem, gdy staje się Matką narodu grzesznego. TAMŻE, 80. Wydaje się, że w tych słowach kard. Wyszyńskiego tkwi jakaś głęboka intuicja rzeczywistości Bożej – czystej i przeciwnej do niej – grzeszności, która wiąże się z bólem.

²⁹ TAMŻE, 326.

³⁰ TAMŻE.

może pragnie zaznaczyć, że Jego obecność udziela się każdemu człowiekowi wraz z wszelką łaską³¹.

Chroniony przez Maryję. Przyjęcie Chrystusa przez Maryję wyraża się również w tym, że Ona przez cały czas nad Nim czuwa: w Nazarecie, Betlejem, na drodze krzyżowej i na Kalwarii. Strzeże Zbawcy świata od początku aż do momentu zakończenia przez Niego dzieła odkupienia³². Maryja ochrania Go i towarzyszy Mu jako Matka, skupia całe swoje życie nad tym, by wola Ojca wypełniła się dokładnie, jak to usłyszała w Świątyni Jerozolimskiej, w dniu ofiarowania Bożego Dziecięcia: *Ten jest postawiony na znak, któremu sprzeciwiać się będą*³³.

Wychowywany przez Maryję. Maryja spełnia swoje powołanie wobec Syna, gdy wychowuje Go i kieruje Jego życiem³⁴. Ona przemierza ziemię z Dzieciną na ręku³⁵, piastuje Je w swoich ramionach³⁶. Posługa wobec Syna ma wymiar głęboko macierzyński, pełny ciepła, miłości i troski. Wybrana przez Ojca Dziewica karmi Zbawienie świata³⁷, pielęgnuje, otacza opieką, przyciska do serca z wiarą i miłością³⁸.

Piękny tekst na temat roli Matki wobec ofiarowanego Syna znajduje się w przemówieniu jasnogórskim z 3 maja 1957 r., na zakończenie Roku Królowej Polski: *Oto Nazaret! Widzimy Cię, jak pielęgnujesz swojego Syna, jak podajesz Mu pokarm i czuwasz, by miał szatę czystą i całą*³⁹. *Widzimy, jak kierujesz Jego myśli, Boże i ludzkie zarazem, aby je zwrócić ku Ojcu, który jest w niebie. Widzimy, jak czuwasz, by Dziecię Jezus trafiło do świątyni*⁴⁰, by się przygotowało do swej wielkiej drogi apo-

³¹ Tak ujmuje to Jan Paweł II w RM 8: *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”*. Jej wybranie jest jedyne, wyjątkowe i kluczowe pośród odwiecznego wybrania w Chrystusie i przeznaczenia do godności przybranych synów.

³² WPnM, 190. Maryja stoi także u kolebki betlejemskiej Słowa Przedwiecznego. TAMŻE, 147; towarzyszy Mu również – zdaniem Prymasa – w chwilach największej samotności – na Górze Oliwnej. TAMŻE, 178.

³³ TAMŻE, 327.

³⁴ TAMŻE, 161. Ponieważ Najlepsza z Matek wychowywała Bożego Syna, dlatego Prymas oddaje w Jej czyste ręce ster dusz wiernych w Polsce i całe życie Narodu. TAMŻE.

³⁵ TAMŻE, 49. Prymasowi chodzi tu o polską ziemię.

³⁶ TAMŻE, 69. 83.

³⁷ TAMŻE, 248. Matka Chrystusowa żywi swego Syna w łonie i potem w Nazarecie, by miał siły podjąć ofiarę, na jaką jest przeznaczony. TAMŻE, 136.

³⁸ TAMŻE, 133.

³⁹ Prymas dodaje również w dalszej części, że Maryja umie utkać szatę całodzianą tak, by jej nawet lotry pod krzyżem nie podzieliły – WPnM, 137. Widać to proste, ludzkie spojrzenie na wydarzenie i symbole w życiu Jezusa. Jest to zapewne bardziej osobista refleksja nad słowami Pisma Świętego, niż ich egzegeza.

⁴⁰ Mówi o tym jeszcze raz w tym samym przemówieniu, gdy stawia Maryję jako wzór dla polskich matek i rozszerza o słowa Jezusa: *Dopusćcie dziatkom przyjść do Mnie, a nie zabraniajcie im, albowiem ich jest Królestwo Niebieskie*. TAMŻE, 137.

stolskiej. By było zdolne do dźwigania krzyża życia i miało w sobie tyle Krwi i Ciała, które wzięło z Ciebie, iżby wystarczyło Mu ich do Ofiary Krzyżowej i do Eucharystii, gdy do skończenia świata karmić będzie wszystkie dzieci swoje⁴¹. Maryja przyjmuje Syna Bożego prawdziwie po macierzyńsku, przyjmuje i pielęgnuje zarówno niemowlęcego Chrystusa, jak i Męża Doskonałego⁴².

W ujęciu zagadnienia macierzyńskiego przyjęcia Chrystusa przez Maryję w myśleniu Prymasa dominuje raczej spojrzenie psychologiczne i fizyczne, niż biblijne, z „pozycji” także wiary Maryi. Chociaż podkreślenie tylko tych wymiarów nie daje doskonałego obrazu postawy Dziewicy z Nazaretu, to jednak trzeba stanowczo stwierdzić, że ma ono ogromną wagę, ponieważ Maryja jest prawdziwie Matką biologiczną⁴³ i sam Ewangelista Łukasz eksponuje Jej proste funkcje macierzyńskie⁴⁴.

Wydarzenie przeprowadzenia dwunastoletniego Jezusa do świątyni w Jerozolimie, według Prymasa, okazuje się prostą konsekwencją macierzyńskiej miłości, przewidującej ciężką „godzinę” śmierci Chrystusa. Nie ma wątpliwości co do tego, że w działaniu kieruje się Ona miłością, ale rodzi się także pytanie: czy w postawie Maryi nie widać niekiedy zakłopotania, braku zrozumienia spraw związanych z Ojcem, w których dwunastoletni Jezus chce pozostać? Czy i Ona nie musi się zmagać na drodze wiary w patrzeniu na Jezusa, Jej Syna, który przecież jest także Jej Bogiem?⁴⁵

Można powiedzieć, że Prymasowe ujęcie macierzyństwa Maryi, która odsłania oblicze wkraczającego w Jej życie Chrystusa, broni Boga bliskiego ludziom, broni realizmu wcielenia przed różnymi formami do-

⁴¹ TAMŻE, 135-136.

⁴² TAMŻE, 134-135. Zob. szerzej TAMŻE, 159. Kardynał stwierdza: *Zadanie Maryi jest wybitnie detaliczne, drobiazgowe. Wszak dla ludzkiego drobiazgu potrzebne są drobiazgowe troski, aby ten drobiazg wyrósł z dzieciątka na człowieka: „Ecce homo”*. TAMŻE, 144.

⁴³ *Jezus jest owocem najdoskonalszego macierzyństwa z psychologicznego punktu widzenia*. J. KRÓLIKOWSKI, K. KUPIEC, *Matka Zbawiciela*. Mariologia, cz. II, Tarnów 2000, 80. Ponieważ cytowana pozycja w sposób interesujący omawia to zagadnienie i o wiele szerzej, dlatego warto po nią sięgnąć.

⁴⁴ Zob. szerzej J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, 102n.

⁴⁵ WPnM, 80. Autorzy książki „Matka Zbawiciela”, pozostając w nurcie tych zagadnień, stawiają pytanie: *Do jakiego stopnia Maryja mogła zrozumieć ogrom tajemnicy wcielenia? Jest nieprawdopodobne, by nie pojęła z niej niczego, jak również, by przez wiedzę wlaną ogarnęła całą jej treść. Maryja poznawała Jezusa nie bez trudności i ludzkich ograniczeń, o czym np. świadczą Jej słowa w świątyni „Synu, czemuś nam to uczynił?” i niezrozumienie wyjaśnienia danego przez Jezusa (por. Łk 2, 48-50). Wiara Maryi, chociaż oświecona przez Ducha Świętego, nie była wiedzą; podlegała ona rozwojowi, chociaż była zawsze niewzruszona i przyjmowana całkowicie, do czego żaden człowiek nie jest zdolny*. J. KRÓLIKOWSKI, K. KUPIEC, *Matka Zbawiciela...*, 42.

ketyzmu, zaświadcza o autentycznej obecności Emmanuela w świecie⁴⁶. Ale należy dodać, że jest ono (macierzyństwo) również owocem aktu duchowego, aktu wiary Maryi i w sposób analogiczny podobne do ojcostwa Boga Ojca wobec Chrystusa⁴⁷. Zatem, także Maryja rozpoznaje w swoim Synu prawdziwego Człowieka i prawdziwego Boga jako tajemnicę, którą zgłębia się w pokornym uniżeniu serca (por. Łk 2, 19).

Niemniej, z całym przekonaniem można stwierdzić, że w myśli Kardynała postawa Maryi wobec wkraczającego w Jej życie Syna Najwyższego całkowicie odpowiada temu, co o Dziewicy z Nazaretu mówi Sobór Watykański II: *Tak to Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego*⁴⁸.

Według kard. Stefana Wyszyńskiego Chrystus – Syn Boży, z woli Ojca Przedwiecznego zstępuje na ziemię i wstępuje w łono czystej Dziewicy, aby zbawić upadłego człowieka. Tę drogę od początku do końca przygotowują Mu ręce Ojca. Oddane Maryi Słowo spotyka się z pełnym i prawdziwie macierzyńskim przyjęciem. Ze strony Maryi nie jest to zwyczajna „gościnność” dla Przychodzącego. Jego Osoba zajmuje całe życie Pokornej Służebnicy. Spełnia wobec Jezusa rolę głęboko zatroskanej o los swego Dziecięcia Matki. Wychowuje Go, troszczy się o Niego, pielęgnuje w Nim życie duchowe, czuwa przy Nim. Chrystus ma Ją u swego boku w chwilach największego opuszczenia i samotności. Jego Ciało to ciało wzięte z Dziewicy, a jako Ofiara za grzechy świata jest przygotowany przez Maryję. Chrystus wkracza w życie Maryi i nigdy go już nie opuszcza.

2. Dający testament

Kolejny obraz Mistrza odsłania się w Jego „godzinie” męki, a konkretnie w ostatnich chwilach na krzyżu, gdy myśli o człowieku i wypowiada słowa testamentu (por. J 19, 25-27). Wydaje się, że w omawianym dziele kard. Wyszyńskiego najczęściej jest przywoływane właśnie wydarzenie pod krzyżem⁴⁹. Ze względu na dużą wagę tych tekstów, czerpią-

⁴⁶ Por. L.J. SUENENS, *Lo Spirito Santo, nostra speranza*, Alba 1975, 194. Cyt. Za: S. BUDZIK, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997, 76.

⁴⁷ TAMŻE, 74. Macierzyństwo w wymiarze Królestwa Bożego, w zasięgu ojcostwa Boga, nabiera innego znaczenia i także Maryja staje się poniekąd pierwszą uczennicą Syna. Por. RM 20.

⁴⁸ LG 56.

⁴⁹ Prymas przywołuje je najczęściej w latach sześćdziesiątych i pod koniec siedemdziesiątych. Zob. WPnM, 168. 205. 211. 216. 223. 315.

cych z biblijnego opisu męki Chrystusa, uzasadnionym będzie wskazanie, przy referowaniu myśli Prymasa, kilku aspektów z testamentu Chrystusa natury egzegetycznej. Jako komentarz mają na celu pogłębienie tego, co pragnie ukazać w „czynnie oddania” Chrystusa prymas Wyszyński.

2.1. Geneza Chrystusowego testamentu

Ojciec oddaje Syna – Maryi. Znamienne słowa Jezusa z krzyża Prymas przytacza w wielu miejscach i przy różnych okazjach. Padają one na Jasnej Górze, tuż przed „Aktem oddania Polski”⁵⁰, także w Warszawie, podczas „Przemówienia do Biskupów polskich w dniu ich oddania się Matce Boga Żywego”⁵¹, czy też w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej⁵². Należy zaznaczyć, że początkiem „idei” wzajemnego oddania Matki i umiłowanego ucznia, na jaki wskazuje Sługa Boży, jest oddanie Syna przez Ojca Niebieskiego w ręce Maryi.

Syn powierza ucznia – Matce. Według Kardynała testament Chrystusa stanowi jakby prostą konsekwencję *Bożej (Ojcowej) linii postępowania*: [...] *Ojciec Niebieski [...] oddał Jej [Maryi – J.K.] swego jedyne Syna, Jezusa Chrystusa. Dał nam ten przykład również Chrystus, który najdoskonalej oddał swej Matce samego siebie, a potem oddał Jej umiłowanego ucznia, Jana*⁵³. Prymas podkreśla, zwracając się do braci w biskupstwie, że istnieje pewna analogia: Ojciec powierza Maryi Syna, a On, po pierwszej konsekracji w widzialnym Kościele – Wieczerniku, oddaje z krzyża na Kalwarii *pierwszego wykonsekrowanego biskupa* swej Matce ze słowami: *Oto syn Twój*⁵⁴.

Zdumiewa się Kardynał, że właśnie wtedy, gdy Chrystus może już powierzyć pierwszego biskupa – Jana, innemu biskupowi kierującemu w Kościele – Piotrowi, oddaje go swej Matce – Maryi. Wnioskuje, że być może czyni to na wzór Ojca, który mógł inaczej *umieścić Pasterza*

⁵⁰ TAMŻE, 232.

⁵¹ TAMŻE, 211.

⁵² TAMŻE, 157.

⁵³ TAMŻE, 216. Prymas następnie proponuje naśladować Ojca i Syna w tym powierzeniu się Maryi, szczególnie w chwilach bolesnych.

⁵⁴ TAMŻE, 211. S.C. Napiórkowski zastanawia się również, dlaczego Prymas nazywa Jana *pierwszym wykonsekrowanym biskupem*. Daje sobie i uczestnikom mariologicznego sympozjum w Częstochowie, na którym podejmuje problem, następującą odpowiedź: *Prawdopodobnie dlatego, że łatwiej do biskupów argumentować z pierwszego biskupa, niż z jednego spośród całego grona*. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Bóg wielkich niewolników...*, 71. Być może Kardynał, określając Jana pierwszym konsekrowanym biskupem, ma na myśli raczej sam fakt pierwszej konsekracji w Wieczerniku, niż przodowanie w gronie apostołów, którzy w przeddzień męki Pana przyjmują Wieczyste Kapłaństwo Chrystusa.

i Biskupa dusz naszych, Jezusa, nie koniecznie w Matce, nie koniecznie w Maryi, a przecież wybrał ten sposób w swojej potężnej mądrości⁵⁵.

Motywacje Chrystusowego oddania. Zdaniem Prymasa istnieje jedna najgłębsza motywacja ofiarowania testamentu, jaką kierował się Chrystus. Jest nią bezgraniczna miłość do każdego człowieka, która rodzi się z Jego wieczystego kapłaństwa i biskupstwa. Na trudy ziemskiego czasu pragnie dla niego dłoni, słodyczy, pociechy, opieki i pomocy Maryi, swej Matki, bo On sam otrzymał od Niej wszystkie te oznaki pełnej i niezrównanej miłości macierzyńskiej⁵⁶. Dlatego też nawet nie pyta stojącego pod krzyżem Jana o zgodę na to, czy chce być oddany w ręce Maryi, czy nie. Nie pyta również o to, czy jest godny i czy przygotował się na decyzję swojego Mistrza⁵⁷. Chrystus rozporządza swoją własnością, którą nabył za cenę swojej krwi⁵⁸. Kardynał Wyszyński daje tutaj obraz Miłości, która delikatnie włada człowiekiem, kieruje nim dla jego dobra.

Bóg, w swojej delikatności, ani przez chwilę nie pozostawia słabych ludzi bez Matki⁵⁹. Ogarnia ramionami swego krzyża i z jego wyżyn wypowiada do człowieka następujące słowa: *Oto Matka twoja* (J 19, 27)⁶⁰. Patrząc na takiego Chrystusa, Prymas stwierdza, że szuka On dostatecznej opieki i oparcia dla biskupa, który do końca pozostaje Mu wierny. „Pasterz” i „Biskup” wszystkich dusz pragnie dać oparcie swemu uczniowi w *Virgo Potens* – Pannie mocnej i potężnej. Wlewa w jego duszę otuchę na czas niełatwego pasterzowania.

2.2. Dokonujący aktu wzajemnego oddania

Sens słów Jezusowego testamentu. We wszystkich fragmentach pism, gdzie czyni refleksję nad tym wydarzeniem, Prymas mówi raczej o osobie Jana jako tej, która reprezentuje szersze grono uczniów Jezusowych – każdej epoki, niż o Janie jako jednym z dwunastu uczniów Jezusowych (por. Mk 3, 13-19). Kardynał podkreśla reprezentowanie przez niego także apostołów⁶¹, kiedy zwraca się z przemówieniem do

⁵⁵ WPnM, 211. 205. Kapłani powinni oddać wiernych pod opiekę Maryi jako odpowiedź na łaskę oddania ich samych w opiekę Matki. TAMŻE, 207.

⁵⁶ TAMŻE, 213.

⁵⁷ TAMŻE, 218.

⁵⁸ TAMŻE, 222-223.

⁵⁹ TAMŻE, 72.

⁶⁰ TAMŻE, 45.

⁶¹ TAMŻE, 208. R. Laurentin zajmuje się kwestią duchowego macierzyństwa Maryi u Ojców wschodnich. W swojej książce zapoznaje czytelników z myślą Jerzego z Nikomedii, który interpretuje słowa Chrystusa o nowych „adresatach” macierzyństwa Maryi: *Teraz ustanawiam Ją jako Matkę i przewodnika [...], nie tylko dla ciebie, lecz i dla pozostałych uczniów [...]. Pragnę z całej mocy, aby była czczona jako matka [...]. Chociaż zabroniłem wam nazywać ojcem kogokolwiek na ziemi, chcę,*

kapłanów Warszawy. Częściej jednak osoba Jana przedstawia wiernych Kościoła bądź całą ludzkość⁶², za którą Syn Boży oddaje swe życie. Dlatego też na Kalwarii Maryja z woli Chrystusa staje się Matką całej rodziny ludzkiej⁶³.

Takie rozumienie słów Jezusa nadaje im wymiar uniwersalny. Chrystus, widząc w osobie Jana każdego człowieka, który znajduje swoje miejsce zarówno u boku Matki, jak i pod krzyżem⁶⁴, wydaje się przez wieki powtarzać do niego: *Oto Matka twoja*. Słowo Jezusa ma tak wielką moc, że trwa przez całe wieki i jest nieodwołalne. Dotyczy ono każdego współczesnego człowieka i sam Kardynał odnajduje siebie pośród grona uczniów oddanych Matce⁶⁵.

Co jednak oznacza to oddanie Matki w ręce Jana? Czy tylko fakt, że od tego momentu umiłowany uczeń otrzymuje od Nauczyciela skarb i wsparcie? Niewątpliwie Maryja staje się darem Zbawiciela dla ludzkości, ale można dalej zapytać: czy to oddanie przez Chrystusa ma dla Niej wyłącznie „pozytywne” skutki?

W nauczaniu Prymasa znajduje się wzmianka o cierpieniu Maryi przyjmującej do siebie grzeszną ludzkość⁶⁶. Niestety, brak rozwinięcia tego wątku w tekstach Kaznodziei. Z tego względu w pewien sposób uzasadnia się wskazanie na inny aspekt trudnej i bolesnej strony słów, które wypowiada do Niej Jezus, a które są doskonałym komentarzem do myśli Prymasa. Otóż istnieje teologiczna interpretacja sceny pod krzyżem, która sugeruje, że cierpienie Maryi osiąga apogeum właśnie na Kalwarii i konsekwentnie wypływa z całej tajemnicy wędrówki za Synem: *Chrystus odsuwa się od Matki, jako inkorporującej cielesne przymierze, i zwraca się do Ojca, Ją natomiast samą kieruje na duchową pustynię kontemplacji. Pustynię, na której może tylko z daleka iść za Synem, Jego drogą, przez modlitwę i rozważanie. Pustynia ta kończy się pod krzyżem, gdzie Syn oddaje Ją ostatecznie uczniowi*⁶⁷.

abyście nazywali Ją matką. R. LAURENTIN, *Matka Pana*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1989, 284. Z powyższych słów można również wywnioskować, że chodzi o każdego ucznia Chrystusa na przestrzeni wieków, nie tylko o grono Dwunastu.

⁶² WPnM, 188. 279. 315.

⁶³ TAMŻE, 277. W 1959 roku, na Jasnej Górze, Kardynał wypowiada takie oto słowa: *Zdaje mi się, że jakkolwiek w Kościele będą zawsze „Janowie” ze swym głębokim myśleniem o Słowie Wcielonym, to jednakże Jan, ten wspinałby orli umysł będzie oddany Maryi: „Oto Matka twoja”.* TAMŻE, 144. Prymas sugeruje tutaj, że najwspanialsze i najgłębsze myślenie o Bogu Wcielonym zawsze podporządkowuje się działaniu i osobie Maryi. Nawet głęboko przejęty Wydarzeniem Wcielonego Słowa Jan jest zawsze tylko dzieckiem macierzyńskiej i detalicznej miłości, jaką posiada sama Maryja w stosunku do Jezusa. TAMŻE.

⁶⁴ TAMŻE, 315.

⁶⁵ TAMŻE, 194.

⁶⁶ TAMŻE, 80.

⁶⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Medytacja chrześcijańska*, Poznań 1998, 46.

Ta „testamentowa tajemnica oddania” Jezusowego ma pewien charakterystyczny rys. Otóż nie tylko Chrystus oddaje „umiłowanego ucznia”⁶⁸ (odkupioną ludzkość) swej Matce, a uczniowi przekazuje i powierza Matkę, lecz także, jakby nadając pełnię całemu temu wydarzeniu, oddaje swego ducha Ojcu, powracając na Jego łono⁶⁹. Niezbyt często łączy się oba fakty w refleksji teologicznej, przy wnikaniu w moc i tajemnicę słów Jezusa z krzyża⁷⁰. W przemówieniach Kardynała testament, który ofiaruje Chrystus odkupionej ludzkości, to moment odsłaniający miłość Pana. Ona stanowi podstawę wzajemnego oddania umiłowanego ucznia i Matki. Jednak najczęściej cała uwaga Prymasa skupia się na dwóch osobach tej sceny biblijnej, z których jedna jest figurą reprezentatywną (Jan)⁷¹. To, co podlega najgłębszej refleksji w całym wydarzeniu pod krzyżem, to właśnie rola i postać Maryi – Matki Chrystusa. Dla Niej słowa testamentu są jakby ustanowieniem nowej funkcji życiowej – macierzyństwa duchowego wobec odkupionej przez Syna ludzkości.

Konsekwencje Jezusowego testamentu. Z pism Prymasa, zamieszczonych w książce *Wszystko postawiłem na Maryję*, które mówią o testamencie Jezusa, wynika, że te słowa miłości Zbawcy wywołują w życiu Jego Matki i umiłowanego ucznia - Jana określone, jakby nieodwołalne, konsekwencje. Po pierwsze: od tego momentu Maryja jest prawdziwie Matką Jana i każdego ucznia Chrystusa⁷². Związana wolą Boga z całymi dziejami Jego miłości na ziemi, nigdy już nie może być nieobecna pośród ludzkości⁷³. W Kościele Chrystusowym daje się odczuć obecność

⁶⁸ O pełnym rozumieniu postaci – symbolu „umiłowanego ucznia” szerzej w dalszej części opracowania.

⁶⁹ WPnM, 168. Dopełniający się obraz tego wydarzenia znajduje się w cytowanej pozycji Kardynała. Na szczycie Golgoty, kiedy Jezus spogląda na ziemię z krzyża, dopełnia się Jego „godzina” – punkt szczytowy całej historii zbawienia. W krótkich zdaniach zwraca się do rodziny ludzkiej. Dla zmęczonych wędrowców ma słowo pociechy: *Dziś ze Mną będziesz w raju* (Łk 23, 43), do wszystkich ludzi kieruje słowa przebaczenia – *Ojcie, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34), a dla przyjaciół zachowuje pociechę – *Oto Syn Twój, Oto Matka twoja* (J 19, 27). Całe zaś dzieło, którego dokonuje, uwalnia z niepewności (dróg ziemskich) i składa Ojcu ze słowami *W ręce Twoje, Ojcie, składam ducha mego* (Łk 23, 46). TENZE, *Miłość miłosierna*, Rzym 1983, 61-62.

⁷⁰ Szkoda też, że sam Prymas nie sugeruje przyjęcia tej „linii postępowania Chrystusa” przez wiernych.

⁷¹ Należy zaznaczyć, że w interpretacjach biblijnych tego fragmentu Ewangelii i nauczania Kościoła, także Maryja personifikuje Kościół-Matkę, w której Chrystus gromadzi zarówno Żydów, jak i pogan (por. J 11, 51-52). Pod krzyżem bowiem spełniają się zapowiedzi wielkiej tradycji prorockiej. Por. J. KUDASIEWICZ, *Testament Jezusa* (J 19, 25-27). *Nowe trendy interpretacyjne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37(1990) z. 1, 56.

⁷² WPnM, 25.

⁷³ TAMŻE, 252. 194. 281-282.

Tej, której nie brakuje pod Krzyżem - Maryi⁷⁴. Gdy Jezus zamyka swoje oczy, gdy już nic nie mówi, trwa, jak się wyraża Prymas, *Życie, słodkość i nadzieja nasza*⁷⁵.

Można powiedzieć, że jeśli Maryja jawi się jako nadzieja wierzących, to Ona sama musi w tej nadziei wzrastać przez całą działalność Syna, a także później⁷⁶. Stałość i wierność Maryi przez wieki objawia się w czynie. Nie przesłaniając Ofiary swojego Syna, zwycięża zło w świecie mocami wziętymi z Jego testamentu⁷⁷. Z woli Chrystusa przyjmuje misję powszechnego macierzyństwa wobec ludzkości i wiernie ją wypełnia.

Po drugie: Wyszyński mówi również o określonych „skutkach” słów testamentu Jezusa Chrystusa, które dotyczą wiernego Jana. Otóż od tej godziny uczeń bierze Matkę do siebie⁷⁸ (por. J 19, 27b). Zatem na mocy słów Chrystusa dokonuje się obdarowanie Jego Matki, a także Jana. Słowa te są również zobowiązaniem dla obu stron.

W tekście *Aktu oddania Polski* kard. Wyszyński dziękuje Synowi Bożemu za to, że daje Kościołowi swoją Matkę, która trwa wiernie w Jego misterium⁷⁹. Także na innym miejscu wyraża wobec Chrystusa ogromną wdzięczność, że rozporządza w miłości swoją „własnością” i składa ludzkość w dłonie Matki⁸⁰. Na mocy słów testamentu Odkupiciela współcześni uczniowie Pana uciekają się pod opiekę Matki Kościoła i Królowej Polski⁸¹. Cały Kościół, wraz z pasterzami, wsłuchuje się w głos Chrystusa, który mówi: *Oto Matka twoja*⁸² i wnika w Jego zamiary, gdy powierza swoich wiernych macierzyńskiej opiece Maryi⁸³. Wypełnienie testamentu, oddanie się ucznia wiernej Matce, czuwanie wraz z Nią, rodzi postawę wytrwałości przy Chrystusie, Jego krzyżu i Ewangelii⁸⁴.

⁷⁴ W książce *Miłość miłosierna* kardynał Wyszyński wspomina o niewzruszonej postawie Maryi: *trwała pod szubienicą Chrystusowego krzyża na Kalwarii, nie była tym zawstydzona, że naród wydał Go w ręce pogan, jak to Chrystus sam przepowiedział. Naród wyrzekł się Go, ale Ona stała: To jest mój Syn! Co więcej, to jest Syn Boży!* S. WYSZYŃSKI, *Miłość miłosierna...*, 17.

⁷⁵ WPnM, 25. Widok krzyża i umierającego na nim Bożego Syna wiąże się z darem nadziei – Maryją, dlatego człowiek może trwać w Jej ramionach i spodziewać się wywyższenia i pocieszenia w smutku przez Boga. TAMŻE, 247. Kardynał nazywa tutaj Maryję „nadzieją” daną człowiekowi przez Chrystusa na trudny czas. Jednak największą Nadzieją nazywa samego Chrystusa, który w oczach trwożnych apostołów zawodzi. TENŻE, *Miłość miłosierna...*, 69.

⁷⁶ Por. R. ROGOWSKI, *Kenoza Maryi*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 1, 248n.

⁷⁷ WPnM, 25.

⁷⁸ TAMŻE, 157.

⁷⁹ TAMŻE, 237.

⁸⁰ TAMŻE, 223.

⁸¹ TAMŻE, 232.

⁸² TAMŻE, 229. Tę mowę Syna Bożego przedłuża nauczanie Ojców Soboru, którzy pouczają o obecności Maryi w życiu Chrystusa i Jego Kościoła – LG 52-69.

⁸³ WPnM, 279.

⁸⁴ TAMŻE, 206.

We *Wszystko postawiłem na Maryję*, Wyszyński zauważa, że Chrystus powierzając wzajemnie Matkę i umiłowanego Jana – na Golgocie, czerpie inspirację z działania Ojca Niebieskiego. Jak Przedwieczny oddaje Jednorodzonego w ręce „pokornego Dziewczęcia”, tak Syn, trwając w miłości Ojca, zawiera umiłowanego ucznia swojej Matce. Taka „linia postępowania” Boga wypływa z Jego niezachwianej miłości do człowieka. Trzeba jednakże podkreślić, że przywołując słowa testamentu Jezusa, prymas Wyszyński najczęściej skupia uwagę na dobroci, trosce i miłości Maryi oraz na wielkim obdarowaniu każdego ucznia Chrystusa, którego Maryja staje się Matką.

W tym kontekście rodzą się pytania: czy cały sens i Boże przesłanie słów Jezusa Chrystusa do stojących pod krzyżem można zamknąć w takiej interpretacji, jaką odkrywa Kardynał? Czy wskazuje na najważniejszy sens wydarzenia – wcielonego Słowa, które wypowiada do człowieka Bóg Ojciec? Postawiony problem rozwiązuje się w sposób satysfakcjonujący dopiero w konfrontacji z biblijną egzegezą testamentu Jezusa.

Według nowych trendów interpretacyjnych⁸⁵, testament Jezusa to szczyt i wypełnienie się Jego „godziny”, o której mówi na godzinach w Kanie⁸⁶. Pełny sens teologiczny daje wspomniany dalszy kontekst testamentu (scena w Kanie), ale także i przede wszystkim kontekst bliższy. Jest nim m.in. scena z całodzianą tuniką Chrystusa, której nie dzielą żołnierze. Jak szata symbolizuje jedność Kościoła, tak wydarzenie krzyża i testament realizuje w sposób pozytywny ową jedność ludu nabytego ze cenę krwi Mistrza. Przybity do krzyża Chrystus wyznacza miejsce zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych, a Maryja i uczeń są figurami tej jedności⁸⁷.

Niestety, brakuje w nauczaniu Kardynała takiego ujęcia i rozumienia słów Chrystusa, który do końca miłuje, na zawsze pozostaje największą nadzieją swoich uczniów, a szczególnie wtedy, gdy *się już wszystko dokonało* (por. J 19, 28)⁸⁸. Testament Jezusa stawia w centrum przede wszystkim Jego samego, ponieważ wypełnia On ostatecznie wolę Ojca, plan zbawienia człowieka.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* zaznacza, że niewątpliwie w scenie pod krzyżem trzeba widzieć wyraz szczególnej troski

⁸⁵ J. KUDASIEWICZ, *Testament Jezusa...*, 49-61; por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tł. A. Tronina, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2000, 225-246.

⁸⁶ J. KUDASIEWICZ, *Testament Jezusa...*, 49-50. Należy dodać, że tę godzinę największej miłości Jezusa wyznacza Ojciec. TAMŻE, 57.

⁸⁷ TAMŻE, 50-51.

⁸⁸ Szerzej TAMŻE, 52.

Syna o Matkę, która pozostaje w boleści⁸⁹. W zbiorze pism Kardynała brakuje również skomentowania tego aspektu sceny z testamentu – relacji między ukrzyżowanym Synem a stojącą tam Matką. A przecież słowa wzajemnego oddania Maryi i Jana, wypowiedziane przez Chrystusa, nie mają na celu skupienia uwagi tylko na nich. Przeciwnie, podkreślają, że ustanowiona nowa więź czerpie z Centrum – dojrzałej paschalnej tajemnicy Odkupiciela⁹⁰.

3. Współdziałający z Maryją

Obecnie zajmujemy się przedstawieniem ikony Jezusa na tle osoby Jego Matki w kontekście współdziałania „Ich Dwojga” w planie odkupienia przygotowanym przez Ojca. To bardzo ważny zakres treściowy, ponieważ wiadomo powszechnie, że rola Maryi, Jej aktywność w postanowieniach Bożych, w całym nauczaniu Prymasa zaznacza się szczególnie dobitnie. Dlatego też ukazanie Chrystusa, który przychodzi wypełnić wolę Ojca i współpracuje z Maryją na rzecz odkupienia człowieka, jest nieodzowne.

Obraz ten, wyłoniony z książki *Wszystko postawiłem na Maryję*, można naszkicować w czterech etapach. Na początku Chrystus daje się poznać jako Ten, który ma przy swoim boku Matkę, najbliższą Mu ze wszystkich ludzi. Następnie ujawnia się Oblicze Pana, który odnosi się do człowieka za pośrednictwem Maryi. Stąd wypływa kolejny punkt – Jezus i Maryja razem dokonują dzieła odkupienia człowieka, razem też odnoszą zwycięstwo nad złem. Tę myśl wieńczy obraz Chrystusa, który poprzez Maryję podtrzymuje życie duchowe wiernych.

Oczywistym jest to, że postawa Maryi „współdziałającej” z Synem zaznacza się w wielu już opisanych miejscach. Tu jednak chodzi o wskazanie pewnych „proporcji” tej współpracy Syna z Matką oraz przedstawienie konkretnych słów Prymasa odnoszących się bezpośrednio do tego tematu.

3.1. Nerozerwalnie złączony z Maryją

Zjednoczony z Maryją w życiu i działaniu. Prymas wzywa wiernych, by przez spojrzenie wiary i miłości odkrywali Maryję w misterium

⁸⁹ RM 23. Taka interpretacja testamentu z krzyża podkreśla moralny charakter wydarzenia, w którym Chrystus jest wzorem dobrego syna. Powyższe rozumienie należy do jednego z trzech nurtów obecnych w nauczaniu Kościoła (drugi – Maryja jako symbol i figura Kościoła; trzeci – duchowe macierzyństwo Maryi). J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 199.

⁹⁰ RM 23.

Chrystusa i Kościoła⁹¹. Podkreśla, że życie Jezusa i Maryi jest związane w sposób nierozzerwalny⁹². Od chwili zwiastowania *Jezus i Maryja idą razem*⁹³. Choć Oboje inaczej działają w Kościele, to jednak tych dwóch ról chce Bóg Ojciec⁹⁴. Przyjmując sposób rozumowania Prymasa Tysiąclecia, chciałoby się powiedzieć, że niebezpieczne jest zarówno oddzielanie Matki od Syna Bożego, jak też odrywanie Boskiej Osoby od Dziewicy. Obie skrajności prowadzą do mniejszych lub większych wypaczeń w wierze i pobożności.

W adhortacji *Marialis cultus* Papież podkreśla, że *w Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy: mianowicie ze względu na Niego Bóg Ojciec od wieków wybrał Ją na Matkę pod każdym względem świętą*⁹⁵. Zatem należy w każdym możliwym przejawie kultu względem Maryi Panny zaznaczać szczególnie wymiar chrystologiczny⁹⁶. Pójście za wskazaniem Pawła VI nie dopuszcza takiego wysławiania Maryi, gdzie o Chrystusie się zapomina lub pozostawia Go w tle Jej chwały.

Natomiast Wyszyński, jakby dla uniknięcia skrajności, o Chrystusie i Maryi często wyraża się „Tych Dwoje” i podkreśla Ich wspólną, choć różną działalność. Takie ujęcie stwarza jednak inne niebezpieczeństwo, mianowicie, rolę Syna i Matki można przyjąć za równoważną. Niestety, odnosi się wrażenie, że tego rodzaju błąd występuje w myśli Prymasa. Należy podkreślić, że aktywność Maryi bierze początek w jedynym i niepowtarzalnym, i najdoskonalszym działaniu Chrystusa – Boga i Człowieka.

Stawiający Maryję po swojej prawicy. Kardynał, powołując się na wypowiedź Pawła VI zamykającą drugą sesję Soboru, widzi Maryję na możliwie najwyższym po Chrystusie miejscu, a zarazem najbliższym człowiekowi⁹⁷. Gdzie indziej dodaje, że od chwili wniebowzięcia stoi w *najbliższym*

⁹¹ WPnM, 180.

⁹² TAMŻE, 84. Sługa Boży poddaje także myśl, że Maryja była pierwszą osobą, do której po swoim zmartwychwstaniu podąży Chrystus.

⁹³ TAMŻE, 190. Zwracając się do wiernych w Warszawie, Prymas zaznacza, że nie jest prawdą, iż *Chrystus jest dla mężczyzn, a Maryja tylko dla kobiet*. TAMŻE, 168. Oboje – Chrystus i Maryja – są bliscy wszystkim, ponieważ *cnoty i właściwości Tych Dwojga* muszą przenikać życie każdego człowieka i kształtować je zgodnie z planem Ojca Niebieskiego. TAMŻE.

⁹⁴ TAMŻE, 168.

⁹⁵ MC 25.

⁹⁶ TAMŻE.

⁹⁷ WPnM, 262. Dla jasności zostaje przytoczony tutaj w całości tekst zacytowany przez Kardynała, a wyjęty z przemówienia Pawła VI: *Oczekujemy rozwiązania, które przystoi soborowi, mianowicie jednomyślnego i gorącego uznania miejsca jak najbardziej uprzywilejowanego, jakie Matka Boża zajmuje w Kościele. I o tym Sobór ma się przede wszystkim wypowiedzieć. Maryja bowiem zajmuje po Chrystusie miejsce jak najuwyższe i równocześnie najbliższe nam, tak że możemy Ją uczcić tytułem Mater Ecclesiae dla Jej chwały, a naszego pokrzepienia*. AAS 56(1964) 37.

*sąsiedztwie Trójcy Świętej, po prawicy swojego Syna, Boga Wcielonego*⁹⁸. Zaznaczając miejsce Maryi po prawej stronie Chrystusa, prawdopodobnie chce wyrazić taką bliskość, jak Chrystusa z Ojcem (por. Mt 22, 44; Mk 12, 36; Kol 3, 1; Hbr 10, 12). Miejsce Matki po prawicy ma tu znaczenie symboliczne i świadczy o wyjątkowości.

3.2. Dający wszystko przez Maryję

Rozdający łaski przez Maryję. Chrystus, który jednoczy się z Matką w życiu, działaniu i wieczności, współpracuje z Nią również przez rozdawnictwo łask. Bóg wszystko, czego udziela Narodowi, czyni zawsze tą samą drogą - Auxiliante Virgine Maria⁹⁹. Czyni tak szczególnie w najtrudniejszych dla Polaków chwilach¹⁰⁰. Za Jej przyczyną i wstawiennictwem to specjalne działanie Boże ujawnia się we wspaniałych sanktuariach maryjnych¹⁰¹. Człowiek nawet nie jest w stanie należycie zebrać, wypowiedzieć i ocenić owoców, które przychodzą przez Matkę Chrystusową¹⁰².

Kardynał określa rolę Maryi wobec Narodu jako Pośredniczki łask wszelkich, płynących z Trójcy Świętej na ochrzczonych¹⁰³. Dlatego też Ona błaga u Boga o pełną wolność kultu, obronę obyczajów chrześcijańskich zgodnych z naturą ludzi odkupionych przez Chrystusa i strzeżonych prawem naturalnym. To Maryja również wyprasza jedność chrześcijan, aby wszyscy wyznawcy tworzyli jedną owczarnię, pod jednym Pasterzem - Chrystusem¹⁰⁴. Pośrednicząca rola Maryi, według

⁹⁸ WPnM, 178.

⁹⁹ Idea wszechpośrednictwa Maryi jest obecna już u św. Bernarda z Clairvaux, komentuje J. Guitton, wprost cytując zdanie Bernarda: *Bóg chciał, abyśmy wszystko mieli przez Maryję*. Obaj tę ideę przyjmują, choć J. Guitton zgłasza do niej pewne zastrzeżenia. Szerzej na ten temat, L. BALTER, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 127.

¹⁰⁰ WPnM, 17.

¹⁰¹ TAMŻE, 190.

¹⁰² TAMŻE, 193.

¹⁰³ TAMŻE, 94. Wypowiada te słowa w więzieniu w Komańczy. Dziękuje Maryi za wszelkie dobro, które, jak rozpoznaje, płynie przez Nią. Powyższe zapiski kończy słowami: *Wyrzekam się dobrowolnie wszelkich starań o wyzwolenie, dobrowolnie przyjmuję dalszą udękę, bylebyś tylko Ty, Matko, miała okazać w pełni chwałę swoją. „In Te, Domina, speravi, non confundar” [W Tobie, Pani, mam nadzieję, nie ulękne się – tł. J.K.]*. TAMŻE. Wydaje się, że w przytoczonych słowach cała uwaga skupiona jest nie tyle na Dawcy łask – Trójcy Świętej, ile na „przewodzącej” je – Maryi, tak, że ostatecznie Ona okazuje się pomocą i nadzieją, odsłania swoją chwałę. Co prawda Prymas nie uznaje innej chwały Maryi jak tylko chwałę Jej Syna, w której Matka uczestniczy, ale w takiej interpretacji wydarzeń jakby gubi się istota rzeczy. Wzrok człowieka zachwyconego Bożą pomocą wcale nie chce spocząć na Chrystusie... TAMŻE.

¹⁰⁴ TAMŻE, 263.

Kardynała, ma podstawy w tym, że współdziała Ona z Synem w odkupieniu człowieka¹⁰⁵.

Dający moc przez Maryję. Współdziałanie Boga z Maryją, w rozumieniu Prymasa, oznacza złożenie w Niej wielkiej mocy dla ludzi. Kardynał sugeruje, że cała moc i łaska ofiarowana Narodowi od Boga, a więc i od Chrystusa, z Jego woli przechodzi przez Maryję. Świadczą o tym, jego zdaniem, dzieje Polski, w których widać, ile razy Pan przez Maryję zawstydzą jej (Polski) nieprzyjaciół. Władcy Narodu nie zwyciężają własną mocą, lecz tylko pochodzącą od Boga. Pan wspomaga tych, którzy żywią cześć dla Maryi. Przez swoją Królową Polacy odnoszą zwycięstwo: *Ublógosławił Cię Pan w mocy swojej, iż przez Cię uniwiecz obrócił nieprzyjaciół naszych*¹⁰⁶.

Siły do zwyciężania mogą zaczerpnąć jednak tylko ci, którzy potrafią odkryć ową Skarbnicę – „Pełną łaski”. Przychodząca do wiernych – Matka Pana – wybiera sobie na szczególną własność Naród polski, gdyż na jej głos potrafi on otworzyć swoje serce¹⁰⁷.

3.3. Współodkupujący z Maryją

Przeznaczony do realizacji zbawienia wraz z Maryją. Ojciec Niebieski powołuje Matkę Chrystusa przy udziale Ducha Świętego, za radnym przyzwoleniem Słowa Przedwiecznego, do *współdziałania z Chrystusem dla zbawienia wszystkich narodów*¹⁰⁸, wszak Ona, według Bożej obietnicy, miażdży głowę szatana¹⁰⁹. Chrystus przychodzi na świat dla zjednoczenia ludzkości i ma przy sobie najlepszą Matkę, która stoi przy Nim blisko w Jego życiu oraz dziele¹¹⁰. W teologii również podkreśla

¹⁰⁵ TAMŻE, 264. Poprzestanie na stwierdzeniu, że idea wszechpośrednictwa Maryi, w myśli Prymasa, ma swoje podstawy jedynie w dziele odkupienia Chrystusa, jest niewystarczające, ponieważ Kardynał wyznaje wiarę w Jej specjalne wstawnictwo jako Matki Boga. TAMŻE, 263. Ostatecznie więc stwierdza, że Maryja jest Wszechpośredniczką łask ze względu na Jej Boże macierzyństwo (wniosek pośredni) i udział w dziele odkupienia (wniosek bezpośredni). Myśl Prymasa odznacza się tu pewną oryginalnością, gdyż w historii szerzyciele kultu Wszechpośredniczki Łask opierają się raczej na czynnym udziale Maryi w dziele odkupienia. Poprzednicy Kardynała jednej z podstawowych tez mariologicznych, tj. faktu Bożego macierzyństwa, w ogóle nie uwzględniają w argumentacji. L. BALTER, *Wszechpośrednictwo...*, 122n.

¹⁰⁶ WPnM, 46.

¹⁰⁷ Prymas przyrównuje postępowanie Polaków do postawy św. Elżbiety cieszącej się z nadejścia Matki Pana (por. Łk 1, 43). TAMŻE, 45.

¹⁰⁸ TAMŻE, 178.

¹⁰⁹ TAMŻE, 85.

¹¹⁰ TAMŻE, 178. Na innym miejscu Kardynał dodaje, że peregrynację w kopii Cudownego Obrazu, przez nawiedzanie w nim wiernych, Maryja współdziała z Chrystusem w dziele odkupienia. Chodzi tu zapewne o rozdawnictwo łask spływających na wiernych przez Jej ręce i o taką rolę Maryi, o jakiej wspomina

się, że właśnie od momentu zwiastowania zachodzi między Chrystusem a Maryją tak głęboka relacja, jak głęboka jest tajemnica wcielenia. Maryja daje Osobie Syna Bożego możliwość istnienia w nowej formie¹¹¹.

Przygotowany jako Ofiara przez Maryję. Już na samym początku Matka przygotowuje Mu drogę, kiedy spotyka poprzednika Syna przy nawiedzeniu św. Elżbiety¹¹². Później także nie brakuje Jej przy boku Syna pod krzyżem¹¹³.

Wspierany w dziele przez Maryję. Mówiąc o współdziałaniu w odkupieniu, Stefan Wyszyński zaznacza, że kiedy Ojciec podaje Chrystusowi kielich męki, równocześnie stawia przy Nim pomoc – Służebnicę Pańską¹¹⁴. Ona przygotowuje Jezusa jako ofiarę na krzyż dla odkupienia człowieka¹¹⁵.

Z pewnością można przyjąć za Kardynałem, że Maryi zależy na istnieniu Królestwa Jej Syna w każdej ludzkiej duszy¹¹⁶. Dzieli się Chrystusem z całym światem. Maryja rodzi Tego, który zaradza niedolom społecznym, oddaje Go na Krzyż dla zbawienia ludzi¹¹⁷. Kiedy Jezus odchodzi w chwili ziemskiej śmierci, to Ona jest obecna i czuwa przy nowo zrodzonym Kościele¹¹⁸. Podobnie, gdy w duszy zamiera wrażliwość na Bożego Syna, Maryja pozostaje, nie odchodzi ani z Kalwarii Syna, ani z Kalwarii wiernych¹¹⁹. Te słowa Kardynała pięknie ujmują postawę

w homilii 6 sierpnia 1958 roku: wielu w czasie nawiedzenia pojednuje się z Bogiem i przystępuje do sakramentów świętych, uczy się lepiej i rzetelniej żyć dla Boga; Maryja wpływa na pogłębienie życia religijnego i związku z Bogiem. TAMŻE, 163-165.

¹¹¹ L. MELOTTI, *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*, Niepokalanów 1993, 99.

¹¹² WPnM, 189. Należy się w tym momencie zastanowić, czy powyższe słowa Prymasa nie są daleko posuniętą interpretacją biblijnego tekstu. Czy nawiedzenie przez Maryję Elżbiety i poczęcie w niej Jana należy odczytywać jako współpracę w dziele odkupienia? W pewnym sensie trzeba odpowiedzieć twierdząco, ale czy rola Matki polega na przygotowaniu Chrystusowi poprzednika – Jana Chrzciela? Wydaje się, że nie.

¹¹³ TAMŻE, 25. Na to zjednoczenie Maryi z Chrystusem w cierpieniu wskazuje list apostolski *Salvifici doloris* Jana Pawła II, który podkreśla, że Matka zajmuje pierwsze i uprzywilejowane miejsce obok Syna. Owo głębokie zjednoczenie Maryi łączy się ze współodczuwaniem wszystkich Jego cierpień. Ze względu na ten fakt Maryja ma swój wkład w dzieło powszechnego zbawienia. SD 25. To właśnie na Kalwarii cierpienia Matki, u boku cierpiącego Syna, osiągają stopień przechodzący ludzką wyobraźnię, stając się równocześnie owocnymi dla odkupienia świata. TAMŻE.

¹¹⁴ WPnM, 23.

¹¹⁵ TAMŻE, 190.

¹¹⁶ TAMŻE, 198.

¹¹⁷ TAMŻE, 138.

¹¹⁸ TAMŻE, 301.

¹¹⁹ TAMŻE, 302.

wierności Służebnicy Pańskiej – Wzoru dla wierzących. Ale, niestety, odnosi się w pewnych momentach wrażenie, że Chrystus „konający” na krzyżu w historii ludzkiej czy też „umierający” w duszy, nie ma władzy zmartwychwstania bez Maryi, a przecież tym, który Go wskrzesza, jest Bóg Ojciec (por. Dz 5, 30). Również Chrystus mówi o sobie, że jest Zmartwychwstaniem i Życiem (por. J 11, 25) odkupionych¹²⁰.

Zwycięzający przez Maryję. Współdziałanie w odkupieniu prowadzi do „współzwycięzania” Maryi przy Chrystusie. Bóg właśnie w Jej dłonie składa zwycięstwo nad wszelkim złem i brudem. Ona pomaga odnieść zwycięstwo Krzyża swojego Syna i Jego Ewangelii¹²¹. Maryja jawi się w nauczaniu Prymasa jako Ta, która nigdy nie ustępuje. Kiedy Chrystus skłania cierniem ukoronowaną głowę i zamyka usta – Matka pozostaje, nawet gdy Słowo milczy, Ona trwa¹²².

3.4. Podtrzymujący życie w wiernych przez Maryję

Wzbudzający z martwych przez Maryję. Myśl Kardynała o współdziałaniu Chrystusa z Maryją w dziele zbawczym znajduje swoje przedłużenie w działaniu Chrystusa i Maryi w życiu wiernych. Mówi o tym Sługa Boży w liście pasterskim na dzień poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Maryi, skierowanym do wiernych swojej lubelskiej archidiecezji. Dziękuje w nim Bogu za obronę i podtrzymanie Narodu przez przyczynę Królowej Polski. Wypowiada takie oto słowa: *Przez Maryję Bóg zbudził nas z martwych*¹²³. Zapewne chodzi tu Kardynałowi o wskrzeszenie duchowe Polaków, którego – jego zdaniem – dokonuje Maryja. Wnioskuje się z przytoczonej wypowiedzi, że Matka Zbawiciela, w historii określanej mianem „czasu Kościoła”, przejmuje rolę samego Chrystusa bądź Ducha Świętego, którego On posyła. Taki wniosek wypływa przy konfrontacji myśli Prymasa z Pismem Świętym (por. Rz 8, 10-11).

Uświęcający przez Maryję. Chrystusowi Maryja pomaga również w dziele uświęcania i jednoczenia Ludu Bożego¹²⁴. Przez pełnienie macierzyńskiego zadania wobec członków Ciała Chrystusa dopomaga

¹²⁰ W średniowiecznej duchowości, w kulcie Chrystusa, zauważa się przeniesienie uwagi z dynamizmu dzieła zbawczego na statyczny konkretny odnoszący się do Jego Osoby. T.D. ŁUKASZUK, *Chrystologiczna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 169.

¹²¹ WPnM, 197. Kaznodzieja nazywa tutaj Maryję „Niepokalanym Rycerzem Boga”. TAMŻE, 178 (tekst wygłoszony 26 sierpnia 1968 roku).

¹²² TAMŻE, 293.

¹²³ Jest to list odczytany w dniu 8 września 1946 r. TAMŻE, 52.

¹²⁴ TAMŻE, 179.

w zrodzeniu i pomnożeniu życia Bożego w duszach ludzi odkupionych¹²⁵. Dla Chrystusa i dla siebie broni ich, niszcząc niewiarę i nienawiść¹²⁶.

Podsumowując rozważania na ten temat, warto zastanowić się nad pewnymi myślami Prymasa Tysiąclecia, które odnoszą się do współdziałania Chrystusa i Maryi w wypełnianiu woli Ojca. W wyjątkach z kazania do akademików, podczas Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w Stolicy, odnajduje się następujące słowa: *Jeżeli chcemy mieć właściwy stosunek do Chrystusa, musimy zacząć od Maryi, musimy najpierw zrozumieć, że jesteśmy Jej dziećmi: „Oto syn Twój”. A gdy to dobrze zrozumiemy, już nie będziemy się lękali Jej macierzyństwa ani dla siebie, ani dla Syna Bożego. Ona krzywdy Chrystusowi nie wyrządzi, Ona chwale Jego nie pomniejszy! Przeciwnie, dzieje Kościoła wskazują na to, że wszędzie, gdzie rozwinęła się cześć Maryi, lud trafia do Chrystusa*¹²⁷.

Sam Bóg Ojciec ukrywa w Maryi potęgę swojego Syna. Miłość do Maryi, która się rodzi w sercach podziwiających dzieło zbawienia, nie przesłoni, zdaniem Prymasa, miłości do Chrystusa, ponieważ Ona służy Jego chwale. Nie można się lękać, że wielkość Maryi przysłoni widzenie Boga-Człowieka¹²⁸.

W odpowiedzi na myśl Prymasa, która w pewien sposób wieńczy rozważania tego paragrafu, należy powiedzieć, że prawdą jest, iż współdziałanie Chrystusa z Matką realizuje wolę samego Ojca, ale Ich rola i zasługi nie są równe. Za skrajność zatem nie uważa się tylko oddzielania od siebie Syna i Matki, lecz także niedostateczne ukazanie pierwszeństwa Syna. Nie można również uznać za właściwe takie proporcje, w których Kardynał wskazuje na Maryję jako Rozdawczynię wszelkich łask, podczas gdy w ogóle nie wskazuje wyraźnie na rolę Jedyne Pośrednika, który wysłużył te łaski i dary i nie przestaje ich rozdawać. Maryja z pewnością w szczególnie sposób uczestniczy w budowaniu Królestwa Bożego w wiernych, lecz to Chrystus na krzyżu pokonuje śmierć i każde zło.

Nie wydaje się, aby ci, którzy zgłaszają zastrzeżenia co do takiego podkreślania roli Maryi przy Chrystusie, jakie widoczne jest u Księdza Kardynała, podważali Jej zaangażowanie. To, co wzbudza niepokój, to raczej sposób mówienia o współdziałaniu Chrystusa z Maryją, gdzie wyraźnie uwypukla się zasługi Matki, nie mówiąc jednocześnie o nadrzędnej roli samego Chrystusa.

Taki sposób przedstawiania współdziałania Chrystusa i Maryi budzi również słuszne obawy i zastrzeżenia ze strony braci z innych Kościołów.

¹²⁵ TAMŻE, 279.

¹²⁶ TAMŻE, 201.

¹²⁷ TAMŻE, 159.

¹²⁸ TAMŻE.

Dlatego też ostatni Sobór, w trosce o zachowanie serdecznego i prawdziwego dialogu, nawołuje, by teologowie i głosiciele słowa Bożego przy rozważaniu godności Bogarodzicy wystrzegali się wszelkiej przesady i tego, co w słowach i czynach mogłoby braci odłączonych, bądź nieugruntowanych jeszcze w wierze, wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła¹²⁹.

4. Przyjmujący przez Maryję

Chrystus wkracza w życie Maryi, współpracuje z Nią, czyni Ją Matką wszystkich ludzi. Obecnie zatrzymamy się przy tym obrazie, wyłaniającym się z nauczania Prymasa, który przedstawia relację Chrystusa do Matki, ukazując Go jako tego, który wszystkie dary dla wiernych, a także ich samych, przyjmuje przez dłonie Maryi. Na mocy słów testamentu z Kalwarii pełni Ona funkcję macierzyństwa duchowego wobec ludzi zdobytych krwią Syna. Gromadzący się wokół Matki mają w Niej Orędowniczkę i Pośredniczkę przed Bogiem, przed Synem.

Poprzednio przedstawiana ikona Chrystusa odsłaniała się na tle Dziewicy, która spełnia, między Bogiem a wiernymi rolę pośredniczącą. To, co Bóg pragnie ofiarować człowiekowi, przechodzi przez ręce Maryi. Charakter dialogu jest więc zstępujący – Inicjatorem jest sam Bóg. Obecnie odsłoniemy przeciwny kierunek relacji Chrystusa do wiernych. Najpierw Maryja wskazuje wiernym Kościoła swojego Syna. Potem wierni odpowiadają Odkupicielowi – za pośrednictwem Maryi – postawą życia, tj. przez wiarę, dary duchowe, oddanie się Mu w niewolę. W obydwu obrazach Służebnica Pańska spełnia funkcję mediatora między wiernymi Kościoła a Jej Synem (bądź całą Trójcą).

4.1. Ukazywany wiernym przez Maryję

Maryja przyprowadzająca do Syna. Ksiądz Prymas zwraca się do wiernych narodu polskiego z apelem, by oddali się w całkowitą niewolę Królowej Polski. Motywacja tego zawierzenia jest następująca: tych, którzy powierzą się opiece Maryi, przyprowadza Ona do Syna swego żyjącego w Kościele¹³⁰. W obliczu Matki najlepiej rozpoznaje się Drogę, Prawdę i Życie. Pod niezawodną opieką Maryi od Jej tronu wędruje się wprost do Chrystusa. Jasnogórska Pani utrzymuje Naród w postawie

¹²⁹ LG 67.

¹³⁰ WPnM, 118.

wierności Bogu, Jej Synowi i Kościołowi¹³¹, poucza, że należy czynić to wszystko, co Jezus każe¹³². Pokorna Służebnica Pańska wszystko odnosi do Chrystusa, całą przyjmowaną od wiernych chwałę oddaje zawsze Jemu, gdyż ze względu na Syna odbiera cześć¹³³. Maryja niczego nie przyjmuje dla siebie, wszystko i wszystkich sprowadza do Chrystusa¹³⁴.

Żywy i aktywny Kościół z nadzieją przychodzi do Matki Bożej, ponieważ Ona nigdy nie zatrzymuje wzroku wiernych na sobie – zawsze kieruje ich do Syna¹³⁵ i wszystkich do Niego pociąga¹³⁶. Temu maryjnemu przyprowadzaniu i kierowaniu do Boga i Chrystusa towarzyszą nieustannie słowa wypowiedziane przez Nią na godach w Kanie: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5b)¹³⁷.

¹³¹ TAMŻE, 117.

¹³² TAMŻE, 193.

¹³³ TAMŻE, 99. Kardynał wypowiada tę refleksję, wspominając wydarzenie uwolnienia z więzienia w Komańczy, kiedy spełnia się jego prośba przedstawiana Maryi. Będąc uwięzionym, prosi, aby wyzwolenie przyszło w dniu Jej poświęconym. Tak się też staje. Ksiądz Prymas wychodzi na wolność w sobotę, w październiku. Ponieważ wola Boża stawia go najpierw na stolicy prymasowskiej w Warszawie (nie zaś na Jasnej Górze, jak pragnął), w uroczystość Chrystusa Króla, stwierdza, że Maryja nawet w tak *drobnym fragmencie* pragnie Synowi oddać chwałę.

¹³⁴ Aby uwypuklić powyższą prawdę, kardynał Wyszyński opowiada pewne ciekawe zdarzenie z jego życia. Otóż w 1945 r., w okresie frontowych przemarszów styka się z żołnierzem sowieckim, który zadaje mu pytanie: *Kto to jest Jezus Chrystus?* Prymas usiłuje objaśnić i przybliżyć Osobę Boga i Człowieka, ale prawda ta okazuje się zbyt trudna do pojęcia i przyjęcia dla owego człowieka. Wówczas Kardynał zadaje mu pytanie: *A czy wiesz, kto to jest Matka Boża?* Gdy ten odpowiada twierdząco, Prymas dodaje: *To widzisz, Jezus Chrystus jest Jej Synem.* Kardynał podsumowując, stwierdza, że temu prostemu człowiekowi wystarczyła resztką wiary i czci dla „Świętej Ikony” (Maryi), by pojąć, kim jest Jezus Chrystus. Ona przyprowadziła go i objaśniła mu Syna – Boga i Człowieka. WPnM, 159. Nie jest pewne, czy ten prosty człowiek dotarł przez Maryję do głębokiej tajemnicy Osoby Bożego Syna. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że nie pojął jeszcze tego, co najważniejsze, że osoba Matki dała mu intuicję, pewne przecucie, kim jest Chrystus. Z pewnością kardynałowi Wyszyńskiemu, który przywołuje to zdarzenie przed wiernymi, chodzi o głębsze ich wniknięcie w osobę Maryi odsłaniającej w sobie Chrystusa. Być może, że rozumuje tak, jak Bruno Forte, według którego Maryja nie tylko naśladuje Jezusa jako Jego Pierwsza Uczennica, ale poprzez to bycie Uczennicą staje się coraz jaśniejszą ikoną Syna Przedwiecznego. G. BARTOSIK, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Częstochowa 1999, 154. Nie wykluczone, że chodzi Prymasowi o macierzyńskie i psychologiczne ujęcie podobieństwa Maryi do Jezusa.

¹³⁵ WPnM, 316.

¹³⁶ TAMŻE, 101.

¹³⁷ Biblia Tysiąclecia porównuje te słowa, wypowiedziane przez Maryję, do wskazania egipskiego faraona, który, gdy nastał w owej krainie głód, poleca poddanie się wszelkim zarządzeniom Józefa z pokolenia Abrahamowego (por. Rdz 41, 55). Można również słowa Maryi łączyć z wyznaniem Mojżesza pod Synajem: *Uczynimy wszystko, co Pan nakazał* (Wj 19, 8; 24, 3. 7).

Poszerzając myśl Prymasa o biblijną egzegezę testamentu Matki¹³⁸, należy dodać, że Maryja jako pierwsza rozumie sens owego współdziałania z Jezusem i zachęca do pełnienia woli Mesjasza¹³⁹. Podobnie jak Syn, Matka domaga się i strzeże ewangelicznego radykalizmu. Nabożeństwo do Maryi nie stanowi łatwiejszej drogi do Królestwa Niebieskiego¹⁴⁰, lecz jest podążaniem „wąską i stromą” drogą Ewangelii głoszonej przez Chrystusa. Analizując teksty Wyszyńskiego, w których przywołuje on wskazanie Maryi, wyczuwa się, że w ten właśnie sposób odczytuje wezwanie i sam podejmuje w życiu radykalne wymagania, które stawia Mistrz.

Maryja polecająca wypełnienie woli Syna. W kontekście przeżywania pierwszej pielgrzymki papieża Polaka do Polski kardynał Stefan Wyszyński przygotowuje wiernych swego Narodu do oddania się w opiekę Matce Kościoła. Przypomina, że spełniła Ona nie tylko ważną rolę w ekonomii zbawienia, ale nadal jest obecna w Kościele i wskazuje jego Założyciela, gdy kieruje do sług słowa, jak kiedyś w Kanie¹⁴¹. Bowiem czas Kościoła jest czasem zwoływania na ucztę, o której mówi Jezus w Ewangelii Łukasza (14, 15n). Skierowując nieustannie do Chrystusa przez wskazanie: *Cokolwiek wam każe, czyńcie*, strzeże wiary Polaków i ich żywej więzi z Kościołem¹⁴². Człowiek bowiem jest zawsze na właściwej drodze, gdy wsłuchuje się w duszy w te słowa Maryi¹⁴³.

Według kard. Wyszyńskiego, zachowanie wiary w Trójjedynego Boga zawsze okazuje się dla Narodu łatwiejsze, gdy jednoczy się w imię Bogurodzicy, która mówi: *Cokolwiek wam Syn powie, to czyńcie*. Niewiasta obleczona w słońce nigdy nie przesłania Syna¹⁴⁴, nawet wtedy, gdy wskazuje na Niego okrytego purpurą, z trzciną w ręku i cierniową koroną na głowie¹⁴⁵. Wskazuje na Chrystusa, ponieważ jest Służebnicą nie swojej chwały, lecz Jezusa. Jedynie Syn może nakazać zwrócenie oczu wiernych na Maryję, jak to czyni na Kalwarii, gdy wypowiada do ucznia słowa: *Oto Matka twoja*. Miłość do Maryi pobudza jedynie do miłowania Chrystusa¹⁴⁶.

¹³⁸ J. Kudasiewicz za A. Serrą przyznaje słuszność nadaniu słowom Matki Pana *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* miana „Testamentu Matki”, gdyż są to ostatnie Jej słowa, jakie zachowuje Ewangelia. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 157.

¹³⁹ A. PACIOREK, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 300.

¹⁴⁰ J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 157.

¹⁴¹ WPnM, 316.

¹⁴² TAMŻE, 243.

¹⁴³ TAMŻE, 31-32. 204.

¹⁴⁴ Maryja, jako symbol eschatologicznego Syjonu, promieniuje pełnią blasku i piękna nie z własnego świata, lecz z chwały Jahwe, w którą On Ją przyobleka. I. DE POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, 257.

¹⁴⁵ WPnM, 295.

¹⁴⁶ TAMŻE, 158.

W przemówieniu na dwudziestopięciolecie sakry biskupiej, gdy Sługa Boży pochyla się nad tajemnicą swej drogi, wyznaje: *Patrząc na Maryję, zawsze widzę w Jej ramionach Dziecię Boże. Dlatego działam per Mariam, bo wiem, że wszystko staje się przez Chrystusa, na którego Ona wskazuje. Bogurodzica jest po to, aby nam nieustannie pokazywać swego Bożego Syna*¹⁴⁷.

4.2. Przyjmujący wiernych przez Maryję

Odbierający dary wiernych per Mariam. W liście z Komańczy do braci paulinów Prymas Polski przywołuje zasłyszane niegdyś przez niego słowa, że *Polacy są najbardziej katoliccy, bo swoją wiarę w Chrystusa zaczynają od wiary w Paniąkę z Nazaret*¹⁴⁸. Na Jasnej Górze zwracają się do „Pełnej łaski” wszyscy, nawet ci, którzy nie wierzą w Chrystusa¹⁴⁹. Tam właśnie, przed tronem Matki, pasterze Kościoła składają myśli, wolę i serca wiernych, prosząc jednocześnie, by Ona przedstawiała je Bogu¹⁵⁰. Wszystko to, co bliskie sercu wiernych, cała przeszłość i przyszłość, a także Kościół Chrystusowy, Maryja zanoszą do Boga¹⁵¹. Nie ma takich spraw, które człowiek zachowuje dla siebie, wszystko *Soli Deo - per Mariam*¹⁵². Cały hołd dziękczynny Pan Zastępów przyjmuje przez Maryję.

Przyjmujący orędownictwo Maryi za wiernymi. W usta Matki stojącej przed Synem Prymas wkłada następujące słowa: *Twoje to dzieci i Twoi obrońcy – a moi to wierni słudzy, Synu, „oni już bez skargi nie znają śpiewu”*¹⁵³. Maryja wstawia się tutaj za poległymi w obronie wolności Ojczyzny, za ofiarowanym Jej, w obliczu Boga Ojca, Narodem i Kościołem Chrystusowym na całym świecie. Przez Jej działanie

¹⁴⁷ TAMŻE, 16.

¹⁴⁸ TAMŻE, 109-110.

¹⁴⁹ TAMŻE, 109. Kardynał, wypowiadając te słowa, stwierdza, że nawet ci, którzy nie otwierają się na Osobę Chrystusa, zachowują z Nim relację przez Matkę – Jasnogórską Panią. Rodzi się jednak w tym miejscu pytanie: kogo widzą w Matce Jezusa niewierzący Jemu samemu? Jest Ona przecież nierozdzielnie złączona z Chrystusem. Kim może być Służebnica Pańska, gdy Pan Jej nie jest rozpoznany? W analizowanym dziele, niestety, nie znajduje się odpowiedzi na postawiony problem. Można się jedynie domyślać, że Prymasowi chodzi tutaj o wskazanie na Matkę Pana, która przez bliskość i macierzyńską troskę pociąga do siebie nawet tych ludzi, którzy nie zbliżają się do Jej Syna. Możliwe także, że pragnie ukazać zbliżanie się Boga do człowieka przez Maryję, pomimo braku świadomego zaangażowania i wyrażnie sformułowanej decyzji opowiedzenia się po stronie Chrystusa.

¹⁵⁰ TAMŻE, 52.

¹⁵¹ TAMŻE, 114.

¹⁵² TAMŻE, 16. To słynne zawołanie z prymasowskiego herbu kardynała Wyszyńskiego wyraża postawę całego jego życia – pełnego oddania wszystkiego, co posiada, Bogu samemu – przez ręce Maryi.

¹⁵³ TAMŻE, 50.

Królestwo Syna rozszerza się aż po krańce ziemi¹⁵⁴. Wytrwała, wręcz natarczywa modlitwa do Pani Jasnogórskiej, przedstawiona przez Nią Trójcy Świętej, zawsze jest wysłuchana, ponieważ Chrystus spełnia prośby *po linii życzenia swej Matki*¹⁵⁵.

Przyjmujący wiernych w „niewolę” przez ręce Maryi. Kiedy wierni Kościoła w Polsce ofiarują swe dary Bogu przez ręce Maryi, gdy powierzą się ufnie Jej opiece, wstępują na właściwą drogę prowadzącą do Boga. Zamknięci w sercu i dłoniach Matki wsłuchują się w jej polecenie: *Czyńcie wszystko, cokolwiek wam Syn mój powie*. Ten moment na drodze wędrówki za Chrystusem wraz z Jego Matką jest przełomowym dla księdza Prymasa. Przyprawiony przez Maryję składa akt osobistego oddania się w niewolę Synowi Bożemu¹⁵⁶. Dokonuje tego 8 grudnia 1953 roku, przebywając w więzieniu w Stoczku. Tekst tego zawierzenia nosi tytuł: *Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej*, a jego fragment brzmi następująco: *Pragnę przez Ciebie, z Tobą, w Tobie i dla Ciebie stać się niewolnikiem całkowitym Syna Twojego, któremu Ty, o Matko, oddaj mnie w niewolę, jak ja Tobie oddałem się w niewolę. Wszystko, cokolwiek czynić będę, przez Twoje ręce Niepokalane, Pośredniczko łask wszelkich, oddaję ku chwale Trójcy Świętej – Soli Deo!*¹⁵⁷.

¹⁵⁴ TAMŻE, 237.

¹⁵⁵ TAMŻE, 35-36.

¹⁵⁶ Praktyka maryjnego niewolnictwa dociera do Polski w XVII wieku z Zachodu dzięki podróżnym, którzy powracają stamtąd i przywożą do kraju nie tylko wieści, ale także książeczki do nabożeństwa w duchu maryjnego niewolnictwa. Ważnym momentem w rozkrzewianiu się tej idei na gruncie polskim jest rok 1625, gdy Władysław IV udaje się do Belgii i tam spotyka wielkiego propagatora niewolnictwa maryjnego – ojca Bartłomieja de los Rios. On to właśnie zachęca księcia do przyjęcia i szerzenia nowej praktyki pobożnościowej w Polsce. W. MAKOSZ, *Forma kultu Maryi propagowana przez Drużbickiego, Fenickiego i Chomentowskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982) z. 2, 127. Rozszerzania idei niewolnictwa, na prośbę księcia, podejmują jezuita: o. Jan Chomentowski, o. Kasper Drużbicki, o. Stanisław Fenicki. Ta forma pobożności jest im już wcześniej znana. TAMŻE, 129. Według propagatorów, idea niewolnictwa maryjnego wypływa z faktu, że Bóg w odwiecznej swej woli ustanawia Maryję wraz z Jej Synem, Królową wszystkich ludzi i Panią całego stworzenia. Maryja uczestniczy we władzy Boga – absolutnego Pana całego stworzenia – z trzech racji: 1. Zostaje powołana na Matkę Chrystusa; 2. Ma udział w Jego odkupieniu; 3. Jest ustanowiona Wszechpośredniczką łask. TAMŻE, 138.

¹⁵⁷ WPnM, 68. 67. Porównując tekst oddania w niewolę Chrystusowi przez ręce Maryi kard. Stefana Wyszyńskiego (WPnM, 68) z tekstem takiego samego ofiarowania autorstwa św. Ludwika Grignona de Montfort (1673-1716), (*Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Lubelskie Wydawnictwo Diecezjalne [b.r.w.], 256-259; Niniejsze wydanie przygotowano w oparciu o tekst z 1947 r. przygotowany w Poznaniu w 1927 r.), zauważa się ogromne podobieństwo. Przede wszystkim zawierzenie obydwu dokonuje się przez ręce Niepokalanej – tylko przez Nią dochodzi się do Chrystusa godnie i bez zuchwałości. Zarówno u kard. Wyszyńskiego, jak i św. Ludwika przygotowuje, jako „niewolnika”, sama Maryja.

Zastanawiające, że Kardynał nigdy (jeśli chodzi o jego myśl zawartą w książce *Wszystko postawiłem na Maryję*) nie wspomina o powszechnym akcie całkowitego oddania się w niewolę Chrystusowi. Ten fakt zastanawia tym bardziej, że Prymas przez cały czas swojego pasterskiego posługiwania przygotowuje kapłanów i Naród do całkowitego oddania się w macierzyńską niewolę Maryi¹⁵⁸. Oddanie siebie w niewolę Chrystusowi przez ręce Maryi jest głęboko osobistym aktem Prymasa¹⁵⁹. Dokonuje go na długo przed innymi momentami zawierzenia Kościoła i wiernych w Polsce, a także na świecie. Nie ma tekstów w tonie tak uroczystym jak przytoczony wyżej, w którym Prymas zachęca wiernych Kościoła w Polsce do całkowitego zawierzenia siebie Panu i Zbawcy.

Wpatrując się w ikonę Chrystusa, który przyjmuje dary wiernych i ich samych przez ręce Niepokalanej, należy się zastanowić – w ramach podsumowania – nad rolą pośrednictwa Maryi w stosunku do jedynego pośrednictwa Chrystusa. Według prymasa Stefana Wyszyńskiego, Maryję nazywa się *Mediatrice* ze względu na Jej wstawiennictwo zarówno przed Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i przed samym Chrystusem. W pierwszym przypadku, Maryja orędująca za wiernymi przed Bogiem zdaje się uczestniczyć w jedynym pośrednictwie, jakie spełnia przed Ojcem Jej Syn. Natomiast w drugim rozumieniu wprowadza dodatkowy „poziom” w pośrednictwie: od wiernych do Maryi, od Maryi do Chrystusa, a ostatecznie dopiero od Chrystusa do Boga Ojca.

Powyższa interpretacja i pojmowanie godności Matki Pana stwarza dwa poważne niebezpieczeństwa, jeśli chodzi o przeniesienie tego spo-

Jest pewnym, że Prymas korzysta i wzoruje się na akcie oddania w niewolę Świętego Kaznodziei, gdyż, niemalże wprost, Kardynał cytuje za nim fragmenty zawierzenia, np. u św. Ludwika jest: *Oddaję Ci i poświęcam jako niewolnik Twój ciało i duszę swą, dobra wewnętrzne i zewnętrzne, nawet wartość moich dobrych uczynków, zarówno przeszłych, jak i obecnych i przyszłych, pozostawiając Ci całkowite i zupełne prawo rozporządzania mną i wszystkim bez wyjątku, co do mnie należy, według Twego upodobania, ku większej chwale Boga, w czasie i wieczności* (Traktat..., 258), a u Prymasa: *Oddaję się Tobie, Maryjo, całkowicie w niewolę, a jako Twój niewolnik poświęcam Ci ciało i duszę moją, dobra wewnętrzne i zewnętrzne, nawet wartość dobrych uczynków moich, zarówno przeszłych, jak i obecnych i przyszłych, pozostawiając Ci całkowite i zupełne prawo rozporządzania mną i wszystkim bez wyjątku, co do mnie należy, według Twego upodobania, ku większej Chwale Boga, w czasie i w wieczności* (WPnM, 68). Różnicę stanowi wezwanie na początku aktu: św. Ludwik zwraca się do Chrystusa: *O, odwieczna, wcielona Mądrości!*, a Wyszyński do Maryi: *Święta Maryjo, Bogurodzico Dziewico*. W związku z tym pozostaje pytaniem otwartym: na ile akt oddania Chrystusowi u Kardynała jest gorącym pragnieniem wewnętrznym, a na ile konsekwencją oddania się Maryi, a potem Jej Synowi za wzorem św. Ludwika.

¹⁵⁸ Można tutaj wymienić np. akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, akt oddania Maryi nowego Tysiąclecia za wolność Kościoła, akt oddania biskupów polskich Bogu Zywego czy akt zawierzenia świata Matce Kościoła. Wszystkie wymienione zawierzenia zawierają się w tekstach omawianego dzieła.

sobu myślenia do pobożności. Pierwszym z nich jest oddalanie wiernych od Jedyne go Pośrednika¹⁶⁰, który przecież, nawet jeśli ktoś się staje niegodnym ze względu na swój grzech, wstawia się za człowiekiem u Ojca. Sprawiedliwy Syn Boży jako Rzecznik bierze na siebie wszystkie grzechy świata (por. 1 J 2, 1). Nie znajduje usprawiedliwienia takie myślenie i postępowanie, gdzie Chrystus stoi zbyt daleko od człowieka i jakoby potrzebuje między sobą a wiernymi osoby pośredniczącej, skoro sam jest „jedynym Pośrednikiem”. Należy mocno powtórzyć za św. Pawłem, że *jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus* (1 Tm 2, 5)¹⁶¹.

Drugie niebezpieczeństwo, jakie rodzi się przy „ustawianiu” innych pośredników (w tym także osoby Matki) obok Jednego, to zagubienie roli i Osoby Ducha Świętego. Jeśli bowiem Maryja przyprowadza do Syna, a Syn do Ojca, wówczas nie ma miejsca na oddawanie kultu – jak ma to miejsce w liturgii – Ojcu przez Syna w Duchu¹⁶². Funkcja i działanie Trzeciej Osoby Boskiej ustępuje na rzecz aktywności Bożej Rodzicielki.

Powyższe ujęcie pośrednictwa Maryi do Chrystusa okazuje się problemem w dialogu ekumenicznym i budzi wiele zastrzeżeń również ze strony katolickiej. Toteż w latach siedemdziesiątych rodzi się postulat szukania bardziej odpowiedniej teologii pośrednictwa, takiej, która podkreśla i eksponuje wystarczające i jedyne pośrednictwo Chrystusa¹⁶³.

¹⁵⁹ Sługa Boży, podczas pobytu w więzieniu w Prudniku, zapisuje w notatkach przejmujący tekst, który potwierdza i jakby podtrzymuje decyzję oddania się Chrystusowi: *Cierpienie kapłana ma zawsze Boży sens, gdyż jest on „postawiony na znak”... Jeśli więc to jest Tobie, Chryste, i Twemu Kościołowi potrzebne – nie odmawiam Ci niczego, choć wiem, jak trudno jest dać z siebie nawet niewiele. Piszę to z lękiem, czy podolałbym, gdybyś chciał korzystać z mego przyzwolenia. Ale nie mogę odmówić Ci, gdyż Bogu Ojcu, Miłości, Zbawcy, Kościołowi, Ojcu Świętemu, Dusiom odkupionym, Owczarni mojej – niczego odmówić nie mogę. Może liche życie moje potrzebne jest właśnie dlatego, bym stał się argumentem Prawdzie! Może to będzie najlepszy czyn całego życia!? Gdybyś miał być przez nie wstawiony, nie mogę Ci odmówić całkowitego prawa do mnie i do wszystkiego, co „moje”. – „Benedic anima mea Domino, et omnia, quae intra me sunt Nomini Eius”. – „Soli Deo!”*. Za Maryją, Służebnicą Pańską. WPnM, 80.

¹⁶⁰ Jeśli zachodzi taka sytuacja, wówczas postulat zawarty w LG 60 mówiący o tym, że rola Maryi Dziewicy nie ma stwarzać przeszkód w bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, lecz powinna ją umacniać, nie znajduje praktycznego wypełnienia.

¹⁶¹ Prawdę o jedynym Pośredniku przypomina również Sobór Watykański II w LG 62: *do Błogosławionej Dziewicy stosuje się w Kościele tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki. Rozumie się jednak te tytuły w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika*.

¹⁶² MC 25.

¹⁶³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w pobożności katolickiej*, „Collectanea Theologica” 56(1986) fasc. II, 32. Ten sam autor podejmuje temat „Jedyne go Pośrednika”

Potrzeba ogromnego wyważenia w formułowaniu myśli teologicznej o wstawiennictwie Maryi u Boga, Jej uczestnictwie w pośredniczącej roli Syna.

Należy uwzględnić postanowienia ostatniego Soboru, który mówi, że *cały [...] wpływ zbawienno Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się nie z jakiejś konieczności rzeczowej, lecz z upodobania Bożego i wpływa z nadmiaru zasług Chrystusowych, na Jego pośrednictwie się opiera, od tego pośrednictwa całkowicie jest zależny i z niego czerpie całą moc swoją*¹⁶⁴. Należy również wziąć pod uwagę słowa Jana Pawła II z *Redemptoris Mater* nr 39, o tym, że *Maryja wchodzi w siebie tylko właściwy sposób w to jedyne pośrednictwo „między Bogiem a ludźmi”, którym jest pośrednictwo Człowieka Jezusa Chrystusa*. Tylko takie spojrzenie na pośrednictwo Maryi do Boga jest uzasadnione, które przyjmuje oba wskazane wyżej nauczania. W konfrontacji zaś z nauczaniem Prymasa Tysiąclecia, w czytelniku analizującym jego pisma, budzą się wskazane w zakończeniu zastrzeżenia.

5. Inne obrazy Chrystusa

Dla wyczerpania całego bogactwa obrazów Osoby Chrystusa w relacji do Matki – Maryi, należy jeszcze przyjrzeć się trzem ikonom, rzadziej występującym w zbiorze tekstów Sługi Bożego – *Wszystko postawiłem na Maryję*. Obok przedstawionych już obrazów (1. Wkraczający w życie Maryi; 2. Dający testament; 3. Współdziałający z Maryją; 4. Przyjmujący dary wiernych i ich samych przez ręce Maryi) odkrywa się także Chrystusa jako „Błogosławiony Owoc” życia Matki. Następnie kardynał Wyszyński widzi również Syna Bożego jako „Niewolnika” Maryi, tego, który poddaje się Jej osobie, działaniu i trosce. Z obrazu zwieńczającego wszystkie wyżej wymienione wyłania się twarz Pana wywyższającego swą Matkę i broniącego Jej godności.

i „innych pośredników” według Ksiąg symbolicznych luteranizmu. Po wnikliwej analizie dochodzi do stwierdzenia, że w imię wierności wielkim tekstom, na których opiera się Reformacja, należy przyjąć inkluzywną, nie zaś ekskluzywną, interpretację *unus Mediator*, ponieważ *Liber Concordiae* (składająca się z ośmiu najważniejszych ksiąg w luteranizmie) dopuszcza instrumentalno-zbawczą funkcję stworzeń. TENZE, „Jeden Pośrednik” a „inni pośrednicy” według *Ksiąg symbolicznych Luteranizmu Liber Concordiae* (1530-1580), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7(1979) 200. Po przyjęciu takiego wniosku przez chrześcijan protestantów staje się możliwy dialog międzywyznaniowy, w którym rola Maryi Pośredniczki, a także świętych, nie przeszkadza, a wręcz podkreśla zasięg i skuteczność jedyne go pośrednictwa Chrystusa.

¹⁶⁴ LG 60.

5.1. Owoc Żywota Maryi

Benedictus fructus ventris Tui, Jesus. Kardynał Stefan Wyszyński nazywa Jezusa Chrystusa „Błogosławionym Owocem” życia Maryi, posługując się słowami modlitwy „Zdrowaś, Maryjo”. Ten Błogosławiony Owoc jest prawdziwym Słowem Wcielonym, które zamieszkuje pośród ludzi. Bóg stawia przed oczyma człowieka zagubionego Niewiastę i Owoc, który ściera głowę węża – szatana. Z Nim Maryja staje się znakiem niezawodnej nadziei¹⁶⁵.

Owoc Żywota wykarmiony przez Dziewicę¹⁶⁶, zawsze świeży i pożywny, ofiaruje siebie wiernym – obficie i z wielką hojnością¹⁶⁷. Ciągłe trwa na ziemi jako słodycz, nigdy nie umiera¹⁶⁸. W Nim odczuwa się smak „niepokalaności” Panny Maryi. Jako taki również przychodzi do wierzących i przynosi im pokój, bo sam jest Pokojem¹⁶⁹. Chrystus – Owoc z Dziewicy – rodzi dziewice w swoim Kościele¹⁷⁰. Można dopowiedzieć, że Pan, będąc Owocem Maryi, ujawnia siebie również jako Krzew, gdyż wydaje owoce – dziewice.

Podczas przekazania Obrazu Nawiedzenia diecezji siedleckiej Kardynał zwraca uwagę zgromadzonych z tej okazji na owoc widzialnej jedności Kościoła. Podkreśla jednak, że nie jest on najważniejszy. Większą wagę należy przywiązywać do wydawania owoców nadprzyrodzonych, które pozwolą w przyszłości, po wędrówce doczesnej, ujrzeć Błogosławiony Owoc życia Maryi. Chrystus – Owoc stoi na progu wieczności¹⁷¹, a wiernym, którzy powracają z wygnania i padołu łez, Maryja ukazuje Jezusa – *fructum ventris sui*¹⁷².

Kiedy kard. Wyszyński przywołuje obraz Chrystusa – „Błogosławionego Owocu” życia Maryi, odnosi się niekiedy wrażenie, że akcent wypowiedzi nie spoczywa na Synu Bożym, lecz na Matce, która Go rodzi. Być może, że takie, nieznajdujące biblijnego i teologicznego uzasadnienia, eksponowanie Maryi przed Chrystusem wyrasta z położenia niewłaściwego akcentu w samej modlitwie „Zdrowaś Maryjo”. Cała jej

¹⁶⁵ WPnM, 190.

¹⁶⁶ TAMŻE, 83.

¹⁶⁷ TAMŻE, 95.

¹⁶⁸ TAMŻE, 139.

¹⁶⁹ TAMŻE, 95.

¹⁷⁰ TAMŻE.

¹⁷¹ TAMŻE, 164. Wskazanie Prymasa o wydawaniu owoców nadprzyrodzonych można porównać do słów Chrystusa: *Każdą latorośl, która przynosi owoc, Ojciec oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy* (J 15, 2). Rodzenie coraz obfitszych duchowych owoców zaświadcza o żywej przynależności do samego Chrystusa – Krzewu winnego (por. J 15, 5).

¹⁷² WPnM, 147. 114.

(modlitwy) pierwsza część, utkana jest z błogosławieństw, jakie wypowiadają do Dziewicy anioł Pański i św. Elżbieta, wskazuje wzór pokornej Dziewicy. Dopiero na końcu mówi o obliczu Jezusa – błogosławionego Owocu z Maryi. Nie znaczy to jednak, że Kościół pragnie koncentrować swoją uwagę na Maryi, wręcz przeciwnie, najważniejszym okazuje się Pan, do którego Maryja prowadzi, który wszystko sobą ogarnia i zamyka. Słowo Odwieczne – Owoc nie jest darem dla świata tylko od Maryi, lecz przede wszystkim od Ojca Niebieskiego i działającego w Niej Ducha Świętego (por. Łk 1, 35). Nie można więc zbyt mocno podkreślać aktywności Służebnicy Pańskiej, gdyż Owoc Jej łona to najpierw Owoc Boga Ojca – Jego Syn¹⁷³.

5.2. Niewolnik Maryi

W [...] *macierzyńskiej niewoli przebywał sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus! On zamknął się dobrowolnie pod Jej Sercem, poddał się Jej całkowicie w domku nazaretańskim. Ona czuwała nad Jego krokami apostołskimi i nad Ofiarą Kalwarii*¹⁷⁴. Przytoczony fragment z jasnogórskiego przemówienia skierowanego do kapłanów, dobrze oddaje ideę, rozkrzewianą przez Prymasa, całkowitego oddania się w niewolę Maryi. Zestawiając myśl wcześniej podjętą z obecnie rozważaną treścią, należy stwierdzić, że u prymasa Wyszyńskiego uzasadnieniem idei niewolnictwa maryjnego wśród Polaków jest „niewolnictwo” samego Chrystusa, który dobrowolnie poddaje się Matce¹⁷⁵. Syn Boży nagradza tych, którzy

¹⁷³ Stary Testament zawiera fragmenty ukazujące wzrastanie owocu. Aby w ogrodzie Eden ziemia pokryła się roślinnością, potrzeba dwojakiej Bożej interwencji: 1. Sprowadzenia deszczu i 2. Stworzenia człowieka do uprawy gleby (por. Rdz 2, 5). Bez wody ziemia nie wydaje owoców, dopóki Bóg jej nie nawodni, nie dojrzeją owoce (por. Mdr 10, 7). C. SPICQ, X. L. DUFOUR, *Owoc*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X.L. DUFOUR, Poznań-Warszawa 1982, 637. Można zatem sformułować wniosek, że Błogosławiony Owoc życia Maryi – Chrystus, rodzi się dzięki strumieniom Wody Żywej, które są w Nim samym – Bogu (por. J 7, 37b-39). Doskonale zjednoczony z Ojcem i Duchem Świętym ukazuje się przede wszystkim jako – używając określenia samego Prymasa – Owoc „Rodziny Bożej”.

¹⁷⁴ WPnM, 225.

¹⁷⁵ Siedemnastowieczni propagatorzy pobożności w duchu niewolnictwa maryjnego powołują się na argument, jaki wysuwa Prymas. W pierwszym rzędzie wymieniają, jak już była o tym mowa w przypisie 156, postanowienie woli Bożej względem Maryi. Nie wyklucza się jednak, że rozwijając ideę niewolnictwa, na dalszym etapie nie szukają takiego uzasadnienia, jakie proponuje wiernym Sługa Boży. Ta kwestia otwiera drogę do, zdaje się, ciekawych poszukiwań, które dałyby odpowiedź na pytanie: czy uzasadnienie niewolnictwa maryjnego zaproponowane przez Kardynała jest jego oryginalną myślą, czy też nie. Jeśli nie, to jakie występują różnice i podobieństwa między argumentacją pierwszych propagatorów (J. Chomentowskiego, K. Druzbickiego, F.S. Fenickiego), a uzasadnieniem Wyszyńskiego.

pokornie kochają Maryję, i – jak twierdzi Kardynał – naśladową Jego samego w uległości wobec Niej¹⁷⁶. Potężny Logos zgadza się na ciągłą zależność w swych porywach i wzlotach od macierzyńskiej detaliczności Matki, od drobiazgowości Jej posługiwania na każdym niemal kroku swego ludzkiego życia¹⁷⁷.

Podając próbę oceny przedstawionego przez Kardynała obrazu Chrystusa – „Niewolnika” Maryi, należy zapytać: na ile proponowana odsłona Osoby Bożego Syna i pobożność niewolnictwa na niej zbudowana, ma swoje głębokie uzasadnienie w Biblii i nauczaniu Kościoła. Na podstawie świadectwa Pisma Świętego stwierdza się, że rzeczywiście uzasadnione jest mówienie o obrazie Chrystusa – „Niewolnika”, ale nie „Niewolnika” swojej Matki.

W Biblii występuje jeden wyraz na określenie niewolnictwa i służby¹⁷⁸. Sens i rozumienie „służby” doskonale wyznacza postać Izajaszowego Sługi Jahwe, która zapowiada Chrystusa. Nie podlega On żadnej niewoli i dlatego może wykupić podlegających pętom niewoli grzechu (por. J 8, 36). Aby znieść te kajdany, sam przyjmuje postać niewolnika (por. Flp 2, 7)¹⁷⁹. Okazuje się więc, że niewolnictwo Chrystusowe,

¹⁷⁶ WPnM, 288.

¹⁷⁷ TAMŻE, 145. Warto w tym miejscu przytoczyć pewien fragment, w którym Kardynał pozwala sobie na nieco żartobliwy ton w uzasadnianiu mężczyznom szacunku i uległości wobec Maryi: *Jeżeli my, stuprocentowi mężczyźni, boimy się zgiąć kolano za mocno przed Niewiastą, to miejmy pretensje do Pana Boga! To On nas tak „urządził”! Ale urządził tak i swojego Syna, Słowo Przedwieczne. Urządził tak każdego z was, boście się narodzili nie w gnieździe orłów, ale w łonie swych matek.* TAMŻE, 147 (tekst ten jest wyjątkiem z przemówienia inauguracyjnego podczas Kursu Maryjnego). Wynika z tego, że uległość Chrystusa wobec Matki znajduje swe najpełniejsze uzasadnienie w macierzyństwie Dziewicy względem Niego, które zaplanował Bóg Ojciec.

¹⁷⁸ C. AUGRAIN, *Niewolnik*, w: *Słownik teologii biblijnej...*, 556. Opierając się na grecko-polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu, trzeba przyznać, że wyrażenia „sługa” (Flp 2, 7) i „niewolnik” (1 Kor 7, 21. 22; Ga 3, 28; Ef 6, 6. 8; Rz 6, 1. 17. 20; 2 P 2, 19) oddaje jeden rzeczownik „dulos” (gr. δοῦλος). Jednakże w Dz 3, 13 św. Piotr mówi o Bogu patriarchów, który wystawia „Sługę swego” (wyraźne nawiązanie do Iz 52, 13–53, 11) i na tym miejscu jest użyte wyrażenie *sluga – paida* (gr. παῖδα). *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, red. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1997. W pierwszym przypadku określenie „sługi” i „niewolnika” wskazuje zarówno na poddanych Bogu, Pomazańcowi, jak i podlegających panom, władcom i grzechowi. Drugie natomiast znaczenie wskazuje na Sługę i Niewolnika-Chrystusa, którego doświadcza, karmi, kształtuje i posyła Bóg. Ten sens łączy się więc z procesem wychowania, dokonywanym przez Boga Ojca. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu (wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych)*, Warszawa 1997, 445 (hasła nr 3684, 3685, 3686). Na kanwie powyższych dywagacji można powiedzieć, że mówienie o Chrystusie-Niewolniku jest w pełni uzasadnione, ale jedynie w odniesieniu do Boga Ojca, nie zaś jako o Niewolniku Matki – Maryi.

¹⁷⁹ TAMŻE, 557. Należy również zastrzec, że przyjęcie postawy niewolnika różni się istotnie od bycia niewolnikiem.

o którym mówi Pismo Święte, wiąże się z dziełem zbawczym, z wypełnieniem zapowiedzi starotestamentowych o wyzwoleniu z ucisku dokonanym przez Mesjasza, nie ma zaś nic z uleganiem i uzależnianiem się od kogokolwiek lub czegokolwiek, ale wyraża służbę wobec człowieka i wypełnienie woli Ojca.

Prawdą są słowa o posłuszeństwie Jezusa wobec Maryi i o tym zaświadcza Biblia (por. Łk 2, 51), lecz nie wydaje się uzasadnionym mówienie, że Syn Maryi *ciągle zależy w swych porywach i wzlotach od macierzyńskiej detaliczności Matki, od drobiazgowości Jej posługiwania na każdym niemal kroku swego ludzkiego życia*. To nie dwunastoletni Syn reflektuje nad swoją postawą wobec Matki i Józefa, ale to właśnie Maryja rozważa wszystko w sercu i skłania głowę przed wolą Boga.

5.3. Chłuba Maryi

*Największą chlubą, także tej najwspanialszej Matki – Matki Boga i Człowieka, jest Jej Syn. Cała dostojność i chwała Maryi pochodzi od Niego*¹⁸⁰. Ze względu na Chrystusa odnoszą się do Niej słowa: *Błogosławiony żywot, który Cię nosił i piersi, które ssales*¹⁸¹. Ale nie tylko człowiek oddaje cześć Maryi – Matce Syna Przedwiecznego. Według Kardynała, sam Bóg staje w obronie czci i godności, jaka należy się Matce Chrystusa¹⁸². Ojciec Niebieski wywyższa Maryję, Syn Ją koronuje, a Kościół uwielbia. Dzieje się tak, jak wychwalając Boga, śpiewa Ona w *Magnificat*: *Oto odtąd błogosławioną mnie zwać będą wszystkie narody*¹⁸³.

Podjmując refleksję nad obrazem Chrystusa okrywającego chwałą Maryję, przyznaje się słuszność słowom Kardynała. Jedyne ze względu na Syna pokorna Służebnica Pańska zajmuje wyjątkowe miejsce w historii zbawienia, w historii „największych rzeczy”, które przez Maryję stają się udziałem całego Izraela. Ale mocnego podkreślenia i dopowiedzenia domagają się słowa hymnu pochwalnego, który przybliży Prymas. Maryję wychwalają wszystkie narody, gdyż Bóg czyni dla Niej „wielkie rzeczy” [podkr. J.K.]. Uznaje Ją godną macierzyństwa Syna Najwyższego. Ogromnie ważne okazuje się dodanie motywacji oddawania czci Maryi. Jeśli bowiem na nie się nie wskazuje bądź niewystarczająco podkreśli, wówczas cała chwała może spocząć na człowieku, nie zaś na Bogu, któremu ona jedynie przystoi.

¹⁸⁰ WPnM, 295.

¹⁸¹ TAMŻE, 84.

¹⁸² TAMŻE, 169-170.

¹⁸³ TAMŻE, 133.

Konkludując, można zasadnie powiedzieć, że według kard. Wyszyńskiego Chrystus-Słowo Wcielone rodzi się z Dziewicy Maryi jako błogosławiony Owoc Jej życia. Staje pośród wiernych jako słodki i obfity Pokarm, przynosi ze sobą pokój i sam jest Pokojem. Na Syna – Owoc wskazuje Maryja i odsłania Go przed oczami wiernych, którzy przekraczają próg wieczności. Chrystus jest nie tylko Owocem, ale też Krzewem rodzącym dziewicze owoce w swoim Kościele.

Jako „Niewolnik” Matki, Syn Boży podlega w całym swoim ziemskim życiu drobiazgowej macierzyńskiej trosce Dziewicy. Poddaje się Matce i wynagradza tych, którzy za Jego przykładem powierzają się macierzyńskiej niewoli Maryi. Należy podkreślić, że proponowany przez Kardynała obraz Chrystusa – Pierwszego Niewolnika” – nie znajduje podstaw biblijnych.

Syn Maryi Dziewicy przynosi chlubę Matce. Wywyższa Ją pośród ludzi i przez całe wieki narody nazywają Ją błogosławioną między niewiastami na ziemi. Do refleksji Prymasa należy dodać, że błogosławienie Maryi ze względu na Chrystusa powinno zwracać wzrok wiernych przede wszystkim ku Jej Synowi. To przez „wielkie rzeczy”, jakie uczynił Jej Wszechmocny, Maryję sławią narody. Służebnica Pańska, wyśpiewując *Magnificat*, wychwala Boga Izraela, dlatego nie można w tym miejscu koncentrować się na wielkości Maryi.

6. Konkluzja

W przedstawionej analizie tekstów Prymasa Tysiąclecia zebranych w zbiorze *Wszystko postawiłem na Maryję*, podjęto drogę odkrywania oblicza Pana, która prowadzi *per Mariam ad Iesum*, zatem przyglądaliśmy się ikonie Chrystusa na podstawie pism Prymasa o tematyce maryjnej. W większości analizowanych tu tekstów punktem wyjścia jest doświadczenie Osoby Chrystusa w życiu Maryi i wiernych Kościoła. Spojrzenie zaproponowane przez Sługę Bożego warunkuje to, że pełny obraz oblicza Pana odsłania się dopiero w połączeniu z refleksją nad działaniem Chrystusa w życiu i aktywności członków Kościoła – zarówno Maryi, jak i wiernych.

Analiza wspomnianego zbioru, dla wydobycia blasków oblicza Chrystusa w myśli Stefana Wyszyńskiego, domaga się skonfrontowania z innymi tekstami Autora, które ze względu na szczupłość niniejszego artykułu, nie zostały uwzględnione. Wielce pożądane i nieocenione byłoby zajęcie się odkrywaniem obrazu Boga – Ojca i Ducha Świętego, działających wraz z Synem w jedności Trzech Osób. Ogromną pomocą

byłoby również szerokie studium kontekstu historycznego, w którym powstawały poszczególne pisma Prymasa. Uzasadnionym i nie bez znaczenia byłoby podjęcie refleksji nad duszpasterskim oddziaływaniem obrazu Chrystusa i obrazu Trójcy Świętej, jaki odkrywa się w pismach Sługi Bożego.

Warto może na koniec wrócić do kilku z analizowanych obrazów. I tak trzeba jeszcze raz dostrzec, że w analizowanych pismach kard. Wyszyńskiego istnieje mocna tendencja do zastępowania „bezsilności” Chrystusa aktywnością i mocą Jego Matki. Ona współcierpi z Synem, przygotowując Go jako Ofiarę zadośćuczynienia. Gdy Chrystus umiera na drzewie krzyża, gdy nic nie mówi, ani nie uzdrawia, wówczas oparcie można znaleźć jedynie w Maryi. Ona, według Prymasa, wzbudza z martwych i jest nadzieją wszystkich wiernych.

Nie można powiedzieć, że w pełni i właściwie odczytuje się Ewangelię o zbawieniu, jeśli przede wszystkim Maryi przypisuje się skuteczność działania w Kościele, zaś gubi się lub pomniejsza dzieło Chrystusa i Ducha Świętego. Nie można zgodzić się z takim ukazywaniem roli Matki Pana spełniającej funkcje, które można przypisać jedynie działaniu Boskich Osób.

Kardynał bardzo często podkreśla wobec wiernych, że dojście do Chrystusa jest możliwe jedynie przez oddanie się w niewolę Jego Matce. Maryja staje pomiędzy Chrystusem a człowiekiem, między Trójcą a stworzeniem. Ujęcie wskazane przez Kardynała stwarza poważne zagrożenie, mianowicie, Chrystusa rozpoznaje się raczej po stronie Boga niż człowieka. Na żadnym miejscu Prymas nie wspomina o tym, że Jezus prowadzi ludzkość do Ojca, że idea pośrednictwa znajduje pełny wymiar i sens jedynie w pośrednictwie Chrystusa. Natomiast często odnosi się wrażenie, że droga pośrednictwa Maryi jest autonomiczna. O ile trudu wymaga droga powierzenia wszystkiego Maryi, o tyle droga od Niej do Chrystusa opiera się na mocy i działaniu jedynie Matki.

Według Prymasa Tysiąclecia, wszystko, co przyjmuje Maryja, oddaje Synowi lub też całej Trójcy Świętej. Niejednokrotnie podkreśla, aby wyrzucić z serca obawę, że można zbyt mocno pokochać Matkę i zapomnieć o Jej Synu. Powtarza, że Ona wszystko kieruje do Chrystusa, nigdy nie zatrzymuje odbieranej chwały dla siebie. Z pewnością Służebnica Pańska nie pragnie odbierać czci należnej jedynie Bogu, ale istnieje uzasadniona obawa, że sam człowiek zatrzyma swój wzrok na Niej, bliższa mu będzie Niepokalana niż Ten, który dokonał w Niej dzieł przedziwnych, który w rzeczywistości jest niedaleko ludzi, bo w Nim „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

Należy wystrzegać się w pobożności maryjnej jedynie psychologicznych uwarunkowań i przekonań, że do Matki należy miłosierdzie, a do Ojca – sprawiedliwość. Już Stary Testament mówił o miłości i bliskości Boga (por. Oz 11, 1a. 3-5. 8. 9b), które najmocniej objawił w swoim Synu. W jaki więc sposób człowiek może uważać bliskość jakiegokolwiek osoby za większą od Bożej?

Jak zatem ocenić proponowany w pismach kard. Wyszyńskiego obraz Jezusa Chrystusa? Sługa Boży w wypełnianiu powierzonych mu misji pasterskiej kieruje się obrazem Boga pochylającego się nad człowiekiem i działającego w Kościele, a szczególnie w Narodzie polskim, przez osobę Służebnicy Pańskiej. Z pewnością nie bez znaczenia jest tu fakt, że duchowa formacja Prymasa w domu rodzinnym utrwalała się w klimacie głębokiej pobożności maryjnej¹⁸⁴ oraz poszanowania wartości humanistycznych i patriotycznych. Zaś jego wykształcenie było nie tylko ekonomiczne, ale i prawne. Stąd też jego pasterskie posługiwanie nosi rys głęboko humanistyczny. Kładzie nacisk na obronę godności człowieka – dziecka Bożego. Pragnie służyć Bogu na kolanach, sercem niepodzielnym, w miłości do każdego człowieka, z pomocą Matki Najświętszej.

Ogromna liczba przemówień i homilii kierowanych do wiernych osadzona jest w realiach i konkretach tamtego czasu – wobec niebezpieczeństwa utraty wolności społecznej i duchowej, utraty wiary w Tróję Przenajświętszą. Wytrwania w wierności Bogu Kardynał upatruje w całkowitym powierzeniu wszystkiego „*solī Deo*” i, jak doda później, „*per Mariam*”. Ufa, że *zwycięstwo, gdy przyjdzie, to przyjdzie przez Matkę Najświętszą*, jak to słyszał z ust swojego umierającego poprzednika, kard. Augusta Hlonda.

Prymas Wyszyński stwierdza, że reflektując nad swoją kapłańską drogą nie pojmuje ani nie ogarnia tajemnicy dzieł Bożych, które w jego życiu realizują się pod szczególną opieką Matki Bożej: *Niech się głowią teologowie, jak to jest... Ja sam nie wahałem się mówić: „Per Mariam – Solī Deo”, ale teraz tak mówię, bo tak wierzę... Mam na to mnóstwo dowodów, że właśnie Matka Chrystusowa jest Zwiastunką mocy Ojca, który miłuje swoje dzieci, wierzące Jego Synowi w Polsce*¹⁸⁵.

Sam kard. Wyszyński nie przypisuje sobie kompetencji do analizy teologicznej zbawczej historii realizującej się w kontekście historycznym jego życia. Cóż zatem o tej tajemnicy działania, a więc i obrazu Ojca, Bożego Syna i Ducha Świętego, mogą powiedzieć teologowie z perspektywy kilkudziesięciu lat? Niezaprzeczalnie, wszystkie teksty Pryma-

¹⁸⁴ Informacje biograficzne na ten temat można odnaleźć m.in. w: Z. PESZKOWSKI, *Wokół umiłowanego Prymasa Tysiąclecia*, Orchard Lake 1982, 69-74.

¹⁸⁵ WPnM, 20.

sa Tysiąclecia mówią o „Dobrym Sercu Boga”. Ku samemu Jedynekmu Bogu pragnie kierować wszelką cześć, chwałę, miłość i pełne oddanie – przez ręce Maryi. Przyczynił się do wzbudzania w wiernych poczucia ogromnej przychylności Ojca, Syna i Ducha Świętego – Boga w Trójcy Jedynekgo, który sprawuje rządy miłości nad światem, a Maryję daje ku obronie Narodu.

Wyduje się, że obecnie należałoby zwrócić uwagę w pismach Prymasa Tysiąclecia na to, na co wskazuje w swym życiowym programie naśladowania Dobrego Pasterza: oddać chwałę, cześć i uwielbienie samekmu, Jedynekmu Bogu, istniejącemu w Trójcy Osób. Nie jest właściwym podkreślanie jedynie sposobu oddawania kultu Bogu, jaki proponuje Prymas, tzn. przez Maryję. Z pewnością Prymas dziś oczekiwałby od pasterzy i członków Chrystusowego Kościoła, którzy pragną odkryć drogę jego świętości, aby wszystko oddawali „Soli Deo”.

Dr Joanna Krzywonos

ul. Jagiellońska 24
PL - 20-608 Lublin

e-mail: jakrzyw@wp.pl

Le immagini teologiche di Cristo in relazione a Maria nel „Wszystko postawiłem na Maryję” del cardinale Stefano Wyszyński

(Riassunto)

L'autrice prende in esame la raccolta dei discorsi del cardinale Stefano Wyszyński, Primate della Polonia (1901-1981) e cerca di delineare uno dei aspetti della dimensione mariana del Cardinale, e cioè quale è l'immagine di Cristo in relazione a Maria. Wyszyński parlando di Cristo molto spesso fa riferimento esplicito alla sua Madre.

L'esposizione è divisa in cinque paragrafi, così articolati: 1) L'accoglienza di Cristo nella vita di Maria; 2) La presenza di Maria nel testamento di Cristo crocifisso; 3) La collaborazione del Figlio e la Madre nell'opera del Padre; 4) La mediazione di Maria tra il Figlio e i fedeli; 5) Le altre immagini di Cristo in relazione alla Madre (Cristo come il Frutto del seno di Maria, lo Schiavo di Maria, il vanto di Maria).

Analiza tekstów pieśni maryjnych pokazała, że najwięcej miejsca, w których jest mowa o Osobach Trójcy Świętej, poświęconych jest Drugiej Osobie Boskiej – Jezusowi Chrystusowi. Bezpośrednio o Nim jest wzmianka w około 160 miejscach w badanych pieśniach. Znaczna ich część ukazuje macierzyńską relację Maryi do Jezusa Chrystusa oraz synowską relację Syna Bożego do swojej Matki. Nie mniej ważne są teksty, które traktują o roli Jezusa Chrystusa w całości historii zbawienia. One pośrednio rzucają światło na miejsce Maryi w dziele zbawienia. Tym samym dookreślają ideowy obraz Matki naszego Pana.

W niniejszym artykule postaramy się ukazać teologiczną ikonę Maryi, w oparciu o te teksty, które przedstawiają obustronną relację Maryi i Jezusa Chrystusa. Aby tego dokonać w sposób wnikliwy na początku zostanie przedstawiony ideowy obraz Jezusa Chrystusa oraz Jego relacja wobec Matki. W drugiej części zostanie ukazana postać Maryi w oparciu o wzajemną relację Maryi do Drugiej Osoby Boskiej. Następnie zostanie podjęta próba oceny teologicznej ikony Maryi „namalowanej” za pomocą wyżej wspomnianych badań w świetle chrystologicznej i ekumenicznej zasady odnowy kultu maryjnego adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI.

Emil Gallo MIC

Maryja w tajemnicy Chrystusa w maryjnych pieśniach słowackich

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 229-243

1. Merytoryczny przegląd treści dotyczących relacji Maryja a Jezus Chrystus

Spośród Osób Trójcy Przenajświętszej pieśni maryjne najczęściej uwagi poświęcają Drugiej Osobie Boskiej – Jezusowi Chrystusowi. Jego Boską naturę autorzy pieśni podkreślają głównie poprzez użycie tytułów *Syn Boží* (Syn Boży)¹ *najvyššieho Boha Syn* (Syn Boga Najwyższego)², *Syn jeho* (Syn Jego)³, *Boh Syn* (Bóg Syn)⁴ oraz rzadziej spotykane tytuły *Pán neba a zeme* (Pan nieba i ziemi)⁵, *Pán*

¹ Por. *Jednotný katolícky spevník* (Uzgodniony Śpiewnik Katolicki), Trnava 1996, nr 408 b, e/3 (dalej: JKS).

² TAMŻE, nr 330/7.

³ TAMŻE, nr 328/4.

⁴ TAMŻE, nr 387/3.

⁵ TAMŻE, nr 380/8.

z *výsosti* (Pan z wysokości)⁶ - autorzy pieśni, mówiąc o Panu, w większości wypadków myślą o Jezusie Chrystusie (bardzo rzadko nazywają tym imieniem Boga w Trójcy Świętej) *Slovo Božie* (Słowo Boże)⁷, *Svetlo večné* (Światło Wieczne)⁸, z różnymi przymiotami. Chrystus nazywany jest także: *Boh* (Bóg)⁹, czy *Stvoriteľ* (Stworzyciel)¹⁰ itp. Te wszystkie tytuły występują w 35 utworach. Człowieczeństwo Chrystusa jest akcentowane poprzez tytuły, takie jak: *Tvoj Syn* (Syn Twój)¹¹, fakt, że chodzi o Syna Maryi wynika w tekstach z kontekstu, dalej imię *Ježiš* (Jezus)¹² oraz w większości już tylko pojedynczo spotykane tytuły: *Dieťa* (Dziecię)¹³, *plod tvoj* (Owoc Twój)¹⁴, *Synáček milý* (Synek miły)¹⁵ itp. Tytuły te razem wzięte pojawiają się w prawie 40 pieśniach.

Syntezę wspomnianych wyżej rzeczywistości Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa w badanych tekstach znaleziono w dwóch utworach, które pokazują jedność dwóch natur w Osobie Chrystusa. W jednym z nich autor określa Chrystusa jako *Boha Syna človeka* (Boga Syna Człowieka)¹⁶. Stwierdzenie w innej pieśni: *Chociaž był Syn Twój [Maryi] Synem Bożym*¹⁷ także akcentuje tożsamość Syna Maryi z Synem Bożym i tym samym jedność dwóch natur w jednej Osobie.

Autorzy pieśni widzą Chrystusa również jako Bożego „Mesjasza”¹⁸, który jest „Odkupicielem”¹⁹ i „Zbawicielem”²⁰, „Księciem Pokoju”²¹, „Pogromcą diabła”²² itp., czyli wypełniającym swoją zbawczą misję. Takie tytuły Chrystusa znaleziono w prawie 30 utworach. Autorzy często nawiązują do zbawczej misji Jezusa. Postrzegają Go jako Tego, który zstąpił z nieba²³, przywdział na siebie ciało²⁴, narodził się w ubóstwie²⁵

⁶ Por. TAMŻE, nr 387/1.

⁷ Por. TAMŻE, nr 337/3.

⁸ TAMŻE, 341/2.

⁹ Por. TAMŻE, nr 339/2.

¹⁰ Por. TAMŻE, nr 342/5.

¹¹ TAMŻE, nr 408 b, e/4.

¹² TAMŻE, nr 339/2.

¹³ TAMŻE, nr 359/1.

¹⁴ Por. TAMŻE, nr 381/4.

¹⁵ Por. TAMŻE, nr 367/2.

¹⁶ TAMŻE, nr 409 a/1. Ten tytuł występuje i w pozostałych wersjach pieśni nr 409, czyli w pieśniach nr 409 b i 409 c.

¹⁷ TAMŻE, nr 408 b, e/3.

¹⁸ Por. TAMŻE, nr 359/1.

¹⁹ Por. TAMŻE, nr 339/2.

²⁰ Por. TAMŻE, nr 346/3.

²¹ Por. TAMŻE, nr 374/1.

²² Por. TAMŻE, nr 408 c, f/1.

²³ Por. TAMŻE, nr 359/3.

²⁴ Por. TAMŻE, nr 387/3.

²⁵ Por. TAMŻE, nr 409 a/4.

i jaśniej w ciemnościach²⁶. Prawdy wiary związane z tajemnicą wcielenia są stosunkowo często przywoływane; można je napotkać w 10 pieśniach. Pewien niedosyt można odczuwać w kwestii przedstawiania Chrystusa jako działającego z mocą, panującego nad prawami natury²⁷ oraz nauczającego lub wykładającego Pisma²⁸. Takie treści poruszają autorzy w zaledwie 5 utworach. Twórcy pieśni maryjnych chętnie poruszają kwestię dokonania dzieła odkupienia przez Chrystusa. Widzą Chrystusa jako Tego, który wypełnia swoje posłannictwo²⁹ poprzez uniżenie się³⁰, wydanie się na tortury³¹, aż po śmierć na krzyżu³². Mękę przyjmuje z rąk Ojca³³, aby zgładził ludzkie winy³⁴ i tym samym wybawił³⁵ i odkupił swoich wiernych³⁶ z niewoli grzechu i wiecznej śmierci³⁷. Chrystus zwycięża śmierć i piekło³⁸ i w ten sposób otwiera ludziom utracony raj³⁹. Nie zapominają o Jego zmartwychwstaniu⁴⁰, wniebowstąpieniu⁴¹, o zesłaniu przez Niego Ducha Świętego⁴² oraz obdarzeniu człowieka potrzebnymi łaskami⁴³. Chrystus ich również chroni⁴⁴, umacnia w wierze⁴⁵ i prowadzi do nieba⁴⁶. W poszczególnych pieśniach, które traktują o zbawczym dziele Syna Bożego – od Jego przedwiecznego istnienia poprzez wcielenie, dokonanie dzieła odkupienia aż po Jego uwielbienie – autorzy pieśni zazwyczaj nie poruszają wszystkich wymiarów tego dzieła. Istnieją jednak wyjątki, teksty, w których są w sposób skondensowany przypomniane wszystkie istotne elementy misji Chrystusa. Taki tekst można znaleźć np. w jednej z pieśni, której reprezentatywność zachęca do tego, aby był przytoczony w całości również w oryginale: *Ó, prebľažená chvíľa, keď dávno žiadaný Boh Syn vzal telo ľudské a svetú bol daný;*

²⁶ Por. TAMŻE, nr 378/5.

²⁷ Por. TAMŻE, nr 404/9.

²⁸ Por. TAMŻE, nr 409 a/5.

²⁹ Por. TAMŻE, nr 401/5.

³⁰ Por. TAMŻE, nr 359/3.

³¹ Por. TAMŻE, nr 395/2.

³² Por. TAMŻE, nr 383/3.

³³ Por. TAMŻE, nr 409 b/2.

³⁴ Por. TAMŻE, nr 347/7.

³⁵ Por. TAMŻE, nr 386/3.

³⁶ Por. TAMŻE, nr 359/3.

³⁷ Por. TAMŻE, nr 387/3.

³⁸ Por. TAMŻE, nr 380/8.

³⁹ Por. TAMŻE, nr 359/1.

⁴⁰ Por. TAMŻE, nr 385/1.

⁴¹ Por. TAMŻE, nr 409 c/3.

⁴² Por. TAMŻE, nr 408 c, f/2.

⁴³ Por. TAMŻE, nr 342/4.

⁴⁴ Por. TAMŻE, nr 380/8.

⁴⁵ Por. TAMŻE, nr 394/6.

⁴⁶ Por. TAMŻE, nr 352/2.

tak chcel on pre nás trpieť, smrť broznú podstupiť, by od večnej smrti zlých mohol vykúpiť (O, przebłogosławiona chwila, skoro od dawna żądany Bóg Syn wziął ludzkie ciało i dany był światu; tak On chciał dla nas cierpieć, przejść straszną śmierć, by od śmierci wiecznej złych mógł odkupić)⁴⁷. Wszystkich utworów, które w jakimś stopniu traktują o zbawczym dziele Chrystusa, jest ponad pięćdziesiąt.

Najczęściej spotykaną grupą przymiotów Jezusa, oprócz raczej pojedynczo spotykanych takich jak: „mocny, promieniujący”⁴⁸, „piękny”⁴⁹, „drogi”⁵⁰, „nasz”⁵¹ itp., jest grupa przymiotów pokazująca Jego „miłość”⁵². Takie przymioty występują w około 10 pieśniach. Nie znaleziono utworów, w których by autorzy pokazywali Chrystusa jako surowego, srogięgo lub karzącego sędziego.

Niejednokrotnie autorzy zauważają relację Chrystusa do Maryi. O przedwiecznym istnieniu Chrystusa świadczy fakt, że chciał mieć Maryję za swoją Matkę⁵³ i wybrał Ją sobie na Matkę⁵⁴. Związek tajemnicy wcielenia Syna Bożego z osobą Maryi podkreślają wzmianki o tym, że Chrystus był pod sercem Maryi⁵⁵ i urodził się przez Maryję⁵⁶. Również zaznał opieki Maryi⁵⁷, szanuje Ją⁵⁸ i nazywa Matką⁵⁹. Wreszcie na kartach tekstów pieśni maryjnych – w 5 utworach – mają miejsce i treści traktujące o wyniesieniu Maryi⁶⁰. Jest Ona także nominowana przez Zbawiciela wiszącego na krzyżu na Matkę dla całego świata chrześcijańskiego⁶¹. W innym utworze jest uczyniona przez Syna Królową dla nas⁶². Te ostatnie teksty występują pojedynczo.

Maryja jako Matka Pana jest stosunkowo często postrzegana przez poetów. W 5 utworach autorzy pieśni postrzegają Maryję jako Tę, która pocnie Chrystusa⁶³. Po poczęciu Maryja nosi swego Syna⁶⁴.

⁴⁷ TAMŻE, nr 387/3.

⁴⁸ Por. TAMŻE, nr 385/5.

⁴⁹ Por. TAMŻE, nr 359/2.

⁵⁰ Por. TAMŻE, nr 366/1.

⁵¹ Por. TAMŻE, nr 368/5.

⁵² Por. TAMŻE, nr 361/3.

⁵³ Por. TAMŻE, nr 356/3.

⁵⁴ Por. TAMŻE, nr 380/5.

⁵⁵ Por. TAMŻE, nr 353/3.

⁵⁶ Por. TAMŻE, nr 392/1.

⁵⁷ Por. TAMŻE, nr 358/6.

⁵⁸ Por. TAMŻE, nr 354/1.

⁵⁹ Por. TAMŻE, nr 374/2.

⁶⁰ Por. TAMŻE, nr 404/11.

⁶¹ Por. TAMŻE, nr 415/3,4.

⁶² Por. TAMŻE, nr 415/2.

⁶³ Por. TAMŻE, nr 359/1.

⁶⁴ Por. TAMŻE, nr 341/2.

Kwestię tę poruszają autorzy w 4 utworach. Twórcy pieśni stosunkowo często – w około 10 pieśniach – informują słuchacza o tym, że Maryja porodzi Zbawiciela. W niektórych wypadkach podkreślają także dziewiczy charakter porodu. W jednym z utworów autor mówi: *Ó, Mária Panna [...], ktorá z panenského života čistého Pána nám porodila* (O, Dziewico Maryjo [...], która z dziewiczego żywota czystego Pana nam porodziłaś)⁶⁵. Maryja jest również gwarantem człowieczeństwa Chrystusa⁶⁶. Teksty, które pokazują Maryję jako Matkę Pana, są raczej zawsze parafrazą tekstów biblijnych. Bardzo często występują – w około 60 utworach – tytuły Maryjne takie jak: *Matka Ježiša* (Matka Jezusa), *Matka Krista Pána* (Matka Chrystusa Pana), *Matka Spasiteľa* (Matka Zbawiciela), *Matka Syna Božieho* (Matka Syna Bożego), *Matka Slova Božieho* (Matka Słowa Bożego), *Matka Stvoriteľa* (Matka Stworzyciela), *Matka Božia* (Matka Boża), *Božia Rodička* (Bogurodzica) itp. Tytuły te także eksponują Maryję jako Matkę Pana i Bogurodnicę.

Po narodzeniu Jezusa Jego Matka dalej Mu służy⁶⁷, czyli wychowuje⁶⁸ i chroni⁶⁹, darząc Go swoją matczyną miłością⁷⁰. Towarzyszy Mu w Jego drodze życiowej od ofiarowania⁷¹ przez odnalezienie⁷² w świątyni, bolejące współczucie z Nim⁷³ podczas Jego męki, aż po radość ze zmartwychwstania Jej Syna⁷⁴ i radość przeżywaną z Nim w niebie⁷⁵. Prawie 20 pieśni podejmuje kwestię Maryjnego towarzyszenia Jezusowi po urodzeniu. Istnieją tylko 3 utwory, w których znaleziono tytuły maryjne, pośrednio związane z powyższym tematem. Są to tytuły *Služobnica Pánova* (Służebnica Pańska), *Matka ľútosti* (Matka żalości), *Matička Sedembolestná* (Matuchna Siedmiobolesna).

Obraz Maryi jako Potężnej Królowej – Matki ludzi – która jest ich pośredniczką do Chrystusa niezawodnie ich prowadzącą do Niego, często występuje w tekstach pieśni. Pośrednictwo Maryi w pieśniach ma charakter dwukierunkowy. Dostrzeżono więc pośrednictwo zstępujące i wstępujące⁷⁶. Znaleziono 10 pieśni, które ukazują Maryję jako pełniącą

⁶⁵ TAMŻE, nr 334/4.

⁶⁶ Por. TAMŻE, nr 404/4.

⁶⁷ Por. TAMŻE, nr 409 a/4.

⁶⁸ Por. TAMŻE, nr 359/5.

⁶⁹ Por. TAMŻE, nr 360/1.

⁷⁰ Por. TAMŻE, nr 408 b, e/5.

⁷¹ Por. TAMŻE, nr 358/4.

⁷² Por. TAMŻE, nr 408 a, d/5.

⁷³ Por. TAMŻE, nr 395/1.

⁷⁴ Por. TAMŻE, nr 385/2.

⁷⁵ Por. TAMŻE, nr 338/6.

⁷⁶ Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, 168.

funkcję Pośredniczki w linii zstępującej, w sensie przekazywania wiernym łaski. Świadczy o tym choćby tekst: *poprzez Maryję mamy nadzieję otrzymać wszystkie łaski*⁷⁷ lub tekst: *poprzez Ciebie [Maryjo] przyjdź do nas umocnienie od Pana*⁷⁸. Najczęściej jednak napotymano teksty, które ukazują Maryję jako orędowniczkę wiernych u swojego Syna. Autorzy pieśni najczęściej przedstawiają rolę Maryi jako Pośredniczki w formie prośby wiernych, skierowanej do Maryi o wstawiennictwo do Chrystusa. Chodzi zatem o pośrednictwo wstępujące. Słowa jednej z pieśni idealnie to pokazują: *Matka premilá! Ráč za nás vždy orodovať u svojho Syna* (Najmilsza Matko! Zechciej się zawsze wstawiać za nami do swojego Syna)⁷⁹. Taką rolę Maryi potwierdzają także tytuły: *Orodovnička* (Orędowniczka), *Pomocnica* (Pomocniczka), *Prímluvnica* (Wstawienniczka). Pośrednictwo w linii wstępującej autorzy poruszają w prawie 60 pieśniach.

Nieliczne wyjątki stanowią teksty, które jednocześnie ukazują Maryję jako Pośredniczkę, a Jezusa jako Pośrednika. Chyba w najbardziej reprezentatywnym takim tekście w jednej zwrotce znaleziono: *Pannu svätú prosíme [...], aby pre nás u Syna, milosť vyprosila* (Dziewicę Świętą błagamy [...], by dla nas u Syna, uprosiła łaskę), a z kolei w innej zwrotce: *Ó, Ježišu, prejasné – Svetlo sveta krásne, osvecuj nám vždy cestu k nebeskému mestu. Udržuj nás v milosti, by sme žili v čnosti, vyhli pekla temnosti, došli do radosti* (O, Jezu, jaśniejąca – Światłość świata piękna, do niebiańskiego miasta nam zawsze drogi oświecaj. Podtrzymuj nas w łasce, byśmy żyli w cnocie, ominęli ciemność piekła, dotarli do radości).

Maryja jest przez poetów postrzegana także jako Ta, która światu „zwiastuje”⁸⁰ nadejście Jezusa. Taką rolę Maryi potwierdzają tytuły *Dennica* (archaiczne określenie jutrzeńki), *Hviezda ranná* (Gwiazda Zaranna), *Zornička* (Jutrzeńka) itp. Odnotowano je w powyżej 30 utworach. Oprócz jednego przypadku nie znaleziono jednak tekstów, w których byłaby wprost mowa o Maryi jako Tej, która człowiekowi wskazują drogę do Chrystusa lub go do Niego prowadzi.

Autorzy w tekstach pokazują Maryję tylko jako Przewodniczkę do nieba. Tak samo we wspomnianej pieśni chodzi o to, aby Maryja doprowadziła wiernych „tam gdzie zasiada na tronie Syn” (*veď nás ta, kde Syn tróni*)⁸¹, a więc do nieba.

W roli Obrończyni jako Matka chroniąca swoje dzieci Maryja często występuje w pieśniach. W 5 utworach raczej nie sposób ustalić, od czego

⁷⁷ JKS nr 366/3.

⁷⁸ TAMŻE, nr 355/7.

⁷⁹ TAMŻE, nr 372/4.

⁸⁰ TAMŻE, nr 373/2.

⁸¹ TAMŻE, nr 332/2.

lub od kogo powinna Maryja ludzi chronić. Chodzi tylko o ogólne wescchnienie człowieka. W jednej pieśni czytamy: *Tys naszą wierną Matką [...] pod obronę [swoją nas] przyjmij*⁸². W większości pieśni – jest ich prawie 30 – podejmujących ten temat jest dokładnie wymienione, przed czym lub przed kim Maryja powinna człowieka chronić. Chodzi głównie o obronę przed złem⁸³, szatanem⁸⁴, grzechem⁸⁵, niewiernością⁸⁶ itp. W niektórych pieśniach – ze wspomnianych 30 – jest wskazane źródło mocy, którą Maryja chroni swoich czcicieli. Raz to jest Krew Chrystusa⁸⁷, innym razem moc Maryi⁸⁸. Tytuły, a mianowicie: *Ochrana* (Ochrona), *Obrana* (Obrona), *Útočisko* (Ucieczka), *Štít* (Tarcza), które występują w około 20 pieśniach, potwierdzają taką rolę Maryi.

Matka Boża również „rządzi i chwalebnie króluje”⁸⁹. Źródłem zaś takiej godności Maryi jest zapewne fakt, że porodziła Chrystusa⁹⁰. Dlatego też Maryja obficie działa jako Matka Zbawiciela. Do sporadycznych Jej zadań należy podnoszenie ludzkości do łaski⁹¹, gojenie dusz⁹², odwracanie wad i otwieranie raju⁹³. Do zadań Maryi należą również: pokonanie złości wroga⁹⁴, zmiłowanie się nad wiernymi⁹⁵, wybawienie ich⁹⁶. Niektóre z tych zadań obrazuje tekst: *zbaviť ma ráč všetkých neprávostí a dušu očistiť z hriechu, zlostí* (zechciej mnie wyzwolić od wszystkich udręk i oczyść duszę z grzechów, złości)⁹⁷. Te ostatnie treści podejmują autorzy w 10 utworach. Oprócz tego Maryja – jak znaleziono w prawie 20 pieśniach – powinna wysłuchać wiernego, który Ją o to prosi.

Chrystus raczej w ogóle nie jest adresatem prośby, bowiem nie znaleziono takich treści. Obraz Maryi panującej dookreślają następne tytuły maryjne: *Cárovna* (Caryca), *Cisárovna* (Cesarzowa), *Kňažná* (Księżniczka), *Kráľovná* (Królowa), *Pani* (Pani), *Panovnica* (Władczyni). Występują one w około 60 pieśniach.

⁸² TAMŽE, nr 336/5.

⁸³ Por. TAMŽE, nr 350/1.

⁸⁴ Por. TAMŽE, nr 357/5.

⁸⁵ Por. TAMŽE, nr 342/5.

⁸⁶ Por. TAMŽE, nr 354/2.

⁸⁷ Por. TAMŽE, nr 357/3.

⁸⁸ Por. TAMŽE, nr 402/3.

⁸⁹ TAMŽE, nr 367/4.

⁹⁰ Por. TAMŽE, nr 336/1.

⁹¹ Por. TAMŽE, nr 387/1.

⁹² Por. TAMŽE, nr 352/4.

⁹³ Por. TAMŽE, nr 386/2, 4.

⁹⁴ Por. TAMŽE, nr 363/4.

⁹⁵ Por. TAMŽE, nr 373/1.

⁹⁶ Por. TAMŽE, nr 335/3.

⁹⁷ TAMŽE, nr 335/3.

Nieliczne utwory traktują o Maryi jako Tej, która zajmuje najwyższe miejsce po Bogu. *Po Bogu jesteś najbardziej godna chwały*⁹⁸ – mówi autor jednej z pieśni; innym razem stwierdza, że *nie ma oprócz Ciebie (Maryi) po Bogu niczego wiernego*⁹⁹.

W oparciu o treść pieśni maryjnych przedstawiających wzajemne relacje Maryi i Jezusa Chrystusa można namalować wielowymiarową teologiczną ikonę Maryi. Maryja jawi się głównie jako Matka Pana, który oprócz tego, że jest w pełni Człowiekiem, jest także w pełni Bogiem, a więc Maryja jest również Bogurodnicą. Maryja jest także Matką Jezusa, którym się opiekuje i wychowuje Go. Maryja swojemu Synowi towarzyszy od poczęcia, poprzez jego ziemskie życie, tajemnicę paschalną, a w wymiarze eschatycznym aż po czasy dzisiejsze. Jest zatem Jego Towarzyszką, Matką Bolesną i Niebiańską Królową. Z ustanowienia Chrystusa jest także Matką wszystkich chrześcijan. Maryja jest ponadto doskonałą Pośredniczką do Chrystusa, która w maksymalnym stopniu uczestniczy w zbawczym działaniu swojego Syna, jest więc również Obrończynią człowieka. W ten sposób może łatwo Jej chwała zasłonić godność Syna, aż do tego stopnia, by Ją uważać za Najwspanialszą istotę po Bogu. Powstaje tylko pytanie, czy w pojęciu Bóg, oprócz Boga Ojca wierzący dostrzega także Chrystusa i Ducha Świętego.

2. Próba oceny w świetle adhortacji Pawła VI *Marialis cultus*

Papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* mówi o tym, że kult maryjny ze swej istoty jest poddany zasadzie chrystologicznej¹⁰⁰. Według tej zasady odnowy kultu maryjnego, także pieśni maryjne, powinny zbliżać chrześcijan do ich Pana. Do Niego powinna ich zbliżać również teologiczna ikona Maryi, którą znajdujemy w pieśniach. Chrześcijanie w ten sposób będą mogli bliżej poznać Chrystusa i Jego zbawcze dzieło oraz miejsce Maryi w nim.

Adhortacja, jak to celnie zauważył jeden z jej komentatorów, wymienia sześć aspektów katolickiej doktryny wiary. Leżą one u podstaw poprawnego kultu maryjnego, a tym samym stanowią fundament ideowego obrazu Maryi. Chodzi o następujące aspekty: godność Matki Bożej, chwałę niebieską, współdziałanie w dziele odkupienia, modli-

⁹⁸ TAMŻE, nr 383/1.

⁹⁹ TAMŻE, nr 357/1.

¹⁰⁰ Por. MC 25.

te wne wstawienictwo, szczególna pozycja w łonie ludu Bożego i świętość Maryi¹⁰¹. Te aspekty głównie posłużą jako podstawowe kryteria, najbardziej odpowiednie w ocenie teologicznego obrazu Maryi w Jej relacji do Chrystusa.

*W Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy*¹⁰² – takie stwierdzenie znajduje się w adhortacji. Tylko w związku z Chrystusem Maryja jest osobą o wyjątkowej godności i szczególnych zadaniach. Więzią zespalałą Maryję z Jezusem Chrystusem jest Jej macierzyństwo i Jej wiara połączone praktycznie między sobą¹⁰³. Autorzy pieśni maryjnych często akcentują macierzyństwo, które jest fundamentem godności Maryi. Boże macierzyństwo Maryi potwierdzają również występujące w pieśniach maryjnych teksty traktujące o samym Chrystusie.

We wspomnianych tekstach Jezus jest ukazany jako Druga Osoba Boska, ale także jako prawdziwy Człowiek. Chrystus jako prawdziwy, odwiecznie istniejący Bóg, wybrał Maryję na swoją Matkę. Również liczne tytuły maryjne, przedstawiające Maryję jako Matkę Pana i Bogurodnicę, świadczą o tym, że macierzyństwo Maryi jest dziełem łaski. Takie treści pomagają kształtować poprawny obraz Maryi w relacji do Jej Syna.

Mogłoby się wydawać, że na ukazanie Maryi przebywającej w chwale niebieskiej autorzy pieśni maryjnych poświęcają mało miejsca. W kilku pieśniach mówią o wyniesieniu Maryi przez Chrystusa. Natomiast całość kształt teologicznych treści zawartych w pieśniach maryjnych pozwala dostrzec Maryję jako Pośredniczkę, Obrończynię, Matkę ludzi itp. Ten fakt nie pozostawia wątpliwości, że Maryja może tylko w ten sposób uczestniczyć w dziele zbawienia swojego Syna, gdy będzie z Nim w ściślejszej więzi w chwale niebieskiej. Chrystus jest jednocześnie inicjatorem i gwarantem szczególnej pozycji swojej Matki w łonie Ludu Bożego jako Matki i Królowej chrześcijan. Niestety, są to wzmianki odosobnione. O wierze, która pozwala Maryi przyjąć Chrystusa jako swojego Zbawiciela¹⁰⁴, nie ma, niestety, w pieśniach bezpośrednich wzmianek. Jednak uważny czytelnik lub wierny śpiewający pieśni maryjne, może pośrednio dostrzec wiarę Maryi, w Jej oddanym i ofiarnym uczestnictwie w dziele zbawienia. Pozwala im to jednocześnie wydedukować obraz Maryi jako pierwszej i wiernej chrześcijanki¹⁰⁵, o jakim zgodnie z zasadami odnowy kultu maryjnego mówi Thurian. Jednak wymaga to uwagi i wnikliwego

¹⁰¹ Por. T. D. ŁUKASZUK, *Chrystologiczna zasada odnowy kultu maryjnego*, „Teologia w Polsce” 3(1986) nr 9, 12.

¹⁰² MC 25.

¹⁰³ Por. T. D. ŁUKASZUK, *Chrystologiczna zasada...*, 12.

¹⁰⁴ Por. TAMŻE.

¹⁰⁵ Zob. M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, figurą Kościoła*, Warszawa 1990, 206n.

wglądu w tekst śpiewanych pieśni oraz niezbędnej wiedzy teologicznej. Dla zwykłego wiernego jest to raczej trudne zadanie. Dlatego wydaje się pożądane, uzupełnić teksty pieśni wspomnianymi brakującymi treściami, w miejsce chrystotypicznych.

Dzieło zbawienia, poczynszy od momentu wcielenia, a skończywszy na męce, śmierci i zmartwychwstaniu, stanowi wyłączną domenę działania Boga w Chrystusie. Maryja uczestniczy w tych tajemnicach, ale niczego im nie dodaje. Jej udział ogranicza się do widzialnego i historycznego aspektu tych tajemnic¹⁰⁶. Taka treść stosunkowo często występuje w pieśniach maryjnych, w tych miejscach, gdzie jest mowa o samym Chrystusie i Jego misji. Istnieją nawet pieśni, w których autorzy ukazują całość misji Chrystusa. Można tylko ubolewać, że takie teksty rzadko występują. Tytuły Chrystusa, które występują w pieśniach, również potwierdzają teologicznie poprawny obraz Chrystusa, realizującego dzieło zbawienia. W związku z tym, w tekstach pieśni znaleziono treści, które pozwalają namalować ikonę Maryi jako kochającej Matki i szlachetnej Towarzyszki¹⁰⁷ swojego Syna. Ona właśnie w wyżej wymieniony sposób uczestniczy w dziele zbawienia swojego Syna. Niestety, rzadko występują tytuły podkreślające taki obraz Maryi.

Jednak na ukazanie Maryi jako Tej, która ma udział w zbawieniu świata¹⁰⁸, o charakterze chrystotypicznym, autorzy nie szczędzą miejsca. Modlitewne wstawiennictwo¹⁰⁹ Maryi jest najbardziej rozpowszechnionym typem Jej uczestnictwa w dziele zbawienia, które oni dostrzegają. Postrzegają Maryję jako Pośredniczkę między ludźmi a Synem Bożym. Zgodnie z chrystologiczną zasadą pośrednictwa Maryi powinno być tak ukazane, aby służyło *przedziwne pośrednictwo Chrystusa, doskonale samo w sobie i całkowicie wystarczające, w którym jednak Bóg-Człowiek daje uczestnictwo stworzeniom, czyniąc ich pośrednikami*¹¹⁰. Wymóg ten autorzy wypełniają, określając Maryję jako Tę, która przekazuje ludziom różne łaski od Pana oraz często poruszają temat orędownictwa Maryi za wiernymi u Syna. Maryja wstawia się za nimi u swego Syna z całą mocą swej macierzyńskiej prośby i zostaje wysłuchana. Syn bowiem nie może niczego odmówić swojej Matce. Skuteczność Jej wstawiennictwa powoduje u chrześcijan ufność wobec

¹⁰⁶ Por. T. D. ŁUKASZUK, *Chrystologiczna zasada...*, 12n.

¹⁰⁷ Por. LG 61.

¹⁰⁸ *W świetle zbawczej wartości wcielenia i przy założeniu, że akt zbawczy dokonał się w człowieczeństwie Chrystusa, można zrozumieć, że przez swoje dziewicze macierzyństwo w wierze, Maryja wniosła swój wkład w zbawienie świata.* T. D. ŁUKASZUK, *Chrystologiczna zasada...*, 13.

¹⁰⁹ Por. LG 62.

¹¹⁰ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana...*, 102.

Niej. Jeżeli bowiem chrześcijanie ufają Maryi, to dlatego, że jest Ona całkowicie zjednoczona z Chrystusem¹¹¹. W ten sposób z jednej strony postrzegane tak pośrednictwo Maryi jest zgodne z chrystologiczną zasadą adhortacji. Z drugiej strony należy przypomnieć, że we wspomnianym tutaj pośrednictwie niejednokrotnie chodzi o model pośrednictwa *mediatio ad Christum*¹¹². Przez Maryję bowiem przychodzą do ludzi wszelkie łaski. Tymczasem w mariologii – zgodnie z duchem zasad odnowy kultu maryjnego – dokonuje się wyraźne odejście od tego modelu pośrednictwa ku modelowi¹¹³ *mediatio in Christo*¹¹⁴. Z powyższego wynika, że należałoby przeprowadzić dokładną analizę pieśni, uwzględniając przytoczony aspekt i na jej podstawie dokonać odpowiedniej korekty tekstu. Wspomniany problem podkreśla również fakt śladowego występowania myśli o bezpośrednim kierowaniu prośby wiernego do Chrystusa.

Opieka – ochrona wiernych jest innym rodzajem współdziałania Maryi w dziele zbawienia. Twórcy pieśni niejednokrotnie widzą Ją jako Obrończynię, która chroni swoje dzieci głównie przed złem – w różnych postaciach – i jego inicjatorem, przed apostazją itp. Takie konkretne określenie zła, przed którym Maryja powinna wiernego chronić, pomaga odpowiednio zrozumieć teksty pieśni, w których brak takiego określenia. W związku z tym wydaje się stosowne nie interpretować wspomnianych tekstów w ten sposób, jakoby Maryja miała chronić wiernych przed Chrystusem, tym bardziej, że nie wykryto treści, które wprost stwierdzałyby coś takiego. Rolę Maryi jako Obrończyni człowieka autorzy rozumieją na ogół jako Jej uczestnictwo w zbawczym dziele Chrystusa¹¹⁵. Jednak wątpliwości budzi fakt, że człowiek prosi o ochronę w większości wypadków Maryję, bez konkretnego odniesienia do zbawczej mocy Chrystusa. Tego rodzaju wątpliwości podkreśla także prośba skierowana

¹¹¹ Por. H. HOLSTEIN, *Wstawienictwo Maryi*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987, 102.

¹¹² *Upraszczaając, można powiedzieć, że według tego ujęcia całe Boże miłosierdzie, wszystkie łaski są w ręku Maryi [...]; „wszystkie łaski docierają do nas przez Jej ręce” oraz „wszelkie dobro przechodzi od nas do Boga przez Maryję”. Wyobrażenia niezwykle łatwo przyswajają sobie taki model pośrednictwa stopniowego czy piętrowego: my do Maryi, Maryja do Chrystusa, Chrystus do Ojca – i odwrotnie.* S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana...*, 168.

¹¹³ Por. TAMŻE, 102.

¹¹⁴ *Zarówno pośrednictwo Maryi, jak pośrednictwo innych istot stworzonych, uczestniczy (partycypuje) w jedynym pośrednictwie Chrystusa; pośrednictwo Maryi jest pośrednictwem poprzez uczestnictwo: illius ergo etiam mediatio est participata.* TAMŻE, 173.

¹¹⁵ *Przez Chrystusa macierzyństwo Maryi jest odbiciem ojcostwa Boga, który zstępuje na świat jako wcielenie opatrności. [...] Bogurodzica chroniona odtwórczo w sposób szczególny, także staje się Opiekunką.* Por. T. ŠPIDLÍK, M. I. RUPNIK, *Mowa obrazów*, Warszawa 2001, 109-111.

do Maryi, by chroniła proszącego „swoją” mocą. W tym przypadku należałoby zastąpić wątpliwy zaimek przymiotnikowy innym przymiotnikiem, aby w tekście można było czytać: „zbawczą” lub „Syna” mocą.

W ujęciu autorów, oprócz pośrednictwa i ochrony, Maryja wykonuje zadania, które należą raczej do zadań Zbawiciela. Niektóre ze sporadycznie występujących zadań: gojenie dusz, odwracanie wad, otwieranie raju itp., można by pogodzić z zasadą partycypacji Maryi w zbawczym dziele Syna. Natomiast inne zadania, takie jak: pokonanie szatana, wybawienie, zmiłowanie wydają się mocno uderzać w wyłączność zbawczego dzieła dokonywanego przez Jezusa Chrystusa, forsując tym samym idee zbawczego partnerstwa¹¹⁶ i współodkupicielstwa¹¹⁷ Maryi, malując w ten sposób skrajnie chrystotypiczny Jej obraz. Taki obraz Maryi podkreśla także rodzaj akłamacji, która jest do Niej względnie często zanoszona. Wierni zamiast bardziej poprawnego i odpowiedniego wezwania kierowanego do Maryi *ora pro nobis*, używają chrystologicznego *audi nos*¹¹⁸. Na szczęście takie skrajnie chrystotypiczne ujęcie „partycypacji” Maryi w dziele zbawienia pojawia się w pieśniach rzadko. Taki skrajnie chrystotypiczny obraz Maryi potwierdzają często występujące tytuły ukazujące Maryję jako potężną Królową.

Inne teksty, które ukazują wyniesienie Maryi aż do tego stopnia, że zajmuje najwyższe miejsce po Bogu, mogą przyczynić się do wypaczenia obrazu Maryi w świadomości wiernych. Maryja byłaby postrzegana jako mająca władzę nad Synem. Teologiczna wartość tekstów zależy od tego, jak wierni odczytują termin „Bóg”, występujący w tych tekstach. Z kontekstu dwu reprezentatywnych pieśni: *Ó, Mária, pozri na mňa* (O, Maryjo, popatrz na mnie) i *Tisíc raz pozdravujeme teba* (Tysiącrotnie Ciebie pozdrawiamy), zawierających takie treści, wynika, że w tych przypadkach chodzi o rozumienie terminu „Bóg” jako Boga w Trójcy. Późniejsze bowiem zwrotki tych pieśni zawierają treści poprawnie uka-

¹¹⁶ Por. W. CZAMARA, *Zasady odnowy kultu maryjnego*, „Ateneum Kapłańskie” 108(1987) z. 1, 138.

¹¹⁷ *Zwolennicy idei współodkupicielstwa Maryi maksymalnie upodabniają Jej działanie do działania Chrystusa. Możliwie najsilniej podkreślają funkcję Ewy w upadku pierworodnym (współuczestnictwo w zadawaniu ludzkości śmiertelnej rany). Następnie, odwołując się do zasady odwrotności, czyli recyrkulacji, mocno podkreślają współdział Maryi w dziele naprawy. Maryja, pomocnica Chrystusa Odkupiciela, upodobniona do Niego, złączona z Nim w samym akcie odkupienia, uczestniczyła w Jego dziele od wewnątrz – współsprawiała odkupienie z Chrystusem (przyczynowość przyboczna).* Por. S. C. NAPIORKOWSKI, *Matka naszego Pana...*, 146.

¹¹⁸ Wzorem poprawnego użycia obu przytoczonych terminów może być np. tekst Litanii loretańskiej, gdzie wezwanie *audi nos* kierowane jest do Zbawiciela, *ora pro nobis* zaś do Jego Matki.

zującą relację Maryi i Chrystusa. Nie chodzi zatem o wynoszenie Maryi ponad Chrystusa, ale tylko o podkreślenie Jej godności wśród Ludu Bożego i całego stworzenia. Niemniej w poprawnym odczytaniu wyżej wspomnianych tekstów sporo zależy od tego, czy dany utwór będzie prześpiewany cały, czy jedynie pierwsze jego zwrotki. Zwrotki ujmujące nadzędność Chrystusa są bowiem w obu przypadkach zwrotkami występującymi pod koniec pieśni. Na przykładzie tych dwu pieśni można zauważyć, jak ważną rolę w kształtowaniu poprawnego teologicznie obrazu Maryi wśród wiernych może mieć choćby kolejność różnych treści zawartych w pieśniach. Pocieszający jest fakt, że tego rodzaju pieśni, które wynosiłyby Maryję ponad Chrystusa i tym samym umniejszałyby Jego godność jako pierwotnego z wszelkiego stworzenia¹¹⁹ występują w materiale źródłowym w znikomej ilości. Podobnie jest i z tytułami maryjnymi. Znalaziono tylko jeden taki tytuł, wyraźnie chrystologiczny – *Slnko* (Słońce)¹²⁰ nadany Maryi przez pewnego autora.

Zasada ekumeniczna jest jedną z kolejnych zasad odnowy kultu maryjnego, które podaje adhortacja. Papież Paweł VI podkreśla w niej szczególny charakter kultu maryjnego, powtarzając za Soborem Watykańskim II słowa: *gdy Matka czci doznaje, to Syna [...] poznaje się, kocha i wielbi w należyty sposób*¹²¹. Kult maryjny, a w nim także pieśni maryjne, staje się drogą do Chrystusa, który jest źródłem i ośrodkiem wspólnoty kościelnej¹²². Z powyższego wynika, że chrystocentryzm jest bazą oparcia dla tej zasady, dlatego wydaje się za najbardziej stosowne, aby została omówiona. Zasada ekumeniczna zawiera również polecenie Papieża, aby *bardzo starannie unikano wszelkiej przesady, która innym braci mogłaby wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła, i by usunięto wszelki sposób okazywania czci odbiegający od właściwej praktyki katolickiej*¹²³. Konkretnie oznacza to, że *mamy unikać nawet pozorów zrównywania Maryi z Chrystusem Pośrednikiem, Odkupicielem i Królem, przeciwstawiania miłosierdzia Matki sprawiedliwości Syna [...], przewartościowania modlitwy błagalnej z niedowartościowaniem innych form modlitwy, jak sławienie Boga za Maryję, a przede wszystkim naśladowanie Jej wiary, posłuszeństwa, całkowitego oddania się Chrystusowi oraz służenia potrzebującym*¹²⁴.

¹¹⁹ *Misterium wcielenia wprowadziło między Boga i człowieka nową rzeczywistość: Boga-Człowieka*. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana...*, 92.

¹²⁰ JKS nr 341/4.

¹²¹ LG 67.

¹²² Por. MC 32.

¹²³ TAMŻE.

¹²⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana...*, 163n.

Autorzy pieśni tworzą obraz Maryi, który z jednej strony harmonizuje z wymogami tej zasady. Nie znaleziono bowiem treści, w których autorzy przeciwstawiliby miłosierdzie Matki sprawiedliwości Syna. Maryja jest ukazana jako godna czci Bogurodzica, kochająca Matka Pana, szlachetna Towarzyszka swojego Syna, która z oddaniem służy Chrystusowi i wszystkim potrzebującym. Taki obraz Maryi jest niejednokrotnie podkreślony poprawnym teologicznie ideowym obrazem samego Chrystusa i przedstawieniem Jego relacji do swojej Matki. Jednak minusem jest mała ilość treści, które zawierają taki obraz Maryi. Z drugiej strony w większości przypadków autorzy widzą Maryję jako Matkę wiernych, która nad nimi roztacza hojną opiekę, stając się tym samym ich potężną Obrończynią. Ponadto Ją postrzegają jako Pośredniczkę do Chrystusa, Niebiańską Królową. Na podstawie sporadycznych wzmianek autorzy Maryję postrzegają również jako osobę odznaczającą się zbawczą aktywnością charakterystyczną tylko dla Zbawiciela. Takie obrazy Maryi, w różnym stopniu, wprowadzają w błąd braci odłączonych co do prawdziwej nauki Kościoła. Dlatego wydaje się stosowne poddać szczegółowej analizie teksty pieśni maryjnych i dokonać koniecznej korekty zgodnie z poleceniem zawartym w zasadzie ekumenicznej. Należałoby więc usunąć wszelkie teksty, których treść odbiega od właściwej praktyki katolickiej lub je zastąpić tekstami, których teologiczna poprawność nie budzi wątpliwości.

Ks. mgr Emil Gallo MIC

96271 Dudince
Słowacja

e-mail: emilmic@crossmail.sk

Maria nel mistero di Cristo nei canti mariani slovachi

(Riassunto)

L'analisi dei testi dei canti mariani slovachi ci permette di concludere che lo spazio più ampio dedicato alla Trinità riguarda la persona di Gesù Cristo. L'autore cerca di mettere in luce l'immagine di Maria in relazione a Cristo, e anche la relazione di Cristo riguardo Maria.

I testi presentano il Figlio di Maria come vero Dio e vero uomo e mettono in evidenza la sua dimensione umana (uomo povero e semplice) e nello stesso tempo la dimensione salvifica del suo mistero (Salvatore e Redentore). Per i autori dei canti

Maria è colei che genera ed educa il Figlio di Dio. Maria come Regina appare pure come Mediattrice tra Cristo e gli uomini e tra gli uomini e Cristo.

La seconda parte dell'articolo è dedicata alla valutazione dei canti alla luce di "Marialis cultus" di Paolo VI. Anche se generalmente i canti presentano la persona di Maria correttamente, però alcuni elementi si dovrebbe correggere e migliorare applicando le indicazioni di Paolo VI.

W jednym rozdziale Ewangelii św. Mateusza (rozdz. 2) artyści wszystkich epok odnaleźli i na różne sposoby opracowywali aż trzy główne wydarzenia z dzieciństwa Jezusa: pokłon mędrców¹, rzeź niewiątek² i ucieczkę do Egiptu³.

Już mozaiki na łuku triumfalnym w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie – wielobarwne i połyskliwe⁴ – w niezwykle sposób opisują te trzy epizody, i wzbogacają o inne, nie opowiedziane przez Ewangelię, jak trzech mędrcy u króla Heroda czy przybycie Świętej Rodziny do Egiptu. W tym mozaikowym dziele można już zaobserwować założenia, które inspirowały i kierowały bogatym rozwojem ikonografii na temat historii dzieciństwa Jezusa przez dwa tysiące lat historii sztuki chrześcijańskiej.

Ewangeliczna opowieść, prosta a jednocześnie jakże sugestywna, daje artystom możliwość ukazania – przy użyciu wszelkich środków wyrazu sztuk plastycznych – pewnej głębokiej prawdy: Boskiej natury Dzieciątka Jezus.

Często jednak te opowieści czerpią z innych źródeł, nie zawsze biblijnych. Rzeczywiście, ci, którzy zlecili

Ikonografia dzieciństwa Jezusa według Mt 2*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 244-260

i zainspirowali autorów mozaiki w bazylice Santa Maria Maggiore, wskazując im tematykę do przedstawienia, korzystali także ze źródeł apokryficznych, w szczególności z tak zwanego Pseudo-Mateusza i Protoewangelii Jakuba.

Mozaiki z łuku triumfalnego w tej bazylice zostały wykonane po roku 431, wkrótce po tym, jak Sobór w Efezie ogłosił dogmat o *Theotokos*, ogłaszając Boską naturę Jezusa Chrystusa. Ponadto w tej rzymskiej bazylice mozaiki na temat dzieciństwa Jezusa

* H. PFEIFFER, *L'iconografia dell'infanzia di Gesù secondo Mt 2*, „Theotokos” 4(1996) nr 1, 131-150.

¹ Systematyczne opracowanie na temat ikonografii mędrców znajduje się w L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien*, II, Paris 1957, 236-255; ST. WAETZOLD, *Drei Könige*, w: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, IV, począwszy od O. SCHILLER, *Iconographie der christlichen Kunst*, I, Gütersloh 1966, 105-124; A. WEIS, *Drei Könige*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I, red. E. KIRSCHBAUM, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968, 539-549 (dalej: *Lexikon*); A.M. RAGGI, *Magi*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma 1966, 520-528.

² Odnośnie systematycznego opracowania na temat ikonografii *Niewiątek*, por. L. RÉAU, *Iconographie de l'art...*, 267-272; O. SCHILLER, *Iconographie der christlichen...*, 124-126; O.A. NYGREN, *Kindermord, Bethlehemitischer*, w: *Lexikon...*, 509-513; P. CANNATA, *Innocenti*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, VII, 823-832.

³ Odnośnie systematycznego opracowania na temat ikonografii *Uciezki do Egiptu*, por. L. RÉAU, *Iconographie de l'art...*, 273-284; O. SCHILLER, *Iconographie der christlichen...*, 127-134; C. SCHWEICHER, G. JÁSZAI, *Flucht nach Agypten*, w: *Lexikon...*, II, 43-50. Pot. też M.L. CASANOVA, *Giuseppe*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, VI, 1965, 1287-1289.

stanowią część bardziej rozległego programu opowiadającego o obietnicach uczynionych patriarchom Starego Testamentu. Te obietnice oraz sposób, w jaki Bóg kierował ich życiem, stanowią tematykę dzieł umieszczonych na ścianie nawy głównej. Prezentacja przybycia Mędrców do Jezusa ma zatem oznaczać, że nie tylko Żydzi, ale również poganie są spadkobiercami Bożych obietnic.

Tylko w zestawieniu z innymi sposobami przedstawienia sztuka chrześcijańska może dać spoglądającemu na nią wiernemu klucz do interpretacji jej przesłania. Nie jest ona bowiem nigdy czystą i prostą ilustracją treści Pisma Świętego, nawet jeśli cała „opowieść” plastyczna ograniczona jest do zasadniczych elementów, jak ma to miejsce w przypadku pierwszych zabytków ery chrześcijańskiej, począwszy od III wieku: porównanie z innymi scenami okazuje się zasadniczo istotne dla właściwej interpretacji.

Wydarzeniem, które w całym drugim rozdziale Ewangelii według Mateusza okazało się najważniejsze i przeżywało na całym świecie ogromny rozwój artystyczny, jest pokłon trzech mędrców.

1. Pokłon mędrców

Najprawdopodobniej pierwsze przedstawienie trzech mędrców znajduje się w tak zwanej Kaplicy Greckiej w katakumbach Pryscylly w Rzymie⁴. Obraz, umiejscowiony na łuku idącym w stronę nyży nagrobnej, jest bardzo prosty: trzech mędrców, odróżniający się kolorem ubrań, zbliżają się od strony lewej do prawej w kierunku fotela, na którym siedzi Matka z Dzieciątkiem. Niosą oni bliżej nieokreślone dary. Za krzesłem widoczny jest ślad koloru, który można byłoby uznać za pozostałość po gwieździe. Trzej mędrcy odziani są w krótkie chitony, spodnie i frygijskie berety, tak by można było ich uznać za postaci pochodzące ze Wschodu.

Porównując dzieła malarskie do tekstu Ewangelii św. Mateusza, można stwierdzić wyraźne nawiązania jedynie do wersetów 1b, 9bc i 11ac: *Mędrcy ze Wschodu przybyli [...]; gwiazda... szła przed nimi, aż przysłała i zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię [...]; zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją [...]; ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę.*

Ostatni szczegół – różnorodność darów – nie jest przedstawiony, jednak jego efekt został uwidoczniiony przez zróżnicowanie wyglądu mędrców.

⁴ V.B. BRENK, *Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975, 25-27, 42s. Por. H. PFEIFFER, *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986, 26n., 93, rys. 16.

⁵ O. SCHILLER, *Ikonomie der christlichen...*, 110, rys. 245.

W innych rzymskich katakumbach możemy czasem zaobserwować, iż artyści malowali dwóch lub czterech mędrców; na kościelnych freskach w jaskiniach w Kapadocji – datowanych na X-XIV wiek – przedstawia się ich nawet sześciu. Wszystkie inne szczegóły, dodawane do tej sceny w kolejnych wiekach, nie wynikają bezpośrednio z Ewangelii Mateusza.

Na pokrywie jednego z sarkofagów w Grotach Watykańskich, odkrytego pod Bazyliką Świętego Piotra, przedstawieni są trzej mędrcy, za których plecami stoją trzy wielbłądy⁶. Sarkofag pochodzi z ok. 345 roku. Wzmianka o wielbłądach znajduje się w jednym z fragmentów Starego Testamentu, interpretowanych jako proroctwo pokłonu mędrców: *Zaleje cię mnogość wielbłądów – dromadery z Madiamu i z Efy* (Iz 60, 6). Inny fragment, pochodzący z Księgi Psalmów, mówi: *Królowie Tarsisz i wysp przyniosą dary, królowie Szeby i Saby złożą daninę* (71, 10). Ze względu na ten ostatni werset, poczynawszy od sztuki średniowiecznej, zaczęto przedstawiać mędrców jako królów, wraz z zewnętrznymi oznakami ich królewskiej władzy⁷.

Relief na drewnianych drzwiach kościoła św. Sabiny w Rzymie, wykonany około roku 431, przedstawia Maryję i Dzieciątka na tronie, znajdującym się na szczycie sześciu schodków. Trzej mędrcy odziani są na znany już sposób wschodni. Cała wymowa sceny przywodzi na myśl złożenie darów cesarzowi przez wasali lub ‘partyjskich’ posłańców: chrześcijański obraz opiera się na tradycji pogańskiej. Dary przyniesione przez mędrców znajdują się w wielkich, okrągłych skrzyniach: tylko ktoś, kto zna tekst Ewangelii, może przypuszczać, czym one są.

Monumentalna sztuka wczesnochrześcijańska z VI w. przypisuje wielką wagę tematowi pokłonu mędrców. Mozaika na lewej ścianie nawy kościoła Sant’Apollinare Nuovo w Rawennie ukazuje trzech mędrców na czele długiej procesji dziewic i męczenników, idącej w kierunku tronu Maryi i Jezusa; na złotym tle widoczny jest rajski, zielony pejzaż, z palmami i kwiatami⁸. Wazony, ofiarowywane przez mędrców, różnią się kształtem w zależności od zawartości, opisanej w Ewangelii. Pierwszy z mędrców trzyma w dłoniach, okrytych purpurową tkaniną, otwarte naczynie pełne złota. Drugi trzyma pojemnik na kadzidło. Trzeci niesie – także w okrytych tkaniną dłoniach – puszkę z mirrą. Maryja siedzi na tronie na wprost nich, aniołowie zaś stoją na straży.

Dziewica z Synem, na tronie, to zazwyczaj temat kompozycji absydalnej. W malarstwie średniowiecznym widzimy tego rodzaju

⁶ *Lexikon...*, I, 70, 73, rys. 1

⁷ O. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen...*, 112, rys. 253.

⁸ TAMŻE, 113, rys. 257.

kompozycje, połączone ze sceną pokłonu trzech mędrców. To samo dotyczy również wielu tympanów romańskich i greckich kościołów. Prawdopodobnie najwyraźniejszym przykładem takiej kompozycji absydalnej, który dochował się do naszych czasów, jest fresk z kościoła Najświętszej Maryi Panny w Tahull, przechowywany w muzeum sztuki katalońskiej w Barcelonie⁹. Ten fresk, powstały ok. roku 1123, ukazuje napisy z imionami trzech mędrców, którzy są w koronach, a w dłoniach trzymają bliżej nieokreślone dary, umieszczone w naczyniach w kształcie mis. Pierwszy z królów, po prawej od Maryi, to „Melhior”, z siwą brodą, przedstawiony jako najstarszy z całej trójki; dłońmi okrytymi tkaniną podaje dar Dzieciątka. Dwaj pozostali królowie, którzy dłonie mają odkryte i oczekują na swoją kolej, stoją po lewej stronie wielkiego drzewa migdałowego z Maryją i Dzieciątkiem. Są to „Caspas”, przedstawiony jako młodzieniec bez brody, oraz „Baldasar”, którego ciemna broda ma znamionować męczyznę w wieku dojrzałym. Zróżnicowanie wiekowe trzech królów, z których najmłodszy stoi pomiędzy dwoma dorosłymi, znajduje się już także na mozaikach w kościele Sant’Apollinare Nuovo w Rawennie.

Opisany wyżej układ absydalny należy do kompozycji typu symetrycznego. Nawet gwiazda została powielona: jedna jest nad „Melhio-rem”, druga nad „Gaspasem” i „Baldasarem”. Jednak dużo częściej spotykana jest kompozycja asymetryczna. Do tego typu należy na przykład ciekawa miniatura w sakramentarzu z Fuldy, przechowywanym w Bibliotece Uniwersyteckiej w Getyndze. Miniatura ta, pochodząca z ok. 975 roku, jest jednym z pierwszych przykładów, gdzie mędrcy noszą korony i są tak wyraźnie scharakteryzowani jako królowie. Lecz prawdopodobnie już wysokie tiary królów partyjskich, wybite na monetach, podobne do tych z mozaiki na łuku triumfalnym w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie, a później na freskach kościoła Sant’Angelo w Formis (XII w.) niedaleko Kapui, mają podkreślać królewską tożsamość mędrców.

Na miniaturze z Fuldy trzej królowie schodzą od lewej do prawej, jakby ze wzgórza, lecz wzgórze to nie jest widoczne. Niosą oni dary w charakterystycznych dla późnoantycznej sztuki półokrągłych naczyniach, ich ręce zaś są okryte tkaniną. Pierwszy król, z siwą brodą, w swoim naczyniu nie ma tym razem złota – które jest niesione przed drugiego króla – lecz ciemne ziarenka kadzidła. Przyczyną takiego odwrócenia darów – w stosunku do biblijnej opowieści – jest ich symboliczne znaczenie. Już u Orygenesza (*in Gen. homil.* 14, 3) złoto symbolizuje dla wiernych królewską kondycję Chrystusa, kadzidło Jego Boską naturę,

⁹ TAMŻE, 116n., rys. 274.

zaś mirra zapowiada odkupienie przez śmierć i zmartwychwstanie. Na miniaturze rzeczywiście czynione jest odwołanie do Boskości Dzieciątka poprzez ukazanie daru kadzidła. Za tronem stoi św. Józef. Wszyscy członkowie Świętej Rodziny mają nad głowami złote aureole; natomiast trzej królowie są jeszcze przedstawiani bez tego symbolu typowego dla świętych.

Przed rokiem 1300 bardzo rzadko trzej królowie przedstawiani są z aureolą wokół głów: jedynie na kilku freskach kościołów w jaskiniach Kapadocji. Na Zachodzie przedstawianie trzech mędrców z aureolą zaczyna się od słynnego fresku Giotto w Kaplicy Scrovegnich (Cappella degli Scrovegni) w Padwie¹⁰. Na tym fresku można zobaczyć coś zupełnie dotychczas niespotykanego: po raz pierwszy w historii sztuki chrześcijańskiej w scenie pokłonu mędrców została namalowana nie zwykła gwiazda, lecz kometa, która świeci na niebie nad stajenką. W czasach Giotto na nocnym niebie Europy została zaobserwowana kometa Halleya; kreatywność artysty kazała mu namalować to niezwykle zjawisko astronomiczne, ku pamięci potomnych. Scena przedstawiona jest na tle skalistego krajobrazu. Stajnia ograniczona została do swojego baldachimu, sporządzonego z drewnianych belek. Najstarszy król całuje stópkę małego Jezusa; jego korona oparta jest o ziemię. Maryja, siedząca na tronie, przyjmuje dar od króla, podczas gdy anioł po drugiej stronie stoi obok Józefa. Przekazywany dar jest dziełem złotniczym w kształcie cyborium. Drugi król, dojrzały wiekiem, trzyma w ręce wielki róg z kości słoniowej, będący naczyniem na kadzidło. Młody król, bez brody, tym razem jako ostatni, czyli zgodnie z zasadą starszeństwa, niesie naczynie z mirrą. Na lewo od tej sceny widoczne są dwa wielbłądy i służa, zajmujący się jednym z nich. Za jego głową ledwie widoczne są zarysy drugiego człowieka.

Szczegóły takie jak pocałunek w stopę Dzieciątka czy anioł przyjmujący dar to z pewnością wpływ „teatru sakralnego”, który w tamtym czasie przeżywał ponownie burzliwy rozwój dzięki uczniom św. Franciszka. Ten wpływ misterii doprowadził nawet do powstania nowego schematu przedstawiania pokłonu trzech królów przed Maryją i Dzieciątkiem Jezus.

Nowy typ ikonografii można zobaczyć na jednym z malowideł na desce szkoły malarskiej z Kolonii. W katedrze kolońskiej przechowywane są relikwie trzech świętych mędrców, przeniesione z Mediolanu do stolicy Nadrenii w roku 1164. Dlatego też przedstawienia trzech mędrców składających pokłon Dzieciątku są bardzo częste, począwszy

¹⁰ TAMŻE, 121, rys. 288.

od postaci zdobiących skrzynię z relikwiami, wielkie arcydzieło wykonane dla katedry przez złotnika Mikołaja z Verdun około roku 1220¹¹. Malowidło to, pochodzące prawdopodobnie z pierwszej połowy XIV w. i przechowywane w Muzeum Walraff-Richarts w Kolonii reprezentuje ten właśnie gatunek ikonografii. Maryja siedzi na tronie, Dzieciątko zaś stoi na Jej kolanach i otwiera pokrywę kielicha, który mu podaje najstarszy z królów, klęczący przed nim. Drugi król, z uniesioną ręką – to jest rzecz nowa – ukazuje najmłodszemu królowi, odwracając się do niego, gwiazdę nad głową Maryi. Ten schemat ikonograficzny jest stosowany często.

Jeden z fresków, znajdujący się na fragmencie gotyckiego sklepienia w przedsionku, „Vapenhuset”, w Uppland w Szwecji, powstały ok. roku 1450, także przedstawia jeszcze ten układ ikonograficzny. Tylko że król w średnim wieku wskazuje palcem nie na gwiazdę, lecz na samą Dziewicę. Dzieciątko lewą rączką gładzi po policzku pierwszego, najstarszego króla, a prawą dotyka kawałków złota, które otrzymało od niego w kielichu.

W średniowieczu fragmenty Nowego Testamentu zostały wzbogacone o teksty ze Starego Testamentu. To poszukiwanie podobieństw pomiędzy dwiema księgami było stosowane już w pierwszych wiekach przez Ojców Kościoła. Wcześniej wspominaliśmy już o wersecie z jednego z Psalmów i o wersecie z Księgi Izajasza, które doprowadziły do wzbogacenia tekstu Ewangelii. Jednak zdaniem Ojców i średniowiecznych teologów nie tylko teksty paralelne, lecz również niektóre wydarzenia opisane w Starym Testamencie zapowiadają pokłon trzech mędrców i dlatego są przedstawiane wraz z naszą sceną. Tego rodzaju starotestamentowe wydarzenia nazywane są „typami”, zaś związek pomiędzy historią ze Starego i Nowego Testamentu zwany jest związkiem typologicznym.

„Typem” stosowanym do pokłonu trzech mędrców jest jeden z epizodów Księgi Rodzaju. Mowa tu o spotkaniu Abrama z Melchizedekiem (Rdz 14, 20b). Fakt, że Abram oddał dziesiątą część wszystkiego królowi-kapłanowi Melchizedekowi interpretowane jest jako „typ” ofiarowania darów Jezusowi przez królów. Innym „typem” jest przybycie królowej Saby do Salomona, także przynoszącej cenne podarunki (1 Krl 10, 10).

Te dwie starotestamentowe sceny są przedstawione wraz z pokłonem mędrców na frontonie ołtarza w Klosterneuburg niedaleko Wiednia, będącego dziełem złotnika Mikołaja z Verdun, o którym wspominaliśmy już przy okazji relikwiarza trzech królów w Katedrze Kolońskiej¹².

¹¹ TAMŻE, 120n., rys. 285n.

¹² TAMŻE, 119n., rys. 284.

Także mozaika na lewej ścianie nawy głównej bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie może być interpretowana jako starotestamentowy typ pokłonu mędrców.

Wraz z naturalistyczną sztuką Odrodzenia coraz rzadsze stają się związki typologiczne pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Jednak od początku XV wieku dwa nowe elementy zaczynają wzbogacać scenę: malarze coraz częściej słuchają legendarnych opowieści o mędrcach i zaczynają dodawać bogaty i okazały orszak, składający się z wielu osób.

W księdze godzin Księcia De Berry, słynnej „Très riches heures” w Muzeum w Chantilly, ten nowy sposób ikonografii pokłonu mędrców znajdujemy na niewielkiej przestrzeni jednej ze stron księgi, z niezwykle bogactwem szczegółów¹³. Za Maryją, przedstawiającą królom nagie Dziecię, stoją dwie kobiety, których głowy otacza nimb oraz trzy służebnice, za których plecami stoi za żywoplotem pięciu pasterzy. Fakt, że Dzieciątko Jezus jest nagie, ma podkreślać Jego krańcowe ubóstwo, ale także płęć męską. Zgodnie z franciszkańską teologią Dunsza Szkota, Bóg, wcielając się, nie przyjął ludzkiej natury w sensie abstrakcyjnym, lecz naturę osoby płci męskiej. Wszyscy trzej królowie klęczą. Pierwszy z nich całuje stópkę Dzieciątka, drugi całuje ziemię, trzeci zaś trzyma naczynie w okrytych tkaniną dłoniach. Wszyscy trzej królowie zdjęli korony i oddali je ludziom ze swego orszaku; obok nich siedzą trzy gepardy. W orszaku są rycerze z końmi i trzema chorągwiami. Aby ukazać, że mędracy podróżowali przez wiele dni, w tle widać jeszcze patrzących w niebo pasterzy i ich stado. Tło trójwymiarowej przestrzeni ma oznaczać przeszłość, zaś teraźniejszość – pokłon – ukazana jest na pierwszym planie. Wśród postaci tworzących orszak mędrców jest także jedna osoba ciemnoskóra. Później jeden z królów będzie malowany jako ciemnoskóry. Artysta chce w ten sposób przekazać, że przybyli z daleka mędracy składali pokłon Jezusowi jako przedstawiciele wszystkich ludów z trzech znanych wówczas kontynentów.

Od początku XV wieku coraz częściej trzej królowie przedstawiani są z darami: fakt ten należy interpretować w nawiązaniu do tych, którzy ofiarowują dzieła sztuki kościołom. Darczyńcy widzą siebie w trzech królach. Scena pokłonu trzech królów często wykorzystywana jest jako główny temat jednej z nastaw ołtarza; w sposób szczególny przejawia się to w sztuce florenckiej. Nie przez przypadek Muzeum Uffizi we Florencji jest galerią, w której przechowywane jest najwięcej nastaw i retabulów ołtarzy przedstawiających tę tematykę, więcej niż w jakim-

¹³ TAMŻE, 123, rys. 292.

kolwiek innym muzeum na świecie. Artyści tacy jak Gentile da Fabriano, Fra Angelico, Filippo i Filippino Lippi, Domenico Ghirlandaio, Sandro Botticelli i Leonardo da Vinci – wszyscy oni tworzyli retabula ołtarzy o takiej tematyce.

A jeden z florenckich kupców, o nazwisku Portinari, zlecił słynnemu flamandzkiemu artyście Hugo van der Goesowi malowidło na desce na temat pokłonu trzech królów, dając tym samym przykład sztuki nordyckiej.

Na początku XVI w. niemiecki artysta Albrecht Altdorfer namalował szczególnie interesujące dzieło. Malowidło to przechowywane jest w Instytucie Städel we Frankfurcie nad Menem. Najmłodszy z królów przedstawiony został jako osoba ciemnoskóra. Wszyscy trzej mędrcy ubrani są w aksamit i jedwab, ozdobione cennymi dodatkami. Scena nie została umiejscowiona w stajni, lecz w ruinach dawnego pałacu. Być może malarz miał na myśli pozostałości po dawnym pałacu Dawida. Gwiazda, biała na tle błękitnego nieba, widoczna jest ponad chmurami.

Stajnia, przedstawiona w scenie pokłonu trzech królów na obrazie flamandzkiego malarza Jana Brueghela Starszego jest tak zrujnowana, że budzi obawy, iż za chwilę się zawali. Fantazja tego artysty ukazuje całą scenę jakby w teatrze na wolnym powietrzu. Bardzo zniszczona stajnia, bezlistne drzewa i dalekie miasto w tle stanowią kulisy tej sceny. Ukazany tu typowy zimowy pejzaż Niderlandów staje się niemal zasadniczą treścią obrazu, na tyle, że mógłby stanowić tło do każdej innej sceny o tematyce kościelnej lub świeckiej.

Jeśli chodzi o sztukę baroku, podamy jako przykład ołtarz Martina Kuena w kościele w klasztorze w Roggenburgu, pochodzący z 1756 r. Wymowa całego obrazu koncentruje się na uczuciach, jakie odczuwają trzej królowie w momencie uwielbienia Dzieciątka. Ubrania są bardzo szerokie i bogate. Belka, umiejscowiona za ogromną kolumną, pod którą siedzi Maryja z Dzieciątkiem, zapowiada przyszłą mękę; w tle sługa ciągnie za cugle szamoczącego się wielbłąda.

Od początku XVII wieku w barokowych szopkach trzech królów charakteryzują bogate, często z naturalnej tkaniny ubrania, płaszcze i turbany. Królowie otoczeni są przez liczne figurki z terakoty lub drewna. Szopki te są kulminacyjnym punktem sposobu przedstawiania pokłonu trzech królów, zostały stworzone przez jezuitów i używane były w tamtej epoce przede wszystkim przez nich. Na tym wyczerpują się możliwości przedstawiania przez sztukę w sposób oryginalny tematu pokłonu trzech królów.

2. Trzej królowie w drodze

Tematyka wędrówki trzech króli znalazła chyba w świadomości, zwyczajach i w związku z tym także w sztuce chrześcijańskiej większy oddźwięk niż temat pokłonu. W miniaturach kodeksu Egberta, przechowywanego w bibliotece miejskiej w Trewirze, wędrówka trzech króli towarzyszy jako temat drugorzędny pokłonowi i ofiarowaniu darów. Miniatury te, pochodzące z roku ok. 980, naśladują wzorce z V wieku. Trzej królowie w drodze niosą włócznię na ramionach, a pierwszy z nich, nie oglądając się za siebie, wskazuje gwiazdę swoim dwóm towarzyszom. Bez włóczni, jadący konno na tle skalistego pejzażu, trzej królowie jako temat drugorzędny są przedstawiani na marginesie ikon prezentujących scenę Narodzenia, przynajmniej od początku XV wieku. Także w tym przypadku pierwszy król uniesioną ręką wskazuje gwiazdę dwóm pozostałym. Malowidła na sklepieniu kościoła w Zillis z ok. 1140 r. przedstawiają trzech królów na koniach oraz przewodzącego im wielkiego anioła, wskazującego im gwiazdę.

Wędrowcy i pielgrzymi podróżujący przez Alpy po niebezpiecznych drogach i ścieżkach czuli się strzeżeni i chronieni przez świętych mędrców.

Również jeden z fresków w Kaplicy św. Wiktora w opactwie w Novacella niedaleko Bressanone przedstawia trzech królów na koniach. Za rycerzami w rozwianych płaszczach widoczny jest odpoczywający pielgrzym, pijący wodę z dzbana. Nawiązując do długiej podróży trzech ‘biblijnych wędrowców’, wielu oberżystów słusznie nadawało swym zajazdom nazwę *Trzej Królowie*.

W krajach niemieckojęzycznych do dnia dzisiejszego zachował się zwyczaj, że trzech chłopcy przebrani za trzech królów w dniu święta Epifanii chodzą od domu do domu, śpiewają i zbierają składkę na rzecz Kościoła. Chłopcy ci, zwani *Sternsinger*, są przedstawiani w sztuce pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Christian Rohlf, niemiecki neoimpresjonista, zadedykował tematowi *Sternsinger* jedno z efektownych, barwnych płócien. Dzieło to należy do kolekcji sztuki współczesnej Muzeów Watykańskich.

Temat nasz stanowił również natchnienie dla opowieści poetyckich prawie do dnia dzisiejszego, czego przykładem może być nowela Wolfganga Borcherta: *I tre Re oscuri* z 1945 r. Legendarną opowieścią, która w największym stopniu wpłynęła na pojawienie się różnych szczegółów w przedstawianiu przez sztukę Trzech Królów, był *Liber trium Regum*, autorstwa Givanniego di Hildesheim, napisany około roku 1365. Legenda ta dodała wiele epizodów do życia mędrców: kiedy na przykład

ukazała im się gwiazda, widzą w niej małe dziecko; kiedy anioł sugeruje im, by wybrali inną drogę, wsiadają na okręt i wracają do swoich krajów drogą morską. Pierwsza ze wspomnianych scen jest tematem płaskorzeźby na tympanie południowo-zachodnich drzwi katedry w Ulm. Rzeźba z 1380 r. przedstawia nagie dziecko pośrodku gwiazdy, z wielkim krzyżem na ramionach. Scena powrotu trzech królów drogą morską nie została wymyślona przez Giovanniego di Hildesheim: znajdujemy ją oraz scenę ostrzeżenia śpiących królów przez anioła już na jednej z miniatur Ewangeliarza pochodzącego z ok. 1200 r., wykonanego dla katedry w Spira, przechowywanego obecnie w bibliotece w Karlsruhe.

3. Rzeź niewiniątek

Temat rzezi niewiniątek także rozwijał się w ikonografii na różne sposoby. W sztuce pierwsze przedstawienia tej okrutnej sceny pochodzą z początków V wieku. Także i w tym przypadku mozaiki na łuku triumfalnym w bazylice Santa Maria Maggiore dokumentują wagę tego epizodu¹⁴. Dokładnie rzecz ujmując, można tu wyodrębnić trzy elementy: Herod wydający rozkaz, wykonujący go żołnierze, matki usiłujące wyrwać swe dzieci siepaczom i płaczące nad martwymi ciałkami. Na pochodzącej z tego samego okresu co mozaiki w bazylice Santa Maria Maggiore pokrywie z kości słoniowej w scenie tej uczestniczy tylko sześć osób¹⁵. Jedna z dwóch matek unosi ręce w geście błagania o litość; żołnierz, który zabił już jedno z dwojga nagich dzieci, leżące teraz na ziemi u stóp tronu Heroda, chwytą za nóżkę drugie z nich, aby cisnąć nim o ziemię. Król Herod siedzi na tronie i unosi prawą rękę, wydając okrutny rozkaz.

Na mozaice w rzymskiej bazylice głowę Heroda otacza niebieska aureola, ukazująca go jako cesarza uważanego za boga. Jest jasne, że rozkaz do rzezi, wydany przez króla sprzeciwiającego się prawdziwemu Władcy nieba i ziemi, może być uznany za echo czasów prześladowań, kiedy to chrześcijanie odmawiali oddawania czci cesarzom w sposób należny jedynie Bogu.

Rzeźba z kości słoniowej nawiązuje najprawdopodobniej do pewnej sceny w Iliadzie, bardzo często przedstawianej w starożytności, to znaczy do epizodu, w którym Achilles zabija Astianattesa, synka Andromachy, na oczach starego króla Priama, nie zważając na błagania matki dziecka.

¹⁴ TAMŻE, 125, rys. 301.

¹⁵ TAMŻE, rys. 302.

W kodeksie Egberta, który opiera się na wzorcu z V wieku, jak widzieliśmy, żołnierze okrutnego króla walczą mieczami i włóczniami – jak podczas bitwy – przeciwko nagim i bezbronnym dzieciom¹⁶. Niesprawiedliwość jest tu wręcz rażąca. Matki z odkrytymi piersiami i rozpuszczonymi włosami płaczą nad swymi zabitymi dziećmi – przypomina to starożytny zwyczaj oplakiwania zmarłych.

Cały dramatyzm tej sceny został przejęty i rozwinięty przez Giovanniego Pisano i Giotto w początkach XIV w. Toskański rzeźbiarz przeznaczył jedną z płyt ambony w katedrze w Pizie na scenę, która bardziej niż inne wzbudzała i wzbudza w wiernych ból i wzruszenie¹⁷. W układzie rzeźby artysta zastosował schemat Sądu Ostatecznego. Zamiast Chrystusa sędziego znajduje się tu Herod, siedzący u góry; zamiast apostołów są starzy Żydzi, otaczający swego władcę. Nagie dzieci są w okrutny sposób zabijane przez żołnierzy, tak jak na obrazach na temat Sądu Ostatecznego potępieni są dręczeni przez demony. Jeszcze bardziej dramatyczne jest malowidło, które Giotto wraz ze swymi uczniami namalował do dolnego kościoła w bazylice św. Franciszka w Asyżu. Herod wydaje rozkazy z balkonu, pod którym siedzą trzy matki, oplakujące swe martwe dzieci. Naprzeciwko balkonu, który znajduje się na brzegu lewej części fresku, widać w tle prawego brzegu malowidła pałac, dom i wieżę w Betlejem. Przed tymi 'kulisami' rozgrywa się scena zbiorowego mordy na niewiniątkach. Pośrodku pierwszego planu leżą złożone jedno na drugim martwe, nagie ciała. Jakby w odpowiedzi na rozkaz Heroda, jeden z siepaczy uderza mieczem w pierś dziecka, które zostało schwytane. Drugi żołnierz, główna postać malowidła, chwyta gwałtownie nóżkę maleństwa, które matka trzyma na rękach i z rozpaczą usiłuje wyrwać oprawcy.

Wszystkie te elementy z fresku Giotto przypomina malarz Matteo di Giovanni, opowiadając to samo wydarzenie na jednym z fresków w kościele św. Augustyna w Sienie. Umieszcawia on rzeź niewiniątek wewnątrz pałacu Heroda. Straszliwe, niemal karykaturalne są twarze Heroda i jego siepaczy. Opowieść sienieńskiego malarza okresu Quattrocenta koncentruje się na osobach, które zostały przedstawione w ruchu i ściśle z sobą powiązane.

Obraz flamandzkiego malarza Giovanni Memlinga, pochodzący z 1480 r., przedstawia rzeź niewiniątek w połączeniu z licznymi epizodami z dzieciństwa Jezusa, tak że postaci stanowią element rozległego pejzażu¹⁸. Rzeź odbywa się pomiędzy domami na przedmieściu w okre-

¹⁶ TAMŻE, 126, rys. 304.

¹⁷ TAMŻE, rys. 306.

¹⁸ TAMŻE, rys. 307.

sie późnego średniowiecza. Obraz ten znajduje się obecnie w zbiorach dawnej Galerii Malarstwa w Monachium.

Sztuka barokowa nie dodaje do tej sceny nic nowego: koncentruje się tylko na przedstawianiu nielicznych osób na pierwszym planie, jak na obrazie Nicola Poussin w Muzeum Condé de Chantilly¹⁹. Artysta zrezygnował z przedstawienia Heroda i ograniczył się jedynie do opisanego walki pomiędzy kilkoma kobietami i żołnierzami, z całą możliwą dramaturgią.

Po czasach baroku, ze sztuką współczesną włącznie, temat ten nie znalazł nowych form wyrazu.

4. Ucieczka do Egiptu

Trzecia grupa obrazów, zainspirowana drugim rozdziałem Ewangelii św. Mateusza, dotyczy ucieczki do Egiptu. Temat ten rozpoczyna się drugim snem Józefa, a następnie koncentruje na samej podróży, dotycząc także odpoczynku podczas ucieczki, przybycia i pobytu w Egipcie, trzeciego snu oraz powrotu z Egiptu.

W okresie starożytności sen Józefa został przedstawiony tylko na łuku triumfalnym w bazylice Santa Maria Maggiore²⁰. Również w średniowieczu scena ta była przedstawiana bardzo rzadko. Można ją spotkać w Salzburgu, w księdze perykop św. Gertrudy, pochodzącej z ok. 1140 r.²¹: Józef śpi na łóżku, anioł natomiast zbliża się do niego, i stojąc, pochyla się nad nim. W innych średniowiecznych dziełach ostrzeżenie Józefa przez anioła przedstawiane jest razem ze sceną ucieczki do Egiptu, jak np. na drewnianych drzwiach kościoła S. Maria in Campidoglio, z 1049 r., w Kolonii²² czy w drugiej połowie XII w. na mozaikach kaplicy pałacowej w Palermo. Także Rembrandt poświęcił temu rzadkiemu tematowi jedno ze swych płócien. Obraz olejny z 1645 r., znajdujący się obecnie w zbiorach Państwowego Muzeum w Berlinie, przedstawia świetlistą postać anioła w półmroku stajni, w której śpi Święta Rodzina²³.

Wyżej wspomniana mozaika jest zupełnie innej natury: Józef śpi na wielkim łożu, jakby zawieszonym, przed ścianą z oknami i wieżą z drzwiami. Te elementy architektoniczne mają przedstawiać miasto Betlejem. Anioł, dużo mniejszy od św. Józefa, unosi się nad łożem.

¹⁹ TAMŻE, rys. 308.

²⁰ TAMŻE, 127, rys. 309.

²¹ TAMŻE, rys. 311.

²² TAMŻE, rys. 312.

²³ TAMŻE, rys. 313.

Skutek jego zapowiedzi przedstawiony jest w następnej scenie – scenie właściwej ucieczki.

W całej historii sztuki, przed łukiem triumfalnym w bazylice Santa Maria Maggiore, nie ma dzieła przedstawiającego Świętą Rodzinę w drodze do Egiptu. Rodzina Jezusa przedstawiana jest w momencie przybycia do Egiptu. Osioł niosący na grzbiecie Maryję i Dzieciątka Jezus, nie jest jeszcze znany artystom. Natomiast przybycie do miasta Sotine, niedaleko Heliopolis, opisywane jest zgodnie z apokryficzną księgą Pseudo-Mateusza. Posągi idoli spadają z cokołów w obliczu przybycia Jednorodzonego Syna Bożego, zaś Afrodyzjusz, namiestnik miasta, wychodzi na spotkanie Świętej Rodziny w otoczeniu kapłanów i starszyny. Tych ostatnich można rozpoznać po długich, jasnych włosach. Upadkiem idoli mozaika nawiązuje do dwóch starotestamentowych wersetów: pierwszego z Księgi Izajasza, drugiego z Księgi Jeremiasza. Oba proroctwa (Iz 19, 1; Jr 43, 13) mówią o sądzie Bożym nad idolami, które będą drżały przed Jego obliczem i zostaną zniszczone. Dzięki temu elementowi, upadkowi idoli, ucieczka przeradza się w przeciwieństwo, czyli w triumfalną podróż.

Po raz pierwszy w sztuce chrześcijańskiej osioł niosący Maryję i Dzieciątka pojawia się na pewnym *enkolpion*, małej złotej płytce z VI w.²⁴, pochodzącej z miasta Adana w Turcji, obecnie należącej do zbiorów Muzeum Archeologicznego w Stambule. W przedstawionej na niej scenie św. Józef idzie przed osłem. Kompozycja ta została przejęta najprawdopodobniej z bardzo podobnej ikonografii pogańskiej, przedstawiającej *profectio imperatoris*, początek konnej podróży cesarza przez prowincje. Kompozycja przedstawia pośrodku sceny konia z cesarzem w siodle, a przed nim i za nim po jednej towarzyszącej mu osobie.

Ten sam układ, z dwoma towarzyszami, znajduje się także na mozaice w Kaplicy Pałacowej w Palermo, i przedstawia scenę następującą po opisanej wyżej scenie snu Józefa²⁵. Młody towarzysz niesie na lewym ramieniu kij, z przywiązanym doń workiem, i uderza batem zwierzę, które jasnym kolorem bardziej przypomina konia niż osła. Matka Boża siedzi w siodle na sposób dam. Św. Józef idzie przed osłem i niesie Dzieciątka Jezus na lewym ramieniu. Dwa drzewa – cedr i palma – tworzą ramę wokół Matki Bożej, oznaczona greckimi literami ‘Μρ ΟΥ’, trzymającej cugle w lewej ręce. Grupa idzie brzegiem morza, na co wskazują faliste linie i ryby. Młodým towarzyszem może być jeden z synów wdowca Józefa: według Pseudo-Mateusza Józef miał wielu synów z pierwszego małżeństwa. Czasami postać młodego towarzysza jest uznawana za Jakuba, brata Pańskiego.

²⁴ TAMŻE, 128, rys. 56.

²⁵ O. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1947, 41, tav. 18.

Tę samą pozycję jak w Kaplicy Pałacowej, z tymi samymi atrybutami młodego towarzysza, przyjmuje św. Józef na sklepieniu kościoła w Zillis, tego samego, o którym już wspominaliśmy opisując anioła idącego przed orszakiem mędrców. Św. Józef idzie z pośpiechem i niesie w ręce ogromny bicz. W następnym kwadracie, po prawej, przedstawiona została Maryja siedząca w damskim siodle na osle, jak na tronie. Między kolanami Matki siedzi mały Jezus, z uniesioną prawą ręką, ze zwojem w lewej. Krok osła w porównaniu z marszem Józefa jest powolny: Maryja lewą ręką zrywa owoc z palmy. Również ten ostatni szczegół pochodzi od Pseudo-Mateusza, który opowiada o drzewie daktylowym, które miało się kłaniać przed uciekającą Świętą Rodziną, tak że Maryja mogła zrywać z niego owoce.

Inny cud, jaki miał się zdarzyć w pierwszych chwilach ucieczki, został przedstawiony w słynnej Złotej Legendzie (*Leggenda Aurea*) Jakuba z Voragine, pochodzącej z końca XIII wieku. Legenda ta, wielokrotnie przedstawiana przez sztukę, opowiada o wieśniakach, którzy siali zboże, kiedy przechodziła obok nich Święta Rodzina. Cudownym sposobem, zaraz po Jej przejściu, zboże urosło i dojrzało, tak że rolnicy mogli przystąpić do żniw. Wówczas nadjechali żołnierze Heroda, mający zabić Jezusa. Na pytanie, czy widzieli przejeżdżającą tamtędy Rodzinę z Dzieckiem, wieśniacy odpowiedzieli: „Tak, kiedy sialiśmy zboże”. Na tę odpowiedź żołnierze zawrócili²⁶.

Temat ucieczki do Egiptu był bardzo często wzbogacany o szczegóły pochodzące z opowiadań apokryficznych czy legend, oraz dodatkowe elementy, będące wytworem wyobraźni artystów. Giotto, na fresku w Kaplicy Scrovegnich w Padwie – jednym z najbardziej monumentalnych malowideł, na którym tłem dla Maryi na osiołku jest skalista góra – dodał do tej sceny trzech synów Józefa i służebnicę.

Michael Pacher, malarz i rzeźbiarz, twórca ołtarza św. Wolfganga w pobliżu Salzburga, namalował w roku 1481 pogańskiego bożka, który spada z piedestału w obliczu przejeżdżającego Jezusa, siedzącego z Matką na osle²⁷. Podróż odbywa się w niemal pustynnym krajobrazie, z nielicznymi drzewami w tle.

Albrecht Dürer, w słynnym cyklu drzeworytów na temat życia Maryi, na karcie poświęconej ucieczce do Egiptu, nie przedstawia samego osła, lecz również wołu idącego za nim. Św. Józef, jedyny towarzysz Dziewicy i Dzieciątka, idzie przed osłem, trzymając w ręku sznurek, służący za uzdę. Święta Rodzina przedstawiona jest w momencie wędrówki przez

²⁶ O. SCHILLER, *Ikonomie der christlichen...*, 132.

²⁷ TAMŻE, 131, rys. 327.

gęsty las, w którym mieszają się drzewa klimatu północnego i obszarów cieplejszych. Obramowanie z lewej strony tworzy wielka palma daktylowa. U góry, po prawej, widzimy aniołów na chmurze, przedstawionych jako małeńkie skrzydlate główki.

W tym samym cyklu drzeworytów przedstawił Dürer życie Świętej Rodziny w Egipcie²⁸. W prawym górnym rogu, pośród chmur, ukazany jest Bóg Ojciec, a pod nim Duch Święty jako gołębicą. Prawdopodobnie po raz pierwszy została w ten sposób przedstawiona podwójna „Trójca”, w której Syn stanowi zawsze ostatni element. Ojcu w niebie odpowiada na ziemi św. Józef, Duchowi – Maryja. Ojciec obrabia kawałek drewna, Maryja siedząc, tka; Dziecko śpi w swej kołysce; małe aniołki pomagają Józefowi, te większe natomiast towarzyszą Maryi.

Wyobraźnia artystyczna Rubensa każe mu namalować ok. 1614 roku scenę nocnej ucieczki i przejście Świętej Rodziny przez rzekę²⁹. On także przedstawia dwóch aniołów pomagających uciekinierom. Płótno przechowywane jest w Galerii Kassel w Niemczech.

Począwszy od XVI wieku na obrazach przedstawiana jest też scena odpoczynku podczas ucieczki. Scena ta, choć jej twórcami kierowała wiara, jest prawie całkowicie wytworem ich wyobraźni artystycznej. Ma ona swoje źródła nie tylko w wyobraźni artystów, ale także w kontemplacji życia Zbawiciela przez wiernych.

Dzięki metodzie aktywizacji życia wewnętrznego, na przykład ćwiczeniom duchowym propagowanym przez św. Ignacego, wierny wchodzi w bezpośredni kontakt z osobami, nad którymi medytuje, a dusza osoby kontemplującej staje się czymś w rodzaju scenariusza, gdzie widzi on osoby święte jak żywe. Człowiek kontemplujący, dając odpoczynek swej kontemplacyjnej modlitwie, chciał także dać odpocząć osobom kontemplowanym; scena ucieczki Świętej Rodziny służy temu celowi w szczególności.

Obrazy przedstawiają Józefa, Maryję i Dzieciątka Jezus podczas odpoczynku w podróży do Egiptu, posilających się czereśniami – jak w przypadku obrazu Federico Barocci w Galerii Watykańskiej (Pinacoteca Vaticana) - lub słuchających anielskiej muzyki, jak na obrazie Caravaggia, w Galerii Doria Pamphili w Rzymie³⁰. Te przykłady z końca XVI w. należy rozpatrywać z uwzględnieniem stosowanej wówczas praktyki używania zmysłów, w tym smaku i słuchu, podczas ćwiczeń duchowych zgodnie z metodą św. Ignacego.

²⁸ TAMŻE, 133n., rys. 335.

²⁹ TAMŻE, 132, rys. 331.

³⁰ TAMŻE, 133, rys. 333.

Philipp Otto Runge, malarz z północnych Niemiec, w latach 1805-1806 zajmował się tematem odpoczynku Świętej Rodziny³¹. Jego obraz znajduje się w Muzeum w Hamburgu. Poprzez jego kompozycję – otoczenie postaci niezwykłym światłem - Runge chciał przekazać odbiorcy wizję świętości ludzkiej rodziny w harmonii z pejzażem. Jednak źródłowy związek z Ewangelią św. Mateusza jest tu bardzo słaby. To samo dotyczy związków tematu z tradycją artystyczną ikonografii tego tematu. Tak, jakby artysta chciał odrzucić wszystkie elementy czyniące ten temat szczególnym, a chciał wydobyć tylko jego aspekty uniwersalne. Wraz z Runge i innymi rozpoczyna się nowa epoka – epoka kryzysu ikonografii treści chrześcijańskich. Sztuka nie chce już popierać wiary chrześcijańskiej w głoszeniu wcielenia Syna Bożego i Jego Boskiej natury, tak jakby wyczerpało się ogromne wielowiekowe bogactwo procesu przedstawiania epizodów, które w bardzo prostych słowach zostały opisane w drugim rozdziale Ewangelii według św. Mateusza.

Pobyć Jezusa w Egipcie aż do śmierci Heroda jest interpretowany przez Ewangelistę jako warunek wypełnienia się słów proroka Ozeasza: *i syna swego wezwałem z Egiptu* (Mt 2, 15b; Oz 11, 1). Czy przyjdzie jeszcze kiedyś taki dzień, gdy artyści usłyszą wezwanie, zawarte w tych słowach? Wydaje się, biorąc pod uwagę interpretację słowa „Egipt” przez Ojców, poczynszy od Orygenes, że oznacza ono „ziemię wroga ludowi Bożemu”. Aby wyjść z Egiptu, konieczna jest nowa ewangelizacja. Kiedy święci naszych czasów dzięki nowej wizji Ewangelii wywrą większy wpływ na zeświecczone społeczeństwo, można będzie zacząć mieć nadzieję na nowy początek artystycznej interpretacji drugiego rozdziału Ewangelii św. Mateusza.

Heinrich Pfeiffer

Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma
Italia

The Iconography of the Infancy of Jesus

(Summary)

Taking the movement from the simple account of Matthew, artists of all the epochs, utilizing the more different techniques of figurative art attempted the difficult task of representing the iconography of the infancy of Jesus. The ultimate aim of such an effort was to transmit a clear message: the divine nature of the Child Jesus.

³¹ TAMŻE, 334, rys. 333.

Further sources of inspiration, besides the text of Matthew, are the numerous oral and written traditions; among these, the apochryphal sources of Pseudo Matthew and Protogospel of James merit a particular note.

The scene that has known the more universal artistic development, drawn from the gospel of Matthew is, without a shade of doubt, that of the adoration of the Magi. Its more ancient representation is the fresco painted in the first half of the II century in the Greek Chapel of the catacombs of Priscilla in Rome.

The number of the Magi, their clothing, the gifts brought by them, were defined progressively, in an always more precise manner, as characteristic elements of a 'representative theology', not less noble and authoritative than the official one.

The representations of the Magi in their journey, of the massacre of the innocents and finally of the flight into Egypt of the Holy Family are nothing other than the further amplification of the sensitivity which sees genuine Christian art not to represent only one and simple view of Scripture, but also to interpret the dynamic changes of the historical events by which it draws its inspiration and interpretative energy.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

W ostatnich latach akademicki dyskurs chrystologiczny wszedł w fazę wyciszenia, jako że wydawało się, iż spekulacje teologiczne wyczerpały już wszystko, co można było powiedzieć o Chrystusie. Jednakże B. Forte¹ wyodrębnia w obszarze kulturowym, społecznym i politycznym takie dziedziny, gdzie dojrzały przyczyny, dla których teolodzy chrześcijańscy zdecydowali się ponownie podjąć refleksję na temat Chrystusa. H. Küng² przedstawił i zobrazował powody, dla których ponowne otwarcie dyskusji o Bogu i Chrystusie stało się nieodwołalne. Ani rzeczywistość Boga, ani Chrystusa nie może zatem być uważana za projekcję człowieka (L. Feuerbach), pocieszenie uwarunkowane przez interes ekonomiczny (K. Marx), dzieciinną iluzję (S. Freud) czy wreszcie historyczne i teologiczne nic (F. Nietzsche). W podobnej perspektywie umiejscawiają się humanistyczne interpretacje Chrystusa, dokonywane w ramach nurtów ateistycznych, materialistycznych, politycznych, psychoanalitycznych itp.³ Gdyby poszukiwania hermeneutycznych kluczy do budowania portretów Maryi zaczęły w tych interpretacjach szukać kęp trawy, zagubiłyby się w ich stepie. Wychodząc od faktu, że Maryja jest historycznie Matką Jezusa i jest czczona przez Kościół jako Matka Boża, Elizabeth A. Johnson przeanalizowała pozycję, jaką Maryja zajmuje w chrystologii K. Rahnera i E. Schillebeeckx'a. Na tej podstawie sporządziła swego rodzaju hermeneutyczny dekalog – 10 „tez”, które skonfrontowane z aktualnością teologii, chrystologii, eklezjologii i soteriologii mogą kształtować rozumienie Maryi, spójne z rozwojem innych obszarów wiary i myśli Kościoła, a w szczególności chrystologii⁴.

Mario Masini OSM

Obecność mariologii we współczesnej chrystologii*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 263-347

* M. MASINI OSM, *Percorsi di mariologia nella cristologia contemporanea*, „Marianum” 64(2002) 251-346.

¹ B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio nella storia* (Prospettive Teologiche, 1), Paoline, Roma 1982³, 13-14. Na temat tzw. „trzech wejść” do współczesnej chrystologii por. TENZE, *Cristologie del Novecento* (Giornale di Teologia, 145), Queriniana, Brescia 1983, 9-62.

² H. KÜNG, *Dio esiste?* (Saggi, 121), Mondadori, Milano 1979², 219-475.

³ Są one przytaczane przez A. AMATO, *La figura di Gesù Cristo nella cultura contemporanea. Il Cristo nel conflitto delle interpretazioni*, w: A. AMATO, G. ZEVINI, *Annunciare Cristo ai giovani* (Biblioteca di Scienze Religiose, 35), LAS, Roma 1980, 21-30.

⁴ E.A. JOHNSON, *Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx*, „Église et Théologie” 15(1984) 180-182. Por. także A. AMATO, *Cristologia e Mariologia. Considerazioni teologico-spirituali*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) nr 1, 149-160.

Większą korzyść przyniesie zatem zwrócenie uwagi na autorów i dzieła, które bezpośrednio odnoszą się do chrystologii lub do rzeczywistości Chrystusa, tym bardziej, że nawet w tak ograniczonym obszarze mieszczą się różne kierunki i różnorodne pola badań, które otwierają horyzonty mariologiczne⁵.

1. Mapa kierunków chrystologicznych

Istnieje wiele różnorodnych propozycji organicznego usystematyzowania kierunków chrystologicznych. Dokument zatytułowany „Bibbia e Cristologia”, autorstwa Papieskiej Komisji Biblijnej (Rzym 1984 r.) przedstawia syntezę *aktualnych perspektyw w podejściu do Jezusa Chrystusa*. Prezentacja różnych sposobów podejścia porusza się na linii historycznoteologicznej, poczynawszy od starożytnych Ojców Kościoła i pierwszych soborów, a kończąc na *badaniach systemowych nowego rodzaju*, prowadzonych zarówno w obszarze protestanckim, jak i katolickim. Dokument ujednolicił poddane badaniu sposoby podejścia i dzieli je na dwie grupy: za „chrystologie oddolne” uznaje badania, które *wychodzą od „Jezusa historycznego”*, a za „chrystologie odgórne” te badania, które *preferują synowską relację Jezusa z Bogiem Ojcem*⁶.

Naukowcy zaproponowali bardziej rozbudowane formy klasyfikacji różnych chrystologii. Katolicki biblista J. F. O’Grady przywołuje różne teologiczne sposoby podejścia do Jezusa, porządkując je w sześciu konfiguracjach; katalog ten określa on angielskim słowem „models” (portrety, modele, kierunki). Te „models” to: wcielone Słowo, Chrystus mityczny, Chrystus wybawiciel, Chrystus Człowiek-dla-innych, Jezus Pan i Zbawca, Jezus ludzkie oblicze Boga⁷.

⁵ Por. C. POZO, *Maria en la reflexión teológica contemporánea*, „Eborensia” 9(1996) 135-154. Por. także *Prospettive attuali di mariologia* (Nuovi percorsi di mariologia, 1), Edizioni Monfortane, Roma 2001. Spojrzenie niektórych współczesnych chrystologów, ograniczone co prawda do Boskiego macierzyństwa Maryi, jest opisane przez J. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX* (Cuestiones fundamentales), Rialp, Madrid 2001, 27-57.

⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* (1984), 1.1.11.1, Paoline 1987, 42-43; *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bologna 1993, nr 952 (dalej: EB). Prezentacja i zilustrowanie „chrystologii oddolnej” i „chrystologii odgórnej” w: J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* (Nuova collana di teologia cattolica, 11), LEF, Firenze 1979, 37-40.

⁷ J.F. O’GRADY, *Model of Jesus Revisited*, Paulist Press, New York 1994. Z książki zatytułowanej *Models of Jesus*, wydanej trzynastcie lat wcześniej, autor przejmując sformułowanie „models of Jesus”, uznając, że „models of christology” byłoby bardziej odpowiednie dla dzieła z zakresu teologii systematycznej niż dla jego dzieła z obszaru teologii biblijnej.

2. Sześć linii tendencji

Klasyfikacji tzw. „tendencji” czy „kierunków” współczesnych badań chrystologicznych poświęcił obszerne studium B. Mondin⁸. Podobnie jak O’Grady, on także ujednolicił badania chrystologiczne, dzieląc je na sześć linii tendencji, ale w odróżnieniu od O’Grady’ego, który w ich centrum ustawia postać Jezusa, Mondin nadaje im tytuły z obszaru teologii systematycznej. Oto w skrócie ich różne tytuły, wraz z przytoczeniem najważniejszych treści i znaczących autorów⁹: 1) Kierunek *metafizyczny*: kierunek tradycyjnej teologii katolickiej; opiera się on na dogmatycznej definicji Soboru w Chalcedonie (451 r.), który określił ontologiczną jedność ludzkiej i Boskiej natury Jezusa. Autorzy: P. Parente, R. Guardini, M.D. Chenu, J. Galot, Ch. Duquoc oraz prawosławny G. Florowsky; 2) Kierunek *egzystencjalny*: za centralny punkt Objawienia dokonanego w Chrystusie uznaje rozumienie egzystencji jako posłuszeństwa i oddania Bogu. Autorzy: K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner; 3) Kierunek *historyczny*: uważa, iż centralnym punktem i źródłem chrystologii (oraz ogólnie historii zbawienia) są niektóre wydarzenia historyczne, stwierdzone obiektywnie, choć dotyczące Boskości Chrystusa. Autorzy: O. Cullmann, W. Pannenberg, W. Marxen, W. Kasper; 4) Kierunek *świecki*: zasadnicze jądro chrystologii umiejscawia on w etycznym, społecznym i kosmicznym znaczeniu przesłania Jezusa. Autorzy: D. Bonhoeffer, J.A.T. Robinson, P. van Buren, P. Schoonenberg, Teilhard de Chardin, H. Küng, E. Schillebeeckx¹⁰; 5) Kierunek *eschatologiczny*: widzi centralny punkt chrystologii nie w epifanicznym wydarzeniu Jezusa, lecz w jego elemencie prolektycznym, co oznacza, że życie i nauczanie Chrystusa powinno być rozumiane nie jako wypełnienie i odsłonięcie Królestwa Bożego, ale jako obietnica i antycypacja Królestwa. Autorzy: J. Moltmann, K. Braaten; 6) Kierunek *polityczny*: uznaje, że w postaci Jezusa to nie wymiar wewnętrzny i duchowy ma zasadnicze znaczenie, lecz dzieło i nauczanie Jezusa, z którego można pobierać naukę decydującą dla przekształcenia obecnych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych; w ten

⁸ B. MONDIN, *Le cristologie moderne* (Teologia, 13), Paoline, Alba 1976²; TENŽE, *Panorama critico delle cristologie contemporanee*, w: *Problemi attuali di cristologia*, LAS, Roma 1975, 14nn. W kwestii współczesnej chrystologii obszaru europejskiego por. praca syntetyczna z bogatą bibliografią, autorstwa A. MODA, w: *La cristologia contemporanea* (Studi religiosi), red. G. IAMMARRONE, Messaggero, Padova 1992, 21-239; bibliografia na s. 239-247.

⁹ Na koniec każde „kierunku” Mondin przedstawia bogatą bibliografię, dotyczącą nie dzieł wspomnianych autorów, lecz badań nad danym „kierunkiem” chrystologicznym: por. s. 45. 66. 105. 160. 178. 200.

¹⁰ Por. na temat tych autorów A. AMATO, *Cristologia metaecclesiale?*, LAS, Roma 1977.

sposób już w teraźniejszości zaczyna się urzeczywistniać Królestwo Boże. Autorzy: J.B. Metz, R. Schaul, G. Gutiérrez, L. Boff, F. Belo¹¹.

1.2. Pięć kanonów chrystologicznych

Duże zainteresowanie w obszarze chrystologii przejawia A. Amato, stwarzając liczne okazje do sporządzenia katalogu badań chrystologicznych¹². Obecny „pluralizm chrystologiczny” umożliwia istnienie swego rodzaju „spektrum kanonów chrystologicznych”, które Amato przedstawia i ilustruje: 1) chrystologia dynamiczna lub tożsamości, autorstwa J. Galot: ten kanon chrystologiczny jest silnie zakorzeniony w źródłach biblijnych i soborowych; 2) chrystologiczny kanon transcendentálny K. Rahnera: choć ten kanon wypływa z refleksji historycznie następującej po wydarzeniu Chrystusa, służy on jednakże udowadnianiu, że Jezus jest „Zbawcą absolutnym”; 3) w historycznym kanonie współczesnego katolicyzmu (W. Kasper) historia Jezusa – nauczanie, dzieła, zachowanie, męka–śmierć–zmartwychwstanie – wykorzystana jest jako hermeneutyczny klucz, istotny dla zrozumienia jedyne go w swoim rodzaju i niepowtarzalnego losu Chrystusa; 4) kanon kosmiczny. Teilhard de Chardin rozwija ten kanon na trzech wznoszących się poziomach znajomości i rozwoju myśli: naukowym, filozoficznym i teologicznym. Najwyższy punkt kosmicznego dojrzewania – punkt Omega – to historyczna Postać–Wydarzenie Chrystusa, wcielonego, zmarłego i zmartwychwstałego. Jezus z Nazaretu, Człowiek i Bóg, jest zatem Chrystusem Uniwersalnym, Kosmicznym, Ewolucyjnym, Odkupieńczy; 5) chrystologiczny kanon bez dwoistości lub obecności Boga. Chcąc zobrazować znaczenie dogmatycznej definicji z Chalcedonu, dotyczącej istnienia ludzkiej i Boskiej natury w Chrystusie, holenderski teolog katolicki P. Schoonenberg proponuje rozwiązanie, jakoby w ludzkiej osobie Jezusa urzeczywistniała się pełnia obecności Boga. Kanony te są przedstawione przez Amato w dość skrótowej postaci¹³; więcej miejsca zarezerwował on dla kanonu meta-

¹¹ Inne metody katalogowania propozycji chrystologicznych oferują A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie* (Biblioteca di cultura religiosa, 33), Paideia, Brescia 1979 (oryg. niem. 1974): bibliografia dotycząca chrystologii i autorów na stronach 163-172; J. GALOT, *Cristo contestato* (Cristologia, III) (Nuova collana di teologia cattolica, 13) LEF, Firenze 1979, 11-89.

¹² Np. w *Gesù il Signore Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 14), EDB, Bologna 1988, 14-46; por. TENZE, *Selezione orientativa sulle pubblicazioni cristologiche in Italia*, LAS, Roma 1980; E. ALBERICH SOTOMAYOR, A. AMATO, *Problemi attuali di cristologia* (Biblioteca di scienze religiose, 12), LAS, Roma 1975.

¹³ Por. A. AMATO, *La figura di Gesù Cristo...*, 41-48. W tym samym tomie, s. 355-373, Amato przedstawia szeroki wybór orientacyjny na temat publikacji chrystologicznych we Włoszech.

dogmatycznego, transcendentalnego i latynoamerykańskiego: zajmujemy się nimi osobno, ponieważ ich hermeneutyka okazuje się pożyteczna dla mariologii.

Fakt, że nasza epoka jest zdominowana i pochłonięta przez „kwestię Chrystusa” nie umniejsza w niczym obiektywnego faktu, iż „w Maryi Dziewicy wszystko odnosi się do Chrystusa”¹⁴. Z tego powodu dyskusja na temat Maryi powinna być umiejscowiona w szerokim kontekście chrystologicznym, nie po to, aby ją ograniczyć czy pomniejszyć, ale by nadać jej właściwy wymiar. Takie właśnie jest samo doświadczenie Błogosławionej Dziewicy, której serce zawsze było zwrócone z wiarą ku Sercu Jezusa. Wiara była językiem, którego Maryja używała wobec Jezusa¹⁵. Jak zauważa M. Bordoni¹⁶, chrystologia i mariologia są tak nawzajem połączone, że jedna czerpie korzyści z drugiej: *perspektywa chrystologiczna stawia mariologię we właściwym świetle*; ustawia ją „w relacji z Chrystusem”, *wyzwala ją od ryzyka uczynienia z Maryi, w ramach planu zbawienia, niemal osobnej i wyizolowanej zasady, z pokusą przekształcenia w formy mitologiczne bliższe koncepcji pogańskiego bóstwa niż prawdziwemu ewangelicznemu obrazowi pokornej Służebnicy Pańskiej*. [...] W obszarze Wydarzenia-Chrystusa, *pogłębienie tematu roli Maryi nie stanowi korzyści wyłącznie dla mariologii; w rzeczywistości jest to ważny wkład do badań nad znaczeniem i historyczną rozległością samego Wydarzenia-Chrystusa*. Mariologia bowiem jest ogniwem łączącym chrystologię i eklezjologię, i pozwala widzieć wymiar Kościoła w jego otwartości i pochodzeniu z samego serca misterium Chrystusa. Poza tym mariologia strzeże przed zaniedbaniem roli ludzkiego uczestnictwa w wydarzeniu zbawienia; *aktywna rola ludzkiego stworzenia w historii zbawienia znajduje ochronę właśnie w dogmacie maryjnym*. Dobrze jest zatem przeznaczyć nieco miejsca na przegląd niektórych, najważniejszych sformułowań chrystologicznych w celu wyszukania w nich hermeneutycznych kluczy dla poznania prawdy o Maryi¹⁷.

¹⁴ MC 25.

¹⁵ A. AMATO, *Cristologia e mariologia*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) nr 1, 151.

¹⁶ M. BORDONI, *L'evento-Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* (Simposio Mariologio, Roma 1976), Marianum-Città Nuova, Roma 1977, 31-33.

¹⁷ *W Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1991³, 176, nr 2, S. De Fiores wskazuje, że *niewielką czy wręcz żadną uwagę poświęca się Maryi* w niektórych traktatach chrystologicznych, skądinąd bardzo wartościowych. Wymienia on: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Brescia, Queriniana 1971; C. DUQUOC, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1973; W. PANNENBERG, *Cristologia*, Morcelliana 1974; M. SERENTHÀ, *Gesù, ieri, oggi, sempre*, LDC, Torino 1982; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia...* Z tego powodu nie bierzemy tu pod uwagę tych autorów, co nie oznacza, że nie doceniamy ich dorobku teologicznego, szczególnie jeśli chodzi o B.

2. Chrystologia metafizyczno-dogmatyczna a mariologia

Badania prowadzone w tym kierunku chrystologicznym mają swój wspólny mianownik w dwóch elementach: zastosowaniu spekulacji metafizycznej i nawiązaniu do Soboru w Chalcedonie, który w 451 r. położył kres sporom chrystologicznym Kościoła starożytnego – nestorianizmowi, apolinaryzmowi, monofityzmowi – dzięki takiej definicji dogmatycznej, która ustawiała wiarę katolicką w odniesieniu do Osoby Chrystusa: *Idąc za świętymi Ojcami wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać, że jeden i ten sam Syna, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu” [Hbr 4, 15]. 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*¹⁸.

Każde słowo tego wyznania wiary jest pełne znaczeń teologicznych i przedstawia kształt chrystologii katolickiej. Z zamiaru wyjaśnienia poszczególnych elementów tej definicji powstały i rozwinęły się badania chrystologiczne, które prowadzą do zrozumienia i wyjaśniania ich sens poprzez narzędzia metafizyczne. Poniżej przytaczamy te z nich, które najlepiej przedstawiają dane mogące pomóc budować hermeneutyczne ścieżki dla mariologii.

2.1. Pietro Parente

W ramach studiów chrystologicznych, szczególnie w latach bezpośrednio poprzedzających Sobór Watykański II, Pietro Parente napisał, że *centralnym punktem teologii chrystologicznej średniowiecza oraz epoki nowożytnej jest wewnętrzna racja unii hipostatycznej* zgłębiana i analizowana w świetle definicji Kościoła i zdrowej metafizyki. „Unia hipostatyczna” jest technicznym określeniem tajemnicy Chrystusa, ponieważ wymaga *dwoistości natur, zbiegających się w jednej Osobie (hipostaza) – w owiecznym Słowie*. Teologiczna refleksja ma na celu

Forte, który jest autorem także dzieł o charakterze ściśle mariologicznym: *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* (Prospettive teologiche, 8), Paoline, Milano 1989; TENZE, *Maria nel mistero del Verbo incarnato. Linee dottrinali emergenti*, „Theotokos” 3(1996) 607-635.

¹⁸ *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, (Strumenti), H. DENZINGER, O. HÜNERMANN, wydanie dwujęzyczne, wersja pod redakcją A. LANZONI i G. ZACCHERINI, EDB, Bologna 1995, nr 301 (dalej: ES).

metafizyczne wyrażenie wewnętrznej racji hipostatycznej unii natury ludzkiej i Boskiej w Chrystusie. Zdaniem Parente, dla zrozumienia tego faktu duże znaczenie ma ontologiczne pojęcie „osoby”, na którą składają się różne elementy, wśród których dominuje ten zwany przez scholastykę „istotą”. A zatem *Słowo, Osoba Boska istniejąca w naturze Boskiej, [...] chcąc przyjąć naturę ludzką i uczynić ją naprawdę swoją, wciela się w łonie Maryi Dziewicy, kształtując swe ciało i stwarzając duszę, którym udziela swego osobowego istnienia Boskiego*¹⁹.

Chrytologiczna refleksja Parente rozwija się począwszy od dogmatycznej definicji Soboru Chalcedońskiego i osiąga punkt kulminacyjny w wysiłku uczynienia zrozumiałą teandryczną istotę Chrystusa. W tym poszukiwaniu jako zasadniczy, a nie marginalny, pojawia się temat roli odegranej przez Maryję w akcie wcielenia Słowa Bożego. Być może maksymalistyczne jest stwierdzenie, że *dziewicze macierzyństwo [...] wprowadza Maryję do sfery Boskości*²⁰, ale nie można nie docenić tego, jak ten rodzaj refleksji – odległej co prawda od współczesnej wrażliwości²¹ – potrafi uzasadnić ścisły związek, łączący Maryję z tą zasadniczą prawdą wiary chrześcijańskiej, jaką jest wcielenie, dając tym samym hermeneutycę tekstów biblijno-mariologicznych klucz odczytu, bazujący na pewnym fakcie wiary.

2.2. Jean Galot

Także J. Galot buduje swoją chrystologię na definicji Soboru Chalcedońskiego, a w szczególności w oparciu o metafizyczną koncepcję „osoby”²², lecz uznaje, że doktryna ta powinna być dostosowana do współczesnej koncepcji filozoficznej²³. Z tej perspektywy optuje on

¹⁹ P. PARENTE, *Itinerario teologico ieri e oggi*, Vallecchi, Firenze 1968, 151-152; por. TENZE, *De Verbo incarnato*, Institutum Graphicum Tiberinum, Romae 1939.

²⁰ P. PARENTE, *Teologia di Cristo, alfa-omega del mondo e dell'uomo*, Città Nuova, vol. 1, Roma 1970², 605; TENZE, *Maria con Cristo nel disegno di Dio* (Emaus), Ares, Milano 1985.

²¹ Parente zawsze był przekonany o użyteczności refleksji metafizycznej i zawsze w polemikach bronił jej zastosowania: pisze zatem, że *już starożytni Ojcowie Kościoła stosowali ją w przekonaniu, że czyni ona zrozumiałą i racjonalnie uzasadnioną bogatą treść Boskiego Objawienia*. TENZE, *L'io di Cristo*, Arti Grafiche, Rovigo 1981³, 252.

²² J. GALOT, *La persona di Cristo* (Nuove frontiere), Cittadella, Assisi 1972², 25-46; TENZE, *La coscienza di Gesù* (Questioni aperte), Cittadella, Assisi 1974².

²³ Zdaniem J. Galota, zadaniem, jakie stoi przed współczesnymi badaniami chrystologicznymi, jest *podejmowanie wysiłku w celu odkrycia tego wszystkiego, co implikuje akt wcielenia wraz ze związanymi z nim aspektami zaangażowania Boga w świat*. I obrazuje to, co należy do współczesnych chrystologii, które grupuje on według 5 paradygmatów: chrystologii egzystencjalnej, dynamicznej, personalistycznej, paschalnej, soteriologicznej: *Cristo contestato...*, 225-258.

za chrystologią dynamiczną, która rozwija się w dwóch kierunkach. Podczas gdy koncepcja metafizyczna formalizuje „niezmiennność” Boga, Objawienie chrześcijańskie mówi o tym, że Słowo stało się ciałem, jako o głównym fakcie historii zbawienia (J 1, 14), a zatem dopuszcza pewną „zmiennność” Boga. Nie jest to niedoskonałość, jak ma to miejsce w przypadku człowieka, lecz znak najwyższej wolności i manifestacji żywotności: przez nią bowiem Bóg przybliżył się do ludzkości i wchodzi w rzeczywisty związek z rzeczywistością świata. Ponieważ wydarza się to w najbardziej absolutnej i bezinteresownej wolności ze strony Boga, nie można racjonalnie przewidzieć, jak bardzo będzie rozległa, jednakże nauczanie i dzieła Jezusa w Ewangelii ukazały „ludzką Twarz” Boga. Twarz Boga jest „ludzka”, bowiem we wcieleniu Słowa przeżył On całkowicie ludzkie doświadczenie: przeżył je „od dołu i od wewnątrz”. „Ludzka” jest Twarz Boga, ponieważ poprzez ludzką postać Jezusa ukazuje się Twarz Boga²⁴. *Nikt nigdy nie widział Boga: jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, objawił Go* (J 1, 18).

Przejście od „niezmienności” Boga do Jego „zmienności” Galot widzi w *tajemnicy Wcielenia, do której należy Boskie macierzyństwo Maryi*. Maryja należy do misterium wcielenia nie tylko dlatego, że rodząc Jezusa umożliwiła spełnienie wcielenia Słowu Bożemu, lecz również dlatego, że nadała mu wymiar najwyższej konkretności, sprawiając, że Syn Boży jest naprawdę Synem człowieczym, czyli członkiem naszego ludzkiego rodu. Rzeczywiście, *w tajemnicy wcielenia macierzyństwo Maryi wyraża najdoskonalsze wejście Syna Bożego do ludzkości, czyli to, co jest najbardziej wcielone w samym Wcieleniu*. W tym sensie tytuł *Theotokos* wskazuje na najwystępy punkt wcielenia.

Poza tym macierzyństwo Maryi sprawia, że „zmiennność” Boga nie jest faktem ahistorycznym lub prawdziwym tylko w sferze spekulacji metafizycznej, lecz przyczynia się do tego rzeczywistego „zbliżenia Boga do ludzkości”, przez które „Syn Boży solidaryzuje się z ludźmi”. *W kulcie, kiedy chrześcijanie zwracają spojrzenie ku „Matce Bożej”, wiedzą, że zwracają się do osoby ludzkiej, która będąc głęboko zjednoczoną z Boską Osobą Syna, pozostaje w nieskończonej odległości od tej Boskiej Osoby, jeśli wziąć pod uwagę porządek istnienia. Ale jednocześnie czczą oni Kobietę, która w doskonały sposób przyczyniła się do wcielenia i która poprzez swe macierzyństwo wydała na świat Zbawiciela*²⁵.

²⁴ J. GALOT, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Cittadella, Assisi 1971, 107-110.

²⁵ TENZE, *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Ed. Università Gregoriana, Roma 1991², 111-112. Na temat drogi wiary Matki Jezusa w obszarze boskości Jej Syna, por. TENZE, *La fede di Maria e la nostra* (Problemi d'oggi, 11), Cittadella, Assisi 1973, 72-85.110-122.

Percepcja ludzkiego wymiaru Bożego macierzyństwa Maryi nie jest zdobyczą współczesnej teologii; przeciwnie, odpowiada ona najbardziej pierwotnemu przedstawieniu Matki Jezusa, jakie można odczytać z Listu św. Pawła do Galatów (4, 4) i Ewangelii św. Marka (3, 31-35). W tym hermeneutycznym kluczu zespalają się zatem egzegeza i teologia.

3. Chrystologia egzystencjalna a mariologia

Powodem przejścia od chrystologii dogmatycznej do metadogmatycznej była wojenna rzeczywistość początku XX wieku, która przeniosła swój niepokój na funkcjonujące wówczas systemy filozoficzne – idealizm, pozytywizm, pragmatyzm, woluntaryzm – wzbudzając potrzebę odnowy filozofii. Wrażliwy na powszechne poczucie strachu i próbujący je wytłumaczyć był egzystencjalizm, prąd myślowy, który porzucał metafizyczne spekulacje i ambitne konstrukcje systematyczne, natomiast pojmował filozofię jako analizę codziennych przeżyć we wszystkich aspektach, przede wszystkim irracjonalnych.

Najważniejszym przedstawicielem tej tendencji jest Martin Heidegger, którego filozofia opiera się zasadniczo na rozróżnieniu pomiędzy *Dasein* („być”) a *Existenz* („egzystencja”). Szczegółowo rzecz ujmując: *Dasein* oznacza osobę w sytuacji rzeczywistej; *Existenz* oznacza całość możliwości, będących do dyspozycji danej osoby, a także zaproszenie do ich wykorzystania i przekształcenia w czyn. W efekcie oznacza to, że naprawdę żyje ten, kto potrafi wcielić w życie wszystkie możliwości, jakie ma do dyspozycji. Filozofia ta wywołała silne reperkusje w środowisku teologów, którzy zdali sobie sprawę, że kontynuowanie proponowania chrześcijaństwa metafizycznego spowodowałoby, iż jego przesłanie stałoby się niezrozumiałe dla pokolenia, które myśli w sposób opisany przed chwilą. Przyjrzyjmy się myśli niektórych teologów, należących do obszaru „metadogmatycznego”, którzy nie uprawiają już teologii w oparciu o doktryny dogmatyczne badane przy zastosowaniu narzędzi z zakresu metafizyki; należą oni do obszaru egzystencjalistycznego także dlatego, że uprawiają teologię, odpowiadając na zapotrzebowanie uprawiania filozofii egzystencjalistycznej. Także cechy mariologiczne, zawarte w myśli tych teologów, ukazują tego samego rodzaju hermeneutyczny klucz interpretacji Maryi.

3.1. Karl Barth

Teologiczna droga K. Bartha (1886-1968)²⁶ – najważniejszego przedstawiciela współczesnej teologii protestanckiej – to następstwo

²⁶ B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di K. Barth* (Giornale di Teologia, 2), Queriniana, Brescia 1966², 17-24.

kolejnych publikacji²⁷, dokumentujących budowę jego systemu teologicznego²⁸. To w latach sprawowania posługi duszpasterskiej w Safenwil (Szwajcaria) (1911-1921) dojrzewało u Bartha wrażenie bezużyteczności badań historyczno-biblijnych dla ludu, który oczekiwał od niego głószenia słowa Bożego i coraz bardziej przekonywał się, że *słowo Boże jest konkretem, dostępnym myśli egzystencjalistycznej*. Z tego powodu poświęcił wiele przemyśleń Listowi do Rzymian, co wzbudziło w nim pierwsze zasadnicze przeczucie: ważności *sola fides*. Z tego stwierdzenia Luter wywnioskował teorię, że dla usprawiedliwienia wystarcza sama wiara, bez konieczności czynów²⁹; Barth także odnajduje tu *sola fides*, lecz widzi ją w opozycji nie do czynów, a do „rozumu”. Taką wizję teologiczną wyraża w swoim *Liście do Rzymian (Der Römmerbier)*³⁰. Zainspirowany Sörenem Kierkegaardem (1813-1855), Barth tworzy teorię „teologii dialektycznej”, zgodnie z którą odległości dzielące człowieka od Boga, rozum ludzki od Bożego Objawienia, filozofię od Biblii, są nieskończone. Ponieważ „Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem”, nie istnieje dla człowieka żadna możliwość poznania Boga. Bóg jednakże objawił się człowiekowi w Osobie Jezusa Chrystusa, będącego jedynym miejscem, w którym możliwe jest spotkanie objawienia Boga. Poznanie Boga i Jego objawienie w Chrystusie są zasadniczymi cechami teologii dialektycznej³¹.

Wydanie w 1931 r. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*³² wyznacza zdecydowany zwrot drogi teologicznej Bartha, ponieważ porzuca on stosowaną dotychczas metodę teologii dialektycznej³³. Teraz Barth zadaje pytanie o sposób, w jaki teolog może dotrzeć do zrozumienia treści Boskiego Objawienia. To właśnie tu od-

²⁷ Z 70 tomów przewidzianych do wydania jako *opera omnia* – Theologischer Verlag, Erich – przytaczamy tu publikacje, które akcentują poszczególne elementy teologii Bartha.

²⁸ Na temat ewolucji myśli K. Bartha por. CHR. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und Spaltung der dialektischen Theologie...*, Mohr, Tübingen 1977; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (Già e Non Ancora, 117), Jaca Book, Milano 1985.

²⁹ Por. F. FERRARIO, P. RICCA, *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione* (Piccola Biblioteca Teologica, 50), Claudiana, Torino 1999, 33-56.

³⁰ *Der Römmerbier (Lettera ai Romani)*: 1919, wyd. 1; 1922, wyd. 2/przerobione; wyd. 13, 1985; tł. wł.: *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962; 1989².

³¹ Por. J. MOLTMANN, *Le origini della teologia dialettica* (Biblioteca di teologia contemporanea, 25), Queriniana, Brescia 1976.

³² Theologischer Verlag, Zürich, 1981². Co istotne, tytuł książki jest zaczerpnięty z podtytułu słynnego *Proslogion* di s. Anselmo: *Fides quaerens intellectum* (tłum. wł. Silva, Milano 1965).

³³ Na temat dojrzewania myśli teologicznej Bartha por. W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania, da Schleiermacher fino a Barth e Tillich* (Giornale di Teologia, 275), Queriniana, Brescia 2000, 221-295.

krywa on „analogię” jako wartościowe narzędzie hermeneutyczne. Nie składa się ono z *analogia entis* (analogia bytu), która będąc kategorią filozoficzną i ludzką, nie jest w stanie zrozumieć słowa Bożego. Jedyną analogią, która umożliwia zrozumienie Boga i Jego Objawienia, jest *analogia fidei* (analogia wiary), ponieważ dla niej punktem wyjścia jest wiara, a nie rozum, czyli wychodzi ona od góry, a nie od dołu. W ten sposób Barth zidentyfikował narzędzie, z zastosowaniem którego opracowuje – począwszy od 1930 r. – systemową interpretację wszystkich aspektów chrześcijańskiego Objawienia: to monumentalnemu dziełu *Kirchliche Dogmatik* (Dogmatyka ekklezjalna)³⁴ poświęcił 35 lat pracy (1932-1967), imponującej syntezie teologicznej³⁵, dziełu, które jest obszerniejsze nawet od *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu.

Chociaż w dziełach Bartha można rozpoznać dwie chrystologie o różnych konotacjach – egzegetyczno-egzystencjalistyczną z czasów *Der Römerbrief* oraz czysto teologiczną z okresu *Kirchliche Dogmatik* – nie zmienia to faktu, że doktryna Bartha jest zasadniczo chrystocentryczna. Najważniejszym zadaniem teologii jest mówienie o Bogu, mówiąc o Jezusie Chrystusie jako Jego stwórczym, objawiającym i odkupicielskim Słowie. Ze swego chrystocentrycznego punktu widzenia Barth zauważa, że tajemnice objawione koncentrują się wokół Osoby Jezusa i ukazuje, że stają się dla nas zrozumiałe dopiero wtedy, kiedy są odnoszone do Chrystusa i oświecane przez Jego światło. Prowadzi to Bartha do zaakceptowania w Maryi tego wszystkiego, co wiąże Ją z Chrystusem, i do odrzucenia mariologii, która w jego ocenie jest doktryną oddalającą Maryję od Chrystusa³⁶. Ocena ta mogła być zgodna z prawdą w czasach

³⁴ *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon, Zürich, 1932nn. Dzieło to podzielone jest na 5 części: 1) *La Parola di Dio come criterio della teologia dogmatica* (2 voll.); 2) *L'opera della creazione e della gratuita elezione di Dio* (2 voll.); 3) *La creazione* (4 voll.); 4) *La riconciliazione* (4 voll.). Istnieje także jego tłumaczenie na język francuski: *Dogmatique*, 26 voll., Labor et Fides, Genève 1953-1973.

³⁵ W kwestii bibliografii K. Bartha, por. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo* (Le idee e la vita, 48): 2. *I teologi protestanti e ortodossi*, Borla, Torino 1969, 29-31; H. TRAUB, K. Barth, w: *Lessico dei teologi del secolo XX* (Mysterium salutis, Supplemento), Queriniana, Brescia 1987, 289-290; *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi K. Barth* (Giornale di Teologia, 199), red. R.J. ERLER, R. MARQUARD, Queriniana, Brescia 1987, 185-186; B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di K. Barth...*

³⁶ Doprowadza to K. Barth do uznania mariologii za „złośliwą narośl” na refleksji teologicznej, z uwagi na to, że rzekomo rozwinęła ona sprowadzające na manowce uzasadnienie dla przywilejów i dogmatów maryjnych. Utrzymuje zatem, że mariologia jest czymś nowym, arbitralnie stworzonym, w odróżnieniu od Pisma Świętego i dawnego Kościoła, stanowi więc *pasżytyczne odgałęzienie, które należy odciąć, drogę skazaną na śmierć* (cyt. za: R. BERTALOT, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee [...] nel mondo protestante*, w: *Il Salvatore e la Vergine-Madre*. Atti del 3° Simposio Mariologico Internazionale, Roma 1980, EDB, Bologna 1981), oraz *doktrynę immanentnie zepsutą*: TENZE, *Lettera sulla mariologia* w: *Domande a Roma*, Claudiana, Torino 1967, 76.

maksymalistycznych twierdzeń mariologicznych. Wizja Maryi według Bartha ukazuje się w licznych miejscach pism tego szwajcarskiego teologa³⁷ i można z nich wywnioskować hermeneutyczne wskazówki dla teologicznej postaci Matki Jezusa.

Podstawową zasadą dogmatycznej teologii Bartha jest stwierdzenie, że *Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem*. Jest to fakt objawiony, a jednocześnie „tajemnica”, gdyż nigdy nie został on całkowicie wyczerpany na poziomie poznawczym. To właśnie w oparciu o tajemnicę jedności Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie Barth analizuje dwa zasadnicze dogmaty chrześcijańskie i maryjne: Boże macierzyństwo Maryi i dziewicze narodziny Jezusa.

W stwierdzeniu św. Jana *Słowo ciałem się stało* (J 1, 14) Barth podkreśla fakt, iż wydarzyło się to z Boskiej inicjatywy, absolutnie wolnej i autonomicznej, dającej początek nowemu stworzeniu, owocowi Bożej miłości. Fakt ten służy Barthowi do podkreślenia kondycji bierności stworzenia wobec działania Boga. Ludzkość i Izrael nie są podmiotem aktywnym; nawet Maryja, która je uosabia. To Bóg działa w Maryi, aby doprowadzić do spełnienia swych obietnic. A zatem *fiat* Maryi należy rozumieć jako akceptację wyboru i zbawczej decyzji, podjętej przez Boga przed jakąkolwiek ludzką zgodą. Zaś współpraca Maryi polega na zaakceptowaniu przez Nią roli obiektu Boskiego działania. Barth uznaje za w pełni uprawniony maryjny tytuł *Theotókos*, ponieważ określenie to wyjaśnia i umacnia prawdę o Chrystusie jako *vere Deus* i *vere homo*. Uznanie Maryi za *Theotókos* to także uznanie, że Boga i Jego Słowa nie trzeba szukać w żadnym innym miejscu, jak tylko w Synu zrodzonym z Dziewicy Maryi, i na odwrót – w Synu zrodzonym z Dziewicy Maryi obecny jest Bóg i Jego Wcielone Słowo.

Także w obszarze perspektywy chrystologicznej Barth mówi o „cu-dzie Narodzin”³⁸, polegającym na poczęciu Jezusa za sprawą Ducha Świętego oraz Jego narodzeniu z Dziewicy Maryi. Fakty te znajdują potwierdzenie zarówno w Piśmie Świętym (Mt 1, 18-25 z odniesieniem do Iz 7, 14; Łk 1, 26-38), jak też w starożytnych „symbolach” (wyznaniach wiary) Kościoła powszechnego. Nie wynika stąd brak pytań i problemów, szczególnie w odniesieniu do związku pomiędzy rzeczywistością

³⁷ PS. FIDDES, *Mary in the Theology of Karl Barth*, „Month” 250(1989) 300-309; TENZE, *Mary in the Theology of Karl Barth*, w: A. STACPOOLE, *Mary in Doctrine and Devotion*, Columba Press, Dublin 1990, 112-116; K. RIESENHUBERT, *Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner* (Quaestiones Disputatae, 60), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973: 17-38 krytyka Bartha dotycząca mariologii katolickiej; s. 38-63 propozycje mariologiczne Bartha; s. 121-122 bibliografia Bartha.

³⁸ K. BARTH, *L'Avvento*, Morcelliana, Brescia 1968; TENZE, *Il Natale* (Il Pellicano), Morcelliana, Brescia 1967.

wcielenia Słowa a Jego narodzeniem z Maryi Dziewicy. Zdaniem Bartha, te rzeczywistości łączą się w taki sposób, w jaki fakt łączy się z przedstawiającym go znakiem: w Biblii fakt i jego znak są zawsze rygorystycznie rozgraniczane, a jednak nigdy nie są oddzielane do tego stopnia, żeby można było zaakceptować jeden, a odrzucić drugi. Tak więc dziewicze narodzenie Chrystusa wyraża akt wiary, za pośrednictwem którego my rozpoznajemy *vere Deus – vere homo* w Jego niezgłębionej tajemnicy.

Dogmatyczne twierdzenie, że Chrystus jest *natus ex Maria virgine* obejmuje dwie rzeczywistości: pierwsza z nich to ta, w której narodziny Jezusa są prawdziwie ludzkie, druga to tajemnica Słowa, które poprzez te narodziny stało się ciałem. I implikuje dwie prawdy: fakt, że Maryja, będąc Dziewicą stała się Matką Pana, potwierdza, że poprzez macierzyństwo zachodzące jako proces naturalny nie miałoby miejsca ani Boskie objawienie, ani pojednanie ludzkości z Bogiem. Maryja jest nieodzownym narzędziem dla realizacji tych zdarzeń. Ponadto widać wyraźnie, że dzieło odkupienia wymaga ludzkiej współpracy wyłącznie pod znakiem *virgo Maria*, czyli ludzkiego stworzenia pozbawionego zdolności tworzenia, a jednak gotowego do współpracy i otwartego na Boga. W „symbolu” wiary³⁹ stwierdzenie *natus ex Maria virgine* jest nierozdzielnie połączone z *conceptus de Spiritu Sancto*. To drugie wyrażenie nie oznacza, że Jezus jest Synem Ducha Świętego według ludzkiej natury, ani że zastąpił on mężczyznę, Józefa, małżonka Maryi, ani też że miał miejsce akt małżeński pomiędzy Duchem Świętym i Maryją na podobieństwo hierogamii, obecnych we wszystkich starożytnych mitologiach. W akcie poczęcia Jezusa Duch Święty działa nie jako *causa materialis*, lecz jako *causa efficiens*, tj. stwórcza. Duch, którego mocą Dziewica stała się brzemienną, to sam Bóg. Dlatego też dzieło Ducha Świętego powinno być pojmowane nie jako interwencja psychofizyczna, lecz jako działanie duchowe, czyli cudowne. Na marginesie myśli Bartha można dodać, że zasługą współczesnej mariologii jest odkrycie związku pomiędzy Maryją i Duchem Świętym⁴⁰.

3.2. Karl Rahner

Pod różnymi względami katolik K. Rahner (1904-1984)⁴¹ przypomina protestanta K. Bartha, zarówno jeśli chodzi o pozycję w obszarze

³⁹ Na temat „symbolu” jako oficjalnego wyrazu wiary Kościoła por. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 5), Queriniana, Brescia 1971³, 226, przypis 52.

⁴⁰ *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Internazionale Mariologico, Roma 1982, red. E. PERETTO, Marianum, Roma 1984.

teologii – w katolicyzmie XX w. jest jedną z najznamienitszych postaci - liczbę dzieł (ponad tysiąc tytułów), zwracanie uwagi na kerygmaticzny aspekt teologii⁴², czy też rozległość analizowanych obszarów teologii. Teologiczna wielkość K. Rahnera przejawia się przede wszystkim w jego systemie teologicznym, opartym na chrystologicznych wynikach Soboru w Chalcedonie, i krytycznie pogłębianym. Choć różni się od Bartha tym, że w badaniach teologicznych zgłębia dogmaty z zastosowaniem tomistycznych kategorii ontologiczno-metafizycznych, Rahner podobnie jak Barth przyjmuje historyczno-egzystencjalne tezy M. Heideggera. Fakt ten nadaje chrystologii Rahnera szczególne zabarwienie: z jednej strony pewna i umotywowana akceptacja definicji Soboru Chalcedońskiego daje chrystologii Rahnera szczególną wartość ontologiczną, z drugiej natomiast odniesienie do schematu egzystencjalistycznego kieruje ją ku większej uwadze wobec ludzkiej natury Chrystusa, zostawionej w cieniu przez chrystologię patrystyczną i scholastyczną, jednostronnie skoncentrowanych na Boskości Chrystusa. Z tego powodu chrystologia Rahnera mieści się w obrębie schematu egzystencjalistycznego, a jednocześnie prezentuje znaczącą otwartość na kwestie mariologiczne.

U podstaw systemu teologicznego Rahnera stoi pewne spekulacyjne i antropologiczne osiągnięcie, które streszcza on w następujący sposób: *„Człowiek jest istotą, która ma obowiązek słuchać potencjalnego objawienia wolnego Boga. [...] Ponieważ za pośrednictwem ludzkich słów wszystko może zostać odsłonięte jako zanegowane zjawisko i zanegowana transcendencja”*, [...] *człowiek ma obowiązek słuchania objawienia wolnego Boga w „ludzkim słowie”*⁴³. Z Bożym mówieniem i ludzkim słuchaniem związany jest problem rozumienia kwestii teologicznych, które Rahner określa mianem „teologii antropologicznej”, mającej pomóc współczesnemu człowiekowi w zrozumieniu przesłania Boskiego Objawienia w taki sposób, aby także dziś zachowało ono właściwą sobie skuteczność. Jest to dziś konieczne, gdyż współczesny człowiek albo nie rozumie chrześcijańskiego przesłania, albo uważa je za pozostałość zamierzchłych czasów. Rzeczywiście – obecna teologia przemawia, wycho-

⁴¹ Szczegółowa biografia autorstwa K.H. NEUFELDA, *Hugo e Karl Rahner* (I teologi del 20° secolo), San Paolo, Milano 1995.

⁴² Rahner stwierdza: *Teologia przepowiadania to nic innego, jak teologia, która poważnie traktuje swoje religijne zadanie i korzysta z wszelkich środków naukowych, aby być jednocześnie naukową i kerygmaticzną*: K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia* (Biblioteca di cultura religiosa, 2), Paoline, Roma 1965, 91.

⁴³ TENZE, *Uditori della Parola* (Veritas salutaris, 1), Borla, Torino 1967, 201 (oryg. niem. 1963); G.B. SALA, *Uditori della Parola di Karl Rahner*, „Rassegna di Teologia” 42(2001) 341-365.

dząc z innego, własnego założenia, które nie współgra z *Weltanschauung*, wizją świata właściwą współczesnemu człowiekowi. Najważniejszy fakt chrześcijaństwa, czyli nasze bycie „dziećmi Bożymi” i *fili in Filio*, jak to określała teologia średniowieczna, nie jest ani rozumiane, ani doceniane przez współczesnego człowieka, który uważa, iż jest to ideologiczna poezja lub nowa forma mitologii. Dla współczesnego człowieka niezrozumiałe, a więc i niewiarygodne jest także dziewicze poczęcie Jezusa i Boże macierzyństwo Maryi. Celem, jaki stawia przed sobą „teologia antropologiczna”, jest wynalezienie takiego języka teologicznego, który będzie zrozumiały dla współczesnej kultury.

Po naszkicowaniu architektury formalnej teologii, czyli jej sposobu wypowiedzania się, Rahner proponuje także jej strukturalną zasadę architektoniczną, którą według niego jest „łaska”, czyli tajemnica, na której opiera się cała konstrukcja teologii. Aby ją zbudować, Rahner korzysta z podziału „łaski”, dokonanego przez teologię scholastyczną i Sobór Trydencki⁴⁴. „Łaska niestworzona” to sam Bóg, który dzięki swej bezinteresownej autokomunikacji jest naszym zbawieniem. Fakt ten jest tak istotny, iż musi być traktowany jako część rdzenia Boskiego Objawienia. Jeśli jest dobrze rozumiana, ukazuje ona, że ludzkości dana jest autokomunikacja Boga Trójjedynego. Ważne jest tu także kolejne określenie: to, co jest nam objawione i przekazane, to „łaska Chrystusa”. Historia ludzkości osiąga swój szczyt historyczno-eschatologiczny i własny najjaśniejszy przejaw w informacji, jaką przekazuje o sobie w tej „łasce”, którą jest „Chrystus”. A zatem Trójca i wcielenie zawarte są w tajemnicy łaski, która objawia się w Chrystusie Panu.

„Łaska” jest nie tylko strukturalną zasadą architektoniczną teologii transcendentalnej⁴⁵, lecz jest także w pełni spójna z teologią antropologiczną Rahnera. Skoro faktycznie tajemnica łaski jest podstawową zasadą teologii, logicznym jest budowanie teologii wokół tej zasady; i od razu prowadzi nas to do uznania, że z bliska i bezpośrednio dotyka ona człowieka. Teologia Rahnera obraca się zatem wokół misterium łaski: od Trójcy po wcielenie, od Objawienia po Kościół, od sakramentów po życie chrześcijańskie. Z powodu tego spojrzenia Rahner opisuje swoją propozycję teologiczną jako „egzystencjał nadprzyrodzony”⁴⁶.

Nie ma możliwości, aby w tym miejscu przyrzeć się bliżej Rahnerowskiej doktrynie łaski, gdyż konieczne byłoby zajęcie się tym samym

⁴⁴ ES, nn. 1526-1531.

⁴⁵ Por. K. RAHNER, W. THÜSING, *Cristologia* (Quaestiones Disputatae), Morcelliana, Brescia 1974, 15nn.

⁴⁶ *I grandi teologi del secolo ventesimo* (Le idee e la vita, 48): 1. *I teologi cattolici*, Borla, Torino 1969, 140.

całym jego systemem teologicznym. Pomimo obszernych rozmiarów, brak w nim naukowego czy organicznego traktatu mariologicznego. Temat ten podejmował on jednak w licznych artykułach, rozproszonych w czasopiśmie i słownikach teologicznych, które pomimo swej fragmentaryczności tworzą wystarczająco organiczny obraz jego teologicznego widzenia Maryi. Z mariologii Rahnera przedstawimy tu te elementy, które znajdują się w niektórych pismach Rahnera oraz podsumowaniach jego mariologii, sporządzonych przez kilku współczesnych teologów⁴⁷.

Mariologia Rahnera rozwija się zgodnie z najważniejszymi założeniami jego teologii: człowiek jako odbiorca i słuchacz Słowa oraz adresat autokomunikacji Boga w Trójcy Jedynej; historia ludzkości jako obszar Bożego zbawienia, która w Chrystusie znajduje najwyższy i absolutny szczyt⁴⁸. Podobnie jak Barth, także Rahner widzi mariologię w ścisłym związku z chrystologią, pojmując ją wręcz jako niezbędne narzędzie do zrozumienia tej pierwszej: *Można zrozumieć Maryję tylko biorąc Chrystusa za punkt wyjścia. [...] Można wręcz uznać, że akceptacja dogmatu maryjnego nastąpi wówczas, gdy podejź się poważnie do dogmatu chrystologicznego*⁴⁹. *Nie tylko Jezus, lecz także Maryja odzwierciedla, w swej wyłącznie i niewątpliwie ludzkiej istocie, całą gramatykę natury i łaski, w Rahnerowskim rozumieniu człowieka odkupionego przez Boga w Chrystusie. To w Maryi los człowieka zbawionego w Bogu znajduje swój najlepszy przykład. Ponadto to właśnie Maryja – w sposób szczególnie wolny i osobisty – wchodzi w absolutną bliskość – historyczną i ontologiczną – z pierwotnym faktem chrześcijaństwa, czyli Wcieleniem Boga w Chrystusie*⁵⁰.

W obszarze tej perspektywy teologicznej pojawia się Rahnerowska koncepcja Maryi: przytoczymy tu jej najistotniejsze elementy. Rahner rozpatruje postać Maryi przede wszystkim w wymiarze biblijnym: nierozwalny związek Maryi z Chrystusem wynika z Jej obecności, potwierdzonej przez Ewangelie, w najważniejszych wydarzeniach życia Jezusa, poczynając od wcielenia, a kończąc na ukrzyżowaniu. Spośród wszystkich wydarzeń dotyczących Chrystusa, decydującym dla historii zbawienia

⁴⁷ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche: il mondo cattolico*, w: *Il Salvatore e la Vergine-Madre...*, 49-77; K. RIESENHUBERT, *Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner...*, 64-114; bibliografia Rahnera s. 122-124; por. E.A. JOHNSON, *Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx...*, 162-173.

⁴⁸ Por. A. AMATO, *Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner*, „Salesianum” 41(1979) 3-35.

⁴⁹ K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione*, w: TENŽE, *Saggi di cristologia e mariologia* (Biblioteca di cultura religiosa, 2a), Paoline, Roma 1965, 416.

⁵⁰ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 70.

było wcielenie, jako że stało ono u podstaw wszystkich pozostałych: ponieważ jest tu obecna jako „Matka Jezusa” (fakt potwierdzony w Piśmie Świętym) i jako „Matka Boża” (*Theotókos*: fakt teologiczny i eklezjalny), Maryja znajduje się w najważniejszym miejscu całego wydarzenia historycznozabawczego. Nie jest to jedyny moment, odizolowany od innych wydarzeń: został on poprzedzony zwiastowaniem, zgodą Maryi na Boży plan, a kontynuowany był przez Jej macierzyńską współpracę na Kalwarii.

Na bazie tego podstawowego zagadnienia Rahner opracowuje pozostałe aspekty swojej teologicznej wizji Maryi. Przyjęcie przez Nią zabawczego wcielenia było obiektywnym wydarzeniem zabawczym dla całej ludzkości, a także subiektywnym wydarzeniem odkupienia dla samej Maryi. Historycznozabawcze zadanie Bożego macierzyństwa oraz osobiste uświęcenie łączą się w Maryi w sposób doskonały. *Ponieważ znajduje się Ona w takim miejscu historii zbawienia, w którym zbawienie świata następuje w sposób definitywny i nieodwołalny, [...] Maryja jest odkupiona w sposób najdoskonalszy*⁵¹. Rahner dokonuje metodologicznego przejścia do przemyśleń na temat innych prawd maryjnych, wychodząc od tego podstawowego twierdzenia Pisma Świętego i teologii. Przede wszystkim zajmuje się dziewictwem Maryi i poczęciem Jezusa: skoro Maryja jest odkupiona w sposób najdoskonalszy, Jej Syn *nie jest ze świata, lecz z góry, a Ona jest Dziewicą. Ta prawda [...] musiała wyrażać się w całej istocie, aż po cielesność Maryi. Z tego powodu Maryja jest dziewicą w duchu i dziewicą w ciele*. Niepokalane poczęcie jest najbardziej radykalną i świętą chwilą w całym Jej odkupieniu, a wniebowzięcie jego „najdoskonalszym owocem”⁵².

Korzystając z syntezy, jaką A. Amato formułuje na zakończenie swego studium o mariologii Rahnera⁵³, możemy zebrać niektóre obecne w niej kryteria hermeneutyczne, aby zbudować ikonę wierną teologicznemu pierwowzorowi Maryi. W postaci Maryi łączą się dwa wymiary nierozłączne i nie do pominięcia: wymiar naturalny, ludzki oraz nadprzyrodzony wymiar łaski: *Mariologia Rahnera, oparta na faktach biblijnych i tradycji kościelnej, wyrażonej w podstawowych dogmatach maryjnych jest harmonijną prezentacją Maryi, jest decydującym punktem krystalizowania się doktryny na temat człowieka-chrześcijanina i na temat łaski. W Maryi wymiar antropologiczny staje się prorocstwem odnowy ludz-*

⁵¹ K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione...*, 423.

⁵² TENZE, *Maria* (oryg. niem. *Maria Mutter Gottes*, Herder 1968), Morcelliana, Brescia 1979², 81. 82. 99.

⁵³ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 77. 110.

kości, bowiem *Maryja jest najpełniejszą realizacją autentycznej doktryny chrześcijańskiej dotyczącej człowieka odkupionego w Chrystusie*⁵⁴.

Rahnerowska ikona Maryi jest także nacechowana symboliką, odczytanie której prowadzi do odkrycia kolejnego przesłania: *Maryja jest autentycznym, konkretnym symbolem (Realsymbol) nowego człowieka-chrześcijanina*. Różne elementy prawdy na temat Maryi ukazują się jako punkty weryfikacji prawidłowości badań nad niewyczerpaną tajemnicą Chrystusa (Ef 3, 8): *Biblijne i doktrynalne twierdzenia na temat Maryi są także kryterium dostrzegania zrównoważonej chrystologii biblijno-eklezyjalnej*. Dzięki swej autentyczności postać Maryi nabiera dużego znaczenia ekumenicznego, w przeciwieństwie do tego, co jeszcze dziś uważają niektórzy: *Mariologia Rahnera jest autentycznie ekumeniczna, opiera się przede wszystkim na faktach biblijnych*.

4. Chrystologie „oddolne” a mariologia

Wyrażenie „oddolne” zostało tu zastosowane, aby globalnie wyróżnić te typy podejścia chrystologii, dla których punktem wyjścia do rozważań jest ludzka rzeczywistość, zarówno z punktu widzenia historycznego, jak społecznego. Teologie posiadające tę cechę rozwinęły się w ostatnich latach na trzech obszarach geograficznych. W Stanach Zjednoczonych „czarna teologia” brała pod uwagę kondycję Afro-Amerykanów, którzy w dyskryminacji ze względu na kolor skóry widzieli zdradę Ewangelii, której celem było uzasadnienie wyższości ludzi o jasnej skórze⁵⁵. Teologicznymi liderami byli tu: J.H. Cone⁵⁶, G.S. Wilmore i C. West; liderami społeczno-politycznymi M.L. King i S. Carmichael. W kręgach środkowoeuropejskich prym wiedli J. Moltmann, który wskazywał na przekształcenie *polis*, obywatelstwa człowieka w świecie,

⁵⁴ K. BARTH, *Aspetti antropologici...*, w: *Per un nuovo amore a Maria*, Morcelliana, Brescia 1986, 11n. (oryg. niem. 1984).

⁵⁵ A. SCARIN [i inni], *Teologie in dialogo*, EMI, Bologna 1982; A. NGINDU MUSHETE, *Aspetti prevalenti della teologia africana*, TAMZE, 23-40; C. MOLARI, *La teologia africana chiese ascolto*, Forum ATI, „Rassegna di Teologia” 25(1984) nr 4, 371-376.

⁵⁶ J.H. Cone jest autorem określenia „czarna teologia”: *utożsamia ona chrześcijańską Ewangelię z wyzwoleniem uciśnionych, a zadaniem teologii chrześcijańskiej ma być wyjaśnienie znaczenia walki o wolność*. J.H. CONE, *Teologia cristiana come teologia di liberazione*, w: *Teologia nera* (Giornale di Teologia, 109), Queriniana, Brescia 1978, 42, nr 1. Na temat historii i celów „czarnej teologii” por. R. GIBELLINI, *Prospettive di teologia nera*, TAMZE, 5-34. Por. także S. CARMICHAEL, *Black power: the politics of liberation in America*, Penguin Books, Harmondsworth 1967; G.M. GERHART, *Black power in South Africa: The evolution of an Ideology* (Perspectives in Southern Africa, 19), The University of California Press, Berkeley-London 1979.

jako cel nadziei⁵⁷, oraz J.B. Metz, który odrzucał ówczesne interpretacje, takie jak metafizyczna interpretacja katolicyzmu, egzystencjalistyczna R. Bultmanna, sekularystyczna Johna A.T. Robinsona⁵⁸, i określał je mianem „czystego werbalizmu”; w zamian zaproponował wprowadzenie Objawienia do praktyki społeczno-politycznej. Teolodzy ci dali początek „teologii politycznej”, która wkrótce rozprzestrzeniła swoje wpływy również na Dalekim Wschodzie⁵⁹. W Ameryce Łacińskiej rozwinęła się „teologia wyzwolenia”, u podstaw której oprócz analizy biblijnej znajdują się analiza historycznej sytuacji wyzysku tego kontynentu przez kapitalistów z północy oraz analiza społeczna, zastosowana do teologii i duchowości.

Poza kilkoma różnicami pomiędzy poglądami poszczególnych teologów⁶⁰ oraz różnymi prądami teologicznymi, podstawowymi i ogólnie akceptowanymi faktami są tu: odrzucenie nieuprzedzonego dualizmu pomiędzy tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie, tym co doczesne a tym, co wieczne; uznanie ciągłości historii zbawienia i historii człowieka; docenienie wyzwolicielskiego aspektu dzieła Chrystusa; polityczny wymiar Królestwa Bożego; stwierdzenie, że spotkanie z Bogiem następuje w dziejach i osobach ludzi najuboższych. Wynika stąd przekonanie, że tak jak Jezus preferował ubogich i odepchniętych, tak Bóg chce wyzwolenia rodzaju ludzkiego. Teologia wyzwolenia uważa walkę z uciskiem za drogę duchową popieraną przez Boga. Dlatego też Kościół powinien w niej uczestniczyć, szczególnie za pośrednictwem „wspólnot podstawowych”⁶¹.

Największy wkład w rozwój teologii wyzwolenia dali Peruwiańczyk G. Gutiérrez, Brazylijczyk Leonard i Clodovis Boff, Salwadorczyk J. Sobrino oraz Urugwajczyk J.L. Segundo⁶². Ponieważ także ich pisma

⁵⁷ *Dibattito sulla „teologia della speranza” di J. Moltmann* (Giornale di Teologia, 73), red. W.-D. MARSCH, Queriniana, Brescia 1973; R. GIBELLINI, *La teologia di J. Moltmann* (Giornale di Teologia, 89), Queriniana, Brescia 1975.

⁵⁸ Por. J.A.T. ROBINSON, *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965; TENZE, *Il volto umano di Dio* (Nuovi saggi, 17), Queriniana, Brescia 1974.

⁵⁹ Panorama i bibliografia nt. „teologii azjatyckiej” w: B. CHENU, *Teologie cristiane dai terzi mondi* (Giornale di Teologia, 181), Queriniana, Brescia 1988, 242-292 (Bibliografia s. 292-295) (oryg. fr. 1987).

⁶⁰ Profil biograficzny 35 teologów wyzwolenia oraz prezentacja ich dorobku w: *Panorama e la teologia latinoamericana*, red. J.-J. TAMAYO, J. BOSCH, EVD, Navarra 2001.

⁶¹ Obszerna prezentacja poszczególnych tematów dotyczących teologii wyzwolenia, podejmowanych przez zaangażowanych teologów, w: *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, red. I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, Borla-Cittadella, Roma 1992 (wyd. hiszp. 1990).

⁶² Por. J.H. CONE [i inni], *Teologie dal Terzo Mondo* (Giornal di Teologia, 76), Queriniana, Brescia 1974 (oryg. ang. 1973); *Teologia del terzo mondo*, „Concilium” 1991/6; M. ORIOLDO, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo* (Storia cultura arte economia, 15),

najwięcej uwagi poświęcają obecności i znaczeniu Maryi, na nich i wyłącznie na nich skupimy się w naszych dalszych rozważaniach.

4.1. Gustavo Gutiérrez

G. Gutiérrez zapoczątkował swoją refleksję od zestawienia „szkolnej teologii” z sytuacją ubogich przedstawicieli ludu latynoamerykańskiego, a także od odkrycia konieczności uprawiania teologii w sposób inny niż ten cieszący się aktualnie największym powodzeniem, jeżeli chce się, aby ewangeliczne przesłanie przejawiało odpowiedni ładunek właściwej mu odnowy i prawdy⁶³. W *Teologia della liberazione* Gutiérrez ukazuje najbardziej spójny pogląd na ten temat. U podstaw refleksji Gutiérreza znajdują się próby wyjaśnienia dialektyki zachodzącej pomiędzy tym, co nadprzyrodzone, a tym, co naturalne, między łaską a naturą, między Kościołem a światem, oraz stwierdzenie, że elementy takie, jak *to, co ludzkie i to, co Boskie, zbawcze i świeckie, kościelne i światowe* owszem, znajdują się w związku dialektycznym, ale nie są ani nie do pogodzenia – jak utrzymywała pewna teologia spekulatywna – ani nie nakładają się na siebie – jak twierdzą teolodzy sekularyzujący. Zdaniem Gutiérreza element Boski i ludzki, zbawczy i świecki wzajemnie się przenikają i ostatecznie tworzą to, co zgodnie ze słowami Soboru Watykańskiego II, zwane jest „porządkiem integralnym”⁶⁴. Na pytanie dotyczące *związku zachodzącego pomiędzy zbawieniem a historycznym procesem wyzwolenia człowieka*, teologia wyzwolenia odpowiada, ustawiając się w optyce wyzwoleniczej i nauczając, że zbawienie następuje *w konkretnych, aktualnie istniejących warunkach historycznych i politycznych. Aktualne warunki historyczne i polityczne mają wartość same w sobie, a refleksja (Pawłowa) na temat „tajemnicy ukrytej od wieków, a teraz objawionej”, na temat miłości Ojca, ludzkiego braterstwa i zbawienia zmieniają sposób bycia. Celem określenia „wyzwolenie” jest właśnie wcielenie tych idei.*

Teologiczna refleksja w kontekście wyzwolenia wychodzi bowiem od przeczucia, że ten kontekst *zobowiązuje nas do radykalnego przemyślenia naszej postawy chrześcijańskiej i naszego sposobu bycia w Kościele*⁶⁵. Kon-

Concordia Sette, Pordenone 1992 (Bibliografia, s. 355-400); B. CHENU, *Teologie cristiane dai terzi mondi...*, z bibliografią na temat teologii latynoamerykańskiej na s. 76-79; na temat „czarnej teologii” na s. 131-133; na temat „czarnej teologii afrykańskiej i południowoafrykańskiej” s. 180-182. 238-241.

⁶³ G. GUTIÉRREZ, *Quehacer teológico y experiencia eclesial*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 242-256.

⁶⁴ TENZE, *Teologia della liberazione* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 11), Queriniana, Brescia 1973², 78.

⁶⁵ TENZE, *Prassi di liberazione e fede cristiana*, w: *La nuova frontiera in America Latina* (Giornale di Teologia, 91), red. R. GIBELLINI, Queriniana, Brescia 1975, 46.

kretnie rzecz ujmując, należy powiedzieć, że *fakt historyczny, polityczny, wyzwoleniczy to wzrost Królestwa Bożego, wydarzenie zbawienia; bez historycznych wydarzeń wyzwoleniczych nie ma wzrostu Królestwa*. Choć wyzwolenie nie jest *ani nadejściem Królestwa, ani całym zbawieniem*, to jednak „wierność Ewangelii” wymaga, aby Kościół był widomym znakiem obecności Pana w dążeniach wyzwoleniczych oraz w walce o bardziej ludzkie i bardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Dlatego też Kościół powinien stanowczo solidaryzować się z uciśnionymi i wyzyskiwanymi w walce o bardziej sprawiedliwe społeczeństwo⁶⁶. I chociaż Gutiérrez nigdy nie łączy pojęć „wyzwolenie” i „rewolucja”, to jego dzieło jest najbardziej kompletnym studium z zakresu teologii rewolucyjnej, jakie posiadamy.

Zaangażowana w teraźniejszość, teologiczna refleksja Gutiérreza nie poświęca dużej uwagi mariologii, a jednak odkrywa pewną typową formę obecności Maryi w wyzwoleniu. I choć nie nawiązuje tu Gutiérrez do kwestii mariologicznej, to prawdopodobnie jest jedynym teologiem, który wykorzystuje słynne proroctwo ‘*almah*’ – mesjańsko/mariologiczny tekst Iz 7, 14 (*oto dziewica poczne i porodzi syna, któremu nada imię Emanuel*) (por. Mi 5, 2; Mt 1, 23) – odczytując w nim dwa wymiary – historyczny i eschatologiczny – wyzwolenia: *Proroctwo eschatologiczne wskazuje na określone wydarzenie, a w nim na inne, bardziej globalne i pełniejsze, na które historia powinna się otworzyć*⁶⁷. Gutiérrez uważa, że *Magnificat* (Łk 1, 46-55) w sposób doskonały może wyrażać duchowość wyzwolenia. Treść podziękowań za dary Pana wyraża radość ze świadomości bycia kochanymi przez Niego (*uw. 47-49*). [...] Ale, jednocześnie, jest to tekst o najbardziej znaczącej treści wyzwoleniczej i politycznej w całym Nowym Testamencie. Te podziękowania i radość są ściśle związane z działaniem Boga, który wyzwala uciśnionych i poniża mocarzy: „Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (*uw. 52-53*)⁶⁸.

W innym dziele, wyraźniej poświęconym duchowości wyzwolenia⁶⁹, Gutiérrez rozpatruje hymn *Magnificat* łącznie z różnymi aspektami ikonoczości postaci Maryi: *W Maryi, Matce Pana, duchowe dzieciństwo* (por. Mt 18, 3) *ma swój stały wzorzec. Kobieta i córka narodu, który całą swą nadzieję pokładał w Bogu; Uczennica* (w pełnym tego słowa znaczeniu) *Tego, który wskazał drogę dojścia do Ojca, Maryja otwiera*

⁶⁶ TENŻE, *Teologia della liberazione...*, 182-183. 260. 264-265.

⁶⁷ TAMŻE, 166-167.

⁶⁸ TAMŻE, 207.

⁶⁹ TENŻE, *Bere al proprio pozzo* (Giornale di Teologia, 152), Queriniana, Brescia 1984², 172-173.

drogę naśladowcom Jezusa. Pieśń *Magnificat*, którą Łukasz wkłada w usta Maryi, dogłębnie wyraża to, co zostaje ponownie odkryte w sposobie życia chrześcijan we współczesnej Ameryce Łacińskiej: radość wywołana obecnością Bożej miłości otwiera serce na wyrażanie podziękowań oraz na przyjęcie innych darów. Dlatego w pieśni tej mieszają się ufność i oddanie Bogu z chęcią zaangażowania i bycia blisko z wybranymi: pokornymi i głodnymi. Dlatego też sytuacja historyczna ukazuje hermeneutyczny klucz do interpretacji pieśni *Magnificat*, a *Magnificat* ukazuje horyzont, w ramach którego można przeżywać wyzwolenie.

Wizja ta podzielana jest przez J. Moltmanna, wybitnego przedstawiciela teologii zaangażowanej politycznie i spoglądającej w przyszłość⁷⁰. Poświęca on pieśni *Magnificat* bogatą refleksję – zatytułowaną *Gioia della rivoluzione di Dio*⁷¹ – w którym nieoczekiwanie pojawia się zainteresowanie współczesnego protestantyzmu tym hymnem mariologicznym. Radość spowodowana jest tym, że obecność Boga i wizja jego królestwa stały się ważniejsze od własnych spraw. Maryja cieszy się, że Bóg jest teraz obecny, że przybywa i spełni nadzieje porzuconych ludzi. Z tego powodu *Magnificat* jest hymnem wielkiej rewolucji nadziei, bo ten Bóg, w którym Maryja weseli się w tak dziecięcy sposób, czyni najwyższym to, co nieskończone. Pieśń Maryi jest wywrotowa”, [...] brzmi jak „Marsylianka” chrześcijańskiego frontu wyzwolenczego w walkach pomiędzy władzą i uciskanymi tego świata. Moltmann wymienia wyzwolenicze działania Boga, który gloryfikuje uciśnionych, odrzuconych, odczłowieczonych, a gubi i strąca z tronu władców. Bóg gubi pysznych, aby nie-ludzie stali się ludźmi. Bóg odsyła z pustymi rękami bogaczy, aby nauczyli się pracować na chleb dla siebie i bliźniego. Narodzi się więc nowy człowiek, który nie jest ani uciskającym, ani uciskany, lecz w pełni wolny: właśnie dlatego Bóg stał się człowiekiem w Synu Maryi. Celem, do którego dąży Bóg, jest przewyciężenie współczesnego nieludzkiego świata i narodziny nowego człowieka, który jest całkowicie wolny w jedynym władaniu Boga. Bóg stał się człowiekiem w Synu Maryi, abyśmy z nieszczęśliwych bogów przerodzili się w prawdziwych ludzi. My sami możemy doświadczać radości Maryi, jeśli będziemy uczestniczyć w wyzwolenczej historii Boga, który rozprasza i zbiera, sądzi i wyzwala, opróżnia i nasycza.

W adhortacji Pawła VI „*Marialis cultus*”⁷², czwarty z „kierunków” bierze pod rozwagę antropologiczną konotację kultu maryjnego i zesta-

⁷⁰ Por. znana *Teologia della speranza* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 6), Queriniana, Brescia 1970.

⁷¹ W *Il linguaggio della liberazione* (Nuovi Saggi, 13), Queriniana, Brescia 1973, 122-131 *passim*.

⁷² MC 37.

wia ją z problemami, które wynikają z postaci Maryi, zaproponowanej przez Ewangelię. *Lektura Bożych Pism, dokonana pod wpływem Ducha Świętego i z uwzględnieniem osiągnięć nauk humanistycznych oraz różnych sytuacji współczesnego świata, doprowadzi do odkrycia tego, że Maryja może być uznana za zwierciadło oczekiwań ludzi naszych czasów*. „Z radosnym zaskoczeniem odkryje się, że Maryja z Nazaretu, choć całkowicie oddana woli Pana, absolutnie nie jest kobietą bierną, czy religijną w sposób wyobcowany, lecz kobietą, która bez cienia wątpliwości głosiła, że Bóg jest mścicielem pokornych i uciśnionych, a zrzuca z tronów władców tego świata; a w Maryi uzna, iż „jest ona pierwsza wśród pokornych i ubogich Pana”, jest silną kobietą, która znalazła ubóstwo i cierpienie, ucieczkę i wygnanie (por. Mt 2, 1-12). Te sytuacje nie mogą umknąć uwadze tych, którzy w ewangelicznym duchu chcą wspierać wyzwolenczą energię człowieka i społeczeństwa.

4.2. Jon Sobrino

Teologiczna optyka i metodologiczne podejście Gutierrezza znalazły oddźwięk w obszarze latynoamerykańskim, wielu teologów rozwijało nawet postulatory peruwiańskiego teologa w optyce podejścia do wydarzenia Chrystusa w sposób nie teoretyczny i spekulatywny, lecz uwzględniający działanie Jego wyzwalaющей prawdy w życiu osobistym i społecznym narodów Ameryki Łacińskiej. Spośród teologów, którzy podzielają te postulatory i zwracają uwagę, choć w różny sposób, na obecność Maryi, omówimy przede wszystkim poglądy salvadorskiego jezuitę urodzonego w Hiszpanii - Jona Sobrino.

Podstawą teologicznej refleksji Sobrino jest dialektyczne podejście do pojawiających się sytuacji. Z hermeneutycznego punktu widzenia trzeba – pisze Sobrino – *rozwiązać nie tylko problem prawdy w stwierdzeniach o Chrystusie, lecz również znaleźć sposób na to, aby były one zrozumiałe i skuteczne*. Z metodologicznego punktu widzenia za kryterium hermeneutyczne należałoby przyjąć odniesienie do konkretnego i aktualnego kontekstu, a zarazem wierność biblijnemu i historycznemu Chrystusowi⁷³. Z kryteriologicznego punktu widzenia teologia Ameryki Łacińskiej różni się od europejskiej: ta ostatnia w swym kantowskim krytycznym racjonalizmie dąży do odkrycia znaczenia, jakie Chrystus ma dla współczesnego człowieka, oraz przyczyn tego znaczenia; natomiast teologia latynoamerykańska rozpatruje prawdę Chrystusa pod kątem wpływu, jaki wywiera ona na dążenia do przemian i wyzwolenia. W odpowiedzi

⁷³ Por. J. SOBRINO, *Teología desde la realidad*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 611-628.

na tę potrzebę teologia latynoamerykańska dokonuje wyboru tematów: daje pierwszeństwo elementom chrystologicznym, które odnoszą się do paradygmatu wyzwolenia: Królestwo Boże i zmartwychwstanie Chrystusa jako utopia; interpretuje fakty ewangeliczne w optyce zbawienia historycznego: działalność Jezusa w kierunku społeczno-politycznym, bycie uczniem Chrystusa jako naśladowanie tej działalności.

Hermeneutyka zaproponowana i stosowana przez Sobrino próbuje odnaleźć w misterium Chrystusa obecność siły zdolnej wpływać na obecną ludzką i społeczną rzeczywistość, aby ją zmienić; co więcej, widzi ona w Chrystusie klucz do rozwiązania obecnej sytuacji ucisku poprzez konkretną realizację Królestwa Bożego, które jako jedyne może zmienić obecną sytuację na świecie. A zatem *Chrystus historyczny jest zasadą hermeneutyczną zarówno na poziomie noetycznym, jak i na poziomie praktyki w podejściu do całego zjawiska Chrystusa, zasadą, w której prawdziwie realizuje się jedność chrystologii i soteriologii*⁷⁴.

Zaangażowany tak silnie w próbę nadania odpowiedniej wagi rzeczywistości Chrystusa i Jego Królestwa w teraźniejszości ludzi w Ameryce Łacińskiej, Sobrino nie przeznaczając dużo miejsca na refleksję nad obecnością Maryi. A jednak w swej konkretności i praktyczności chrystologia wyzwolenia może dać mariologom wyraźne wskazówki metodologiczne: *Nie budować mariologii „neutralnej” czy osobistej, indywidualnej; w soteriologicznej funkcji Matki Bożej odkryć jej wewnętrzny wyzwolicielski charakter nie tylko duchowy, ale też ziemski; tworzyć mariologię, poczynając od konkretnego historycznego i społecznego punktu widzenia, a przede wszystkim od społecznego usytuowania ubogich i uciśnionych, z którymi Maryja Dziewica w szczególny sposób jest związana*⁷⁵.

4.3. Leonardo Boff

Rozważania nad teologią Brazylijczyka Leonarda Boffa powinniśmy poprzedzić co najmniej kilkoma wstępnymi uwagami⁷⁶. Przede wszystkim

⁷⁴ TENŽE, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977², 299. 31. 8 (tł. wł. *Gesù in America Latina, suo significato per la fede e la cristologia* [Ricerche teologiche], Borla, Roma 1986); TENŽE, *Jesus the Liberator. A Historical-theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1994; TENŽE, *Spirituality of liberation. Toward political holiness*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1988.

⁷⁵ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 88-89; V. CODINA, *Mariología desde los pobres*, „Ephemerides Mariologicae” 47(1997) 223-236.

⁷⁶ Unikając wchodzenia w polemikę dotyczącą dzieła L. BOFFA, *Chiesa: carisma e potere* (Ricerche teologiche), Borla, Roma 1983. Por. L. BOFF, *Il caso di Boff: documenti sul libro „Chiesa: carisma e potere: saggi di ecclesiologia militante”* (EMI-Sud, 1. Sezonie Asal), EMI, Bologna 1986.

odnośnie do cech metody teologicznej⁷⁷, którą Boff ogłasza używając trzech wyrażen średniowiecznych teologów i świętych: Bonawentury, Alberta Wielkiego i Bernarda⁷⁸. Teologia jest *ante et retro occulata*, co znaczy, że jednym okiem patrzy wstecz, ku przeszłości, aby odczytywać teksty Boskiego Objawienia, świadectwa wiary, różnych mistrzów i świętą tradycję; drugim okiem teologia spogląda naprzód, w teraźniejszość, aby odnaleźć tu wyzwania pochodzące ze sprzecznej i prowokacyjnej rzeczywistości; w ten sposób rodzi się teologia, która jednocześnie jest tradycyjna i nowa. Teologia jest także *intra et extra occulata* i jako taka ukazuje się w potrójnej konotacji: jest mistyczna, ponieważ badając misterium Trójcy Przenajświętszej odkrywa, że *Ojciec daje życie Synowi, a w Synu otrzymuje synów i córki dzięki mocy Ducha Świętego*⁷⁹; jest w zgodzie z Królestwem Bożym, które przychodzi przez sprawiedliwość, miłość i przebaczenie; jest *omniocculata*, czyli bierze pod uwagę każdą rzeczywistość, istniejącą aż do osiągnięcia najwyższego celu: Boga. Cel teologii jest zatem „absolutnie zupełny”, a zatem w jej zakres wchodzi zarówno *wyzwolenie gospodarcze i społeczne ubogich i wykluczonych*, jak i „najwyższe znaczenie wszechświata *dia-bolicznego/sym-bolicznego*”. L. Boff odnajduje w tego rodzaju badaniach własną drogę teologiczną: możemy w niej zaobserwować trzy przejścia, które odpowiadają trzem znaczącym etapom jego badań teologicznych.

L. Boff poświęcił pierwszy etap swojej refleksji⁸⁰ na sformułowanie kilku zasad metodologicznych w celu zbudowania chrystologii wyzwolenia: nie bierzemy ich pod uwagę zarówno dlatego, że nigdy ich nie stosował, jak i dlatego, że po nich nastąpiło to, co A. Amato⁸¹ określa mianem „hermeneutycznego nawrócenia” L. Boffa. Począwszy od 1974 r. L. Boff napisał wiele dzieł o tematyce chrystologicznej, w których przyjął teologię wyzwolenia za własne, osobiste ramy hermeneutyczne. I choć nie dokonał systematycznego opracowania chrystologicznego, to

⁷⁷ L. i C. BOFF, *Come fare teologia della liberazione* (Progetti di liberazione), Cittadella, Assisi 1986; L. BOFF, *Teologia della cattività e della liberazione* (Nuovi saggi Queriniana, 30), Queriniana, Brescia 1977; TENZE, *Passione di Cristo, passione del mondo* (Teologia attraverso), Cittadella, Assisi 1978; TENZE, *Nuova evangelizzazione* (Progetti di liberazione, n.s.), Cittadella, Assisi 1991.

⁷⁸ L. BOFF, *Teología bajo el signo de la transformación*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 173-174.

⁷⁹ TENZE, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987 (Bibliografia, s. 303-308); TENZE, *Trinità: la migliore comunità* (Spiritualità del nostro tempo), Cittadella, Assisi 1992.

⁸⁰ Etap ten jest odzwierciedlony w dziele *Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Iglesia nueva, 27), Indo-American Press Service, Bogotá 1977 (tł. wł. Assisi 1982).

⁸¹ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 79nn.

jednak L. Boff zidentyfikował pewne metodologiczne założenie oraz hermeneutyczną zasadę: ponieważ nie jest możliwe uprawianie chrystologii neutralnej – czyli wolnej od wpływu środowiska, w którym jest tworzona – należy zatem uznać, że każde podejście chrystologiczne jest zdeterminowane przez społeczno-kulturowy kontekst, w jakim jest zanurzone. W przypadku chrystologii, okoliczność historyczna stanowi jednocześnie uwarunkowanie nie do pominięcia, ale także innowacyjny czy wręcz wywrotowy impuls⁸². Chrystologia podlega także wpływowi „miejsca społecznego”, w którym się rozwija, a które w przypadku Ameryki Południowej jest rzeczywistością niewolniczych i uciskanych grup społecznych. Ten obiektywny fakt wymaga przeformułowania sposobu rozumienia zdarzenia-Chrystusa, z uwzględnieniem istnienia wspomnianej wyżej rzeczywistości. Stąd wynika kolejny wniosek, że nie wystarczy zaproponować chrystologii „sakramentalnej”, czyli ograniczonej do stwierdzenia aktualnej niesprawiedliwości, wezwania do zmiany i zaproszenia do zaangażowania społecznego w duchu ewangelicznej miłości. Trzeba bowiem stworzyć „społeczno-analityczną” chrystologię wyzwolenia, która odkryje mechanizmy prowadzące do wyzysku i braku rozwoju, a następnie zaprojektuje sposób postępowania skuteczny w dążeniu do wyzwolenia i umożliwiający rewolucyjne zerwanie z obecną sytuacją. Bowiemy *chrystologia wyzwolenia wstawia się za uciśnionymi i wierzy, że kieruje nią wiara w historycznego Chrystusa*⁸³.

Kiedy L. Boff pisze o Maryi, czyni to z perspektywy teologii wyzwolenia. Maryja odkrywana jest i doceniana z uwagi na wypełnianie przez Nią zadanie nie tylko w zakresie relacji z Bogiem i Chrystusem, ale także szerzej – w obszarze typowo antropologicznym ze względu na Jej całkowite otwarcie zarówno na wolę Bożą, jak i na zbawienie braci. Uboga pośród ubogich, Maryja daje swym braciom swego Syna: we wcieleniu, w Kanie i na Kalwarii. W Maryi wyraża się pewna linia wyzwolenczego działania, zakorzeniona w ubóstwie środków, lecz jednocześnie czerpiąca swą odnawiającą siłę z łaski Bożej, z wiary w Niego, z Jej Bożego macierzyństwa.

Doktryna mariologiczna L. Boffa ma swe korzenie w gruntownym badaniu interdyscyplinarnym, dotyczącym fenomenologicznego i filozoficznego ujęcia koncepcji „bycia kobietą”, zakończonego powstaniem

⁸² L. BOFF, *Teología desde el cautiverio e de libertação* (Iglesia nueva, 23), Indo-American Press Service, Bogotá 1975 (tł. wł., Brescia 1977); TENZE, *Pasión de Cristo, pasión del mundo: el hecho, las interpretaciones, y el significado ayer y hoy* (Iglesia nueva, 36), Indo-American Press Service, Bogotá 1978 (tł. wł., Assisi 1979).

⁸³ TENZE, *Jesus Cristo Libertador. Una visão cristológica a partir de la periferia*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 37(1977) 505-507. 509.

swoistej gramatyki istoty ludzkiej płci żeńskiej. Sześć faktów stanowi jej sedno: różnica płci; łączność, ponieważ płcie „przenikają się nawzajem”; wzajemność, czyli ich „egzystencjalne *vis à vis*”; historyczność, w której ma miejsce; historyczna oryginalność, w której płcie realizują swą specyfikę; jedność w zróżnicowaniu, które jest podstawą ludzkiego bytu⁸⁴. Takie postawienie kwestii, dotycząc kobiecości, prowadzi do sformułowania dwóch pytań odnośnie do oryginalności ludzkiej istoty oraz kwestii, czy kobiecość mogła zostać wykorzystana przez Boga jako środek służący do objawienia Jego istnienia i sposobu działania. Od tych pytań wychodzi refleksja L. Boffa dotycząca kobiecości jako objawienia Boga oraz Maryi jako zasady zbawienia z powodu pełni objawienia kobiecości, które przejawia się w Niej nie tylko jako w Dziewicy i Matce, ale także z powodu głębokiego związku z Bogiem, do którego wprowadza Ją wcielenie.

Dokument z Puebla⁸⁵ zwrócił uwagę na fakt, że „Maryja jest kobietą” oraz że *od początku Maryja była wielkim znakiem macierzyńskiego i miłosiernego oblicza Ojca i Chrystusa, i zaprasza nas do wspólnoty z Nimi*. Propozycja uznania Maryi za „macierzyńskie oblicze Boga” przyciągnęła uwagę, wzbudziła zainteresowanie i uzyskała zgodę, ponieważ uznawano ją za idącą w kierunku humanizacji Boskości⁸⁶. Rozbieżność zdań spowodowało natomiast stwierdzenie o „hipostatycznej” relacji pomiędzy Duchem Świętym i Maryją. Ta oryginalna i absurdalna teza musi być krytycznie zbadana. Chcąc znaleźć dla niej podstawę teologiczną, a nawet metafizyczną, L. Boff zwraca się w kierunku Boskiej Trójcy i widzi, że *Bóg w Trójcy, na podobieństwo człowieka i vice versa, realizuje się w jedności i w różnicy. Jest On tajemniczą i niedostępną głębią (kobiecość) a jednocześnie autokomunikacją w prawdzie i miłości (męskość); jest On początkiem bez początku (kobiecość) i jednocześnie darem i wyrazem (męskość)*. W tym znaczeniu *Bóg Trójjedyny [...] może być używany jako mój Ojciec i moja Matka, nasz Ojciec i nasza Matka*⁸⁷. Przy takim założeniu Boff wysuwa hipotezę, jakoby Duch Święty

⁸⁴ TENŽE, *Il volto materno di Dio. Saggio interdiciplinare sul femminismo e le sue forme religiose* (Biblioteca di Teologia contemporanea, 39), Queriniana, Brescia 1981, 60-61.

⁸⁵ Dokumenty Trzeciej Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, *Puebla*, 1979, w: *Documenti della Chiesa Latinoamericana*, EMI, Bologna 1995, nn. 299. 282, s. 354. 350.

⁸⁶ Kierunek ten podzielał J. MOLTMANN, *Il Padre materno*, „Concilium” 17(1981) 428nn.

⁸⁷ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 90. Podsumowanie i krytyka theologoumenonu L. Boffa ze strony A. Amato w: *Trinità in contesto. Miscellanea*, red. A. AMATO (Biblioteca di scienze religiose, 110), LAS, Roma 1994, 282-285; por. także przedstawienie tematu i krytykę D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 303-323.

był tą Osobą Boską, której właściwa jest kobiecość. Nie tylko dlatego, że w mentalności hebrajskiej Duch Święty jest rodzaju żeńskiego, ale także dlatego, że wszystko to, co jest związane z życiem, tworzeniem, rodzeniem, w źródłach wiary przypisywane jest Duchowi. Jego zstąpienie nad wody w pierwszej chwili stworzenia podobne jest – w znaczeniu używanych tam hebrajskich wyrażen – do wysiadki jaj przez wróbelkę czy gołębicę⁸⁸.

Tu właśnie L. Boff prezentuje swój theologumenon. Określa go co prawda mianem „hipotezy teologicznej”, jednak wyraża w formie i wyrażeniach prawdziwej tezy: *Maryja Dziewica, Matka Boża i Matka ludzi, wciela kobiecość w formie absolutnej i eschatologicznej, bowiem Duch Święty uczynił Ją swoją świątynią, swym sanktuarium i swym tabernakulum w sposób tak realny i prawdziwy, że powinna być Ona uważana za hipostatycznie zjednoczoną z Trzecią Osobą Trójcy Przenajświętszej*⁸⁹.

Na poparcie tej tezy L. Boff dołącza bogatą dokumentację, w której pojawiają się nazwiska teologów zachodnich i prawosławnych rosyjskich, a w szczególności apostoła niepokalanego poczęcia Maryi, męczennika św. Maksymiliana Kolbego (1894-1941), z którego pism cytuje taki oto fragment: *Filius incarnatus est: Jesus Christus. Spiritus Sanctus 'quasi' incarnatus est: Immaculata*. Owoc miłości Ojca i Syna, Duch Święty jest „Niestworzonym Niepokalanym Poczęciem”; Maryja natomiast jest „Niepokalanym Poczęciem stworzonym”⁹⁰. A następnie: *Duch Święty jest w Niepokalanej tak, jak Druga Osoba Trójcy Świętej, Syn Boży, jest w Jezusie*⁹¹. Racjonalnie łagodząc jednak swój maryjny impet, Kolbe sprecyzował: *W Jezusie są dwie natury (Boska i ludzka) i jedna Osoba (Boska), natomiast tu są dwie natury, ale też dwie osoby: Duch Święty i Niepokalana. Jednakże jedność Boskości i ludzkości przekracza wszelką zdolność rozumienia*⁹². Teza L. Boffa może zostać streszczona jego własnymi słowami jako „spirytualizacja Ducha Świętego w Maryi”, co oznacza: *począwszy od fiat, Maryja zostaje hipostatycznie przyjęta przez Trzecią Osobę Trójcy Przenajświętszej*⁹³. Oraz: *W Maryi Duch Święty pneumatyfikował się, czyli przyjął ludzki kształt; Duch Święty*

⁸⁸ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 91-92.

⁸⁹ TAMŻE, 93.

⁹⁰ TAMŻE, 96. W kwestii tekstu Kolbego por. *L'immaculée révèle l'Esprit-Saint. Entretiens spirituels inédits*, Lethielleux, Paris 1974, 47-54.

⁹¹ Lettera a S. Mikołajczyk, *Niepokalanów*, 28 VII 1935, w: *Scritti di Massimiliano Kolbe*, Centro Nazionale Milizia dell'Immacolata, Roma 1997, nr 634, s. 1165 (Bibliografia, s. 51-53; Indii s. 2455-2607).

⁹² M. KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, (Diamanti di spiritualità, 9), Ed. Monfortane, Roma 1982, 29-30.

⁹³ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 97. 100.

przybrał ciało w Najświętszej Maryi Pannie; dlatego też Maryja staje się personifikacją Ducha Świętego⁹⁴.

Prawdą jest, że L. Boff uznaje, iż jego teza nie należy ani do oficjalnej doktryny chrześcijaństwa, ani do jego tradycji teologicznej⁹⁵, a zatem zakłada on, iż jest to hipoteza i prowokacja mariologiczna, która zawiera pewne naciągnięcia i jednostronne podejście. Można podzielać intencję L. Boffa, to jest dążenie do wyjaśnienia, że *znaczenie Maryi wychodzi poza Nią samą, poza kobietę, dochodząc do tajemnicy istoty ludzkiej, męskiej i kobiecej oraz do religijnej tajemnicy stworzenia*⁹⁶. Należy jednak pamiętać, że przesada zawsze szkodziła prawdzie o Maryi; dziś szkodzi nawet bardziej, ponieważ na każdym poziomie – na poziomie biblijnej autentyczności, a także na poziomie ekumenicznych uzgodnień – zaczyna tworzyć się równowaga, pożądana i zaplanowana przez sam Sobór Watykański II. Podzielamy zatem krytyczny wniosek A. Amato: *Maksymalizm, z jakim L. Boff proponuje ubóstwienie Maryi – choć na sposób współczesny i „feministyczny” – cofa mariologię daleko w przeszłość*⁹⁷. Teza L. Boffa nie stanowi zatem hermeneutycznego klucza, który można byłoby zastosować do rozwoju mariologii.

4.4. Clodovis Boff

Chociaż nie zajmował się bezpośrednio tematyką chrystologiczną, to jednak powinniśmy wspomnieć tu o Clodovisie Boffie, bracie Leonarda – nie tylko dlatego, że otwarcie opowiada się on po stronie teologów wyzwolenia, ale przede wszystkim, ponieważ rozwinął oryginalną refleksję mariologiczną w kontekście teologii wyzwolenia. C. Boff sam mówi o tym, jak odkrył konieczność budowania teologii zaangażowanej społecznie i politycznie. Na zakończenie swych studiów teologicznych C. Boff zadał sobie pytanie, jaka będzie ich użyteczność, jeśli by nie miały przyczynić się do wyzwolenia jego brazylijskiego narodu, podporządkowanego w owych latach wojskowej dyktaturze. W tym celu C. Boff zamierzał poświęcić się usystematyzowaniu teologii zwróconej w tym

⁹⁴ TENŻE, *Ave Maria. Il „femminile” e lo Spirito Santo* (Vangelo e vita), Cittadella, Assisi 1982, 51. 67. 54 (wyd. port., 1980).

⁹⁵ TENŻE, *Il volto materno di Dio...*, 92.

⁹⁶ TAMŻE, 238.

⁹⁷ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 74. W kwestii innych krytycznych ocen por. D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1982) 414nn.; J. GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum” 44(1982) 427-438; X. PIKAZA, *Unión hipostática de María on el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, „Marianum” 44(1982) 439-474.

kierunku: ponieważ istniejące prace teologiczne charakteryzowały się słabą metodologią, postanowił poświęcić się metodologii teologicznej⁹⁸, w przekonaniu, że teologia rygorystyczna pod względem metodologicznym będzie skuteczniejsza na poziomie praktycznym. Oddając się teologii wyzwolenia, należało sprecyzować, jaka jest „teologiczność” tej teologii, czyli na jakich podstawach powinna być oparta, aby móc ją określić mianem „teologii” w pełnym tego słowa znaczeniu. Jasne było, że jej podstawę stanowi „wiara”, ale od razu okazało się, że zarówno do wiary, jak teologii, należy podchodzić „z perspektywy Pisma Świętego”. Poza tym w tamtych czasach, z licznych miejsc dochodziły głosy o konieczności „uprawiania teologii w nowy sposób”, a ten „nowy sposób” zdaniem niektórych polegał na „wyjściu od praktyki” lub na „zestawieniu wiary z życiem”.

Z rozważania nad tymi postulatami wyniknęła konieczność zaprojektowania „konkretnej metodologii teologicznej”, czyli teologii o własnej, szczególnej „gramatyce”. Uważano, że polega ona na „pośrednictwie”, którego celem jest zbudowanie połączenia pomiędzy teologicznym myśleniem i doczesną rzeczywistością⁹⁹. W ten sposób powstały „pośrednictwo hermeneutyczne”, „pośrednictwo socjo-analityczne”, a w szczególności „pośrednictwo praktyczne”, które zdaniem Boffa jest „najmniejszym dopuszczalnym” połączeniem teologii wyzwolenia z ziemską rzeczywistością. Różne propozycje spotkały się w „naukach społecznych”, których rozmaite „analizy” (historyczna, ekonomiczna, marksistowska) były zgodne w twierdzeniu, że najbardziej aktualną sytuacją społeczną jest cierpienie ubogich¹⁰⁰. Stąd teologia wyzwolenia miała czerpać swojego „ ducha” i wszystkie swoje pozostałe relacje nie tylko w zakresie tematyki i języka, lecz także odniesień do marksizmu i Biblii. Uważano, że z głębokiego związku z ludem wypływa limfa, ukierunkowująca proces teologiczny. Ożywiająca go i przekazująca mu swoje życiodajne siły. Jednakże z krytycznego punktu widzenia należało uznać, że odniesienie do „doświadczenia ubogich” nie wystarczy do tego, by dać teologii wyzwolenia solidne podstawy: może je bowiem dać jedynie Bóg, który dokonał wyboru na korzyść ubogich i objawił go nam. Należy zatem uznać, że nie istnieje właściwie „teologia wyzwolenia”; istnieje natomiast „teologia chrześcijańska”, której specyficznym motywem wiary jest wyzwolenie rozumiane jako zbawienie. „Teologię wyzwolenia” należy

⁹⁸ Dojrzałym owocem tych badań jest dzieło zatytułowane *Teoria do método teológico*, Ed. Vozes, Petrópolis 1998, ss. 758.

⁹⁹ C. BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* (Teologia, 15), Ed. Vozes, Propolis 1978.

¹⁰⁰ L. BOFF, C. BOFF, J. RAMOS REGIDOR, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, DataneWS, Roma 1999.

zatem rozumieć jako podkreślenie pewnej szczególnej składowej teologii chrześcijańskiej¹⁰¹. Odkrycie na nowo, podkreślenie, aktualizacja i zastosowanie w naszym społeczeństwie tego chrześcijańskiego faktu Boskiego zbawienia we wszystkich wymiarach stanowi o szczególnym charakterze teologii wyzwolenia¹⁰².

W innych pracach C. Boff rozwinął i uszczegółowił to metodologiczne ustawienie wyzwolenia oraz prowadził rozważania na temat roli, jaką pełni w tym zakresie Maryja z Nazaretu. Jego refleksje na ten temat mamy do dyspozycji w dwóch postaciach: w formie bezpośrednich wypowiedzi na prowadzonych przez niego wykładach akademickich¹⁰³, oraz w formie artykułów, gdzie omawiane tematy zostały rozwinięte i pogłębione. Tytuł tych wykładów – „Mariologia sociale” („Mariologia społeczna”) – jasno wyraża nie tylko zakres tematyczny, lecz także wprowadzenie tej tematyki do układu metodologicznego C. Boffa. Przedstawia on powody, dla których zastosował socjologiczne podejście do mariologii. I rzeczywiście, wybitni współcześni teolodzy (wystarczy wymienić tu: H. De Lubaca, Y. Congara, J. Ratzingera, H. Urs von Balthasara) podjęli zapoczątkowaną przez Sobór Watykański II debatę Maryja/Kościół, i rozwijali ją z zastosowaniem klucza typologicznego.

C. Boff ze swojej strony widzi rozwój typologicznego związku Maryja/Kościół w następujących kierunkach: 1) Maryja/Kościół/ludzkość: każdy naród jest powołany do zbawienia; kto odpowiedział na wezwanie, jest ludem Bożym: Maryja jest personifikacją nowego ludu, oczekiwanego przez Boga, jest „rajską ludzkością”, jest „nową Ewą” Justyna i Ireneusza; 2) Maryja/Kościół/sprawiedliwe społeczeństwo: tradycja patrystyczna i liturgia opisują Maryję biblijnym określeniem „córy Syjonu”, ukazując w ten sposób, że symbolizuje Ona „miasto Boga”, sprawiedliwe społeczeństwo, zgodne z Bożym planem; 3) Maryja/Kościół/lud ubogich: dopełnia się to poprzez całą serię równoważników: Chrystus, który w swym ewangelicznym nauczaniu zarezerwował poczesne miejsce dla ubogich, jest „archetypem Kościoła ubogich”, jako sakrament zbawienia z powodu ofiarowanej im łaski; Maryja jest „prototypem Kościoła ubogich” jako personifikacja wspólnoty wiary, która przyjęła darowaną jej łaskę. Istnieją tu trzy klucze hermeneutyczne, możliwe do zastosowania przy nowym sposobie opisywania rzeczywistości Maryi.

¹⁰¹ C. BOFF, *Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 155-171.

¹⁰² TENZE, *La teologia della liberazione e la crisi della nostra epoca*, w: L. BOFF, C. BOFF, J. RAMOS REGIDOR, *La Chiesa dei poveri...*, 17-33.

¹⁰³ W latach 1999, 2001 i 2003 C. Boff prowadził na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie wykłady akademickie na temat *Mariologia sociale* (*Mariologia społeczna*).

Jak wszyscy teolodzy wyzwolenia, także C. Boff szczególną uwagę poświęca maryjnemu hymnowi *Magnificat* (Łk 1, 55-56), zakładając, że należy pominąć zarówno jego interpretację „spirytualistyczną”, która w „pysznących się” i „władcach” widzi demony kusicieli, jak i interpretację „gniewną”, która słucha wezwania „Pana zastępów” do „świętej wojny” i krwawej rewolucji¹⁰⁴, dlatego proponuje on, aby *Magnificat* zatytułować mianem „pieśni mesjańskiego wyzwolenia”. I proponuje podział tekstu hymnu na trzy części, każda o specyficznym przesłaniu: 1) w ww. 46-50 wypowiedź przybiera charakter duchowo-religijny i jest skoncentrowana na Maryi, która wielbi Boga za to, że w historii dokonał ku ubogim zwrotu, którego Maryja zaraz po Jezusie jest najwyższym wyrazem; 2) w ww. 51-53 ton tekstu zmienia się, a słownictwo nabiera wojskowego brzmienia. W tych wersetach Maryja proroczo ukazuje ucisk ubogich, utopijnie zapowiada Bożą rewolucję, ogłasza Boski zwrot ku ubogim, będący „Boską logiką historii”; 3) po tym fragmencie epickim, w ww. 54-55 wypowiedź przeradza się w etniczno-religijną, skoncentrowaną na Izraelu: Maryja umiejscowiona jest pomiędzy Izraelem a Kościołem, jak most łączący dwa Testamenty, jak Ta, która zaznacza początek „pełni czasów” (Ga 4, 4). Tak interpretowane wszystkie trzy części *Magnificat* ukazują ważne sugestie na temat religijnej i społecznej roli Maryi.

C. Boff wyznaczył także kilka ścieżek rozwoju i pogłębienia refleksji nad znaczeniem Maryi w obszarze mariologii społecznej. Jeśli chodzi o część biblijną, znajdujemy w pismach C. Boffa jedynie ślady takich ścieżek, które pomimo braku wyraźnego profilu ukazują jednak, że horyzont jest otwarty i na jego tle widoczne są drogi możliwego rozwoju. Mariologiczna interpretacja tekstów biblijnych otwiera się ku takim oto perspektywom: w zwiastowaniu Maryja jest wzorem wolnego i odpowiedzialnego człowieka wierzącego; proroctwo Symeona zapowiada, że sprzeciwy wobec Maryi będą towarzyszyły Jej zaangażowaniu w sprawy Królestwa; wesele i wino w Kanie symbolizują ostateczne znaczenie historii; Maryja na Kalwarii, u stóp Krzyża Jezusa poświadcza teologię zwyciężonych, którzy okazują się zwycięzcami; Maryja należy do zastępu kobiet, które w Starym Testamencie dokonują wielkich czynów i zwyciężają.

¹⁰⁴ Do tej interpretacji nawiązuje krytyka wysunięta przez *Instrukcję* Kongregacji ds. Doktryny Wiary, zatytułowaną *Sulla teologia della liberazione* (1984): *Proponowane jest polityczne odczytanie hymnu Magnificat. Błąd nie polega na tym, że zwraca się uwagę na wymiar polityczny; [...] lecz polega na tym, że czyni z niego wymiar najważniejszy* (X, 5).

Natomiast C. Boff rozwija refleksję, która ukazuje teologiczną i społeczno-polityczną wartość dogmatów maryjnych. Poprzez swe macierzyństwo Maryja wpływa na historię, zapowiada, że także osoby ludzkie, szczególnie jeśli są wolne, mogą począć Boga w łonie historii, i staje się wzorcem kogoś, kto wciela Słowo Boże i daje życie. Dzięki swemu trwałemu dziewictwu Maryja ukazuje się w trojakim znaczeniu: jest Dziewicą, która ofiarowuje się całkowicie, w sposób wolny i odpowiedzialny; jest Kobietą wierzącą, całkowicie otwartą, doskonale wierną, źródłem życia; jest obrazem niepogwałconej natury oraz mistyczną i eschatologiczną ikoną wspólnoty z Bogiem. Niepokalana Dziewica jest wyrazem łaski, poprzedzającej i przewyższającej wszelkie ubóstwo i grzech, inspiruje świętość polityczną, jest prawdziwym wcieleniem najwyższych ludzkich ideałów. Wniebowzięcie Maryi wyraża najwyższą wartość ludzkiego życia, przeznaczonego jak Maryja do udziału w wiecznym życiu Bożym, potwierdza godność naszego ciała i naszych historycznych poczynań, podkreśla wartość ubogich i kobiet, daje naszym codziennym zmaganiom chrześcijańską nadzieję. A zatem dogmaty maryjne są „tajemnicami w obrazie”, i *w tym znaczeniu są mariologią ubogich*¹⁰⁵. Taki sposób odczytu ukazuje nowe horyzonty spojrzenia na prawdę o Dziewicy z Nazaretu.

Pozostając w obszarze społeczno-politycznym, C. Boff zwraca swoją uwagę na sposób, w jaki lud Brazylii przedstawia Maryję, czczoną tu jako „Nostra Signora *Aparecida*”. Prawdopodobnie w żadnym innym przypadku Maryja nie była tak utożsamiana z narodem, wobec którego się objawiała, jak właśnie *Aparecida* z ludem brazylijskim. Kolumbijski teolog, Segundo Galilea, pisał: *Maryja jest częścią naszej kultury, jak język hiszpański i tubylcy. [...] Maryja jest nie tyle doktryną, której naucza Kościół, ile wielką „adoptowaną Córką narodu latynoamerykańskiego*¹⁰⁶. W tej kwestii C. Boff zauważa dwa problemy: po pierwsze, jakoby w wierze ludu *Aparecida* zajmowała to centralne miejsce, które jest należne Chrystusowi; a po drugie że duszpasterskie zaangażowanie niewystarczająco rozwija społeczny wymiar, według którego *Aparecida* jest Matką pragnącą sprawiedliwości i życia dla całego ludu brazylijskiego. Pomijając te dwa zastrzeżenia, ikona *Aparecida* ukazuje cztery rodzaje tożsamości: *Aparecida* = naród brazylijski; *Aparecida* = lud brazylijski; *Aparecida* = uboga Brazylia; *Aparecida* = Brazylia Afro (czarna). Podstawowe Wspólnoty Kościelne (*Comunità Ecclesiali di Base*) w ostatnich latach zapoczątkowały nową formę inkulturacji ikony *Aparecidy*, którą

¹⁰⁵ C. BOFF, *Dogmas marianos e política. Introdução: questões metodológicas*, „Marianum” 62(2000) 77-167.

¹⁰⁶ S. GALILEA, *Meditación pastoral sobre la Virgen María*, Paulinas, Bogotá 1976, 10.

ludowe pieśni opiewają jako „wybraną spośród maluczkich, prorokinię wyzwolenia”, „czarną siostrę w walce i w bólu”. I wołają: *Przybądź, Maryjo, niewiasto, Twoja nowa pieśń niech nas nauczy. Boże o macierzyńskiej twarzy, przybądź do ubogich z nowiną. [...] O Pani Aparecida / ujrzyj Twój ból rozprzestrzeniający się / w życiu naszego ludu / jak krzyk sprawiedliwości / dla wyzwolenia twego ludu*¹⁰⁷.

4.5. Dokument z Puebla

Do „chrystologii oddolnych” można zaliczyć „dokumenty” z Konferencji Generalnych Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Co prawda zajmują się one problemami dotyczącymi ewangelizacji ludów Ameryki Łacińskiej w kontekście społeczno-religijnym, niemniej jednak nie brak im także aktualnej refleksji teologicznej i otwartej deklaracji chrystologicznej: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach głosi swoją wiarę: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8)*¹⁰⁸. Są cztery takie „dokumenty” z Konferencji Generalnych Episkopatu Amerykański Łacińskiej, a ich tytuły związane są z nazwami miejscowości, w których odbywały się poszczególne Konferencje: Rio de Janeiro w 1955 r., Medellín w 1968 r., Puebla w 1979 r. oraz Santo Domingo w 1992 r. Choć wszystkie one na zakończenie odwołują się do *Najświętszej Maryi, Matki i Królowej Kontynentu amerykańskiego* (Rio de Janeiro), *Matki Kościoła i patronki Ameryk* (Medellín), *Pani z Guadalupe, Gwiazdy nowej ewangelizacji* (Santo Domingo), to jednak dokument z Puebla – uznaje Maryję za *Matkę narodów Ameryki Łacińskiej* i prosi *Panią z Guadalupe, patronkę Ameryki Łacińskiej* o towarzyszenie ludowi Ameryki Łacińskiej w jego „pielgrzymowaniu” – ten właśnie dokument przedstawia najbardziej obszerną refleksję mariologiczną, dlatego zatem odniesiemy się do niego¹⁰⁹.

Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla odnalazła w chrystologicznym „religijno-ludowym” wzorcu – w Chrystusie biblijno-eklezyjalnym – teologiczne i duszpasterskie wyrażenie najbardziej wartościowe dla re-ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. *Żywa obecność*

¹⁰⁷ C. BOFF, *La figura di Maria nella cultura brasiliana: fede e cultura*, w: *L'immagine teologica di Maria, oggi*. Atti del X Simposio Mariologio Internazionale, Roma 1994), Marianum, Roma 1998, 268.

¹⁰⁸ Santo Domingo, w: *Documenti della Chiesa Latinoamericana...*, 686.

¹⁰⁹ A. AMATO, *La via antropologica e inculturata di Puebla*, w: *Come conoscere oggi Maria* (Convegno di „Fine d'anno con Maria”, 3, Roma 1982), Centro di Cultura Mariana, Roma 1994, 28-40; TENZE, *Inculturazione e mariologia*, „Theotokos” 2(1994) 163-195; D. FERNÁNDEZ, *María y la Identidad de América Latina*, „Ephemerides Mariologicae” 42(1992) 343-362.

*Jezusa Chrystusa jest widoczna w historii, kulturze i rzeczywistości Ameryki Łacińskiej*¹¹⁰, i dziś nadal Chrystus, nasza nadzieja, jest pośród nas jako posłany przez Ojca, ożywiając Kościół swym Duchem i dając współczesnemu człowiekowi swe słowo i swe życie, aby doprowadzić go do pełnego wyzwolenia¹¹¹. Chrystologia z Puebla ma swój kontekst i ma charakter wyzwoleniecy: chodzi tu o wyzwolenie, które realizuje się w obrębie historii – naszej osobistej i naszych narodów, obejmującej różne wymiary istnienia: społeczny, polityczny, gospodarczy, kulturalny, oraz ogół ich współzależności¹¹². W obszarze perspektywy chrystologicznej nie brak obecności Maryi: *Katolicka mądrość ludowa posiada umiejętność dokonywania żywotnej syntezy; łączy zatem w twórczy sposób to, co Boskie, z tym, co ludzkie, Chrystusa z Maryją, ducha z ciałem, wspólnotę z instytucją, osobę ze wspólnotą, wiarę z ojczyzną, rozum z uczuciem. Ta mądrość to chrześcijański humanizm*¹¹³.

Jak w przypadku chrystologii, tak też i w przypadku mariologii dokument z Puebla używa „ludowego wzorca religijnego” dla re-ewangelizacji, która także pod względem maryjnym/mariologicznym jest skażona przez ignorancję, przesady, fanatyzm i synkretyzm. Mariologia dokumentu z Puebla wchodzi zatem w obszar dwojakiego kontekstu: biblijno-eklezyjnego, czyli zgodnego ze źródłami Objawienia oraz asymilacji wizerunku Maryi przez wiarę ludu. I rozwija się w dwóch kierunkach: Maryja Matka i wzorzec dla Kościoła, Maryja Matka i wzorzec dla każdej osoby ludzkiej. W obu przypadkach widoczne są niektóre aspekty postaci Maryi.

*Maryja-Matka*¹¹⁴. – Kościół, „nauczany przez Ducha Świętego, z poczuciem synowskiej miłości czci Maryję jako najukochańszą matkę” (LG 53). To właśnie tą wiarą wiedziony, Paweł VI ogłosił Maryję „Matką Kościoła”. Została nam objawiona cudowna płodność Maryi. Staje się Ona Matką Bożą, Matką historycznego Chrystusa, dzięki słowu fiat wygłoszonym podczas zwiastowania. [...] Maryja jest Matką Kościoła, bowiem jest Matką Chrystusa, Głową Mistycznego Ciała. Jest Ona także naszą Matką, „ponieważ współpracowała miłością” (LG 53) w chwili, kiedy z przebitego Serca Chrystusa rodziła się rodzina zbawionych: „Dlatego stała się nam matką w porządku łaski” (LG 61). Życie Chrystusa, które ukazało się zwycięskie w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy Maryja wyprosiła dla Kościoła ożywcze Ducha Świętego. [...] Matka Kościoła, Maryja jest

¹¹⁰ Documenti della Chiesa Latinoamericana..., 335.

¹¹¹ TAMŻE, 324.

¹¹² TAMŻE, 395.

¹¹³ TAMŻE, 387.

¹¹⁴ TAMŻE, 950-952.

znakiem rozpoznawczym ludu Bożego. Jest Matką uczącą wiary (LG 63) i nauczycielką Ewangelii w Ameryce Łacińskiej. Pełna chwały w niebie, Maryja działa na ziemi” i wielkie jest Jej staranie, aby chrześcijanie mieli obfite życie i osiągnęli pełną dojrzałość Chrystusa, a wręcz prosi Pana historii za wszystkie ludy.

Maryja-Wzorzec¹¹⁵. Podstawą tej wzorczości jest fakt, że *całe istnienie Maryi to pełna wspólnota z Jej Synem*, dlatego też jest Ona istotą zjednoczoną z Chrystusem, rozwijającą wszystkie swoje ludzkie zdolności i możliwości, aż stała się nową Ewą u boku nowego Adama. Dzięki swej dobrowolnej współpracy z nowym przymierzem Chrystusa, Maryja jest wielką bohaterką historii. Jest także wzorem życia dla chrześcijan: Jej dziewictwo „*jest wyłącznym darem dla Jezusa Chrystusa*”; Jej wiara jest „*otwarcie, odpowiedzią i wiernością*”; dzięki religijności, która przejawia się w Magnificat – gdzie *duchowość ubogich Jahwe i prorocтво Starego Przymierza osiągają punkt kulminacyjny*, i która „*jest zwierciadłem duszy Maryi*” – Dziewica z Nazaretu przedstawia się jako wzór dla tych, którzy nie przyjmują biernie przeciwności w życiu osobistym i społecznym, lecz wraz z Nią głoszą, że Bóg jest „*mścicielem ubogich*” i gdy trzeba „*zrzuca władców z tronu*”. Różne życiowe okoliczności ukazują, że „*służebnica Pańska*” jest silną kobietą, która poznała ubóstwo i cierpienie, ucieczkę i wygnanie: *sytuacje, które nie powinny umknąć uwagi kogoś, kto z ewangelicznym zapalem chciałby wspierać wyzwolenicze dążenia człowieka i społeczeństwa*.

Maryja ikona nowej ludzkości¹¹⁶. – W Chrystusie odkryliśmy obraz „*nowego człowieka*” (Kol 3, 10). W Maryi odnaleźliśmy konkretną postać, w której swój szczyt osiąga każde wyzwolenie i uświęcenie na łonie Kościoła [...]. Wobec Chrystusa i Maryi, w Ameryce Łacińskiej – gdzie profanacja człowieka jest czymś powszechnym i gdzie wielu ulega biernemu fatalizmowi – powinni odzyskać swą wartość rysy prawdziwego oblicza mężczyzny i kobiety, w swej odmienności zasadniczo równi w prawach. [...] W Maryi, „*błogosławionej między niewiastami*” Bóg dał kobiecie godność o nieoczekiwanych rozmiarach. W Maryi Ewangelia przeniknęła kobiecość, odkupiła ją i wywyższyła. [...] Maryja jest gwarancją kobiecej wielkości, ukazując specyficzny sposób bycia kobietą, z powołaniem do bycia duszą, darem zdolnym uduchowić ciało i wcielić ducha.

Syntezę i ocenę postaci Maryi zawartych w Dokumentcie z Puebla A. Amato wyraża następująco: *Puebla przedstawia Maryję przede wszystkim w Jej dynamicznym i proroczym aspekcie eklezjalnego macierzyństwa i ludzkiego paradygmatu. [...] Choć przyjmuje rozległość ludowej*

¹¹⁵ TAMŻE, 352-355.

¹¹⁶ TAMŻE, 364. 354. 364. 354.

pobożności maryjnej Ameryki Łacińskiej, Puebla kładzie jednak nacisk nie na jakiś pobożny i bierny aspekt osoby Najświętszej Dziewicy, lecz na Jej wymiar dynamicznie i chrześcijańsko antropologiczny, w celu zrozumienia i docenienia fundamentalnej godności człowieka odkupionego w Chrystusie. W zdecydowanie chrystologicznym kontekście teologicznej refleksji z Puebla Maryja jest całkowicie zanurzona w misterium Kościoła, którego jest Matką; w misterium człowieka, którego jest najdoskonalszym przykładem odkupienia i wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa; w szczególnym misterium kobiecości, której nadaje ludzki i chrześcijański, absolutnie spełniony i paradygmatyczny wymiar. [...] Skoro Chrystus jest Wyzwolicielem, to Maryja jest wzorem nowego człowieka wyzwolonego w Chrystusie. Jeśli zapytalibyśmy, jaki jest jego szczególny wkład w rozwój refleksji nad postacią Maryi, można powiedzieć, że dokument z Puebla potrafił nadać wizerunkowi Maryi nieznane dotąd i absolutnie płodne akcenty, czyniąc Ją w pełni wiarygodną¹¹⁷.

5. Chrystologia biblijna i eklezjalna a mariologia

W ostatnich dziesięcioleciach, szczególnie po Soborze Watykańskim II, notowany jest rozkwit badań chrystologicznych. Dokonując ich obszernej analizy, L. Renwart¹¹⁸ widzi je zunifikowane, a jednocześnie podzielone na cztery grupy: tematyką dwóch z nich są studia monograficzne i artykuły w różny sposób odnoszące się do chrystologii, a dwie pozostałe grupy dzielą się ze względu na zainteresowanie historycznością chrystologii bądź poszukiwaniem metodologii umożliwiającej aktualizację chrystologii. Nas interesują w tym miejscu dwie ostatnie grupy.

5.1. Chrystolodzy i chrystologie

Duży impuls do rozbudzenia zainteresowania historycznością powstał po opublikowaniu monumentalnego zbioru tekstów chrystologicznych, będących owocem soborów i tradycji chrześcijańskiej, pod redakcją Aloisa Grillmeiera: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*¹¹⁹,

¹¹⁷ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 106. 197; TENZE, *La via antropologica e „inculturata” di Puebla...*, 28-40.

¹¹⁸ L. RENWART, *Jésus Christ aujourd'hui*, „Nouvelle Revue Théologique” 109(1977) 208-249.

¹¹⁹ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* (Biblioteca teologica, 18-19, 24-26), Paideia, Brescia 1982-2001: 5 voll.: I/1 i I/2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451); II/1: *La ricezione del concilio di Calcedonia* (451-518); II/2: *La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*; II/4: *La Chiesa di Alessandria, la Nubia e l'Etiopia dopo il 451* (tom II/3 nie został jeszcze opublikowany we Włoszech).

dzięki któremu studiami historyczno-chrystologicznymi zajęli się tacy teolodzy, jak Chr. Von Schönborn, R.C. Chesnut, M. Hengel, W.H. Principle, L. Bouyer¹²⁰. Po wstępie o charakterze ogólnym odnośnie do głównych problemów chrystologii, A. Schilson i W. Kasper¹²¹ przedstawiają krytyczną, a jednocześnie systematyczną panoramę chrystologii aż do początków lat 70. Zidentyfikowane przez nich prądy przedstawiają się następująco: 1) chrystologia podporządkowana wierze (R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling), 2) chrystologia jako rozwój teologii trynitarniej (K. Barth, H. Urs von Balthasar), 3) chrystologia w obszarze uniwersalnym (P. Theillard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann), 4) chrystologia bez dualizmu, czy „oddolna” (P. Schoonenberg, D. Sölle). Większość dzisiejszych kierunków chrystologii może być przyporządkowana jednemu z wyżej wymienionych prądów. W niniejszym rozdziale przedstawimy te kierunki, które są inne lub mają szczególny charakter.

Giovanni Moioli. Nierzadkie są przypadki, kiedy teolodzy formułowali własne projekty¹²². We Włoszech G. Moioli zaproponował chrystologię, której źródłową zasadą jest wyjątkowość Chrystusa¹²³. Jej sednem jest wydarzenie, będące jednocześnie historyczne i absolutne, skondensowane w oryginalnym, biblijnym wyznaniu wiary: „Jezus jest Panem”. Ta „*historyczna wyjątkowość*” przywołuje indywidualny, chronologicznie zamknięty charakter istnienia Jezusa z Nazaretu; „*absolutna wyjątkowość*” wskazuje na definitywną ostateczność [...] tej historii¹²⁴. Chrystologia jest zatem dyskursem krytycznie opartym na rzeczywistości Jezusa Chrystusa, metodycznym wyjaśnieniem tego oryginalnego punktu wyjścia¹²⁵.

¹²⁰ L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole et Christologie*, Cerf, Paris 1974 (tł. wł. 1977).

¹²¹ A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologie, oggi* (Biblioteca di cultura religiosa, 33), Paideia, Brescia 1979. Wydanie niemieckie pochodzi z roku 1974 (Herder, Freiburg im Br.).

¹²² Por. międzynarodowy przegląd, dokonany przez L. RENWARTA, *Jésus Christ aujourd'hui...* Tematowi *Cristologie in Italia* poświęcony jest podwójny numer „Scuola Cattolica” 105(1977) 1-156. Por. także S. ESPOSITO, *Lineamenti bibliografici della cristologia in lingua italiana nel periodo postconciliare*, „Rassegna di Teologia” 13(1972) 341-355; N. CIOLA, *Saggio bibliografico sulla cristologia in Italia (1956-1983)*, Lateranense, Roma 1984; M. SEMERARO, *Sulla cristologia: rassegna di opere italiane*, „Rivista di Scienze Religiose” 3(1989) 512nn.

¹²³ G. MOIOLI, *Cristologia* (Corsi della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale), Milano 1983. Por. TENZE, „*Status quaestionis*” del discorso cristologico: *presentazione e prime riflessioni*, w: G. SEGALLA [i inni], *Il problema cristologico oggi* (Orizzonti nuovi), Cittadella, Assisi 1973, 198-241. Streszczenie chrystologicznej propozycji G. Moioli w: N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia* (UT, 15), Queriniana, Brescia 1996, 84-86.

¹²⁴ G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, „Scuola Cattolica” 103(1975) 725.

¹²⁵ F.G. BRAMBILLA, *Tre cristologie italiane: 1/ G. Moioli*, „Scuola Cattolica” 110(1982) 417-423.

Walter Kasper. Po stwierdzeniu, że przy budowaniu chrystologii organicznej nie można iść drogami „Chrystusa historii” ani „Chrystusa wiary”, także W. Kasper przyznaje, że „*Jezus jest Chrystusem*” to skrócona formuła wyrażania wiary chrześcijańskiej. *A chrystologia jest niczym innym jak rygorystyczną interpretacją tego wyznania. W ten sposób wyznaje się, że ten Jezus z Nazaretu, w swej jedności, nieporównywalności jest jednocześnie Chrystusem posłanym przez Boga, czyli Mesjaszem namaszczonego przez Ducha Świętego, zbawieniem świata, eschatologiczną pełnią historii*¹²⁶. Raz jeszcze zatem fakt historyczno-biblijny i kościelne wyznawanie wiary są podstawą chrystologii. W specjalnym studium C. Porro¹²⁷, wspomniawszy o stanie fermentacji, w jakim w latach 70 znajdowała się refleksja chrystologiczna, oraz naszkicowawszy historyczny obraz osiągniętego rozwoju, przedstawia dwie kwestie dotyczące chrystologii: przyswajanie przez nią osiągnięć nauk egzegetyczno-biblijnych oraz reinterpretację formuł dogmatycznych dawnych soborów chrystologicznych (przede wszystkim w Chalcedonie).

Mario Serenthà. Podobnie sformułowany jest punkt wyjścia do badań chrystologicznych M. Serenthà¹²⁸, który słusznie wskazuje, że we współczesnej debacie teologicznej chrystologia zaczyna nabierać coraz większego znaczenia. Refleksja Serenthà przechodzi przez trzy etapy chrystologicznej drogi: biblijny, historyczny etap tradycji teologicznej oraz systematyczny. I zauważa, że linie te stanowią jednolitą kwestię, której „źródłem” jest doświadczenie i świadectwo, z jakim pierwotna wspólnota chrześcijańska wyznawała swoją paschalną wiarę, która uzupełnia się i harmonizuje z przedpaschalnym momentem, obecnym w Ewangeliach synoptycznych. W tej absolutnie oryginalnej i pierwotnej chrystologii obecna jest fundamentalna dwubiegunowość chrystologii: Jezus ziemski i Chrystus uwielbiony. Jako „inteligencja wiary” chrystologia systematyczna powinna pracować nad biblijną i tradycyjną centralną rolą historycznego wydarzenia Chrystusa, mającą punkt kulminacyjny w wydarzeniu Paschy i zmartwychwstania, czyli nad tajemnicami życia Chrystusa. To one wyrażają tożsamość Jezusa, poprzez „tytuły” pochodzące z Biblii i należące do kościelnej tradycji, idącej ścieżką światła i zrozumienia prawdy o Jezusie *Proroku, Panu, najwyższym Kapłanie, słudze Bożym, Chrystusie-Mesjaszu, Synu człowieczym, Słowie/Logosie Bożym, Synu Bożym*¹²⁹.

¹²⁶ W. KASPER, *Gesù il Cristo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 23), Queriniana, Brescia 1975, 10 (wyd. niem. 1974).

¹²⁷ C. PORRO, *Cristologia in crisi? Prospettive attuali* (Teologia, 6), Paoline, Torino 1975.

¹²⁸ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, LDC, Torino 1982.

¹²⁹ TAMŽE, 405-436; TENŽE, *Cristologia. Breve corso fondamentale* (Aggiornamenti teologici, 9), Ancora, Milano 1985.

Bruno Forte. Wniosek ten podziela B. Forte¹³⁰ i rozwija go w badaniach, weryfikujących historyczno-ewangeliczny fakt dotyczący „Jezusa z Nazaretu” oraz fakt ewangeliczno-eklezjalny, poprzez który „Ten” Jezus został wskrzeszony przez Ojca i ustanowiony „Panem i Chrystusem”, tak że *w żadnym innym imieniu oprócz Jego nie zeszło na świat zbawienie* (por. Dz 2, 36). Droge, jaką przeszedł teolog z Neapolu, znaczą następujące dane teologiczne: w „chrystologii i historii” przywoływane są pytania, które współczesna kultura stawia chrystologii oraz rozpatrywane jest aktualne znaczenie mówienia o Chrystusie i sposób, w jaki dziś należałoby o nim mówić; w „historii chrystologii” badaniu została poddana normatywna przeszłość wiary: „nadziei Izraela” (Stary Testament), „pełni czasów” (Nowy Testament), „kerygmatu i dogmatu” („chrystologia eklezjalna”); w „chrystologii historii” w sposób syntetyczny przedstawione są znaczenie i rozumienie Chrystusa w naszych czasach. Harmonijnym łącznikiem dla różnych wymiarów chrystologii jest zmartwychwstanie Jezusa i rozwija się ona poprzez teologiczne i historyczne wyjaśnianie tej prawdy jako punktu wyjścia dla chrześcijańskiej wiary. To poprzez zmartwychwstanie Jezusa oraz poprzez łączność pomiędzy Jezusem paschalnym i Jezusem przed-paschalnym wyraża się cała prawda o Jezusie: *Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym; Ponizony jest Wywyższony; Jezus jest Panem; Chrystus jest Jezusem. Historia Paschy jest tożsama z historią Nazarejczyka*. Do tej tożsamości ewangeliczno-historycznej dochodzi tożsamość historyczno-eklezjalna: *Jezus Chrystus, Ukrzyżowany-Zmartwychwstały, jest sam w sobie spotkaniem dwóch światów, ciała i ducha, historii ludzi i historii Boga*¹³¹. W chrystologii B. Forte zachowana jest zatem obecność faktu biblijnego i wizji dogmatycznej, a w szczególności uznana jest waga zmartwychwstania – faktu, który coraz bardziej doceniany jest przez współczesne badania chrystologiczne.

Manuel M. Gonzales Gil. Zamiarem chrystologii M.M. Gonzaleza Gila¹³² jest zgłębienie tajemnicy Chrystusa; autor rozwija ten temat w trzech częściach. Po pierwsze przedstawiając tajemnicę Chrystusa według wiary Kościoła (Biblii, Tradycji patrystycznej, historii refleksji teologicznej), a następnie przechodząc przez etapy realizacji tej tajemnicy, tożsame z „tajemnicami” życia Chrystusa poczynawszy od wcielenia aż po uwielbienie po prawicy Ojca. Synteza chrystologiczna zawarta jest w trzeciej części książki, gdzie autor zastanawia się nad tajemnicą miłości Ojca, nad jednością Chrystusa, Jednorodzonego i uniwersalnego Pośrednika, oraz nad przekazywaniem tajemnicy Chrystusa za sprawą Ducha

¹³⁰ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia...*

¹³¹ TAMŻE, 171. 172.

Świętego. W chrystologii Gonzalesa Gila pojawiają się te same tematy biblijne i kościelne, które omawialiśmy już wcześniej, oraz dodatkowo dwa wyróżniki: „mysteryjny” aspekt Chrystusa oraz wartość, jaką ma on dla objawienia Boga Trójjedynego. B. Forte powrócił do tego tematu i wyjaśnił milczącą tajemnicę Boskiej Trójcy jako jeden z aspektów zmartwychwstania Jezusa, Wcielonego Słowa¹³².

Antonio Contri. Inni autorzy zajmują się chrystologią w zależności od celu, jaki przyświeca ich badaniom. Aby zrozumieć antropologiczny zwrot teologii i ożywić antropologiczne porównania w zakresie refleksji nad Chrystusem, A. Contri¹³⁴ zaproponował refleksję nad chrystologią w kontekście filozoficznej kategorii „relacji ewolucyjnej”. Pochodząca od „ontologii relacyjnej dynamicznej i personalistycznej”, kategoria „relacji ewolucyjnej” miałaby zastąpić teologiczno-dogmatyczne i egzystencjalistyczne kategorie „natury” i „osoby” kategoriami typu „relacja” i „Ja”¹³⁵. Zdaniem Contriego, z tego wyboru oraz z pięciu części, na które dzieli się „relacja ewolucyjna”, wynika możliwość wyjaśnienia objawienia chrystologicznego: rozumienie „istoty” Chrystusa jako ustanowionej poprzez „relację do Boga i do nas”; „relacja samoświadomości Chrystusa oraz naszej [jej] znajomości”, „zbawcza samorealizacja” w Chrystusie i w nas. Kategoria „relacji ewolucyjnej” proponuje swego rodzaju stratygraficzne odczytanie chrystologii i pozwala uniknąć ogólnego personalizmu, obecnego nierzadko w teologii; w ten sposób – w opinii autora – otwiera się nowa droga do zrozumienia niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa Pana.

Renzo Lavatori. Podejściem, jakie R. Lavatori¹³⁶ zastosował do chrystologii, jest przekaz wiary, a dokładnie „droga wiary w Chrystusie”. W tym celu *nie zamierza on powiedzieć rzeczy nowych ani oryginalnych; zbiera natomiast najbardziej wartościową myśl teologiczną i wykorzystuje ją w perspektywie „katechetycznej”*, ze zwróceniem szczególnej uwagi na postulaty świata młodzieży. Lavatori przyswaja sobie *wagę Jezusa Syna, czyli rzeczywistość Jego synostwa, będącą podstawową i egzystencjalną kwestią zarówno w związku z Jego Boskością, jak i człowieczeństwem*¹³⁷. Lavatori dzieli swoją propozycję na trzy części: w pierwszej części przed-

¹³² M.M. GONZALES GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología* (BAC, 380-381), 2 voll., Madrid 1976.

¹³³ B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento* (Simbolica ecclesiale, 7), Paoline, Milano 1991.

¹³⁴ A. CONTRI, *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore. Saggio di cristologia patristico-storica e teologico-sistemica*, LDC, Torino 1985.

¹³⁵ TAMZE, 136.

¹³⁶ R. LAVATORI, *L'unigenito del Padre. Gesù nel mistero di „Figlio”* (Teologia viva, 1), EDB, Bologna 1983.

¹³⁷ TAMZE, 13. 5. 6.

stawia wydarzenie Chrystusa jako konkret; w drugiej części tajemnica Chrystusa jest rozpatrywana i opisywana w jej zasadniczej postaci i różnych elementach składowych, ze świadomością jednakże, że jego tajemnica zawsze będzie wykraczała poza poziom myślowy człowieka wierzącego; w części trzeciej autor próbuje przewyżżyć tę wyższość, łącząc przedmiot poznawany i podmiot wierzący w paschalnej tajemnicy Chrystusa, źródło i początku zbawienia oraz nowego życia. Propozycja Lavatorio wkracza w obszar teologicznej, a zarazem duszpasterskiej debaty o przekazywaniu wiary w zależności od różnych kontekstów kulturowych oraz odbiorców, a w szczególności związku pomiędzy chrystologią a katechezą.

Powyższa prezentacja ukazuje wielość i różnorodność dróg chrystologii. Chcąc znaleźć wskazówki użyteczne dla poznania Maryi z Nazaretu, będziemy unikać rozproszenia tej kwestii, nie będziemy zatem szukać ich w dziełach autorów, którzy nieszczególnie są w tę kwestię zaangażowani, stąd też naszą uwagę skoncentrujemy raczej na dwóch współczesnych chrystologach, u których temat mariologiczny pojawia się w sposób znaczący.

5.2. Marcello Bordoni

W latach 1982-1986 M. Bordoni opublikował pracę zatytułowaną *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, w podtytule określoną skromnie mianem „Eseju z chrystologii systematycznej”: w rzeczywistości jest to wielki traktat chrystologiczny liczący około 2000 stron¹³⁸. Bordoni przedstawił swoją chrystologię również w innych studiach¹³⁹, a szczególnie w traktacie *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*¹⁴⁰. Te trzy rzeczowniki oznaczają trzy części tej publikacji, ale nawiązują również do trzech tomów „eseju chrystologicznego”, a przede wszystkim do całej budowli chrystologii Bordoniego, którą A. Amato widzi jako *wielką katedrę o trzech nawach*¹⁴¹. W dziele tym Bordoni przedstawia własną

¹³⁸ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, Herder, Università Lateranense, Tip. Pliniana, vol. 1 (1985²), vol. 2, Perugia 1982 (1985²), vol. 3, Perugia 1986.

¹³⁹ Por. M. BORDONI, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, „Lateranum”, n. s., 40-41(1974-1975) 203-225; TENZE, *Il Dio di Gesù Cristo*, w: *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, vol. 1, Marietti, Genova 1987, 469-552 (bibliografia s. 552-554); TENZE, *Cristologia e antropologia*, w: *Cristologia e antropologia. Atti del Seminario interdisciplinare*, red. C. GRECO, Napoli 1992, 13-62. 313-319.

¹⁴⁰ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 57), Queriniana, Brescia 1988.

¹⁴¹ Tak wyraża się A. Amato, recenzując dzieło Bordoniego w „Salesianum” 1(1987) 129-135.

koncepcję chrystologii, ale rozwija także tematy o charakterze mariologicznym. Oczywiście nas interesują w tym miejscu te ostatnie, lecz z uwagi na to, że zarówno w wielkich dziełach, jak i w poszczególnych innych pismach Bordoni widzi je zawsze ściśle związane z chrystologią, konieczne jest przynajmniej skrótowe odniesienie do niej, również po to, aby potwierdzić istnienie coraz silniejszego związku, który dziś łączy teologię, chrystologię i mariologię.

W pierwszej „nawie” swej chrystologicznej katedry Bordoni pisze o *krytyczno-historycznym problemie chrystologii systematycznej*¹⁴² i podsumowuje stwierdzeniem, że chrystologia rozciąga się na antropologię, soteriologię, pneumatologię i eklezjologię¹⁴³. Z metodologicznego punktu widzenia kamieniem węgielnym wiary chrystologicznej jest ponowne odkrycie początków Jezusa z Nazaretu, to jest Jego historii przedpaschalnej i Jego tajemnicy paschalnej. Tu ukazuje się Trójosobowy wizerunek Boga: w ten sposób chrystologia stapia się z teologią trynitarną.

W drugiej „nawie” przedstawiona zostaje wiara eklezjalna, która wierzy w Jezusa jako Chrystusa/Mesjasza, Pana, Syna Bożego, Zbawiciela i spełnienie historii. W przekonaniu, że wiara Kościoła postpaschalnego jest zasadniczym elementem chrystologicznym nie tylko dla poznania zdarzeń, poświadczonych przez wierną pamięć ludzi wierzących, ale także dla uchwycenia ich autentycznych znaczeń, Bordoni przedstawia nieprzerwaną ciągłość oraz doskonałą harmonię pomiędzy Jezusem przedpaschalnym a wydarzeniem paschalnym, aby wykazać, że znaczenie chrystologii nie wynika z samego zmartwychwstania, lecz z całego istnienia Jezusa. Choć chrystologia systematyczna nabiera pełnego znaczenia dzięki zmartwychwstaniu, to jej droga zaczyna się w czasie przedpaschalnym, czyli w czasie ziemskiego życia Jezusa. Już tu bowiem pojawia się „kwestia Jezusa”, czyli kwestia Osoby, życia i misji, wykraczających poza typowe cechy mesjanistyczne: *same Ewangelie świadczą o trudnościach, a nawet ludzkiej niemożności odczytania tej tajemnicy*¹⁴⁴. Ewangelie ukazują zagadnienia związane z pewną osobowością, wokół której tworzy się wspólnota, będąca *widowym znakiem obecności Królestwa Bożego oraz znakiem zapowiadającym doskonałą*

¹⁴² W ten sposób podsumowuje temat N. CIOLA, *Dibattito intorno a una nuova cristologia sistematica*, „Rassegna di teologia” 25(1984) 262 (recenzja pierwszych tomów Bordonego). Pod tytułem *La cristologia della Chiesa in un orizzonte escatologico* F.G. Brambilla przedstawia dwa pierwsze tomy studium Bordonego, „La Scuola Cattolica” 116(1988) 4-19.

¹⁴³ W drugim wydaniu z roku 1985 tom 1 Bordonego zawiera na s. 251-267 *bibliografię na temat chrystologii dogmatycznej* pod red. N. Cioli.

¹⁴⁴ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 609.

wspólnotę eschatologiczną Królestwa w jego przyszłej fazie¹⁴⁵. Ale to w zdarzeniu paschalnym chrystologia osiąga swą rozległość, idąc trzema drogami: drogą nauczania w Jeruzalem, drogą w stronę krzyża, drogą zmartwychwstania. To w zmartwychwstaniu naprawdę podsumowuje się historia Jezusa i ukazuje się nowa kondycja Jezusa z Nazaretu. [...] W zmartwychwstaniu objawiło się to, co dokonało się w ciemności kenozy podczas ziemskiego życia Jezusa i w najwyższym upokorzeniu krzyża. [...] W swym zmartwychwstaniu Jezus z Nazaretu uwiecznia i uniwersalizuje tajemnicę zdarzenia Kalwarii. Zmartwychwstały objawia w ten sposób Ukrzyżowanego. [...] Zmartwychwstanie jest wypełnieniem objawienia chrystologicznej tożsamości Jezusa za sprawą Ojca i Ducha Świętego¹⁴⁶. Ponadto, zmartwychwstanie prowadzi do dojrzewania wiary uczniów, poprzez umożliwienie jej przewyżczenia hańby krzyża, inicjuje świat nowego stworzenia i czyni skuteczną zapowiedź ewangelicznego przesłania. [...] Zmartwychwstanie jest także decydującym momentem przejścia od historii Jezusa do czasu Kościoła, który rozciąga się aż po Jego powrót w Paruzji¹⁴⁷.

W trzeciej „nawie” proponowany jest Chrystus przepowiadany przez Kościół. U podstaw znajduje się Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały w teraźniejszości i w przyszłości historii zbawienia: w swym obecnym wymiarze soteriologia paschalna Chrystusa ukrzyżowanego-zmartwychwstałego oznacza prawdę zbawienia naszej teraźniejszości; w projekcji w stronę paruzyjnego wydarzenia Chrystus ukrzyżowany-zmartwychwstały zaświadcza o całkowitym eschatologicznym spełnieniu zbawienia; Ukrzyżowany-Zmartwychwstały i Jego eschatologiczny powrót jak na papierze wodnym przechodzą przez wszystkie formy tradycji: biblijnej, patrystycznej, średniowiecznej, współczesnej, katolickiej, protestanckiej i prawosławnej, i zapowiadają Chrystusa w teraźniejszości oraz na przyszłość ludzkości. *Eschatologiczne spełnienie, które nastąpiło w wydarzeniu Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa jako zapowiedź wydarzenia Paruzji, wzmocniło kierunek nadziei.* [...] W Chrystusie zapowiada się przyszłość, a jeśli chodzi o wiarę i ludzi wierzących, którzy nadal są związani ze światem będącym w drodze, dotykają ich już sprawy, będące przedmiotem nadziei, a wręcz Ten, który jest samym centrum nadziei¹⁴⁸.

¹⁴⁵ TAMŻE, vol. 2, 336.

¹⁴⁶ Por. TENŻE, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 82), Queriniana, Brescia 1995 (bibliografia, 302-312).

¹⁴⁷ TENŻE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 2, 613-614.

¹⁴⁸ TAMŻE, vol. 3, 617. Por. TENŻE, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia* (Corso di teologia sistematica, 10), EDB, Bologna 1988; I. SANNA, A. AMATO, *Gesù Cristo, speranza del mondo* (Sapientia Christiana, 5), Università Lateranense, Roma 2000.

Dostosowując się do tego objawienia, tak wyraźnie potwierdzonego w Nowym Testamencie, refleksja chrystologiczna pisarzy nowotestamentowych skierowała się ku wyjaśnieniu tego, co nie było powiedziane bezpośrednio, w szczególności na temat „Odwiecznego Słowa” w Trójcy Przenajświętszej (proktologia) oraz „Wcielenia Słowa”. Proktologiczne stwierdzenia – Chrystus „Mądrość Boża”, Obraz Boga, Pierworodny stworzenia, Odwieczny Logos¹⁴⁹ – potwierdzają, że z uwagi na swe bogactwo, paschalna tajemnica Chrystusa objawia tajemnicę trynitarną, a stwierdzenia dotyczące wcielenia poświadczają obecność Syna Bożego w wydarzeniu paschalnym. W ten sposób Maryja z Nazaretu wkracza z teologicznym rygorem do tajemnicy wcielenia, właśnie poczynawszy od paschalnej tajemnicy Chrystusa.

Choć nie ma oddźwięków mariologicznych, to jednak *paralelizm Chrystus-Kościół, poprzez obraz kobiety obecny jest w listach św. Pawła*¹⁵⁰ i zarówno w przypadku tradycji Jana, jak i patrystycznej, wszedł do dyskursu mariologicznego. Refleksja ta ma swe źródło w Starym Testamencie. *W tradycji biblijnej bardzo często starotestamentowa i nowotestamentowa wspólnota zbawienia wcielała się w postać „niewiasty” - „oblubienicy” związanej z Jahwe małżeństwem-przymierzem, oraz „matki”, dającej życie jego dzieciom, chroniącej je i karmiącej. Szczególnie często symbol ten stosują prorocy [...] i głoszą nowe, wielkie przymierze, w którym dokonają się nowe zaślubiny między Bogiem i Jego ludem (Iz 54, 1-7; 60, 4; 66, 7-13). Nowa Oblubienica będzie Matką Jego licznych synów. W ten sposób Izrael jest jednocześnie „Oblubienicą i Matką”*¹⁵¹. Pawłowa wizja „Niewiasty-Oblubienicy-Matki-Kościła” zgodna jest z tą perspektywą, którą św. Jan stosuje w swojej mariologii. Określenie Maryi jako „Niewiasty” osiąga w Ewangelii św. Jana pełnię znaczenia zarówno w opowieści o weselu w Kanie, jak i w opowieści o Kalwarii. W Kanie (J 2, 1-11) zawołanie „Niewiasto” ma oznaczać zarówno to, że „godzina” mesjańskich zaślubin jeszcze nie nadeszła, jak i zapowiada przyszłą „godzinę”, w której *zaślubiny dopełnią się w pełni mesjańskich dóbr* symbolizowanych wówczas przez obfitość wina. Na Kalwarii zawołanie „Niewiasto” pięć razy w zaledwie trzech wersach wzbogacone jest przez określenie „Matka” (J 19, 25-27). *Słowa Jezusa: „Niewiasto, oto syn twój”, oraz słowa skierowane do ucznia: „Oto Matka twoja” (w. 26. 27) wyrażają zarówno duchowe macierzyństwo Maryi, które uosabia Kościół w jego macierzyńskiej funkcji wobec wierzących, jak*

¹⁴⁹ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 629-655.

¹⁵⁰ TAMŻE, 164-165.

¹⁵¹ TAMŻE, vol. 2, 504-505.

i rzeczywistość ucznia, który uosabia wierzącego w jego odniesieniu do Maryi, Matki Kościoła, uosabianego przez Nią¹⁵².

Po tytule „Matki Bożej” Maryja otrzymuje tytuł „figury Kościoła-Matki”. My rozumiemy macierzyństwo Kościoła, rozmyślając nad macierzyństwem Maryi, Matki Pana i Matki ucznia, którego Jezus miłował (M. Thurian). [...] Zawołanie umierającego Jezusa „Niewiasto” w stosunku do Maryi ukazuje Jej bycie Matką, Niewiastą czasów mesjańskich, Nową Ewą, eschatologiczną Córką Syjonu, Matką wszystkich wierzących. Można powiedzieć, że Maryja uosabia tu cały Kościół, którym jest właśnie sam lud mesjański¹⁵³. Do dwumianu „Niewiasta-Maryja” dołącza następny: „Ewa-Maryja”: w myśli pierwszych Ojców Kościoła Ewa postrzegana jest jako zapowiedź Maryi i Kościoła w paralelizmie analogicznym do tego, jaki w refleksji Pawła i Ojców łączy Adama z Chrystusem. Kiedy Ojcowie łączą Maryję z Ewą, myślą przede wszystkim o Dziewicy, która poprzez swoje *fiat* podczas zwiastowania przyjmuje Chrystusa „jako rekompensata za pierwszą kobietę” i tym samym jest *initium salutis*. W ten sposób macierzyństwo Maryi umiejscawia się na planie posłuszeństwa i wiary. Kiedy Ojcowie łączą Ewę z Kościołem, myślą oni przede wszystkim o pochodzeniu pierwszej kobiety z boku pierwszego mężczyzny (Rdz 2, 22), a zatem postrzegają rolę Maryi w ramach pochodzenia „Niewiasty-Kościół” z boku „Nowego Adama” na krzyżu. W myśli patrystycznej Niewiasta-Kościół-Maryja postrzegana jest jako związana w sposób tajemniczy z paschalnym wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Niewiasta-Kościół-Maryja nie posiada nic, co pochodzi od niej samej i nie koncentruje się na niej. Obecność Maryi w wydarzeniu paschalnym nie ma charakteru receptywnego i biernego: jako Niewiasta-Oblubienica-Dziewica-Matka, Maryja wnosi swój aktywny wkład do dzieła Chrystusa, to jest prawdziwą współpracę¹⁵⁴. Według wielu znakomitych wypowiedzi Bordoniego zbawczy aspekt tajemnicy paschalnej jest także darem kościelnej wspólnoty w znaku Kościoła-Maryi¹⁵⁵.

Nauczane przez Vaticanum II¹⁵⁶ i podjęte również przez Bordoniego włączenie tematów mariologicznych do dyskusji nad misterium Chrystusa i Kościoła przerywa izolację, która poprzez marginalizację mariologii od chrystologii i eklezjologii często sprowadza ją do roli kamiennego

¹⁵² W kwestii innych teologicznych implikacji obecności Maryi u stóp krzyża, por. M. BORDONI, *La Madre di Gesù presso la croce e il „principio mariano” della Chiesa*, „Theotokos” 7(1999) 449-470.

¹⁵³ TENŽE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 2, 504-505.

¹⁵⁴ TAMŻE, vol. 3, 328-436.

¹⁵⁵ TAMŻE, 549-570.

¹⁵⁶ LG 54.

bloku pośród niespokojnych fal teologii; ponadto daje nowe i użyteczne klucze hermeneutyczne do poznania Maryi z Nazaretu. W ten sposób mariologia nabiera znaczenia eklezjalnego. Eklezjologia oświeca rzeczywistość Maryi, *wybranej części Kościoła, świętego członka jego ciała (św. Augustyn)*. [...] *Wartość światła, jakie Kościół rzuca na postać Maryi, polega na wprowadzeniu Jej tajemnicy i sensu wydarzeń Jej życia do wydarzeń z życia odkupionej ludzkości*. Ale także postać Maryi rzuca *dużo światła na Kościół i jego świadomość wiary*. [...] *Dyskurs wiary na temat Kościoła Dziewicy-Matki-Oblubienicy przypomina tę inicjatywę Boskiej agape, która ofiarowując się zgodnie z pierwotnym planem Ojca jednocześnie wzbudza w ludzkości łaskę przyjęcia tego najwyszego daru*. [...] *Stworzenie, które dzięki Duchowi staje się zdolne do przyjęcia i zrodzenia Bożego Słowa wcześniej w sercu niż w ciele, Maryja jest Kobietą, w której wyraża się w najwyszym stopniu łaska przyjęcia daru Bożego*¹⁵⁷. Eklezjologia i mariologia oświecają się zatem nawzajem, a ich światła wspólnie podkreślają i uwypuklają cechy postaci Maryi.

Egzystencjalistyczna analiza filozoficznego związku pomiędzy czynnikiem Boskim i ludzkim doprowadziła do oddzielenia wcielenia od zbawczego wydarzenia historycznego przybycia Boga, i przysłoniła wielkość wydarzenia macierzyństwa Maryi¹⁵⁸. Zostało ono bowiem ograniczone do dziewiczego poczęcia Jezusa i Jego narodzin w Betlejem: w ten sposób, poprzez położenie akcentu wyłącznie na ontologiczno-fizjologiczne aspekty macierzyństwa, obecność Maryi zajmowała miejsce autonomiczne w historii zbawienia. Aby lepiej uchwycić znaczenie roli macierzyństwa Maryi, mariologia powinna odzyskać niektóre wymiary teologiczne. Przede wszystkim wymiar przyjęcia Objawienia za pośrednictwem Ducha: w starotestamentowej optyce, która widziała Izrael jako Oblubienicę, w nowym przymierzu Maryja jest rzeczywistym miejscem wcielenia Słowa. Mariologia powinna także odzyskać historyczną całość ziemskiego bytu Jezusa, który zaczyna się wcieleniem i trwa przez całą tajemnicę paschalną. Macierzyństwo w całości dotyczy tego okresu, w ramach którego *to, co po ludzku Maryja daje Synowi (narodziny, wychowanie) łączy się nierozdzielnie z tym, co Ona sama otrzymuje, aby jako pierwsza uczennica wcielać w życie wspólnotę świętości*. Macierzyństwa Maryi nie można oddzielić od działania w Niej Ducha Świętego,

¹⁵⁷ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 560; por. TENŻE, *Maria Madre e sorella in cammino di fede*, „Theotokos” 2(1994) 377-391.

¹⁵⁸ Na temat znaczenia obecności Maryi w całym wydarzeniu Chrystusa, por. TENŻE, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*. I° Simposio Mariologio, Roma 1976, Ed. Marianum-Città Nova, Roma 1977, 30-51.

dlatego też zrodzenie jest „zrodzeniem według Ducha” z czego pochodzi *wszystko to, co jest „z Boga”* (J 3, 5). Dlatego Maryja jest także „Matką w porządku łaski”. W tym miejscu macierzyństwo Maryi stapia się z Jej wartością eklezjalną: *Maryja jest łonem, które Boża miłość stworzyła, aby mogło ją przyjąć i rozprzestrzeniać w świecie ludzkim. [...] Dzieło, jakiego Duch dokonał w Maryi, otwierając Ją na łaskę macierzyństwa wobec Chrystusa, trwa w macierzyństwie Kościoła, w którym ten sam Duch rozbudza trwałą i wierną zgodę na Wcielone Słowo Boże, które konkretnie zrealizowało się w historycznym życiu Maryi*¹⁵⁹. Maryja jest *ikoną objawiającą płodność Ducha*¹⁶⁰.

Skrupulatne studium „obecności misterium paschalnego w historii” odkrywa, że *przekształca ono tę historię w ciągłą Paruzję, w której działa sąd Chrystusowego zbawienia i dyskryminujący samosąd człowieka; dlatego też wydarzenie Paschy ukazuje się nam jako sądne wydarzenie Paruzji, ponieważ prowadzi do wypełnienia się historii zbawienia*¹⁶¹. Już wydarzenie Krzyża-zmartwychwstania doprowadziło do najwyższego kryzysu eschatologicznego, ale to *Paruzja jest ostatnim momentem tego dialektycznego procesu zachodzącego pomiędzy prawdą Bożą, którą jest Chrystus, a światem ciemności, która jej nie przyjmuje* (J 1, 5)¹⁶². Zmartwychwstanie Chrystusa dało początek erze eschatologicznej, ponieważ *w Chrystusie zmartwychwstanie umarłych znajduje swoją pierwszą zasadę i swój fundament. [...] Jednakże ten proces zmartwychwstania, zapoczątkowany w erze chrześcijańskiej przez zmartwychwstałego Chrystusa, idzie w kierunku pełni przyszłego zmartwychwstania, w którym cała ludzkość będzie uczestniczyć także cieleśnie w eschatologicznym triumfie Chrystusa*¹⁶³. [...] W tym kontekście paruzyjnego zmartwychwstania umiejscawia się mariologiczne twierdzenie o *wniebowzięciu Maryi: nabiera ono jasności w nawiązaniu do zmartwychwstania Chrystusa i całego Kościoła. W odniesieniu do Chrystusa duchowe i cieleśne wyniesienie Maryi dopełnia dzieła Odkupiciela jako pierwszej ludzkiej osoby uczestniczącej w Jego chwale. Osiągając tym samym paruzijną skuteczność zmartwychwstania, we wniebowziętej Maryi ukazuje się eschatologiczna ikona całego Kościoła, bowiem on, jako Oblubienica Chrystusa, znajduje w Maryi zapowiedź własnej chwały. Także według Soboru Watykańskiego II, Maryja jest już w tym stanie doskonałości, do którego dąży Kościół pielgrzymujący*¹⁶⁴. *Matka Jezusa, pełna chwały*

¹⁵⁹ TENŻE, *Gesù di Nazaret, Presenza, memoria, attesa...*, 435-439, *passim*.

¹⁶⁰ TENŻE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 561.

¹⁶¹ TAMŻE, 587.

¹⁶² TAMŻE, 599.

¹⁶³ TAMŻE, 602-603.

¹⁶⁴ TAMŻE, 608-609.

*w niebie zarówno ciałem jak i duszą, jest obrazem i początkiem Kościoła, który swe spełnienie będzie miał w przyszłej epoce*¹⁶⁵.

Rekonstrukcja teologicznej postaci Maryi w obszarze chrystologii nie tylko daje jej rygorystyczną podbudowę biblijną, lecz także pozwala widzieć Maryję w świetle prawdy Chrystusa. Jej tajemnica, niewyczerpanie badana przez kościelne sobory, przez Tradycję patrystyczną i teologów, coraz bardziej się rozjaśnia. I choć to rozjaśnienie jest jeszcze dalekie od doskonałości – pozostaje ona bowiem na zawsze „ukrytą tajemnicą” (por. Kol 1, 26) - to jednak wzrost tego światła przyczynia się także do odkrywania tajemnicy Maryi.

5.3. Angelo Amato

Całościowy wykład swojej wizji chrystologicznej A. Amato zaproponował w książce: *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*¹⁶⁶ oraz w licznych, uzupełniających artykułach. Amato proponuje także wizję mariologiczną, harmonijną i uzupełniającą wiążącą się z chrystologią, w przekonaniu, że *dyskusja na temat Maryi powinna zostać umiejscowiona w szerokim kontekście chrystologicznym*¹⁶⁷. Zarówno w przypadku chrystologii, jak i mariologii Amato reprezentuje opcję metodologiczną biblijno-eklezyjalną¹⁶⁸, czyli opartą na Piśmie Świętym i zakorzenioną w Tradycji wiary chrześcijańskiej. Bowiem *chrystologia niedostatecznie oparta na Chrystusie biblijno-eklezyjalnym obniża się do poziomu humanistycznego orędzia – Chrystus tylko jako droga dla człowieka – lub ogólnie: religijnego – Chrystus jako jedna z dróg do Boga - i nie ukazuje prawdziwej tożsamości Jezusa*¹⁶⁹.

Podobne uwagi można wysuwać także w stosunku do Maryi. W sztuce teatralnej G. Testoriego *Interrogatorio a Maria*¹⁷⁰ „chór”, z silnym napięciem wewnętrznym, w dialogu obecnym w całym Jej egzystencjalnym doświadczeniu, stawia Maryi pytania dotyczące niepokojących problemów, takich jak sens życia, śmierci, bólu, zbawienia. Odpowiedzi Maryi są jasne, jakby naznaczone łaską, dotyczą Jej fiat, oznaczającego, że posłuszeństwo wiary czyni chrześcijanina współuczestnikiem zbawczej kreatywności Boga w historii. W ten sposób okazuje się, że w chrześcijaństwie Maryja jest „archetypem” pełniącym funkcję, która wzbudza

¹⁶⁵ Por. LG 68.

¹⁶⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 4), EDB, Bologna 1988.

¹⁶⁷ TENZE, *Cristologia e mariologia*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) 151.

¹⁶⁸ Por. TENZE, *Il Cristo biblico-ecclesiale*, LAS Roma 1980.

¹⁶⁹ TENZE, *Gesù il Signore...*, 34.

¹⁷⁰ G. TESTORI, *Interrogatorio a Maria*, Rizzoli, Milano 1979³.

sily psychiczne i duchowe, konkretyzujące w historii miłosierne i macierzyńskie oblicze Boga. Dlatego też katolickie zastosowanie archetypu „Maryi” nie tylko nie prowadzi do regresji czy niedojrzałości, lecz może być skutecznym narzędziem rozwoju ludzkiej osobowości i wspólnoty kościelnej¹⁷¹.

Poznajmy zatem główne założenia chrystologii Amato, ograniczając się jednak do tych elementów, które otwarte są na rozwój mariologiczny.

U podstaw niekończących się badań *Leben-Jesu-Forschung* oraz sceptycyzmu niektórych analiz historyczno-krytycznych, zasadniczą opcją każdej chrystologii jest uznanie ciągłości pomiędzy historią Jezusa a wiarą w Niego, czyli zdystansowanie się od teorii umieszczającej w dialektycznej pozycji „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”. *Wiara nie jest mitem pozbawionym podstaw historycznych, ani paradoksem bez racjonalnych fundamentów. A historia ze swej strony nie jest tylko obszarem ziemskich wydarzeń, lecz także obejmuje zbauczy dialog Boga z człowiekiem. W konsekwencji w wydarzeniu Chrystusa historia i wiara są nierozzerwalnie związane, tak że Chrystus wiary jest oparty na Chrystusie historycznym, a Ten z kolei jest natchnieniem wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej*¹⁷². A więc Chrystus biblijno-eklezyjalny nie jest ani mitem, ani bezczasową ideą, ani ahistoryczną kreacją pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, ani też mesjańskim prototypem¹⁷³. Chrystologia ustawiona jest na tej samej linii: refleksja, wyjaśnienie oraz rozwój, jaki w odniesieniu do Chrystusa notuje chrystologia, nie są nieuzasadnionym poszerzeniem Jego tożsamości, lecz wyrażaniem Chrystusa, w którego Kościół wierzy i którego głosi od zawsze.

Wszystko opiera się, kieruje i rozwija na bazie Pism, przede wszystkim Nowego, ale także i Starego Testamentu. Na przykładzie Jezusa (Łk 4, 16-21) pierwotna wspólnota chrześcijańska wyznawała i głosiła, „według Pisma”, zarówno śmierć, jak zmartwychwstanie Jezusa (1 Kor 15, 3-4), interpretowane – jak dziś należy robić – nie w sensie literalnym, ani przy użyciu klucza spirytualistycznego, lecz rozpoznając w starotestamentowej ekonomii funkcję przygotowującą nadejście Chrystusa, szanując jedność i odmienność dwóch Testamentów¹⁷⁴. Współcześnie

¹⁷¹ A. AMATO, *Maria e la Trinità* (Alma Mater, 21), San Paolo, Milano 2000, 25.

¹⁷² TENŽE, *Gesù il Signore...*, 42.

¹⁷³ M. BORDONI, *Gesù il Signore. Nuovo saggio di cristologia*, „Lateranum” 56(1990) 365.

¹⁷⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'unità de la foi et le pluralisme théologique* (1972), nn. 1801-1815. Por. *La unidad de la fe y el pluralismo teológico: Tesis II: La unidad-dualidad del Antiguo y el Nuevo Testamento*, w: *El Pluralismo teológico* (BAC, 387), Madrid 1976, 20-27 (wyd. wł. *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974, 22-27).

autorzy proponują różne klucze do nowego chrystologicznego odczytania Starego Testamentu: zdaniem L. Bouyera w Starym Testamencie obecne są tematy teologiczne zapowiadające Chrystusa¹⁷⁵; według M. Bordoniego historyczne oczekiwanie Izraela zapowiada przyjsie Jezusa; według H. Cazelles'a, N. Füglistera i B. Fortego mesjańskie obietnice są kręgosłupem pism starotestamentowych; zdaniem F. Asensia i G. Segalla różne tradycje starotestamentowe są prorocze w stosunku do Jezusa¹⁷⁶. Ale starotestamentowy język wyraża się także poprzez stosowanie szyfru, po odcyfrowaniu którego wynika, że historia, mądrość i proroctwo zasłaniają i odsłaniają nadejście Chrystusa¹⁷⁷. Nieustanne uznawanie chrystologicznego sensu Starego Testamentu – dowiedzionego już przez starożytnych Ojców Kościoła¹⁷⁸ – świadczy o prawdziwości jego obecności, lecz różnorodność hermeneutycznych form jego identyfikacji ukazuje, jak trudna jest droga, prowadząca do jego odkrycia. Problem ten, dużo poważniejszy, pojawia się wtedy, gdy próbuje się dokonać ponownego odczytu, w sensie mariologicznym, nie całego oczywiście Starego Testamentu – bowiem to jest niemożliwe – ale choćby tylko niektórych jego fragmentów (jak Rdz 3, 15; Iz 7,14) oraz pewnych tematów teologicznych i literackich (Maryja jako Córa Syjonu, itp.). Badania mariologiczne nie mogą zatem uciec od tego typu poszukiwań, ponieważ zawierają one bogactwo oryginalnych aspektów maryjnych, podobnie jak ma to miejsce w przypadku nowego odczytania Starego Testamentu, z zastosowaniem klucza chrystologicznego.

Niezastąpiona wartość biblijnego fundamentu oraz tożsamość „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” nie zabraniają mówić o wielości wyrazów tej samej chrystologicznej wiary Kościoła¹⁷⁹. Paschalne wydarzenie odróżnia Jezusa przedpaschalnego od Jezusa po-paschalnego. *Paschalne wydarzenie w swej autentycznej realności oświeca, a nie tworzy, całą ziemską historię Jezusa, dlatego też uczniowie przechodzą z ciemności do światła, od powierzchownego poznania do ostatecznego wyznania, do świadectwa i głoszenia. Zmartwychwstanie pozwala uczniom przekazywać słowa, gesty i czyny Jezusa przedpaschalnego [...] w świetle ich paschalnego rozumienia. Teraz opowiadają oni o Jezusie z pełnym*

¹⁷⁵ Są one przedstawione w L. BUYER, *Le Fils éternel...*, 68-150

¹⁷⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 64-65.

¹⁷⁷ M. MASINI, *Spiritualità biblica* (Cammini nello Spirito, 25), Paoline, Milano 2000, 223-228.

¹⁷⁸ Na ten temat por. TENZE, *La lectio divina. Teologia, spiritualità, metodo* (Parola di Dio, 2a s., 15), San Paolo, Milano 1996, 206-220.

¹⁷⁹ Por. B. RIGAUX, *Unidad y pluralidad de las imágenes de Jesús en los Sinópticos*, w: *El Pluralismo teológico...*, 107-148.

zrozumieniem tego, co naprawdę powiedział i uczynił¹⁸⁰. To pełniejsze rozumienie Jezusa wyraża się w hymnach chrystologicznych (niewątpliwie pochodzenia kultowego) przytoczonych w Nowym Testamencie (J 1, 1-18; Fil 2, 6-11; Kol 1, 15-20, itd.) oraz w „wyznaniach wiary” (homologiach) pierwotnego Kościoła, takich jak „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9; Fil 2, 11)¹⁸¹ i „Jeden Pan, Jezus Chrystus” (1 Kor 8, 6).

W Nowym Testamencie przede wszystkim księga Dziejów Apostolskich, przytaczając niektóre wypowiedzi apostołów, pozwala nam poznać kerygmat, przepowiadanie Chrystusa dokonywane przez pierwotny Kościół. Spośród nich (Dz 3, 13-26; 7, 1-54; 10, 34-43; 13, 16-43, itd.) wyróżniają się słowa Piotra, wygłoszone podczas zesłania Ducha Świętego – pierwszej homilii czasów chrześcijańskich¹⁸². Zestawiając elementy pojawiające się w Dziejach Apostolskich oraz w Listach św. Pawła, C. H. Dodd odnajduje w tym „schemacie” główne elementy kerygmatu pierwotnego chrześcijaństwa: *Proroctwa się wypełniły i nowa era rozpoczęła wraz z nadejściem Chrystusa. Pochodził On z rodu Dawida; umarł zgodnie z tym, co zapowiadały Pisma, aby wyzwolić nas od zła obecnej epoki. Został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia, jak zapowiadały Pisma. Wywyższony po prawicy Boga, jako Jego Syn i Pan żywych i umarłych, ponownie przybędzie jako Sędzia i Zbawca ludzi*¹⁸³.

5.4. Chrystologie nowotestamentowe a Maryja

Chrystologie obecne w Nowym Testamencie, charakteryzujące się odmiennością i różnym stopniem rozwoju, są zgodne co do zasadniczych elementów. Z chronologicznego punktu widzenia bardziej rozwinięte wydają się chrystologie pism św. Pawła i Ewangelii św. Jana, natomiast mniej rozwinięte są chrystologie z Ewangelii synoptycznych. Z teologicznego punktu widzenia najbardziej różnią się między sobą z jednej strony Paweł/Jan, a z drugiej strony Marek/Mateusz/Lukasz. Czynnikiem, który w największym stopniu wpłynął na rozwój i różnice w chrystologiach, były różne sytuacje, w jakich znajdowało się chrześcijańskie przesłanie. Inne były bowiem kategorie kulturowe świata helleńsko-rzymskiego, a inny język używany w środowisku żydowskim; i wreszcie chrześcijańskie przesłanie mogło zostać odpowiednio wyrażone tylko dzięki zastosowaniu

¹⁸⁰ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 122-123.

¹⁸¹ Na temat tej fundamentalnej homologii, por. M. MASINI, *Atti degli apostoli. Una guida alla lettura* (Bibbia e spiritualità, 15), EDB, Bologna 2001, 102-104.

¹⁸² Por. TAMŻE, 93-108.

¹⁸³ C.H. DODD, *La predicazione apostolica e i suoi sviluppi* (Studi Biblici, 21), Paideia, Brescia 1973, 19-20. Na s. 111-114 tablica synoptyczna elementów *kerygmy*, obecnych w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła.

nowych kategorii kulturowych oraz określeń. Na przykład zmartwychwstanie samo przez się (a zatem niezależnie od zmartwychwstania Jezusa i chrześcijan umierających w Nim) było koncepcją nową i nieokreśloną w świecie żydowskim, podobnie jak nieznaną było ono kulturze greckorzymskiej do tego stopnia, że zmusiło pierwszych piszących do wyboru takich słów¹⁸⁴, które w leksyce języka greckiego nie miały dokładnie takiego znaczenia, jakie przypisywał im język chrześcijański; a ponadto: dla oznaczenia miłości, zgodnie ze znaczeniem przekazanym przez Jezusa, chrześcijaństwo musiało wykorzystać rzadkie greckie określenie – *agápē* – ponieważ inne greckie słowa (*philia*, *érôs*) były nieodpowiednie, a hebrajskie posiadały znaczenie zbyt ogólne (*‘āhābā*).

Podobne problemy dotyczą również mariologii. Także ona stwierdza niewątpliwe istnienie w Nowym Testamencie mariologicznej kerygmy, lecz musi uznać, że chociaż jest ona zasadnicza, jednak zajmuje miejsce marginalne; musi także zdawać sobie sprawę z obecności różnic oraz poziomu rozwoju mariologii, które wynikają z chronologicznego następstwa zdarzeń oraz ze specyficznej perspektywy teologicznej różnych pism Nowego Testamentu. Fakty te w obszarze hermeneutyki mariologicznej powodują konieczność prowadzenia badań z dużą dozą rozsądku i delikatności, które są niezbędne dla właściwej konfiguracji teologicznego profilu Maryi. Aby oddać sens twierdzeń odnoszących się do Maryi, mariologia będzie musiała wyrażać się z najwyższym rygiorem konceptualnym i terminologicznym, tak aby w obszarze ukazujących ją kategorii kulturowych (znów podobnie jak w przypadku chrystologii) uniknąć zbieżności z kategorią mitu – szczególnie jeśli chodzi o dziewictwo Maryi i dziewicze poczęcie Jezusa – czy wręcz baśni.

Aby zrozumieć zadanie mariologii, polegające na wyjaśnianiu tego, co w sposób niebezpośredni zawarte jest w mariologicznej kerygmie Nowego Testamentu, dobrze byłoby odnieść się do drogi, jaką w minionych wiekach przebyła chrystologia, a której szczególnymi obszarami badawczymi są, jak w całej teologii: ukazanie tego, co jest obecne, ale nie przedstawione bezpośrednio w biblijnym przesłaniu, oraz jego racjonalna strukturalizacja. Zdaniem A. Grillmeiera przejście od biblijno-chrystologicznej kerygmy do jej pierwszych sformułowań z zastosowaniem klucza teologicznego nastąpiło w II wieku. Oto w skrócie etapy tej drogi¹⁸⁵: na początku zostają wykorzystane motywy pochodzące z teologii judeo-chrześcijańskiej („Syn Człowieczy”, Chrystus/prawo/przymierze), lecz

¹⁸⁴ Na temat tej kwestii i jej związków semantycznych por. R. FABRIS, *Risurrezione*, w: NDTB, Paoline, Milano 1988, 1359-1360.

¹⁸⁵ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/1, 182-289.

wkrótce znajdują zastosowanie wobec Chrystusa również cechy bliskie wrażliwości ludowej: Chrystus jako Sługa, Sędzia, Zbawca, Głowa. W najstarsze sformułowanie chrystologii miały swój wkład apokryficzne pisma chrześcijańskie, w których mieszają się i krzyżują cechy ludowej tradycji ewangelicznej ustnej, wierzeń, fantazji i mitów. W tym zlepku niejednorodnych elementów znalazły żyzny grunt dla swego rozwoju pierwsze herezje chrystologiczne: herezja ebionicka, negująca prawdziwość znaczenia tego, co zawarte w „Ewangeliach Dzieciństwa” Mateusza i Łukasza, i twierdząca, że Jezus jest tylko „wybrańcem Bożym” i „wysłannikiem Ojca”; herezja doketystyczna, która realizm ludzkiej natury Jezusa uważała za pozorny; herezja gnostyczna, która (ogólnie rzecz ujmując) rozmywała w racjonalnej abstrakcji chrystologię i soteriologię chrześcijaństwa. Żadna z tych herezji nie zdobyła przewagi, ponieważ zostały one przewyżczone przez pierwszych Ojców Kościoła: Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii, Justyna, Melitona z Sardes, Ireneusza z Lionu. A jednak wywołały one zwrot ku rozpatrywaniu chrystologii z zastosowaniem klucza filozoficzno-ontologicznego, co znalazło odzwierciedlenie w definicjach pierwszych soborów Kościoła.

Sformułowanie przez Kościół kompletnego dogmatu chrystologicznego nastąpiło po pięciu wiekach ciężkich, również polemicznych, badań teologicznych i po sześciu soborach ekumenicznych, z których każdy ustalił po jednym z najistotniejszych elementów chrystologii¹⁸⁶. W skrócie: Sobór Nicejski I (w 325 r.) potwierdził Boskość Chrystusa, którą Sobór Konstantynopolitański I (381 r.) uzupełnił stwierdzeniem o Jego prawdziwej naturze ludzkiej; Sobór w Efezie (431 r.) stwierdzał jedność natury Boskiej i ludzkiej w Jezusie, a tym samym Boże macierzyństwo Maryi, ogłoszonej wówczas *Theotókos*; w Chalcedonie (451 r.) i podczas Soboru Konstantynopolitańskiego II (553 r.) została stwierdzona jedność Osoby Jezusa z rozróżnieniem natury Boskiej i ludzkiej; na Soborze Konstantynopolitańskim III (680-681 r.) została sprecyzowana natura woli Jezusa; Sobór Nicejski II (787 r.) ustalił dopuszczalność tworzenia wizerunków Jezusa jako potwierdzenia realizmu wcielenia. Soborowa droga, przebyta przez chrystologię, potwierdza, że, jak pisze Grillmeier, dogmat jest *kerygmą odzwierciedloną w najwyższy sposób, rozjaśnioną przez teologię i podtrzymywaną przez pogłębianą świadomość eklezjalną*¹⁸⁷.

Z tej drogi wynika także fakt, iż „formuły dogmatyczne” są *udanym przykładem inkulturacji wiary zgodnej z nowotestamentową kerygmą*,

¹⁸⁶ Prezentacja doktryny pierwszych siedmiu soborów chrystologicznych, w A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 153-287.

¹⁸⁷ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/1..., 34.

w pełni wprowadzoną do kulturowego obszaru czasów. Chrześcijańska znajomość zasadniczej i nieodwołalnej rzeczywistości Chrystusa została doprowadzona przez dogmatyczne sformułowania do takiej jasności, że stanowi *punkt, od którego refleksja teologiczna nie dokona odwrotu*¹⁸⁸, dlatego też nie będą konieczne dodatkowe uściślenia soborowe. Te same sformułowania, które zamykają przed chrystologią jakąkolwiek możliwość odwrotu, są jednocześnie punktem wyjścia dla każdego kolejnego postępu w poznawaniu Chrystusa. Po pewnym okresie powtarzalności i spirytualistycznej refleksji, myśl chrystologiczna począwszy od wieku XIX nabrała rozmachu w prawosławnym Kościele Wschodnim¹⁸⁹. W Kościele Zachodnim notuje ona swój rozwój teoretyczny, począwszy od „teologii scholastycznej” XIII w. i rozkwita w duchowości chrystocentrycznej pochodzenia przede wszystkim franciszkańskiego, która jej towarzyszy i trwa aż do XVII w. To właśnie w tym czasie zaczyna się mówić o zagubieniu chrystologii w „fali psychologicznej” i oskarżać szkoły teologiczne o „galopującą abstrakcję” i „metafizyczną ucieczkę”¹⁹⁰. Uruchamia się wówczas proces, który wywołuje *Leben-Jesu-Forschung*, wprowadza do egzegezy metodę historyczno-krytyczną i otwiera liczne kierunki, którymi idzie chrystologia w czasach dzisiejszych.

Podobne fakty zdarzyły się w historii badań nad prawdą Maryi. W historii Kościoła żaden sobór ekumeniczny nie wypowiadał się na temat Maryi¹⁹¹ po tym, jak Sobór w Efezie (w roku 431) określił Ją mianem *Theotókos*, co jest zasadniczą podstawą całej prawdy o Maryi. Powstały także inne definicje dogmatyczne dotyczące Maryi – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie – ale są one owocem dwóch – tylko dwóch

¹⁸⁸ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 289.

¹⁸⁹ Por. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.

¹⁹⁰ L. BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia* (Teologia, 15), Paoline, Alba 1977, 443-445. Por. przypis 118.

¹⁹¹ „Trwałe dziewictwo Maryi” należy do dziedzictwa tradycji katolickiej, lecz nigdy nie zostało zdefiniowane przez Kościół jako prawda wiary. Prawdą jest, że Sobór w Chalcedonie (451 r.) łączy z imieniem Maryi określenie „Dziewica”, że Sobór Konstantynopolitański II (553 r.), rozwijając to, co nie powiedziane bezpośrednio, określa Ją mianem „Zawsze Dziewicy” (ES, n. 427). Jest też prawdą, że trzeci kanon Soboru Laterańskiego (649 r.) stwierdził trwałe dziewictwo Maryi w oskarżeniu, w którym pojawia się ktoś, kto nie uznaje, że *święta zawsze Dziewica i Niepokalana Maryja* [...] *samego Boga - Słowo* [...] *poczęła z Ducha Świętego bez nasienia i bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu*. (ES, n. 53). Ale jest też prawdą, że Sobór Laterański nie należy do liczby ekumenicznych soborów Kościoła. Na ten temat, w jego wymiarze teologicznym, historycznym i obecnym, por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 438-453; A. AMATO, *Il concepimento verginale di Gesù. Introduzione a una „quaestio disputata”*, „Theotokos” 3(1995) 89-103; S. PERRELLA, *La Theotokos e Aeiiparthenos nella storia della fede. Il contributo del magistero e della teologia contemporanea*, „Miles Immaculatae” 36(2000) 50-119.

– wypowiedzi w uroczystej formie nauczania Kościoła, autorstwa Piusa IX w 1854 r. i Piusa XII w 1950 r. Najstarsi Ojcowie Kościoła rozwijali swój dyskurs na temat Maryi w różnych kontekstach teologicznych, w tym także w kontekście chrystologicznym; w pierwszych pięciu wiekach Ojcowie proponowali swoje refleksje mariologiczno-maryjne przede wszystkim w rozmaitego typu homiliach, powstały wówczas także pierwsze monografie, głównie na temat dziewictwa Maryi (Efrem, Hieronim, Ildefons z Toledo) oraz na temat związany z Jej Boskim macierzyństwem (Cyryl z Aleksandrii). W czasach łacińskiego średniowiecza w dyskusji o Maryi pojawiły się tematy dotyczące Maryi jako miłosiernej Matki oraz Jej wstawiennictwa, wraz z wyrazami ufności wobec Niej i pobożnego uciekania się do Jej pomocy. W tym samym czasie teologia stosowała scholastyczną metodę *quaestiones* oraz racjonalnych analiz, mówiąc o Maryi w formie organicznej w postaci „sum teologicznych” (Tomasz z Akwinu [†1274], Duns Szkot [†1308]). W epoce współczesnej została zapoczątkowana debata, organicznie traktująca wszystkie aspekty mariologiczno-maryjne: teologię, kult, pobożność, duchowość¹⁹². Rozdział VIII *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II jest jednocześnie podsumowaniem dyskusji mariologicznej poprzedniego okresu i otwarciem dróg dla posoborowych studiów mariologicznych. Jej cechy charakterystyczne to w skrócie: docenienie odniesień do faktów biblijnych; orientacja chrystologiczna i ukazanie wartości Bożego macierzyństwa Maryi uznanego za konkretne, historyczne, soteriologiczne, oblubieńcze, uniwersalne; orientacja eklezjologiczna; zakorzenienie w misterium trynitarnym; odzyskanie wymiaru pneumatologicznego; ponowne odkrycie wymiaru maryjnego duchowości; właściwa postawa ekumeniczna; dowartościowanie ludowej pobożności maryjnej; obecność nowych teologii (latynoamerykańskiej, afrykańskiej, feministycznej).

Poza tymi podobieństwami natury historycznej i kulturowej związek pomiędzy chrystologią i mariologią ukazuje się teologicznie silny i owocny w obszarze tematu wcielenia. Częste nawiązywanie do tajemnicy wcielenia przez greckojęzycznych Ojców Kościoła¹⁹³ zostało przez niektórych teologów określone mianem „inkarnacjonizmu”, co miało oznaczać, iż w przedstawianiu tajemnicy Chrystusa dokonali oni przejścia od teologiczno-narracyjnego języka wydarzeń paschalnych opowiedzianych w Ewangeliach do ontologicznego języka istoty i bytu,

¹⁹² W kwestii traktatów mariologicznych tworzonych od XVII w. po dzień dzisiejszy, por. S. DE FIORES, *Mariologia*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Milano 1988³, 917-920.

¹⁹³ Bardzo dokładnie temat ten został omówiony w tomach 2/2 i 2/4 autorstwa A. GRILLMEIERA, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa...*

charakterystycznego dla filozofii greckiej. Tym sposobem biblijno-chry-stologiczny schemat unizenia/wywyższenia (Rz 1, 3-4; Fil 2, 6-11)¹⁹⁴ miał zostać zastąpiony przez filozoficzno-teologiczny paradygmat *Logos ásarkos/Logos énsarkos*, czyli Słowa w misterium Trójcy Przenajświętszej i Słowa w misterium wcielenia, tj. tajemniczej prawdy dwóch natur Jezusa: Boskiej i ludzkiej. Jeśli jest to prawda, prawdą jest także to, że faktyczne *przeniesienie środka ciężkości chrystologii ze zmartwychwstania na wcielenie* nie jest *porzuceniem pozycji biblijnych*, lecz umieszczeniem w „innej perspektywie” w celu racjonalnego i teologicznego uzasadnienia „teandrycznego działania” Jezusa zarówno przy Jego narodzinach, jak podczas ziemskiego życia, jak też w Jego męce-śmierci-zmartwychwstaniu-wniebowstąpieniu-paruzji, stanowiących całość i jedność Jego paschalnej tajemnicy¹⁹⁵. Choć niektórzy chrystolodzy początkowo prezentowali odmienny punkt widzenia, to jednak w rzeczywistości wychodzą oni od zmartwychwstania Jezusa i dochodzą do wcielenia Słowa, inni zaś wychodzą od faktu, że Słowo, które stało się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu, jest tym samym Słowem, które będzie Ukrzyżowanym, Zmartwychwstałym, Panem aż do dnia Paruzji.

6. Teologia trynitarna a mariologia

W czasach współczesnych coraz powszechniejsza staje się tendencja do debatowania o Chrystusie (chrystologia), o Duchu Świętym (pneumatologia) czy o Maryi z Nazaretu (mariologia), biorąc za punkt wyjścia Tróję Świętą. W swej chrystologii¹⁹⁶ A. Amato zauważa, że „tajemnica wcielenia” rozprzestrzenia się przede wszystkim jako „wydarzenie trynitarne”, w którym zostaje przed nami odsłonięta prawda i dzieło Przenajświętszej Trójcy, następnie jako „wydarzenie chrystologiczne”, w którym poznajemy rzeczywistość Słowa, które stało się Ciałem w Jezusie

¹⁹⁴ Ten wzór przedstawiony jest jako „infrastruktura biblijna” zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, tyleż z chrystologicznego, co i mariologicznego punktu widzenia. Zob. M. MASINI, *La costante biblica umiliazione/glorificazione nel „Servo di Jhwh”, nel „Santo Servo Gesù, nella „serva del Signore”*, w: *Maria serva del Signore Incoronata di gloria* (Atti 11° Colloquio Internazionale di Mariologia [Foggia 9-11/11/2001]), (Biblioteca di Theotokos, 11), Ed. Monfortane, Roma 2002, 17-57.

¹⁹⁵ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, w: *Il problema cristologico oggi...*, 173; A. AMATO, *La risurrezione di Gesù nella teologia contemporanea*, LAS, Roma 1981; TENZE, *Una cristologia fondata sul mistero pasquale*, w: *Gesù Cristo morto e risorto per noi consegna lo Spirito*, red. G. RUSSO, LDC, Torino 1988, 51-64.

¹⁹⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 14), EDB, Bologna 1988.

z Nazaretu, a wreszcie jako „wydarzenie soteriologiczne”, które realizuje się w Jezusie Ukrzyżowanym-Zmartwychwstałym-Wyniesionym-Dawcy Ducha Świętego. Niemal z konieczności podstawą dyskusji o Duchu Świętym jest tajemnica trynitarna.

Pomiędzy pneumatologią katolicką i pneumatologią prawosławną istnieje różnica odnośnie do rodzaju relacji zachodzącej pomiędzy Duchem Świętym i pozostałymi Osobami Boskiej Trójcy, jednak obecnie staje się coraz bardziej zrozumiałe, że w tak zwanej „kwestii *Filioque*”, oś różnicy pomiędzy dwoma systemami ma charakter raczej „hermeneutyczny” niż znaczeniowy. Mając bardzo silne wyczucie tajemnicy, [...] wobec Boga w Trójcy Jedynej teologia wschodnia preferuje postawę milczenia pełnego uwielbienia, [...] zależy jej nie tyle na wyjaśnianiu narodzin Syna i pochodzenia Ducha Świętego, pozostających tajemnicą, ile raczej na utrzymaniu potrzeby wejścia do wspólnoty z Bogiem Jedynym w Trzech Osobach. Natomiast teologia katolicka ulega w obliczu niepojętego życia Boga po trzykroć świętego i transcendentnego [...] tylko po podjęciu próby powiedzenia czegoś na temat relacji (wewnątrztrynitarnych) poprzez analogie zrodzenia drogą intelektu (druga Osoba [Logos/Syn]) i pochodzenia przez wolę i miłość (trzecia Osoba [Pneuma/Duch])¹⁹⁷.

Jak postulowała *Marialis cultus*¹⁹⁸, również współczesna dyskusja o Maryi bierze za punkt wyjścia teologię Trójcy Świętej. Maryja jest zatem „umiłowaną Córá Ojca”, „Matką Syna Bożego”, „Świątynią Ducha Świętego”¹⁹⁹; Maryja, uboga i otwarta, staje się miejscem, gdzie trynitarna historia Boga – plan Ojca, zesłanie Ducha i misja Syna – rozbija namiot pośród ludzkiej historii²⁰⁰; poprzez dziewicze poczęcie Syna Najwyższego za sprawą Ducha Świętego, Maryja staje się ‘miejscem’, w którym działa i po raz pierwszy ukazuje się Trójca. Maryja jest ‘przestrzenią’ pierwszego trynitarnego objawienia (za pośrednictwem ‘słów’), ponieważ jest przestrzenią pierwszego działania wspólnego i oddzielnego Trzech Osób Boskich (za pośrednictwem ‘zdarzeń’)²⁰¹.

¹⁹⁷ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza* (Corso di teologia sistematica, 5), EDB, Bologna 1987, 174.

¹⁹⁸ MC 25.

¹⁹⁹ Te trzy wyrażenia (zaczepnięte z *Lumen gentium*, 53) zostały przyjęte przez A. Amato za tytuły trzech głównych rozdziałów jego książki *Maria e la Trinità...*, 45. 63. 81.

²⁰⁰ B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Prospettive teologiche, 5), Paoline, Milano 1988, 44.

²⁰¹ S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria* (Universo Teologia, 74), San Paolo, Milano 2001, 70. Por. także J. ESQUERDA BIFET, *Maria memoria della Chiesa nel cammino missionario del terzo millennio*, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 2002: „Maria, memoria trinitaria della Chiesa”, 13-34.

6.1. Trójca Święta a Maryja

Wcielenie objawia Boską Trójcę i staje się bodźcem do refleksji nad związkiem Maryi z poszczególnymi Osobami Boskimi. Sobór Watykański II podsumowuje ten związek następującymi słowami: *Odznaczona najwyższym urzędem i godnością Matki Syna Bożego, Maryja jest umiłowaną córką Ojca i przybytkiem Ducha Świętego*²⁰². F. Lambiasi komentuje: *Jeśli chodzi o relację Maryja-Trójca, nie można negować, że chodzi o relację doprawdy szczególną i unikalną. Sobór zamknął system związków łączących Dziewicę z Trzema Osobami Boskimi. [...] Wydaje się słuszne respektowanie tej powściągliwości*²⁰³.

Rzeczywiście – refleksja najznamienitszych teologów jest powściągliwa i pełna szacunku dla Objawienia. Widzą oni zaznaczenie obecności Trójcy Świętej już przy pierwszym pojawieniu się Maryi w Ewangelii: w opowieści o zwiastowaniu (Łk 1, 26-38). Do dziewicy z Nazaretu anioł Gabriel został „posłany przez Boga”, czyli Boga-Ojca, zgodnie z nowotestamentowym znaczeniem słowa „Bóg”²⁰⁴. Dziewicy zostaje zapowiedziane poczęcie Syna, a jednocześnie objawiona głęboka prawda o Nim: *Będzie Synem Najwyższego, [...] Synem Bożym* (Łk 1, 31. 32. 35). Zostaje Jej także wyjaśnione, że Jej macierzyństwo będzie dziewicze i Boskie dzięki czynnej obecności Boga – którą symbolizuje „cień” i „moc Najwyższego” – w „Duchu Świętym” (w. 35). Analiza egzegetyczna potwierdza, że Łukasz wybiera tu wyrażenia z języka starotestamentowego i wykorzystuje je do wyrażenia nowości chrześcijańskiej²⁰⁵. Wizja ta często powraca u pisarzy średniowiecza łacińskiego. Świadectwo Girolamo Savonaroli (†1497) może zostać podsumowane tak: *Maryja „Miasto i Dom całej Trójcy”: W pozostałych stworzeniach Pan mieszka duchowo, za pośrednictwem łaski, natomiast w Maryi Bóg mieszka zarówno duchowo, jak i cieleśnie. Ojciec jest z Maryją jako swą umiłowaną Oblubienicą. Syn jest z Nią jak Syn ze swą ukochaną Matką. Duch Święty jest z Nią jak balsam w cennej wazie z kości słoniowej, ponieważ On nappełnił Ją wszelkimi cnotami i niebieskimi rozkoszami. O błogosławiona Dziewico, stałaś się miastem i domem całej Trójcy Świętej: Córką i Oblubienicą Ojca, Matką Syna, Sanktuarium Ducha Świętego. Doprawdy Pan jest z Tobą bardziej niż z wszystkimi innymi swoimi stworzeniami. Dlatego prawdą jest: „Pan jest z tobą”*²⁰⁶.

²⁰² Por. LG 53.

²⁰³ F. LAMBIASI, *Maria, la donna e la Trinità*, „Theotokos” 1(1993/2) 141.

²⁰⁴ Por. K. RAHNER, „Theos” nel Nuovo Testamento, w: *Saggi Teologici*, Paoline, Roma 1965, 467-585.

²⁰⁵ S. MUÑOZ IGLESIAS, *María y la Trinitad en Lucas 1-2*, w: *Mariologia fundamental. María en el misterio de Dios*, Salamanca, 1995², 16-17.

²⁰⁶ Por. *Testi Mariani del Secondo Millennio*, red. L. GAMBERO [i inni], vol. 4, Città Nuova, Roma 1996, 670-671.

Podobnie do teologii, która obecnie odkrywa „teocentryzm trynitarny”²⁰⁷, także współczesna mariologia poświęca dużo uwagi tajemnicy Trójcy Świętej, ponieważ rzuca ona światło na prawdę o Maryi. Trzy podstawowe biblijne wizerunki Maryi jako Dziewicy, Matki i Oblubienicy widziane są przez B. Fortego jako odzwierciedlające relację pomiędzy Maryją a Osobami Trójcy Świętej. *Jako ‘Dziewica’ Maryja stoi przed Ojcem jako czysta otwartość. Jako ‘Matka’ Wcielonego Słowa Maryja związana jest z Nim bezinteresownością swego daru, związana z Nim jako źródłem życiodajnej miłości. Jako ‘Oblubienica’ Maryja ofiarowuje się jako Ikona Ducha Świętego, będącego odwieczną oblubieńczością, więzią nieskończonej miłości i nieskończonym otwarciem Boga na ludzką historię*²⁰⁸.

Refleksję na temat związku pomiędzy Maryją i Trójcą Przenajświętszą rozwijali niektórzy średniowieczni teolodzy. Z XIII wieku pochodzi *Speculum*, traktat, w którym franciszkański mariolog Corrado di Sassonia, językiem rodzącej się scholastyki opisuje relacje pomiędzy Bogiem Ojcem, Bogiem Synem, Bogiem Duchem Świętym i Bogiem Trójjedynym na bazie trzech głównych prawd o Maryi: jest Ona *filia nobilissima* Ojca, *mater dignissima* Syna, *sponsa venustissima* Ducha Świętego, *ancilla subiectissima* Boga Trójjedynego. A zatem jest Maryja *filia summae Aeternitatis*, *mater summae Veritatis*, *sponsa summae Bonitatis*, *ancilla summae Trinitatis*²⁰⁹. W poszukiwaniach relacji Maryi z Trójcą Przenajświętszą teologii towarzyszyły (a czasem nawet ją poprzedzały) miniatury z łacińskich kodeksów i ikonografia bizantyjska²¹⁰. Z relacji z Trójcą Przenajświętszą mariologia czerpie mądrościowe poznanie prawdy o Maryi.

Święty Paweł dobrze wyraża swoją wizję Jezusa, uznając pierwotne zaangażowanie Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa (Rz 15, 6), który, *gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Syna swego* (Ga 4, 4). Według Nowego Testamentu, głównym czynnikiem sprawczym jest zawsze i we wszystkim Ojciec: od Niego bowiem pochodzi wszelka inicjatywa: wcielenie – *Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał* (J 3, 16) - zbawienie – *On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy* (1 J 4, 10) - misja Syna, którą Jezus

²⁰⁷ Por. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario e il suo ‘superamento’ nella odierna teologia trinitaria*, „Lateranum” 56(1990) 183-218.

²⁰⁸ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, San Paolo, Milano 1988, 161, *passim*.

²⁰⁹ Tekst i mariologia Corrado di Sassonia zostały przestudiowane przez M. SCIATTELLE, *Maria e la ss. Trinità nell’opera ascetica medievale: „Speculum seu salutatio b. Mariae Virginis”*, „Lateranum” 56(1990) 219-240.

²¹⁰ Por. miniatura z kodeksu z Winchesteru (1152 r.) oraz ikona (XII w.) z Biblioteki Watykańskiej: ich prezentacja w: A. AMATO, *Maria e la Trinità...*, 43-44.

przypisuje Ojcu: *Ty mnie posłałeś na świat* (J 17, 18). A wszystko to jest naznaczone miłością tak wielką, że Jan zawołał: *Jak wielka jest miłość, którą dał nam Ojciec!* (1 J 3, 10). Maryja ma swoje miejsce w realizacji planu Bożej miłości.

6.2. Bóg-Ojciec a Maryja

Spośród relacji Maryi z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej najmniej wyraźnie opisany jest w Biblii związek zachodzący pomiędzy Nią i Ojcem, choć objawienie Boga w planie „Ojca” jest jednym ze szczytowych momentów chrześcijaństwa²¹¹. Nie mogąc go streścić pokrótce, omówimy ten temat, nawiązując do wniosków niektórych mariologów.

Tym, kto umożliwił wszystkim poznanie Ojca, był Jezus. Można przypuszczać, że Maryja także poznała Boga jako Ojca dzięki Jezusowi. Zdaniem teologów droga Maryi do poznania Ojca była szczególna: owszem, rozjaśniły ją słowa Jezusa, ale przede wszystkim było to Jej własne doświadczenie. Opierając się na fragmentach Ewangelii św. Łukasza, dotyczących zwiastowania i *Magnificat*, oraz nawiązując do refleksji J. Duponta, S. De Fiores²¹² umiejscawia doświadczenie Boga Ojca, przeżywane przez Maryję, w obszarze „trzech pól semantycznych”: dziewicze macierzyństwo wprowadza Maryję do obszaru pola „transcendencji” i pozwala Jej zrozumieć głęboką tożsamość swego Syna; w *Magnificat* ukazuje, że doświadczyła „miłosierdzia” Bożego, czyli Jego wyzwalającej i zbawczej miłości; w dokonanych w Niej „wielkich rzeczach” Maryja widzi, że Ojciec jest naprawdę „Mocarzem” (So 3, 17), a wręcz „Wszchemocnym” (Łk 1, 49), który „rozprasza pyszniących się”, a „wywyższa pokornych”. W swoich przeżyciach Maryja doświadczyła, że Bóg jest mocny i miłosierny, święty i wierny; jest Bogiem Jej przodków (Łk 1, 55) i Ojcem „Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Jak ukazał H. Urs von Balthasar, *doświadczenie Boga, będące udziałem Maryi, jest skrzyżowaniem wszystkich dróg idących ze Starego do Nowego Testamentu. [...] W doświadczeniu tym Syjon przechodzi w Kościół, Słowo przechodzi w ciało, „Głowa” przechodzi do członków. Jest Ona miejscem o przeobfitej płodności*²¹³.

²¹¹ Na ten temat por. W. MARCHEL, *Abbà, Père* (Analecta Biblica, 19). Pont. Ist. Biblico, Roma 1963; A. AMATO, *Il Vangelo del Padre* (Sentieri, [8]), EDB, Bologna 1998.

²¹² S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita...*, 71-74.

²¹³ H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation: 1 Apparition* (Théologie, 61), Aubier, Paris 1965, 286 (tł. wł. *Gloria: 1. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 311).

Od samego początku relacja Maryi z Ojcem nosi cechy wzajemności. Na pierwszym planie znajduje się „pełna miłości inicjatywa Boga/Ojca”, który dokonuje „łaskawego wyboru” Maryi, na który Ona odpowiada za pośrednictwem „wiary”, okazując „posłuszeństwo”, „w trudzie serca” dokonując tej „pielgrzymki wiary”, którą wspaniale zilustrowała *Redemptoris Mater*²¹⁴. Szczególnie poprzez wybór Dziewicy z Nazaretu Ojciec odsłania swoją Twarz *czystej bezinteresowności, oduwiecznego źródła miłości*; w macierzyństwie Maryi Ojciec *objawia się jako Ten, który od zawsze i bezinteresownie kocha i dlatego jest na początku i na końcu wszelkiej bezinteresownej i płodnej miłości*. W relacji z Ojcem z całą jasnością widoczne jest to, że Maryja jest tylko *stworzeniem w obliczu Stwórcy*, co *wyklucza jakąkolwiek formę ubóstwienia*. I w sposób, w jaki jest Ona obecna i współpracuje w realizacji zbawczego planu „Boga Trojjedynego”, *Maryja w najgłębszym sensie realizuje swoje bycie macierzyńską Ikona Bożego Ojcostwa*²¹⁵.

Choć *Marialis cultus*²¹⁶ jest silnie nacechowana chrystologicznie, umieszcza refleksję o Maryi w trynitarnym obszarze odniesienia. Możemy z niej wyodrębnić elementy, które ukazują postać Maryi w odniesieniu do Ojca²¹⁷. Układ tych elementów w organicznej formie pozwala zapomnieć, w jakim świetle Maryja poznała Ojca i jakie światło Ojciec rzucał na tożsamość Maryi. Wybrana przez Ojca (MC 26), Maryja weszła z Nim w dialog, przyjmując Jego propozycję, złożoną za pośrednictwem Gabriela (MC 1. 37) i została Matką Boga, będąc posłuszną Ojcu (MC 19). Maryja jest „Dziewicą modlącą się”, prezentując uczucia i znaki „pokory, wiary, nadziei i chwały” Ojca (MC 18). Jest „Dziewicą ofiarowującą” swego Syna Ojcu zarówno w świątyni w Jerozolimie, jak i na krzyżu Kalwarii (MC 20).

Sobór Watykański II²¹⁸ uznał, że Maryja z *miłością* [zgodziła się] na *ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy*. Ale już w dużo wcześniejszej epoce św. Katarzyna ze Sieny (1347-1380) widziała Maryję złączoną z Jezusem *w wielkiej miłości dawania nam życia i w świętym posłuszeństwie Ojcu*, dlatego też *najśłodsza i najdroższa Matka* nie tylko nie *wyrywa (Syna) z objęć śmierci*, ale wręcz jest gotowa *uczynić drabinę*, aby Jezus mógł wejść na krzyż i *chce, aby umarł, gdyż była rażona gromem miłości*²¹⁹.

²¹⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987 r.).

²¹⁵ U. CASALE, *Un approccio di teologia trinitaria: Dio e Maria di Nazaret*, „Marianum” 61(1999) 91-98.

²¹⁶ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* (1974 r.).

²¹⁷ Por. A. AMATO, *Dio Padre*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 480.

²¹⁸ LG 58.

²¹⁹ KATARZYNA ZE SIENY, *Lettera 30*, w: *Le lettere* (Letture cristiane del secondo Millennio, 4), Paoline, Milano 1993⁵, 1602.

*Męka Jezusa jest najwyższym wyrazem Jego miłości i miłości Ojca, i jest też najwyższym wyrazem miłości Maryi, tej miłości, która pozwala na całkowity, ofiarny dar ze swego Syna*²²⁰.

Te ewangeliczne związki Maryi z Bogiem-Ojcem ugruntowują Maryję w miłości Boga i w Jego zbawczym planie, a jednocześnie rzucają światło na postać Maryi. Właśnie w swym jedynym i najstarszym tekście dotyczącym Maryi (Ga 4, 4-6) św. Paweł opisał status naszego „przyjęcia za dzieci”; ta doktryna została przez średniowiecznych teologów określona mianem *filii in Filio*²²¹. Maryja także należy do zastępu tych, którzy w Jezusie zostali uznani przez Ojca za Jego dzieci. A Kościół uznaje, że łaska i świętość, które Ojciec darował Maryi, czynią z Niej „umiłowaną Córkę Ojca”. Maryja przeżywa jednak tę sytuację w postawie służby Ojcu, nazywa siebie Jego „służebnicą” (Łk 1, 38). Przyjmując propozycję bycia Matką Syna Ojca, który stawał się człowiekiem, Maryja otworzyła się na plan Ojca, bez względu na radosne czy bolesne konsekwencje tej decyzji. W swym macierzyństwie Maryja doprowadziła do paradoksalnej sytuacji, stając się w Synu Córką Ojca, a jednocześnie Matką Syna Ojca, realizując tym samym sposób bycia „Córką”, który umieszcza Ją w wyjątkowej kondycji jedności z Ojcem.

Pomimo iż tak szczególny jest Jej sposób bycia „Córką”, rzuca on dodatkowe światło na nasze bycie „dziećmi Ojca”. Odkrycie Maryi jako Córkę Ojca przywraca każdemu z nas naszą prawdziwą tożsamość „dzieci Bożych”: stworzonych na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27; por. Rz 8, 9) i ponownie stworzonych w Chrystusie zrodzonym z Maryi, każdy z nas jest *człowiekiem nowym, stworzonym według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości* (Ef 4, 24), a wręcz człowiekiem, który nieustannie się odnawia [...] *według obrazu Tego, który go stworzył* (Kol 3, 10). Przeżyte przez Maryję doświadczenie Bożego Ojcostwa oraz Jej macierzyństwo w stosunku do Syna Ojca każdemu pozwalają uświadomić sobie, że jest bratem Syna Bożego i Maryi, i bratem każdego, będącego jak On bratem Syna Bożego i Maryi. Chrześcijańskie nauczanie, zgodnie z którym każdy człowiek jest bratem drugiego człowieka, wynika nie tylko ze stwierdzenia, że tylko *Bóg jest Ojcem wszystkich* (Ef 4, 6), lecz również z faktu, iż każdy jest bratem Tego, który jest jednocześnie Synem Ojca i Synem Maryi.

²²⁰ F. LÉTHEL, *Dieu le Père, source et accomplissement de la vocation de Marie de Nazareth*, w: *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo* (Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico, Roma 1999), red. E. TONIOLO, Marianum, Roma 2001, 95.

²²¹ Por. E. MERSCH, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 65(1938) 550-582. 681-702. 803-830.

6.3. Duch Święty a Maryja

W minionych wiekach w Kościele Zachodnim uwaga, którą teologia poświęcała kwestii Ducha Świętego, była zmienna, z tendencją do marginalizacji. To samo spostrzeżenie można odnieść do mariologii, wobec której protestanci podnieśli nawet krytykę o przesadę, jakoby *Maryja zastąpiła Ducha Świętego*²²². Sytuacja ta weszła na drogę teologicznej równowagi pod kierunkiem Soboru Watykańskiego II, który choć nie zbudował w swoich dokumentach prawdziwej pneumatologii, to jednak ustalił *elementy, których dynamika jest odtąd aktywna w Kościele katolickim*²²³. Najbardziej widoczne są jego rezultaty w eklezjologii²²⁴: tu w szczególności widać pozytywne oddziaływanie Ducha Świętego na życie i członki Kościoła oraz jego wpływ na ożywienie eklezjologii wspólnoty, „czytanie Pisma według Ducha”²²⁵, życie chrześcijańskie kontemplacyjne, doksologiczne, dążące do eschatologicznego i jednocześnie zakorzenionego w rzeczywistości „współczesnego świata”. W rok po Soborze Watykańskim II (w 1967 r.) R. Laurentin zaproponował syntezę tematu Maryi i Ducha Świętego, pisząc: *Maryja jest miejscem wybranym (a więc świątynią), znakiem (ze względu na dziewicze poczęcie Jezusa) oraz żywą ikoną Ducha Świętego*²²⁶.

Związek pomiędzy Maryją, Boską tajemnicą trynitarną i Duchem Świętym został dogłębnie zbadany przez kilku współczesnych teologów: dlatego też omówimy go, idąc szlakiem wyznaczonym przez ich najbardziej znaczące wypowiedzi²²⁷.

²²² Odniesienie do tych krytyk i ich krytyczna weryfikacja w: R. LAURENTIN, *Esprit Saint et teologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89(1987) 26-31.

²²³ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo* (Teologia dello Spirito, 1), vol. 1, Queriniana, Brescia 1982², 187-193.

²²⁴ Por. G. CHANTRAINE, *L'enseignement du Vatican II concernant l'Esprit Saint*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. 2, LEV, Città del Vaticano 1983, 993-1010.

²²⁵ M. MASINI, *Lettura delle Scritture secondo lo Spirito...*, 263-293.

²²⁶ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et teologie mariale...*, 41-42. Por. także trzy tematy maryjno-pneumatologiczne przedstawione przez A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 28-32; Bibliografia nt. „Lo Spirito Santo e Maria”, TAMZ, 95-103; *Maria e lo Spirito Santo*, red. M. DURÃES BARBOSA, L.I.A.M., Lisboa 1988; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (Biblioteca teologica napoletana), D'Auria, Napoli 1993; TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)*, „Marianum” 59(1997) 431-468. Bibliografia, 450-468; I.M. CALABUIG, *Maria, donna dello Spirito*, „Marianum” 61(1999) 423-434.

²²⁷ Międzynarodowy przegląd prac na temat „Duch Święty a Maryja” w okresie 1969-1977 został przygotowany przez D. FERNÁNDEZA, A. RIVERA, *Boletín Bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 265-273.

6.3.1. Heribert Mühlen

Katolicki teolog z Paderborn, H. Mühlen, opublikował w trakcie Soboru Watykańskiego II studium na temat funkcji Trzeciej Osoby Trójcy Świętej we wcieleniu i w łasce, oraz w 1964 r. traktat eklezjologiczny, w którym próbuje rozjaśnić tajemnicę Kościoła w interpretacji pneumatologicznej²²⁸. *Perspektywa, w której Mühlen umiejscawia dzieło Ducha Świętego, jest fenomenologiczną perspektywą relacji interpersonalnych, badanych za pośrednictwem zaimków osobowych „ja, ty, my” oraz ich podstawowego znaczenia: dwa pierwsze wyrażają indywidualizm osoby, trzeci odsyła do interpersonalnej relacji dwóch pierwszych. Przechodząc od refleksji fenomenologicznej do teologii relacji wewnątrztrynitarnych, niemiecki teolog wyodrębnia w „ja” - „Ja absolutne” z jego nienarodzonnością i ojcostwem: Ojca. Ojciec wyraża swe ojcostwo w „Ty”, którym jest Syn. Duch Święty to „My” jednoczące Ojca i Syna. Ponadto, jako „My” Ojca i Syna Duch Święty to także „my” chrześcijan, a w Kościele jest jedną Osobą w wielu osobach²²⁹.*

Mühlen mówi o dwojakiej roli Maryi w ekonomii zbawienia pod wpływem działania Ducha Świętego: pełni Ona „funkcję osobową”, która przejawia się w osobistych, dobrowolnych i świadomych działaniach Maryi; a także „funkcję personologiczną”, opartą na najbardziej wyjątkowym bycie personalnym, w niepowtarzalnej i wyjątkowej relacji z Synem Bożym, co jest podstawą wszystkich wydarzeń dotyczących Maryi oraz każdej debaty teologicznej na Jej temat. Zatem „funkcja osobowa” znajduje się całkowicie we władaniu Ducha Świętego, zarówno jeśli chodzi o Jej osobiste dojrzewanie, jak i o Jej współpracę w dziele zbawienia.

W przypadku „funkcji personologicznej” należy podkreślić, że Maryja zajmuje ważne miejsce w historii zbawienia ze względu na swoje osobowe istnienie ontologiczne, w którym Duch Święty był obecny do

²²⁸ H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (1963) i *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geist in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Schöning, München 1972 (tł. wł. *Una Mistica Persona...*, Città Nuova, Roma 1968); TENZE, *Esperienza sociale dello Spirito*, w: *La riscoperta dello Spirito* (Già e non ancora, 22), red. C. HEITMANN, Jaca Book, Milano 1977, 287-308.

²²⁹ Por. podsumowanie poglądów Mühlen'a: F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza...*, 151-152. Aby zbadać trynitarną tajemnicę H. Mühlen proponuje także niemiecką triadę terminologiczną, którą trudno byłoby przełożyć, nie zmieniając sensu słów: *der Weggebende, der Weggeebene, der Weggabe*, w: *Der Heilige Geist und Maria*, w: *Maria im Geheimnis der Kirche. Bild der Neuen Frau*, Aschendorff, Münster 1976², 145-163. Ocena krytyczna poglądów Mühlen'a dokonana przez J.-M. SALGADO, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas” 15(1971) 421-453.

tego stopnia, że Maryja jest nacechowana tą obecnością „personologicznie”; *Boskie macierzyństwo Maryi było zatem Jej konsekracją z góry*²³⁰ za sprawą Ducha Świętego, aby Dziewica była w stanie spełnić decydującą rolę w zbawczym planie Ojca: rolę polegającą na wydaniu na świat Syna - Odkupiciela. W ten sposób Maryja naprawdę staje się historycznym początkiem Kościoła.

6.3.2. Gabriele Roschini

Mariolog G. Roschini zamknął długą listę swoich publikacji tomem *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*²³¹ - czyli Duch Święty i Maryja – określani także greckimi słowami, celowo powiązanymi, słowami *Panagion* i *Panagia*. *Panagion* to Duch Święty jako hipostaza samej świętości; ponieważ jest Świętością, która jest Osobą; *Panagia* to Maryja jako uosobienie w ludzkiej postaci udziału w Boskiej świętości.

W pierwszym tomie dzieła Roschini przedstawia szeroki rys historyczny relacji pomiędzy Duchem Świętym a Dziewicą, dokonując przeglądu autorów i pism Kościoła Wschodniego i Zachodniego²³² i omawiając Kongresy mariologiczno-maryjne aż do Roku Świętego 1975, w którym Paweł VI zaproponował nową drogę poznania tajemnicy Maryi – *via pulchritudinis*, „drogę piękną”²³³. W drugim tomie Roschini wybiera zwiastowanie jako punkt odniesienia, wokół którego powinno się organizować systematyzację elementów doktrynalnych w sekwencji chronologiczno-teologicznej (prawdę mówiąc sztucznej) „przed, podczas, po”: rozciągają się począwszy od przeznaczenia Maryi i Jej niepokalanego poczęcia aż do wniebowzięcia poprzez Jej trojaki rodzaj macierzyństwo (cielesne, duchowe, uniwersalne).

Roschini nie przedstawia własnych przemyśleń teologicznych, relację między Maryją a Duchem Świętym prezentuje, odnosząc się do pism innych teologów i świętych. Bardzo dobrze widać to we fragmencie, w którym Roschini przedstawia swoje przemyślenia, będące wynikiem lektury innych pisarzy: *Podczas całego swego życia Maryją kierował raczej Duch Święty niż Jej własny duch. Duch Święty był „Duchem Jej ducha,*

²³⁰ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 35.

²³¹ G. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria Ss. e lo Spirito Santo*, Pont. Facoltà Teologica Marianum, 2 voll., Roma, 1976-1977.

²³² Historyczny zarys relacji Duch Święty-Maryja sporządzony przez Roschiniego zamyka się na Maksymilianie Kolbe, na temat jego nauczania por. G. SIMBULA, *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di s. M. Kolbe, „Miles Immaculae”* 33(1997/2) 455-492.

²³³ Por. łaciński tekst tej wypowiedzi w: AAS 67(1975) 338-339; tł. wł. w: *Insegnamenti di Paolo VI*, Tip. Poliglotta Vaticana, vol. XIII (1975), 525.529.

Duszą Jej duszy, Sercem Jej serca” (G. Eudes). W Maryi „płonącej” ogniem Ducha Świętego „nie było widać nic poza płomieniem Ducha Świętego” (Paschazjusz Radbert). Maryja jest „arcydziełem Ducha Świętego” (Jan Damasceński)²³⁴.

6.3.3. Domenico Bertetto

Salezjański mariolog D. Bertetto badał²³⁵ związek pomiędzy Duchem Świętym a Maryją, korzystając z metafizyki przyczynowości, aby zrozumieć, czy świętość i nadprzyrodzona działalność Maryi są dziełem Trzech Osób Boskich czy chodzi tu raczej o prawdziwe działanie Ducha Świętego w Maryi. W filozofii arystotelesowskiej i w teologii scholastycznej teoria „przyczyny sprawczej” stosowana jest do wyjaśnienia tego, co Bóg robi poza samym sobą i jako oddzielony od siebie samego: tak jest w przypadku stworzenia świata i wcielenia. Natomiast „przyczyna formalna” służy doprowadzeniu do doskonałości, choćby w ograniczonym zakresie, tego co jest w danym podmiocie.

Bertetto widzi związek pomiędzy Duchem Świętym i Maryją w obszarze „przyczyny formalnej”: Duch Święty aktualizuje świadome i wolne moce sprawcze Maryi – i poszczególnych chrześcijan – poprzez działanie nadprzyrodzone. A zatem Duch Święty jest jedną zasadą z Maryją na poziomie działania. Dlatego modlitwa Maryi jest jednocześnie modlitwą Maryi i modlitwą Ducha, zgodnie z twierdzeniem św. Pawła, że to Duch modli się w nas (por. Rz 8, 26; Ga 4, 6).

Jasnym jest, że przy takiej interpretacji dwie osoby – Duch Święty i Maryja – pozostają rozdzielone na poziomie bytu, natomiast na poziomie działania istnieje doskonała synergia pomiędzy Duchem Świętym i Maryją. Duch Święty jest zasadą działań Maryi (i każdego chrześcijanina). Ta synergia Ducha Świętego z Maryją istnieje w obszarze modlitwy, ale rozciąga się także na obszar woli, poznania i działania. *Dlatego też całe istnienie Dziewicy staje się istnieniem „pneumatycznym”*²³⁶. W tym znaczeniu słusznie określono Maryję jako *przenikniętą przez Ducha*.

6.3.4. Hans Urs von Balthasar

Równie bogate i różnorodne jak jego horyzont kulturowy jest dzieło szwajcarskiego teologa katolickiego H. Urs von Balthasara (1905-1988),

²³⁴ G. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta...*, vol. 2, 145.

²³⁵ D. BERTETTO, *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia*, Dehoniane, Napoli 1988, 449-469; TENZE, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum” 41(1979) 400-444.

²³⁶ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 61.

którego zainteresowania badawcze obejmują literaturę, filozofię, teologię i duchowość²³⁷. Choć trudno jest zaprezentować w jednorodny sposób teologię, która została przedstawiona w wielu pismach²³⁸, najsilniej jest w niej akcentowany absolutnie specyficzny dla chrześcijaństwa element: Miłość trynitarna, ukrzyżowana i uwielbiona, która łaskawie ofiarowała się ludzkości, aby ją ostatecznie odkupić. Dzieło teologiczne Balthasara²³⁹ stawia przed sobą duszpasterski cel obudzenia we współczesnym chrześcijaństwie nowej wrażliwości na tajemnicę miłości Boga Trójjedynego.

Próbując zrozumieć bogatą myśl Balthasara, jasno widzimy, że uważa on Wydarzenie-Chrystusa za dynamiczne centrum całego chrześcijańskiego Objawienia. Dlatego też architektura teologii Balthasara jest nacechowana radykalnym chrystocentryzmem. Miłość Boga Trójjedynego pozwala się tu poznać jako „Miłość uboga”: w najwyższym „ubóstwie” Chrystusa, który umiera na krzyżu, Bóg objawia, że to jest Jego prawdziwa moc (*dóxa*/chwała), a Jego łaska (*charis*) wykracza poza ludzkość i świat. Te właśnie siły prowadzą ludzkość, Kościół i historię ku ich ostatecznemu horyzontowi: wieczności Bożej.

Ze względu na idealistyczny i niezbyt usystematyzowany charakter pism Balthasara nie możemy oczekiwać, aby było wśród nich dzieło przypominające metodologicznie spójny „traktat” scholastyczny, dotyczący Ducha Świętego²⁴⁰, Maryi czy Ich wzajemnych relacji. Mimo to *możemy stwierdzić, że w teologicznej symfonii Balthasara Duch i Maryja zajmują miejsce dyskretne a jednocześnie skuteczne i że postać Ducha oraz osoba Maryi są ściśle związane z główną tajemnicą kenozy Słowa*²⁴¹.

²³⁷ Cornelia Capol opracowała bibliografię Balthasara dotyczącą lat od 1925 do 1990, wymieniając na około 150 stronach 119 tytułów samych tylko książek: Ed. Johannes, Freiburg 1990.

²³⁸ Jak stwierdził A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre de H. Urs von Balthasar*, „Science et Esprit” 30(1978/3) 279, n. 1 – wiele razy sam Balthasar czuł potrzebę podkreślania głównych linii swojej myśli. Z chronologicznego punktu widzenia najnowsza jest panorama jego autorstwa *La mia opera ed Epilogo* (Già e non ancora, 258), Jaca Book, Milano 1994 (oryg. niem. 1990); por. także TENZE, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980.

²³⁹ Najbardziej organiczna jej prezentacja została zebrana w trzy duże sekcje, zatytułowane: *Gloria* (siedem tomów), *TeoDrammatica* (pięć tomów), *TeoLogica* (trzy tomy), wszystkie wydane przez Jaca Book, Milano, odpowiednio w latach 1975-1980, 1980-1986, 1989-1991. O Maryi Balthasar pisze w *Gloria*: *życie Maryi powinno być uważane za pierwowzór tego, co ars Dei może uczynić z ludzkiej materii, która mu się nie przeciwstawia*. O mariologii pisze on w *TeoDrammatica*: *należy się jej pierwszeństwo, ponieważ mówi o Matce Odkupiciela, bez której nie byłoby ani Kościoła i jego struktury, ani ogólnie Bożej łaski*: por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia post-conciliare*, w: *Vaticano II. Bilancio & Prospettive*, red. R. LATOURELLE, vol. 1, Cittadella, Assisi 1987, 451-455.

²⁴⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator* (Saggi teologici, 3), Morcelliana, Brescia 1972.

²⁴¹ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie...*, 281-282.

Obecność Ducha Świętego i Maryi ujmuje Balthasar w obszarze jednej, trojakiej wizji: a) w *chrześcijańskiej wizji człowieka* Duch jest tajemniczą siłą, która pomimo grzechu przenika ludzkie serce, aby zaowocowało w nim pojednanie dokonane przez Chrystusa. Ale aby mogło to nastąpić, Boża miłość wymaga od ludzkiego stworzenia bezwarunkowej odpowiedzi „wiary/ufności” i „pełnego miłości posłuszeństwa”, czyli oddania się całej ludzkiej osoby Bogu. Spotkanie światła/laski Boga i odpowiedzi osoby ludzkiej miało miejsce przede wszystkim w Maryi i poprzez Jej *fiat*, wypowiedziane w imieniu całej ludzkości następuje definitywne przejście ze Starego do Nowego Przymierza; b) w *teologicznej wizji Kościoła* Duch Święty ustanawia jedność pomiędzy Kościołem hierarchiczno-Piotrowym a Kościołem miłości²⁴²; to Duch z najwyższą wolnością prowadzi każdą wspólnotę chrześcijańską po meandrach historii i wiedzie ją ku niebieskiemu Jeruzalem. Wśród wartości wspólnotowych uprzywilejowane miejsce Maryi i Jej postawa wprowadzają pewnego rodzaju „eklezyalizację” Jej osobistej świadomości. Przekształcenie „osobistego ja” w „ja eklezyjalne”, udostępnienie Kościołowi i jego misji najlepszej części tego, co najbardziej osobiste, stanowią „eklezyastyczną duszę”, o której mówią Orygenes i Ambroży²⁴³. W kontekście eklezyologicznym postawa ta nosi nazwę „zasady maryjnej”, która jest „czynnikiem chrześcijańskiej kobiecości”, poprzez którą Kościół, jako wierna Oblubienica Chrystusa, jest także w pełni otwarty i gotowy na przyjęcie Słowa, które daje życie i płodność²⁴⁴; c) według *teologii historii*, właściwej Balthasarowi, po przybyciu Chrystusa historia jest zasadniczo „historią świętą”. Historia nie jest już zjawiskiem naukowym czy antropologicznym, lecz faktem teologicznym: to Duch jest tajemniczym sprawcą postępu ludzkości w stronę Królestwa Bożego, poprzez zaangażowanie, w którym stapiają się wolność człowieka i miłość Boga. W tej teologicznej wizji historii „maryjna zasada” istnienia chrześcijanina i Kościoła osiąga swój szczyt w prezentowanym przez Balthasara tajemniczym związku łączącym posłuszeństwo Syna z wolą Ojca i oddaniem się Maryi Duchowi Świętemu, jako teologicznym centrum historii świata i ludzkości oraz jako miejscu zjednoczenia każdego kolejnego aktu chrześcijańskiego posłuszeństwa w jednej Ofierze Chrystusa.

W ten sposób Duch i Maryja znajdują się na przecięciu dwóch głównych aspektów dogmatyki Balthasara: chrystologicznego, którego centralnym punktem jest kenoza Słowa oraz aspektu integracji, którego

²⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione* (Saggi teologici, 4), Morcelliana, Brescia 1979.

²⁴³ TENZE, *Maria icona della Chiesa*, San Paolo, Milano 1998, 45-47.

²⁴⁴ TENZE, *Punti Fermi* (Problemi attuali), Rusconi, Milano 1972, 119-131.

centrum jest pełne miłości oddanie się ludzkiej osoby Bożym oczekiwaniom. Również Maryja znajduje się na tym przecięciu, a Jej rolą jest złączenie nas z miłością Boga Trójjedynego. Według Balthasara, właśnie dlatego Maryja jest obiektywnym i niezbędnym elementem historii zbawienia: przyjmuje Ona zbawienie poprzez doskonałą odpowiedź na Słowo Boże, oddając Mu swe ciało i pozwalając, aby łaska przeniknęła do ludzkości i świata. Maryja jest zatem ogniwem łańcucha niezbędnym dla realizacji dzieła Ducha.

Ale Maryja nigdy nie zajmuje miejsca Ducha, który poprzedza również kształtowanie tego narodu, z którego wyrasta Maryja. Środkiem ciężkości chrystologii, soteriologii i eklezjologii Balthasara jest *akt posłuszeństwa Maryi Dziewicy, przez który Kościół i cała ludzkość zakorzeniają się w największej głębi tajemnicy Boga, który jest Trójcą i Miłością*²⁴⁵. Tym samym „maryjna zasada” teologii Balthasara wychodzi poza poziom duchowej i moralnej zachęty i skłania do usunięcia w cień mariologii „funkcjonalnej”, a docenienia „osobowej” rzeczywistości Maryi, najważniejszej postaci w historycznym kontekście Jezusa z Nazaretu.

6.3.5. Xabier Pikaza

Związkowi Maryi i Ducha Świętego Xabier Pikaza poświęcił dzieło²⁴⁶, które pogłębiając nowotestamentowe informacje mariologiczne, doprowadziło do systematyzacji teologicznej, przedstawiającej portret Maryi jako „odbicia Ducha Świętego”. Analiza egzegetyczna jest prowadzona, poczynwszy od Dz 1, 14, nowotestamentowego tekstu, który opisuje przestrzeń pośrednią pomiędzy eklezjalnym doświadczeniem Paschy Zmartwychwstałego a zesłaniem Ducha Świętego, i jednocześnie ukazuje Maryję jako charyzmatyczną postać: jest Ona bowiem jedną z postaci uprzywilejowanych przez zstępującego Ducha Świętego i jak one członkiem wspólnoty zakładającej Kościół. Tę analizę historyczno-teologiczną należy uzupełnić o studium redakcyjne relacji między Duchem a Maryją w teologii św. Łukasza²⁴⁷, autora trzeciej Ewangelii i księgi Dziejów Apostolskich. Z tego studium Pikaza wnioskuje, że Maryja jest osobą, przez którą ujawnia się obecność Ducha. A zatem Maryja może być uznana

²⁴⁵ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie...*, 292.

²⁴⁶ X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo. Apuntes para una mariología pneumatológica* (Hech. 1, 14), „Estudios Trinitarios” 15(1981) 3-82 (tł. port. *Maria e o Espírito santo...*, Loyola, São Paulo 1987), 63-82; por. A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna...*, 75-82.

²⁴⁷ X. PIKAZA, *El Espíritu Santo y María en la obra de san Luca*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 151-168; TENZE, *Leggere Luca* (Azimut), Marietti, Torino 1976.

za „odbicie Ducha”, „Pneumatoforę”, czyli niosącą obecność Ducha, a nawet „Pneumatoforme”, czyli Tę, która *objawia i aktualizuje główną cechę tajemnicy Ducha*²⁴⁸.

Z różnych interpretacji nowotestamentowych tekstów wypływają odmienne teologie eklezjalne. Według teologii protestanckiej Maryja jest doskonałą osobą wierzącą, „wzorem wiary i nadziei”²⁴⁹. W wizji Kościoła prawosławnego, szczególnie w „sofianicznej” teologii S. Bułgakowa i P. Evdokimova, Maryja jest znakiem, obrazem i *wyrazem uświęcającej obecności Ducha* i to *przez tę obecność Maryja jest święta*. Jako osoba stworzona Maryja jest całkowicie odrębna od Ducha Świętego, ale obecność Ducha w Niej sprawia, że jest Ona naprawdę wyrazem, odbiciem, czyli jest *przejrzystością Ducha Świętego*.

Czerpiąc z bogatego chrześcijańskiego dziedzictwa pneumatologii, możemy przedstawić niektóre cechy Trzeciej Osoby Trójcy Świętej ujawnione w Maryi. Duch jest znakiem *wewnętrznej żywotności*, a wręcz jest *samą Boską intymnością*; w Maryi Duch objawia się jako dobrowolne przyjęcie i całkowite otwarcie na Boga. Duch jest *tworzeniem*; Maryja *jako intymność i płodność kobieco-macierzyńska, ukazuje i realizuje obszar tworzenia Bożego Ducha*. Duch jest *mością wspólnoty*, ponieważ to w Nim spotykają się Ojciec i Syn; także Maryja wyraża swego rodzaju wewnątrz-boskie pośrednictwo Ducha, ponieważ jest Ona osobą, która oddaje się w służbę Ojcu, aby mogło dokonać się wcielenie Jego Słowa.

Rozpatrywane z eklezjologicznego punktu widzenia „tak” Maryi podczas zwiastowania, łączy Maryję z Nazaretu z „tak” będącym odpowiedzią na słowo Boże, wypowiedzianą w biblijnej historii Izraela, oraz z narodzinami Jezusa i Jego trwaniem w Kościele za sprawą tego samego Ducha. Dlatego Maryja *jest znakiem absolutnej wierności Bogu, będącego w centrum historii, a w centrum Kościoła Maryja ukazuje się jako Ikona Ducha. Aby zatem poznać czynną obecność Ducha, aby rozpoznawać znaki Jego mocy i Jego eschatologicznej nadziei, powinniśmy skupić naszą uwagę na Maryi*²⁵⁰.

6.3.6. Francesco Lambiasi

Traktat o Duchu Świętym autorstwa F. Lambiasiego, teologa i biskupa, rozwija się w dwóch najważniejszych kierunkach: w tym, który określa on mianem *Anamnesi*, dokonuje analizy ponad dwutysiącletniej drogi

²⁴⁸ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*, 32.

²⁴⁹ A. AMATO, *Esperanza cristiana y esperanzas intramundanas a la luz de María*, „Isidorianum” 5(1996) 114-134.

²⁵⁰ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*, 75-82.

biblijnego Objawienia i eklezjalnej tradycji; w tym drugim, o charakterze systematycznym, nazwanym *Epiclesi*, najważniejsze etapy to refleksja nad Duchem Świętym w misterium trynitarnym, w Chrystusie, w Kościele i w nadejściu Królestwa²⁵¹. Lambiasi stosuje schemat *Anamnesi/Epiclesi* także do refleksji nad związkiem Ducha Świętego i Maryi.

Właśnie w rozdziale zatytułowanym *Anamnesi/Epiclesi* Lambiasi podsumowuje różne typy związku pomiędzy Duchem i Maryją, która po Chrystusie jest *najwyższą syntezą tego, co Duch uczynił w historii zbawienia*. Lambiasi przedstawia własne przemyślenia, wykorzystując maryjne określenia starożytnych Ojców Kościoła: nowa Ewa, Córa Syjonu, Arka Przymierza, Korzeń Jessego, Brama, przez którą przeszedł tylko Pan, uosobiona Synagoga, Maryja jest obrazem i wypełnieniem Starego Testamentu. Do tych wyrażeń Lambiasi dodaje kilka własnych: Maryja jest nową Księgą Rodzaju w ponownie stworzonym świecie, totalnym Wyjściem (Niepokalana), Kroniką zbawczych wydarzeń (Ewangelia), Mądrością, która zastawia stół życia (Kana), nową świąteczną liturgią (*Magnificat* i zesłanie Ducha Świętego). Umieszczona przez Ducha na styku dwóch Testamentów, *Maryja jest Izraelem, który stał się Kościołem*. Maryja jest Pamięcią Ducha; jest Mocą Boga, który zbawia poprzez nie-moc osoby ludzkiej. Maryja jest „Księgą niezwykłą”, która pozwala światu „odczytywać Słowo Boże” (św. Epifaniusz).

Niektóre słowa, szczerze choć niezwykające, są używane przez Lambiasiego w celu ukazania ikony Maryi według Ducha: Maryja jest „chrystokształna”, ponieważ w pełni jest podobna do Chrystusa, a „pneumatoforme”, ponieważ zgodna jest z planem Ducha co do Jej osoby, a wręcz „pneumatoplasta”, czyli *jakby ukształtowana przez Ducha*, jak naucza Sobór Watykański II²⁵², oraz „Pneumatofora”, niosąca Ducha w ciągu swego życia, a także dzisiaj w życiu Kościoła. Maryja jest także „Epiclesi” Ducha: Duch zstąpił na Maryję podczas zwiastowania (Łk 1, 35) i konsekrował Ją na „Matkę Pana” (Łk 1, 45); zstąpił także na Nią i na apostołów podczas Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 14), aby dać początek Kościołowi; to również dzięki Duchowi Świętemu Maryja została wniebowzięta z duszą i ciałem, kiedy Moc z góry *wzywa pierwszy całkowicie ludzki fragment do udziału w promieniającej tajemnicy chwały synów w Synu*²⁵³.

²⁵¹ F. LAMBIASI, *Il silenzio casto e secondo di Dio: lo Spirito Santo*, w: *Dio parla nel silenzio*, (Fiamma Viva, 30), Teresianum, Roma 1989, 17-35.

²⁵² LG 56.

²⁵³ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza* (Corso di Teologia Sistemática, 5), EDB, Bologna 1987, 305-310; TENZE, *Avec Marie de Nazareth...*, w: *Marie de Nazareth, itinéraire de la Bonne Nouvelle*, Hortona 1999, 5-13.

6.3.7. Alfonso Langella

A. Langella proponuje dobrze udokumentowane studium związku pomiędzy pneumatologią i mariologią, jaki rozwinął się w teologii katolickiej czasów posoborowych²⁵⁴, co jest przydatne nie tylko dlatego, że w dziele tym autor przedstawia własną pneumatologię, lecz również dlatego, że przedstawia panoramę współczesnej pneumatologii. W pierwszej części książki pt. „Refleksje posoborowych teologów” zostały one zebrane w trzech okresach chronologicznych: w pierwszym (1967-1971) tematyka dotyczy Maryi i Ducha w Kościele (H. Mühlen), „ikonologicznej” relacji między Maryją i Duchem (G. Philips i R. Laurentin), Maryi i Ducha we wcieleniu (M. Manteau-Bonamy); drugi okres obejmuje lata siedemdziesiąte i charakteryzuje się wypowiedziami nauczania kościelnego na rzecz promocji teologicznej refleksji na temat Maryi i Ducha Świętego: w *Marialis cultus* (z 1974 r.) Paweł VI *wzywał wszystkich, szczególnie duszpasterzy i teologów, do pogłębiania refleksji nad działaniem Ducha w historii zbawienia, a w szczególności tajemniczego związku między Duchem Bożym a Dziewicą z Nazaretu*²⁵⁵; Paweł VI wypowiedział się też podczas XVI kongresu międzynarodowego (Rzym 1975) w liście adresowanym do kardynała L.J. Suenensa (przewodniczącego kongresu), którego główną intencją jest wskazanie na możliwość pogodzenia mariologii i pneumatologii, a szczególnie wpływu Ducha Świętego na Maryję w Jej osobie, Jej współpracy w dziele zbawienia i w życiu chrześcijan, *nie tylko poprzez modlitwę wstawieniową, ale także poprzez przykład najwyróższej uległości wobec natchnień Bożego Ducha*²⁵⁶. Paweł VI jest także autorem wypowiedzi skierowanej do uczestników kongresu, w której przedstawił dwie drogi, których celem jest *nowe, bardziej odpowiednie ukazanie Maryi ludowi Bożemu: „drogę prawdy”, czyli refleksji biblijno-historyczno-teologicznej*, która jest „drogą uczonych”, oraz „drogę piękną”: Maryja „pełna łaski” jest też *napęlniona Duchem Świętym, którego światło rozświetla w Niej nieporównywalnym blaskiem; Dziewica Matka, rozświetlona Duchem Świętym, dzięki swemu pięknu gromadzi i uciela autentyczne wartości ducha*²⁵⁷. Trzeci okres obejmuje lata od 1979 do 1991 roku i dotyczy pneumatycznego oraz maryjnego nauczania Jana Pawła II w tym okresie, oraz nauczania teologów: L. Boffa, X. Pikazy i B. Fortego.

²⁵⁴ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (Biblioteca Teologica Napoletana), D'Auria, Napoli 1993.

²⁵⁵ MC 27.

²⁵⁶ *Maria Santissima e lo Spirito Santo*. XIV Congresso Mariano Internazionale PAMI, Roma 17-21 maggio 1975, Centro Volontari della Sofferenza, Roma 1976, 17.

²⁵⁷ TAMŻE, 25-26.

Druga część książki jest „syntezą dogmatyczną i duszpasterską” i ukazuje relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym w pierwszym rzędzie w kontekście całej tajemnicy chrześcijańskiej, wyodrębniając jej wymiar trynitarny, eklezjalny, antropologiczny i eschatologiczny, a następnie w „chrześcijańskim doświadczeniu” dotyczącym modlitwy, sakramentów, moralnego i duchowego życia chrześcijanina oraz ekumenizmu. We wszystkich tych obszarach można spotkać portrety Maryi, a jednak, jak wskazuje Langella, *połączenie roli pneumatologicznego wymiaru Maryi znajduje się dopiero w początkowej fazie*; dlatego też „w przyszłości więcej uwagi” trzeba będzie poświęcić *refleksji na temat działania Ducha Świętego w Maryi, Osoby Boskiej w osobie ludzkiej*²⁵⁸.

6.3.8. Stefano De Fiores

W swych licznych publikacjach mariologicznych S. De Fiores często wspomina o relacji między Maryją a Duchem Świętym, ukazując ją zarówno w perspektywie teologiczno-systematycznej²⁵⁹, jak i teologiczno-duchowej²⁶⁰. W tym miejscu szczególnie interesująca jest ogólna prezentacja tematu, jaką widzi on we współczesnej teologii²⁶¹, począwszy od stwierdzenia o „zapomnianym Bogu” Leona XIII²⁶² i o „pneumatologicznym *Vakuum* tradycyjnej mariologii” zauważonym przez Mühlena²⁶³. To pneumatologiczne ubóstwo obecne w teologii przenosi się także na mariologię i skupia się przede wszystkim w trzech niedostatkach: przeniesieniu na Maryję tytułów i funkcji właściwych Duchowi Świętemu²⁶⁴, przypisywaniu Maryi, zamiast Duchowi Świętemu, „trzeciego stopnia” w „pośrednictwie łaski”²⁶⁵, dwóch niedostatkach pneumatologicznych w numerach 62 i 68 VIII rozdziału *Lumen gentium*²⁶⁶. Pod wpływem

²⁵⁸ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 224-225.

²⁵⁹ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Corso di Teologia Sistemática, 6), EDB, Bologna 1992.

²⁶⁰ TENZE, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria* (Universo Teologia, 74), San Paolo, Milano 2001.

²⁶¹ TENZE, *Maria nella teologia contemporanea...*

²⁶² LEONE XIII, *Divinum illud minus* (9 V 1897).

²⁶³ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona...*, 11. 92, 473.

²⁶⁴ R. LAURENTIN, *Esprit-Saint et théologie mariale...*, 27; por. TENZE, *Mary and the Holy Spirit*, w: *Mary in Faith and Life In the New Age of the Church*, Int. Marian Institute, Dayton 1983, 265-266.

²⁶⁵ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona...*, 473-478.

²⁶⁶ Na ich temat – odnośnie do niektórych „tytułów” przypisywanych Maryi i związkowi z Duchem Świętym jako podstawie Jej eschatologicznej projekcji – por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 263-265. Ale por. cytat G. CHANTRAINE, *L'enseignement du Vatican II concernant l'Esprit Saint*, który wspomina o nawiązaniach do Maryi obecnych w tym soborowym tekście.

zachęt Pawła VI w latach po Soborze Watykańskim II nastąpiło ożywienie pneumatologiczne, obejmujące różne wyznania, które zapoczątkowało obszerną publicystykę teologiczną²⁶⁷, której przykładem jest Międzynarodowy Kongres Pneumatologiczny (Rzym, 22-26 III 1982)²⁶⁸.

Zdaniem S. De Fioresa²⁶⁹, choć zdarza się to „tylko marginalnie”, to jednak w obecnych czasach ma miejsce *pogłębienie problematyki Duch Święty – Maryja*. Twórcami są tu wyżej wspomniani teolodzy-mariolodzy, którzy zgodnie piszą o Maryi jako miejscu, znaku, sanktuarium, ikonie Ducha Świętego, a jednocześnie zapraszają do kontynuowania głębszych badań, ponieważ w obszarze mariologii żaden aspekt nie jest tak obiecujący w zakresie odkrywania prawdy o Maryi jak pneumatologiczny.

7. Duch Święty a Maryja w teologii Kościoła Wschodniego

Omawiając relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, należy także wziąć pod uwagę jej wizję według Kościoła Wschodniego, do którego pneumatologii i mariologii odwołuje się także Kościół Zachodni we własnej refleksji pneumatologiczno-maryjnej: *Maryja, Cała Święta (Panagía), jest pierwszym stworzeniem całkowicie ukształtowanym przez Ducha uświęcającego (Pneumatoforme); jest pierwszą niosącą Ducha (Pneumatoforma), której życie ożywia i prowadził Boski Pneuma, tak że została słusznie uznana za ikonę Ducha*²⁷⁰. Ze względu na rozległość tematu, dokonamy jego streszczenia i ujednolicenia poprzez wykorzystanie „tytułów”, dzieląc je z uwzględnieniem dwóch aspektów: jeśli chodzi o Ducha Świętego, używamy tytułów, jakimi Kościół Wschodni zwyczajowo Go określa; jeśli zaś chodzi o Maryję, bierzemy pod uwagę te, które dotyczą *wprowadzenia Jej ciała i duszy do sfery Ducha Świętego*, z której wynika pewna „obecność ontologiczna”²⁷¹ Ducha w Niej

²⁶⁷ Panoramiczna prezentacja por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo...*, 351-364. Por. także D. FERNÁNDEZ, A. RIVERA, *Boletín Bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 265-273.

²⁶⁸ Atti del Congresso – *Credo in Spiritum Sanctum* – 2 voll., LEV, Roma 1983, na 1570 stronach.

²⁶⁹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 269.

²⁷⁰ Pont. ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria. Presenza. Speranza*, Città del Vaticano 2000, 23.

²⁷¹ PN. EVDOKÍMOV, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, Ancora, Milano 1979, 111.

i wynikające stąd skutki o charakterze duchowym. Przewodnikiem będą tu dla nas niektóre publikacje Tomáša Špidlíka²⁷².

7.1. Duch Uświęcający

Pierwsza relacja wyraża się pomiędzy Tą, którą tradycja wschodnia regularnie określa mianem *Panagia*²⁷³, Całej Świętej, a tym, który jest Duchem Świętym, Uświęcającym: *Duch Święty 'realizuje' duchowość Boga; a właściwa Mu duchowość to duchowość Ojca i Syna*²⁷⁴. Działanie Ducha Świętego w Maryi ma szczególną formę, którą P. Evdokimov nazywa „obecnością ontologiczną”²⁷⁵. Na czym ona polega? Zachodni teolodzy opisują ją jako „łaskę uświęcającą”; wschodni mówią o osobowej obecności Ducha Świętego. Sposób, w jaki te dwie osoby – Duch Święty i Maryja – współpracują, nazywany jest z grecka *synergheia* (synergia), co oznacza współpracę Ducha z dziełami ludzkimi oraz osób ludzkich z Duchem Bożym. Współpraca ta w pełni ukazuje swoją prawdziwość w Bożym macierzyństwie Maryi. W ludzkiej istocie, podobnie jak u Maryi, współpraca ta jest dobrowolna; a kiedy została już udzielona zgoda na łaskę, współpraca ta nabiera nowych możliwości, staje się czymś osobistym i daje początek *synergii czynnika Boskiego i ludzkiego*²⁷⁶.

7.2. Duch Oświecający

Obecność Ducha Świętego, a konkretnie Jego łaska uświęcająca w Maryi, sprawiła, że Dziewica cieszyła się szczególnym oświeceniem, jakie dał Jej Duch Święty, którego Kościół Wschodni rozpoznaje także jako Oświecającego. Duch oświecił Maryję, pozwalając Jej zrozumieć tajemnicę Wcielonego Słowa. Zachodni mariolodzy zwracają uwagę na działania Maryi (wizyta u Elżbiety, wstawiennictwo w Kanie, itp.); wschodni natomiast uważają Maryję za przykład życia kontemplacyjnego, czyli poszukiwania tajemnicy ukrytej w Pismach i świetle stworzonym. Już Orygenes podkreślał kontemplacyjny profil Maryi, zauważając, że

²⁷² T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (Orientalia Christiana Analecta, 206), Pont. Inst. Orientale, Roma 1978 (tł. wł. Roma 1985), 33-34; TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale*, w: *Maria e lo Spirito Santo* (Atti del 4° Simposio Internazionale Mariologico)..., 104-132.

²⁷³ V. LOSSKY, *Panaghia*, „Messenger du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 4(1950) 46.

²⁷⁴ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito* (Studi religiosi), EDB, Bologna 1987², 305.

²⁷⁵ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde* (Théophanie), Desclée de Brouwer, Paris 1996², 221. 202. 206.

²⁷⁶ TENZE, *La novità dello Spirito*..., 291.

„zachowywała” Ona, rozpamiętując i kontemplując, wydarzenia towarzyszące narodzeniu Jezusa (por. Łk 2, 19. 51), ponieważ *potrafiła rozpoznać ich tajemniczą rzeczywistość*²⁷⁷.

Duchowość chrześcijańskiego Wschodu przypisuje kontemplacji dwie projekcje: jedną pionową, która koncentruje się na Bogu i Chrystusie, oraz poziomą, która powoduje, że światło Boga i Chrystusa przenika kontemplujące ludzkie stworzenie. Im więcej światła Bożego i Chrystusowego wchłonał kontemplujący, tym więcej go z siebie wydaje i rozprzestrzenia. Ponieważ światło Ducha Świętego wprowadziło kontemplację Maryi do wnętrza tajemnic Boga i Chrystusa oraz Bożego dzieła zbawienia, dlatego też Maryja jest Tą, która *odzwierciedla najważniejsze treści wiary*²⁷⁸. Tę emanację światła ikonografowie nazywają pięknem i próbują ukazać w swoich ikonach. *Obraz Maryi załamuje się w dziełach artystów jak w pryzmacie, ale choć są bardziej niż oświeceni, ich dzieło odzwierciedla za każdym razem ‘tylko jeden’ rodzaj łaski, a ikonografia przedstawia pewną liczbę ‘pojedynczych aspektów’ sofianicznego piękna Maryi Dziewicy*²⁷⁹. To wyjaśnia nie tylko dużą liczbę ikon o tematyce maryjnej, ale przede wszystkim zaangażowanie ikonografów we wzbogacanie ich o relacje z różnymi elementami tajemnicy chrześcijańskiej, oraz w gromadzenie w nich symboli kierujących czytelnika na ścieżki medytacji kontemplacyjnej. Duch Oświecający oświecił Maryję; Maryja promieniuje światłem Boga, Chrystusa i Ducha.

7.3. Duch Oczyszczający

Teologia duchowości Ojców Kościoła Wschodniego uznaje, że Duch Święty oczyszczający na różne sposoby objawia w chrześcijanach swoją działalność: wyzwala ich od naturalnej słabości, czyni niektórych zdolnymi do męczeństwa, likwidując w nich opór przeciw Bogu, czyni innych zdolnymi do skrucy i nawrócenia, oczyszczając ich zmysły, czyni jeszcze innych zdolnymi do ascezy i dziewictwa²⁸⁰. Duch oczyszczający przejawia szczególną aktywność w *oczyszczaniu noús, duchowego oka, serca* chrześcijanina. Cały proces oczyszczania został określony greckim słowem *práxis*, którego etapy podsumował Izaak z Niniwy, nawiązując zresztą do swoich nauczycieli: 1) etap cielesny prowadzi do zwalczania

²⁷⁷ ORYGENES, *In Lucam fragm.*, XLIX: Sch 87, 498; H. CROUZEL, *La mariologia di Origene*, Ed. Patristiche, Milano 1968, 68.

²⁷⁸ LG 65.

²⁷⁹ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità* (Tradizione), Rusconi, Milano 1974, 433.

²⁸⁰ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l’Orient chrétien...*, 33-34.

namiętności cielesnych; 2) etap psychiczny prowadzi do przewyciężenia obcych myśli; 3) etap duchowy polega na całkowitym oddaniu się działaniu Ducha Świętego²⁸¹.

Analiza ta należy do ascetyzmu monastycznego. Czy można ją odnaleźć w duchowym doświadczeniu Maryi - jest to temat dotychczas niezbadany. Jest on jednak w znaczący sposób wyrażony w wyobraźni i symbolice chrześcijańskiego Wschodu, który widzi postać *Dziewicy Najświętszej Matki Bożej w raju* (Rdz 2, 6); *dzięki osłonięciu przez Ducha Świętego, Maryja słusznie powinna być nazywana „Bożym rajem” i taka jest w rzeczywistości. Radością tego raju są różne rodzaje cnoty, z powodu których cały Kościół okrywa się jakby cudnymi, wiosennymi kwiatami*²⁸².

Wyobrażenie raju oddawane jest także poprzez inne symbole, obecne w historii biblijnej: *Ciało Dziewicy jest ziemią obiecaną. Arka przymierza błyszczała wewnątrz i na zewnątrz kolorem złota: Maryja wewnątrz i na zewnątrz rozbłyśkuje blaskiem dziewictwa. Arka była ozdobiona złotem ziemskim, Maryja złotem niebiańskim. [...] Królewski pałac to Maryja, bowiem nie była Ona poddana człowiekowi, lecz wyłącznie Bogu. [...] Niebieskie zwierciadło, szlachetny dom Wszechmocnego, Maryja wysyła promieniste blaski swej postaci*²⁸³.

7.4. „Duch, który daje życie”

Począwszy od Soboru Nicejskiego (325 r.) zarówno Kościół Wschodni, jak Zachodni, głoszą w *Credo* swoją wiarę w *Ducha Świętego, który jest Panem i daje życie*. Ojcowie, z dużą poprawnością semantyczną, używali dwóch słów pochodzących z języka greckiego, oznaczających „życie”: *bíos* w stosunku do życia ziemskiego/doczesnego, *zôê* w stosunku do życia niebieskiego/wiecznego²⁸⁴. Poprzez zestawienie greckich słów *poiêsis*, oznaczającego „tworzenie”, oraz *zôê* utworzono charakterystyczny termin *zôopoiôn*, który zastosowany wobec Ducha Świętego oznacza właśnie „Ducha, który daje życie” i to życie szczególne – *zôê*.

Zarówno *życie/bíos*, jak *życie/zôê* pochodzą od Boga, jednak pierwsze dochodzi do doskonałości tylko pod warunkiem, że przekształci się w to drugie. W chrześcijańskiej wizji życia naturalny jest zatem wy-

²⁸¹ TAMŻE, 318-320.

²⁸² Sedato di Nimes († ok. 500), w: *Testi Mariani del Primo Millenio*, red. G. GHARIB [i inni], vol. 3, Città Nuova, Roma 1990, 532.

²⁸³ TAMŻE, 158. 248. 173. 612.

²⁸⁴ Por. T. ŠPIDLÍK, *L'eternità e il tempo, la zoê e il bíos, problema dei Padri Cappadoci, „Augustinianum”* 16(1976) 107-116.

miar eschatologiczny, ponieważ *bíos* przekształci się w *zôê* dopiero na końcu czasów. Trudno jednak wyobrazić sobie, żeby Maryja, która już w obecnym czasie i życiu stała się „pełną łaski” Ducha Świętego, miała jeszcze oczekiwać na koniec wieków, aby przejść do *zôê*. V. Lossky²⁸⁵ słusznie zauważa, że *éschaton* zrealizował się już w Maryi. Według Metodiego z Olimpu²⁸⁶, pomimo iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27), to *raj był jeszcze w połowie drogi pomiędzy ziemią a niebem*. Wniebowzięcie Maryi oznacza, że *éschaton* już się w Niej dokonał, ponieważ Duch *zôopoiôn* dopełnił swego dzieła. Dlatego Maryja, wyniesiona już zarówno z ciałem, jak duszą [...] *przyświeca pielgrzymującemu ludowi Bożemu jak znak niezachwianej nadziei i pociechy, dopóki nie nadejdzie dzień Pański* (2 P 3, 10)²⁸⁷.

8. Maryja w sofiologii Kościoła prawosławnego

Badając relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, nie można pominąć doświadczeń Wschodniego Kościoła Prawosławnego i szczególnie obszaru jego systemu teologicznego, nazywanego sofiologią. W teologicznej strukturze tego Kościoła chrześcijańskiego odniesienie do Maryi ma dwie cechy, które tylko pozornie są wzajemnie sprzeczne: mariologia nigdy nie była samodzielnym tematem teologicznym, ponieważ zawsze była łączona z chrystologią, choć zawsze miała wymiar pneumatologiczny; natomiast cześć oddawana Maryi jest nieporównywalna zarówno w liturgii, jak i kazaniach.

P. Florenskij zauważa: *Powstaje wrażenie, że teologia szkolna nie mówi nic o Tej, którą czci Kościół, choć wielu nauczycieli Kościoła opisuje bezgraniczną łaskę Maryi Dziewicy i Jej promieniejącej sofianiczności*. Zupełnie inna jest praktyka liturgiczna: *W obrzędach liturgicznych niemal połowa modlitw skierowana jest do Matki Bożej; w ikonografii duża część ikon przedstawia Deipara; w ikonostasie Matka Boża zajmuje miejsce symetryczne i prawie równorzędne Panu*²⁸⁸.

Te proste odwołania są przyczynkiem do głębszej refleksji V. Lossky'ego na temat teologicznej prawdy i duchowej wielkości Maryi: *Syn Boży zstąpił z nieba i stał się Człowiekiem za pośrednictwem Dziewicy, aby ludzie mogli wznieść się ku ubóstwieniu dzięki łasce Ducha Świętego*.

²⁸⁵ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Le Buisson Ardent), Aubier-Montaigne, Paris 1967, 206 (tł. wł. EDB 1999).

²⁸⁶ *Simposio* 1, 4 (23): SCh 95, 63 (tł. wł. *La verginità* [Testi Patristici, 152], Città Nuova, Roma 2000).

²⁸⁷ LG 68.

²⁸⁸ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 430.

go. Posiadanie dzięki łasce tego, co Bóg ma ze swej natury, to najwyższe powołanie istot stworzonych. [...] Jest to prawdą w Boskiej Osobie Chrystusa, głowy Kościoła, Zmartwychwstałego, który wstąpił do nieba. To, że Matka Boża w swojej ludzkiej i stworzonej osobie mogła prawdziwie zrealizować świętość zgodną z przeznaczoną Jej, wyjątkową rolę, stało się dlatego, że dzięki łasce mogła Ona mieć to, co Jej Syn posiadał ze swej natury. A zatem historyczne przekształcenie Kościoła i świata dokonało się już nie tylko w niestworzonej Osobie Syna Bożego, lecz także w stworzonej osobie Jego Matki. To z tego powodu Grzegorz Palamas opisuje Maryję jako „granicę stworzonego i niestworzonego”²⁸⁹.

8.1. Sofiologia

Z tych wszystkich powodów nasze rozważania na temat relacji pomiędzy Maryją a Duchem Świętym nie mogą pominąć nawiązania do chrześcijańskiego Kościoła Wschodniego, szczególnie rosyjskiego, ponieważ jego pneumatologia przyciąga uwagę także dlatego, że związek pomiędzy Maryją i Duchem Świętym widziany jest tu w szczególniejszym świetle niż w Kościele Zachodnim.

Tematy te są częścią *sofiologii*, co zgodnie z greckim pochodzeniem oznacza „naukę o mądrości”. Można ją rozpatrywać w trzech aspektach: z kulturowego punktu widzenia sofiologia jest doktryną filozoficzno-teologiczną, dotyczącą w szczególności zasady człowieka i Człowieka-Boga, Chrystusa w Bogu, odwiecznej Mądrości; z estetycznego punktu widzenia sofiologia mówi o doktrynie dotyczącej odbłasku wiecznego piękna Mądrości w stworzeniach; z metodologicznego punktu widzenia sofiologia rozwija się, idąc drogą nie tyle logiczno-racjonalną, ile raczej intuicyjną i kontemplacyjną.

Poniżej przedstawimy myśl rosyjskich sofiologów, którzy zajmowali się prawdą o Matce Pana Jezusa.

8.2. Vladimir Soloviev

Pierwszym sofiologiem był Rosjanin V.S. Soloviev (1853-1900): jego myśl jest wielokierunkowa, płynna i niedookreślona, zgodnie z jego osobowością filozofa, poety i „wizjonera”²⁹⁰. Jego wizję Sofii można przedstawić w trzech punktach: 1) Sofia istnieje w Bogu odwiecznie jako „Boska substancja”, „jedność-całość”, „Trójca”, „Logos”; 2) poza

²⁸⁹ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu...*, 206.

²⁹⁰ Aspekty te przedstawia T. ŠPIDLÍK, *Lezioni sulla Divinumanità* (Centro Aletti, 8), Lipa, Roma 1995, 175-202, z bibliografią na s. 203.

Bogiem i na świecie Sofia jest naśladowana począwszy od stworzenia świata i przez cały bieg historii; 3) na świecie Sofia wciela się w „kobiecie doskonałej”: Maryi; w „Człowieku-mężczyźnie doskonałym”: Jezusie Chrystusie człowieku-Bogu; w „doskonałym społeczeństwie”: Kościele²⁹¹.

8.3. Paweł Florenskij

Do tej wizji odwołuje się słowiański teolog P. Florenskij (1881-1937), którego koncepcja Sofii rozciąga się zarówno na teologiczno-mistyczny obszar „hipostazy” trynitarnej, jak i na obszar chrześcijańskiej soteriologii. Do takiej wizji Sofii Florenskij dochodzi poprzez całą serię porównań, np.: *Sofia jest Wielkim Korzeniem stworzenia totalnego, całkowitego. Przez Nią to, co stworzone, przenika do głębi życie Trójcy i otrzymuje życie wieczne z jedynego Źródła życia. [...] Sofia jest idealną osobowością człowieka, jego aniołem stróżem, czyli odbiciem wiecznej godności osoby i obrazem Boga w człowieku [...]. Przeniknięta Miłością Trójcy, Sofia religijnie (nie racjonalnie) niemal stapia się ze Słowem, Duchem i Ojcem, jako Boską Mądrością, Królestwem i Ojcostwem, ale racjonalnie jest całkowicie inna od każdej z tych Hipostaz*²⁹².

*Matka Boża [...] to Sofia w pełnym tego słowa znaczeniu. Sofia to Deipara, świątynia Słowa, Mądrość hipostatyczna*²⁹³. Ta silna identyfikacja Maryi z Sofią jest wynikiem dalszej refleksji Florenskiego nad „Trójjedyną Boskością”: *Z punktu widzenia Hipostazy ‘Ojca’ Sofia jest idealną ‘substancją’, podstawą tego, co stworzone. Z punktu widzenia ‘Słowa’ Sofia to ‘racja’ stworzenia, jego sens, prawda i sprawiedliwość. Z punktu widzenia Hipostazy ‘Ducha Świętego’ Sofia jest duchowością stworzenia, jego świętością, czystością i niepokalaniem, czyli pięknem. [...] Ponieważ oczyszczenie jest dziełem Ducha Świętego, które stworzeniu objawia się jako ‘Dziewictwo’, jako ‘czystość wewnętrzna’ i ‘pokorne niepokalanie’, [...] Sofia jest ‘dziewictwem’, jako siła wyższa dająca doskonałość. Będąc dziewczyną, ‘dziewicą’ w wyłącznym i właściwym znaczeniu tego słowa, Maryja jest pełną łaski Dziewicą (Łk 1, 28) za sprawą Ducha Świętego, pełną Jego darów, i jako taka prawdziwym Kościołem Bożym, prawdziwym Ciałem Chrystusa, ponieważ od Niej pochodzi Ciało Chrystusa. [...] Prawdziwym znakiem Maryi pełnej łaski jest Jej dziewictwo, piękno Jej duszy, i to wszystko jest Sofią. [...] Nadziemską cechą osoby niosącej*

²⁹¹ A. ASNAGHI, *L'amante della Sofia* (Quaderni di ricerca, 36), Cens, Cernusco (Mi), 1990, 209-214.

²⁹² P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 388-393.

²⁹³ TAMŻE, 453. 413. 419.

*Ducha (jest) 'piękno'. Sofia jest pięknem*²⁹⁴. [...] *Tylko Sofia jest pięknem istniejącym w całym stworzeniu; wszystko inne to świecidelka*²⁹⁵.

8.4. Siergiej Bułgakow

Sofiologia jest tematem, który spaja filozofię, teologię i mariologię S.N. Bułgakowa (1871-1944)²⁹⁶. Jest ona także jądrem problemowym – również w chrześcijaństwie i kulturze współczesnej – związku pomiędzy Boską immanentnością i transcendentnością, czyli *relacji między Bogiem a światem, a tym samym między Bogiem a człowiekiem*²⁹⁷. Rozwiązanie tego problemu można odczytać w następujących stwierdzeniach Bułgakowa: *Absolut nie jest a-kosmicznym, transcendentnym i pustym 'nie', pozbawionym relacji ze światem, czyli nieistniejącym dla niego; jest on bowiem Ojcem, jednością transcendentno-immanentną i ukształtowaną jako pierwotny obraz i obraz świata. Absolut transcendentny [...] to pozytywna nieskończoność ze względu na połączenie w nim bytu absolutnego i względnego, czynnika Boskiego i stworzenia*²⁹⁸. [...] *To ostatnie zostało przez Ojca ukształtowane na Jego obraz, który jest Boską Sofią, 'teantropią'*²⁹⁹.

Choć schematycznie, to jednak Antonio Legiša jasno podsumowuje³⁰⁰ mariologiczną myśl Bułgakowa, biorąc pod uwagę różne jego pisma, ale w szczególności książkę *Kupina Neopalimaja*³⁰¹, która może

²⁹⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (Piccola biblioteca Adelphi, 44), Adelphi, Milano 1977.

²⁹⁵ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 411-413. – Odnosnie opisu ikonograficznej tradycji Sofii i trzech wyobrażeń Sofii por. TAMŻE, 429-456.

²⁹⁶ Całość jego pism - por. K. NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Bulgakov*, Paris 1984.

²⁹⁷ P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov* (Teologia, 33), Città Nuova, Roma 1998, 106.

²⁹⁸ Na zakończenie studium dotyczącego zastosowania cechy „pozytywności” wobec wiary, eklezjalności, dogmatu, świata w dziełach Bułgakowa, G. Marani pisze: „Sofia-Mądrość-Miłość jest „pozytywnym” stworzenia, „pozytywną” zasadą świata, „pozytywną” korelacją pomiędzy Bogiem a światem”, w: T. ŠPIDLÍK, *Lezioni sulla Divinumanità...*, 407.

²⁹⁹ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito...*, 641. Co do koncepcji i znaczenia *teantropii* jako wyjaśniających kwestię „Boga-Człowieka” ogłoszonych przez Sobór Chalcedoński, por. S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 239-253.

³⁰⁰ A. LEGIŠA, *Divina maternitas Mariae in Sergio Bulgakov*, „Ephemerides Mariologicae” 3(1953) 393-446.

³⁰¹ S.N. BULGAKOV, *Il roseto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio* (Alma Mater, 13), San Paolo 1998. Na temat mariologii Bułgakowa, por. E. DEL SAGRADO CORAZÓN, *La teología mariana en la obra de Sergio Bulgakov*, „Estudios Marianos” 22(1961) 43-70.

być uważana za pierwszy traktat mariologiczny Kościoła rosyjskiego, a której głównym tematem jest Boże macierzyństwo Maryi. Podstaw całego myślenia o Maryi jako Matce Boga należy szukać w doktrynie sofianicznej. Sofia identyfikowana jest z Boską substancją, ousią, wspólną Trzem Osobom Trójcy Świętej. Jednakże Ojciec nie nazywa się Sofia, ponieważ nie jest końcem Objawienia. Sofia to Syn, dar Ojca i objawiony przez Ojca jako Słowo Ojca. Duch Święty to też Sofia, ponieważ za pośrednictwem Syna przedstawiany jest przez Ojca jako miłość Ojca i Syna. W filozoficzno-teologicznej koncepcji Bułgakowa wcielenie uważane jest za centralny punkt sofianicznej doktryny, której sednem jest fakt, że Bóg i stworzenie są wewnętrznie zjednoczone w Sofii.

Jako zasada Boskiego objawienia w świecie Boskim Sofia nazywana jest „Sofią Niestworzoną”. Jako zasada Boskiego objawienia w świecie stworzonym Sofia zwana jest natomiast „Sofią Stworzoną”. Sofia Niestworzona i Sofia Stworzona to ta sama, jedna Sofia, widziana z dwóch różnych perspektyw. Sofia Niestworzona jest także idealnym organizmem świata stworzonego: jednak nie tak po prostu idealnym, lecz żywym i rzeczywistym, mającym sam w sobie siłę rzeczywistości. Ten idealny świat nazywany jest także „teantropią” (Bosko-ludzkością), w której rzeczywistości Boska i ludzka jednoczą się w sposób zasadniczy i stapiają się w jedność. [...] Człowiek jest najdoskonalszym wizerunkiem niebieskiej Sofii, lecz z powodu grzechu zaciemnił swoją sofianiczność. Błogosławiona Dziewica jest sofianicznym ośrodkiem, w którym ukazują się zjednoczone w cudowny sposób Sofia Niestworzona i Sofia Stworzona. Boże macierzyństwo determinuje sofianiczność Błogosławionej Dziewicy.

Nadal pozostaje jednak problem tego, jak Maryja, istota ludzka, mogła zrodzić istotę Boską. Bułgakow rozwiązuje tę sprzeczność, mówiąc, że Maryja została obdarzona pewnego rodzaju Bosko-ludzkością, wobec czego zrodzenie Słowa należy uważać nie tylko za możliwe, ale też całkowicie naturalne. Bułgakow popiera to stwierdzenie innymi, przekonany, że Sofianizm wyjaśnia te problemy, jego celem jest rozwiązywanie trudności poprzez niewyczerpane racje. Całość tych faktów można wyrazić następującymi słowami z języka sofianicznego: Z jednej strony Sofia Stworzona, czyli Maryja, osłonięta przez Ducha Świętego, poczęła i zrodziła Sofię Niestworzoną, która jest Jej źródłem. Z drugiej strony Sofia Niestworzona, przyjmując od Maryi ludzką naturę i ciało, jednoczy Sofię w Boskiej Matce: w ten sposób Matka Boża staje się fizycznym punktem zjednoczenia dwóch Sofii, które naprawdę są jednością całkowitą i tożsamą³⁰².

³⁰² A. LEGIŠA, *Divina maternitas Mariae...*, 394-397.

Jeśli chodzi o sam związek pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, Bułgakow uważa, że jest to *jedyna i niezwykła relacja Ducha Świętego z ludzkim stworzeniem: chodzi o zamieszkiwanie Ducha Świętego w Maryi jak w świątyni, jak w ciele. [...] To zamieszkiwanie Ducha Świętego w Maryi można wyjaśnić następująco: wybrana spośród wszystkich innych, ludzka hipostaza Maryi staje się odzwierciedleniem Ducha Świętego, i choć pozostaje hipostazą stworzoną i ludzką, zyskuje jednak podwójne życie, ludzkie i Boskie, czyli zostaje w sposób doskonały ubóstwiona ze względu na przekazanie Boskiego życia za pośrednictwem łaski. Zatem w hipostatycznym bycie Maryi ma miejsce żywe, stworzone objawienie Ducha Świętego. Wizja Bułgakowa osiąga swój szczytowy moment w stwierdzeniu: Maryja jest hipostatycznym „mieszkaniem” Ducha Świętego³⁰³. Oraz: Najświętsza Panna nie jest wcieleniem Ducha, lecz staje się Jego schronieniem żywym i osobowym, stworzeniem, które Go niesie, człowiekiem teoforycznym. Choć nie zachodzi tu wcielenie pneumatyczne, może istnieć teoforia hipostatyczna: hipostaza stworzenia, które całe ofiarowuje się Duchowi Świętemu, można rzec – stapia się z Nim. Na mocy tego doskonałego przenikania, Maryja staje się odmienna od samej siebie, czyli przeobóstwiona, staje się stworzeniem całkowicie pełnym łaski, „żywą Arką Boga”, żywą „Świątynią konsekrowaną”³⁰⁴.*

9. Zakończenie

Przegląd chrystologii i różnych punktów widzenia ukazał, jak wiele korzyści czerpie z nich mariologia. Zarówno chrystologia „odgórna”, czyli metafizyczno-dogmatyczna i egzystencjalna, jak i chrystologia „oddolna”, czyli latynoamerykańska, a także biblijne, eklezjalne i trynitarnie podejście do chrystologii otwierają horyzonty dla mariologii, ku którym powinna dążyć w celu nowego, porywającego poznania prawdy o Maryi. Tylko nieliczne prądy w sztuce, skierowane na poszukiwanie czysto formalnego piękna, przedstawiały Maryję w oderwaniu od wyraźnie widocznego związku z Jej Synem Jezusem. Teologia próbowała takich sposobów podejścia, które były skoncentrowane wyłącznie na osobie Maryi, były to zarówno wizje artystyczne, literackie i kulturalne, jak i teologiczne, które łudziły się, że można wywyższyć postać Maryi, ofiarowując Jej izolację, wspaniałą, a jednocześnie jakże sterylną. Teologia natomiast zawsze podkreślała nierozzerwalność związku Maryi z Jezusem.

³⁰³ TAMŻE, 440-441.

³⁰⁴ S.N. BULGAKOV, *Il rovetto ardente...*, 129.

Współczesna chrystologia ten związek nie tylko potwierdza, ale go rozwija, zawsze rozpatrując kwestię Maryi w odniesieniu do Trójcy Świętej, a szczególnie do Ojca i do Ducha Świętego. W ten sposób rozwija się mariologia, którą można nazwać „trynitarną” i „pneumatyczną”. Co prawda ten rodzaj mariologii nie był obcy ikonografii rosyjskiej i bizantyjskiej, lecz nie został on dostatecznie rozwinięty przez refleksję teologiczną. Zaś w porównaniu z Kościołem Wschodnim, Kościół Zachodni słabo zna, a jeszcze mniej bada „sofianiczny” aspekt mariologii.

Zatem już osiągnięte efekty znikają w obszarach w dużej części niezbadanych i ruszają ku odkryciu nowych horyzontów prawdy o Maryi.

Mario Masini OSM
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Viale Trenta Aprile 6
00153 Roma
Italia

La presenza di mariologia nella cristologia contemporanea

(Riassunto)

La rivisitazione della cristologia contemporanea nelle sue varie impostazioni ha mostrato come la mariologia tragga profitto da esse. Tanto la cristologia “dall’alto” quale quella metafisico/dogmatica e quella esistenziale, quanto la cristologia “dal basso” quale quella latino-americana, come pure l’impostazione biblica, ecclesiale e trinitaria della cristologia offrono aperture su orizzonti verso i quali può orientarsi la mariologia per una nuova, attualizzante e avvincente conoscenza della verità di Maria. Soltanto alcune correnti dell’arte protese alla ricerca della bellezza puramente formale hanno raffigurato Maria senza raccordo esplicito e visibile con il suo figlio Gesù. La teologia ha sempre affermato, invece, l’indissolubilità del raccordo di Maria con Gesù. La cristologia contemporanea non soltanto riafferma tale raccordo, ma anzi lo sviluppa considerando Maria anche in riferimento alla Trinità divina e specificamente al Padre e allo Spirito Santo. Sorge così una mariologia che può essere qualificata come “trinitaria” e “pneumatica”. Invero questo tipo di mariologia non era ignoto all’iconografia russa e bizantina, ma esso non era stato altrettanto sviluppato dalla riflessione teologica. E a confronto con la Chiesa di Oriente, la Chiesa di Occidente conosce poco e ancora meno studia l’aspetto “sofianico” della mariologia.

MISCELLANEA

Co jest zasadnicze w chrześcijaństwie? Co jest w nim atrakcyjne i po-
 nętne? Co jest źródłem akceptowania chrześcijaństwa jako filozofii
 życiowej, jako kryterium oceny naszych decyzji, myśli oraz kształtowania
 życia? Z pewnością chrześcijaństwo było związane z czymś, co przynosi
 wolność od uzależnień, zniewoleń, ograniczeń, ignorancji. Chrześcijań-
 stwo uwalniało od służby fałszywym bożkom, zacieśniającym psychikę
 i ducha, urzeczawiającym człowieka, instrumentalizującym go. Chrześci-
 jaństwo było poselstwem o alternatywnym sposobie życia, o takim sposo-
 bie, który przynosi wyzwolenie, prawdę, szerokość myśli, oświecenie! To
 że dzisiaj jest odwrotnie, jest przyczyną kryzysu chrześcijaństwa. Wiązane
 jest ono bowiem raczej z tym, co obskurantkie, zawężające, hamujące,
 ograniczające, tłamszące realizację siebie. Czy jednak tak jest istotnie?¹

Jedną z przyczyn, które zdeprecjonowały ideał świętości, była nauka,
 że świętość oznacza osobową doskonałość. Tymczasem w nauce Pawła
 Tillicha², renomowanego teologa XX wieku, święci to nie tacy ludzie,
 którzy są religijnie i moralnie doskonali. *Święci są ludźmi, którzy są*
transparentni na podstawie
bytu, która poprzez nich się
objawia i którzy są zdolni
do wkroczenia w konstelację
*objawienia jako media*³.

Ks. Jan Adrian Łata

Maryja jako manifestacja tajemnicy bytu w teologii Pawła Tillicha

SALVATORIS MATER
 9(2007) nr 1-2, 351-357

Specjalną świętą w ta-
 kim znaczeniu jest Maryja,
 Matka Jezusa Chrystusa.
 Tillicha frapuje problem
 coraz bardziej wzrastającej
 mocy obrazu Najświętszej Dziewicy, poczynając od V wieku aż do dziś⁴.
 Stawia to protestantyzm przed trudnym problemem. W walce Refor-

¹ Por. J. WANKE, *Vorausseilende Resignation?*, „Christ in der Gegenwart” 29(2000) 233: *Von uns Christen gehen häufig falsche Signale in die Gesellschaft aus. Christlicher Glaube und Christliche Lebenspraxis setzen uns nicht mehr frei. Sie werden im Gegenteil als eine die eigene Freiheit einengende Bindung interpretiert. Sind sie kirchlich gebunden? Solche Sprache ist verräterisch. Nichts gegen das Wort=Bindung=Wer glücklich verheiratet ist, weiß, dass eine Bindung frei macht. Es gibt keine Freiheit ohne Selbstbindung. Das gilt auch für unser Christsein. Ich muß wählen zwischen einer Bindung, die mich frei macht, oder einer Freiheit, die mir angst macht.* Powstaje pytanie: czy chrześcijaństwo pomaga wyjść na przestrzeń tylko z komunistycznego ucisku czy też także z zawężeń niesionych przez zsekularyzowany kapitalizm i przez kompulsje nieograniczonego konsumizmu? A jeśli, to czym równoważy rezygnację z „uciech światowych”?

² Nieco danych o osobie i teologii Pawła Tillicha można znaleźć w: J.A. ŁATA, *Maryja jako zwycięzcy egzystencjalnych lęków w teologii Pawła Tillicha*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 4, 345-350.

³ P. TILlich, *Systematische Theologie*, t. I/II, Berlin-New York 1987, 147.

⁴ TAMŻE, 324.

macji przeciwko wszystkim ludzkim pośrednikom pomiędzy Bogiem a człowiekiem ten symbol został usunięty. Raraz z tym procesem oczyszczania wyeliminowany jednak został prawie całkowicie żeński element w symbolicznym wyrazie tego, co nas bezwarunkowo dotyczy. W Reformacji przeforsowano ducha judaizmu z jego ekskluzywnym, męskim symbolizmem. Bez wątpienia było to jedną z przyczyn wielkich sukcesów antyreformacji wobec dominującej uprzednio i pierwotnie Reformacji. W samym protestantyzmie brak kobiecego elementu doprowadził do powstania w pobożności mocno zniewieściałego obrazu Jezusa. Nie ulega także wątpliwości, że liczne konwersje protestantów do Kościoła greckiego czy rzymskiego mają tutaj jedną ze swych przyczyn, jak też wzrastający pociąg do mistyki Wschodu i religii Dalekiego Wschodu.

Wobec utraty przez protestantów symbolu Najświętszej Dziewicy (stał się on jedynie dla nich „poetyckim symbolem”, ale poetyckie symbole nie mogą być przedmiotem czci i adoracji!), Tillich zastanawia się nad dwoma pytaniami – czy w ścisłym protestanckim symbolizmie istnieją jakieś elementy, które by transcendowały alternatywę „męski-żeński”, oraz czy można by takie elementy rozwinąć w symbolizmie, który jest jednostronnie zdominowany przez element męski?

Jak usiłuje zatem protestantyzm, w ujęciu Tillicha, rekompensować sobie to, że pozbawił się z własnej winy symbolicznej mocy bytowej Dziewicy Maryi? Tillich podaje kilka namiastek możliwych do zaakceptowania. Po pierwsze chodzi o wyrażenie „Podstawa bytu” na oznaczenie Boga, które to wyrażenie jest po części symboliczno-metaforyczne, a po części pojęciowe. O tyle, o ile jest ono symboliczne, oznacza „macierzyńskość”, czyli moc, by życie dawać, osłaniać i bronić go. Symbol matki oznacza jednak równocześnie: życie z powrotem zabrać, zanegować niezależność stworzonego i z powrotem wchłonąć go w siebie samego. Fakt, że tego rodzaju elementy zawarte są w pojęciu-metaforze „Podstawa bytu”, czyni zrozumiałym opór przeciwko niemu. Niesmak wielu chrześcijan z powodu fundamentalnej wypowiedzi o Bogu, że jest on „Samo-Bytem” albo też „Podstawą bytu”, ma swe korzenie po części w tym, że ich religijna świadomość, co więcej: ich sumienia, uformowane zostały przez postulujący, wymagający ślepego posłuszeństwa, obraz Boga jako „Ojca”. Pojęciowa metafora „Podstawa bytu” mogłaby wobec takiego stanu rzeczy (poza oczywiście swym bezpośrednim znaczeniem teologicznym), przejąć także funkcje wprowadzenia bardziej kobiecego (atrakcyjniejszego i bardziej pociągającego) elementu do symbolizowania Boskiego.

W odniesieniu do „logosu”, który zmanifestował się w Jezusie Chrystusie jako Osoba, można mówić o przewyżczeniu przeciwieństwa

męsko-żeńskie o tyle, o ile zawarte jest ono w akcie ofiarowania swej skończonej egzystencji. Ofiarowanie siebie nie jest ani charakterystycznym rysem męskości, ani kobiecości jako kobiecości; w akcie samoofiary jest zawarta raczej negacja tak jednego, jak i drugiego, w ich wyłączności. Samoofiara znosi przeciwieństwo płci; objawia się to w obrazie cierpiącego Chrystusa, przez którego pochwyceni bywają z jednakową psychiczną i duchową intensywnością chrześcijanie obu płci⁵.

Tillich próbuje w końcu znaleźć surogat dla symbolu Dziewicy Maryi w wyrażeniu „boski duch”, mając na myśli ten obraz ducha, który unosił się nad wodami, czyli chaosem w Księdze Rodzaju 1, 2. Tenże „duch” miałby transcendować męski symbol ducha. Szczególnie zaś ekstatyczny charakter obecności boskiego ducha transcenduje przeciwstawność męskiego i żeńskiego elementu. Tam, gdzie neguje się ten ekstatyczny charakter, a gdzie postrzega się ducha tylko jako osobę, tam traci on możliwość symbolizowania obydwóch elementów w Bogu. Reakcją na to jest silny zwrot ku mistyce, szczególnie orientalnej.

Tillichowa nauka o Trójcy wskazuje na jej oryginalną funkcję: wyraża ona w wyczerpujących symbolach samomanifestację Boskiego życia dla człowieka. Dla wielu chrześcijan, a zwłaszcza katolików, Maryja stanowi żywą samomanifestację tajemnicy Boga, a stąd źródło życia, siłę twórczą, moc bycia, męstwo bycia, źródło odnowy i ekstatycznej przemiany. W Maryi, niczym w soczewce, czy też czystym źródle, odbija się cała wspaniałość i chwała Trójcy Przenajświętszej.

Wiara nasza dotyczy wszystkiego tego, co stanowi kanały i media łaski, jak też treści, które poprzez nie do nas przepływają. Józef Tischner pisze: *Wiara jest w gruncie rzeczy smutną koniecznością. Gdybyśmy mogli mieć wiedzę, nie potrzebowalibyśmy mieć wiary. Rzecz w tym, że nie możemy mieć wiedzy. Są rzeczy, które przerastają możliwości ludzkiego poznania, jak światło, które oślepia. Tak jest z Bogiem*⁶. A więc i protestanci, którzy powiadają: *Non sacramentum sed fides iustificat*, powinni ożywić swą wiarę także w odniesieniu do Maryi, która stanowi dla prawdziwie wierzącego chrześcijanina „sacramentum gratiae”. Pomimo „zblizeń” do tej tajemnicy, przez pojęcia, obrazy, metafory, alegorie i symbole – tajemnica ta pozostaje nadal tajemnicą. *Mysterium charakteryzuje wymiar, który wyprzedza relację poznawczą podmiot-przedmiot*⁷.

Tillich uzupełnia tę definicję następującym opisem: Prawdziwa tajemnica ukazuje się dopiero tam, gdzie rozum przebija się poza siebie

⁵ Por. TAMŻE, 337.

⁶ Por. „Tygodnik Powszechny”, 9 VII 2000, nr 28, 4.

⁷ Por. P. TILlich, *Systematische Theologie...*, 132.

samego ku swej „podstawie i przepaści”, ku temu, co poprzedza rozum, ku temu, co stanowi rzeczy, dzięki któremu „bytujące istnieje, a nie-bytujące nie istnieje”, ku tej prarzekzywistości, dzięki której coś jest, a nicości nie ma. Można to nazwać „negatywnym aspektem” tajemnicy. Pozytywny aspekt tajemnicy – który obejmuje w sobie aspekt negatywny – manifestuje się w każdym objawieniu. Tutaj tajemnica ukazuje się jako podstawa, a nie jako otchłań. Ukazuje się jako moc bycia, która przewyższa nie-bycie⁸. Ukazuje się ona jako coś, co nas bezwarunkowo dotyczy. Wyraża się zaś w symbolach i mitach, które wskazują na głębię rozumu oraz jego tajemnicę.

Objawienie jest manifestacją tego, co nas bezwarunkowo dotyczy. Tajemnica, która się objawia, obchodzi nas dlatego bezwarunkowo, że jest ona podstawą naszego bytu. Historia religii opisywała wydarzenia objawieniowe zawsze jako takie, które wstrząsają, przemieniają, stawiają dezyderaty i są bezwarunkowo pełne znaczenia. Mają one swe źródło w Boskich źródłach, w mocy tego, co jest święte, co z tego powodu wysuwa pod naszym adresem bezwarunkowe roszczenie.

Objawienie jako objawienie tajemnicy jest zawsze objawieniem tylko dla kogoś w konkretnej sytuacji bezwarunkowego zafascynowania i pochwylenia. Nie ma czegoś takiego jak „objawienie w ogóle”. Objawienie pochwytuje jednostkę albo grupę, najczęściej grupę poprzez jednostkę; tylko w korelacji ma ono objawieniową moc. Objawienia, które zostały odebrane i przyjęte poza konkretną sytuacją, są niczym innym jak tylko relacjami o objawieniach, o których jakieś grupy osób zapewniają, że je odebrały.

Czysta znajomość takich relacji, a nawet daleko idące ich akceptowanie, nie czyni ich jeszcze objawieniem dla kogoś, kto nie należy do grupy, która została pochwycona przez objawienie. Nie ma żadnego objawienia, jeśli nie ma nikogo, kto je odbierze jako coś, co go bezwarunkowo obchodzi, kto nie czuje, że tutaj „tua res agitur”, że tutaj chodzi o „be or not to be” jego własnej egzystencji⁹.

Objawienie zawiera ciągle zdarzenia subiektywne i obiektywne, które są mocno zależne wzajemnie od siebie. Ktoś jest pochwycony przez manifestację tajemnicy: jest to subiektywna strona wydarzenia. Coś się dzieje, przez co ta tajemnica objawienia ogarnia kogoś: jest to obiektywna strona. Te obydwie strony nie mogą być oddzielane od siebie. Jeśli nie

⁸ TAMŻE, 134. Por. także: J.A. ŁATA, *Moc, która pokonuje niebyt*, Wrocław 1996, 41n, 73n.

⁹ Por. Ga 2, 20: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyję we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie!*

dzieje się nic obiektywnego, wtedy nic się też nie objawia. Jeśli nikt nie odbierze subiektywnie, wtedy nic się też nie objawi. Jeśli nikt nie przyjmie tego, co się dzieje obiektywnie, wtedy wydarzenie chybi celu, by coś objawić. Obiektywne wydarzenie i subiektywne przyjęcie przynależą razem do całości wydarzenia objawienia. Nie ma żadnego objawienia bez przyjmującej strony i nie ma żadnego objawienia bez strony podającej, ofiarowującej. Tajemnica ukazuje się obiektywnie w formie tego, co się zwyczajnie określa jako „cud”, a subiektywnie w formie tego, co się czasami określa jako „ekstaza”¹⁰.

Objawienie chrześcijańskie domaga się zatem subiektywnego odebrania, przyjęcia, zafascynowania, wcielenia egzystencjalnego, zaangażowania, odpowiedzialności. Tu leży tajemnica takich osobowości jak Jan Paweł II czy ks. Józef Tischner. Masy żyją w przeświadczeniu, że ktoś za nich myśli i bierze odpowiedzialność. Ale takich, którzy „czują i myślą za miliony” jest niewielu.

Rozjaśniające w tym względzie mogą być dwa podstawowe kryteria formalne teologii. Pierwsze kryterium brzmi: *Przedmiotem teologii jest to, co nas bezwarunkowo dotyczy. Tylko takie zdania i twierdzenia są teologiczne, które zajmują się danym przedmiotem o tyle, o ile on nas bezwarunkowo dotyczy*¹¹. Drugie zaś kryterium brzmi: *To, co nas bezwarunkowo dotyczy, jest tym, co rozstrzyga o naszym byciu lub niebyciu. Tylko takie zdania są teologiczne, które zajmują się takim przedmiotem o tyle, o ile tenże rozstrzyga o naszym byciu lub niebyciu*. Nic nie może być dla nas czymś o bezwarunkowym znaczeniu, co nie ma mocy, by zagrażać naszemu byciu lub je ratować. Wyrażenie „bycie” nie oznacza w tym kontekście egzystencji w przestrzeni i w czasie. Egzystencja jest nieprzerwanie „zagrożana” i ratowana przez rzeczy i wydarzenia, które nie mają dla nas żadnego bezwarunkowego znaczenia. Wyrażenie „bycie” oznacza natomiast całość ludzkiej rzeczywistości, strukturę, sens i cel egzystencji. Wszystko to jest zagrożone, może zostać utracone albo też uratowane. „Być lub nie-być” - w takim rozumieniu – jest sprawą bezwarunkowego, totalnego i nieskończonego znaczenia. Być bezwarunkowo dotkniętym oznacza: być dotkniętym w całości naszego bycia, nie w jakiejś części, czy to w woli, czy to w uczuciu. To, co człowieka bezwarunkowo dotyczy, jest tym, co warunkuje jego „bycie”, ale co samo stoi „ponad” wszelkimi uwarunkowaniami. Jest to to, co rozstrzyga o ostatecznym przeznaczeniu człowieka poza wszelkimi przygodnościami

¹⁰ Por. P. TILLICH, *Systematische Theologie...*, 135. Por. także: J.A. ŁATA, *Odpowiadająca teologia Pawła Tillicha*, Oleśnica 1995, 61-143.

¹¹ TENŻE, *Systematische Theologie...*, 20.

i przypadłościami istnienia. To drugie kryterium formalne Tillichowej teologii dotyczy z całą pewnością Maryi – Matki Pięknej Miłości. Dla wierzącego chrześcijanina stanowi Ona „sprawę bycia lub niebycia”, gdyż objawia „tajemnicę bytu”, „podstawę i moc bytu”¹².

Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu (Ap 12, 1).

Czczenie Maryi nie jest zatem formą bałwochwalstwa, lecz wyrazem wiary, która usprawiedliwia i zbawia mocą samej siebie i mocą łaski wypływającej z Boga, rozumianego jako podstawa bytu, jako moc bytu, jako Osoba i grunt wszelkiej osobowości, jako źródło także tej nadmiernej łaski, która się zmanifestowała w Dziewicy Maryi. Protestantyzm, który czerpie swą energię tylko z protestu wobec katolickiej substancji, jest wewnętrznie wypalony, gdyż nie można żyć przez długi czas tylko z protestu i kontestacji¹³. Paweł Tillich radzi więc protestantom powrót do katolickiej substancji, do katolickiej tradycji z jej kultem świętych, zwłaszcza zaś z kultem Bogurodzicy Dziewicy Maryi, uosabiającej sobą naczynie łaski wypływającej z Boga. Bóg, którego nikt nigdy nie widział, który mieszka w niedostępnej światłości, objawił się nam w Jezusie Chrystusie, oraz ujawnił się w osobie i życiu Maryi Dziewicy. Słowo Boże stało się tutaj „ciałem”.

Wiara w czyste słowo Boże może się wyrodzić w jałowe, racjonalne, intelektualne „pranie mózgu”, nieintegrujące człowieka i nieporównujące go do naśladowania i realizowania Chrystusa w sobie. Przywrócenie Maryi należytego Jej miejsca w protestantyzmie, stanowi niezbywalny warunek jego przetrwania w sekularyzującym się i gnostycyzującym się świecie. Maryja Niepokalana jest pierwszym „Nowym Człowiekiem”, „Nowym Bytem”, „Nowym Stworzeniem”, który wskazuje wszystkim chrześcijanom drogę ku esencjalnej realizacji samego siebie i budowy pleromy i królestwa Bożego w sobie i w świecie!

Ks. dr Jan Adrian Łata

Hauptstr. 2
92557 Weiding
Niemcy

¹² TAMŻE, 22.

¹³ Szerzej na ten temat: J.A. ŁATA, *Sakramentalna rzeczywistość a sakramenty u Tillicha*, w: TENŻE, *Zdziejów Mojżeszowych łaska*, Wrocław 1998, 141n.

Maria come manifestazione del mistero dell'ente nella teologia di Paolo Tillich

(Riassunto)

Paolo Tillich parla dei santi come gli uomini di piena trasparenza del fondamento dell'ente, il quale tramite la loro esistenza si manifesta. In questo senso si può vedere la persona di Maria, santa per eccellenza. E' per questo che Maria attira gli altri a se dal secolo V fino ad oggi. Nel protestantesimo quel simbolo (Maria) è stato cancellato. L'autore segue il pensiero di Tillich riguardo le conseguenze dell'assenza di Maria nell'immagine di Cristo.

Tillich cerca di convincere i protestanti di ritornare al culto dei santi, e di Maria, come viene vissuto nella tradizione cattolica. E' per loro la condizione di sopravvivenza nel mondo secolarizzato di oggi.

RECENZJE
RECENSIONI

Zanim przejdę do prezentacji i oceny wybranej publikacji*, pozwolę sobie na nieco dłuższe wprowadzenie. Jest ono uzasadnione dwoma względami. Po pierwsze – zarysuję w nim w encyklopedycznym skrócie historię, teologiczny sens oraz trudności w interpretacji dziewiczego macierzyństwa Maryi – zarówno w nauce Kościoła, jak i teologii. Powyższe dane tłumaczą ponowne zainteresowanie tym tematem we współczesnej mariologii. Pozwalają też lepiej zrozumieć refleksje zawarte w prezentowanej książce. Po drugie – większość jej artykułów odwołuje się do dokumentów kościelnych. Scharakteryzowanie najważniejszych z nich we wstępie sprawi, że w dalszej części prezentacji będę do nich powracał tylko w sensie merytorycznym, przez co uniknę powtórek myślowych.

Zacznę od przypomnienia, że Kościół od początku uznaje dziewictwo Maryi za prawdę wiary. Pierwsi chrześcijanie wyrazili to przekonanie za pomocą greckiego słowa *aeiparthenos* – *zawsze Dziewica*, dając przez to do zrozumienia, że stan ten jest rzeczywistością trwałą, odnoszącą się do całego Jej życia. Tradycja pierwszych wieków wyraziła zaś w formule *Natus ex Maria Virgine* jego

Adam Wojtczak OMI

trójaspektowość: *ante partum* – dziewicze poczęcie Jezusa przez działanie Ducha Świętego, bez udziału mężczyzny; *in partu* – cudowny poród, poprzez który Syn Boży zachował fizyczną nienaruszalność Matki; *post partum* – trwanie dziewictwa Maryi także po narodzeniu Je-

O dziewiczym macierzyństwie Maryi raz jeszcze

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 361-373

zusa. Z tych trzech stwierdzeń – zaznacza Jan Paweł II – najważniejsze jest podkreślenie dziewictwa *przed porodem*, gdyż odnosi się ono do poczęcia Jezusa i bezpośrednio dotyczy misterium wcielenia. Dziewictwo *podczas* i *po porodzie*, choć zawarte pośrednio w tytule *Dziewicy*, stało się już w patrystyce przedmiotem pogłębionych refleksji, gdyż niektórzy zaczęli podawać je w wątpliwość¹. Na zarzuty odpowiedział papież Hormizdas (514-523), z kolei sens terminu *Dziewica* doprecyzował Synod Laterański (649 r.). W konsekwencji prawda ta odznaczała się przez wiele wieków zasadniczą stabilnością teologiczną.

* «Geboren aus der Junfrau Maria». *Klarstellungen*, red. A. VON ZIEGENAUS (*Mariologische Studien*, Bd. XIX), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007, ss. 252.

¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Maryja zawsze Dziewica* («*aeiparthenos*») (Audiencja generalna, 28.08.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, red. A. SZOSTEK, t. 4: *Audiencje generalne*, Warszawa 1999, 202.

Została ona zachwiana w połowie ubiegłego stulecia. Stało się to za sprawą A. Mitterera, wiedeńskiego lekarza i księdza, który twierdził, że Maryja urodziła Jezusa w taki sam sposób, jak każda inna kobieta wydaje na świat własne dziecko, oraz że zachowanie błony dziewiczej nie należy do istoty dziewictwa, ale wręcz zaprzecza prawdziwemu macierzyństwu². Śmiałe twierdzenie, którego zamiarem nie było zanegowanie dogmatu kościelnego, wzbudziło szeroki oddźwięk zarówno w formie aprobaty, jak i dezaprobaty w łonie Kościoła i teologii.

W obronie dziewiczego macierzyństwa Maryi stanęło Magisterium Kościoła. Sobór Watykański II nie wypowiada się na temat trudnej kwestii faktu biologicznego związanego z dziewictwem *przy i po porodzie*, potwierdza tylko powściągliwie, że Chrystus był Boskim i niezwykłym sprawcą dziewiczego porodu swej Matki³. Trwałego dziewictwa Maryi broni zdecydowanie Paweł VI w adhortacji *Signum magnum*⁴ i uroczystym *Wyznaniu wiary*⁵. Bardziej wyczerpujących wyjaśnień na ten temat udziela Jan Paweł II: najpierw w encyklice *Redemptoris Mater*⁶ i liście apostolskim *Mulieris dignitatem*⁷, a następnie – w zintegrowanej i pogłębionej formie – w przemówieniu wygłoszonym na zakończenie dni studiów z okazji 1600. rocznicy Synodu Plenarnego w Kapui w 392 roku⁸, i sześciu śródowych katechezach maryjnych⁹. Trwałe dziewictwo Matki Jezusa omawia logicznie i syntetycznie również *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹⁰.

W ślad za dokumentami kościelnymi pojawiła się w ostatnich dziesiątkach lat lawina publikacji teologicznych. Ich autorzy poddają prawdę o dziewiczym macierzyństwie Maryi pogłębieniu i uściśleniu, ale czasami też nierozważnym rewizjom, ponieważ uważają ją za *kwestię otwartą* ze względu na implikacje natury egzegetycznej, teologicznej,

² A. MITTERER, *Dogma und Biologie der heiligen Familie*, Wien 1952, 93-130; TENZE, *Maria wahre Jungfrau und Mutterschaft in der Geburt*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 108(1960) 188-193.

³ LG 61, 63.

⁴ PAWEŁ VI, *Adhortacja apostolska «Signum magnum» o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła* (13.05.1967), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, 230.

⁵ TENZE, *Wyznanie wiary* (30.06.1968), w: *W co wierzymy? Credo Pawła VI*, Londyn 1973², 11.

⁶ RM 20.

⁷ MD 17-22.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo* (Discorso ai partecipanti al Convegno internazionale di Studi per il XVI Centenario del Concilio di Capua, 24.05.1992), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 15, 1, Città del Vaticano 1994, 1587-1597.

⁹ Jan Paweł II o Matce Bożej..., 184-203.

¹⁰ KKK 487-511.

antropologicznej, biologicznej i symbolicznej. Towarzyszą temu zazwyczaj niejednoznaczne sformułowania i zbyt drastyczne objaśnienia. Na gruncie polskim pojawiły się prace, które dokonują przeglądu najbardziej znaczących wypowiedzi egzegetycznych i teologicznych na ten temat¹¹.

Nie brak podobnych publikacji w innych krajach i językach¹². Wśród nich na uwagę zasługuje dziewiętnasty tom znanej i cenionej serii niemieckiej *Mariologische Studien*, wydany w kwietniu 2007 roku. Zbiera on referaty wygłoszone na sympozjum zorganizowanym w dniach 23-26 listopada 2005 roku w Augsburgu przez Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie pod przewodnictwem Antona Ziegenausa. Już sam tytuł książki *Narodzony z Dziewicy Maryi* wskazuje, że pragnie ona dołączyć do tych wszystkich publikacji, które podejmują przegląd dawnych oraz współczesnych refleksji i dyskusji na temat dziewiczego macierzyństwa Matki Jezusa. Natomiast jej podtytuł *Wyjaśnienia* sugeruje, że przedstawiane treści zostaną udokumentowane, wytłumaczone i krytycznie ocenione przez poszczególnych prelegentów. Ponieważ prawda o dziewiczym macierzyństwie zawiera wiele aspektów i wątków, musieli oni dokonać wyboru kilku wiodących, a zatem – ich zdaniem – najważniejszych, najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych. Wyrażają przy tym – w słowie *wstępnym* – słuszne przekonanie, że nie można dziewictwa Maryi uważać za marginalny aspekt wiary, ponieważ jest ono powiązane z innymi Jej tajemnicami, a nawet dotyka misterium Chrystusa i Kościoła.

Prezentowane dzieło zbiorowe składa się z dziesięciu artykułów. Otwiera je ciekawe studium **Franza Sedlmeiera** o prorocztwie Izajasza 7, 14, które od najdawniejszych czasów jest przedmiotem zagorzałych polemik egzegetycznych i teologicznych¹³. Aby zrozumieć jego zasadniczy sens, autor wskazuje nie tylko na tło historyczne zawarte w wersetach je poprzedzających, ale także na następującą bezpośrednio po nim zapo-

¹¹ Por. np. J. KRÓLIKOWSKI, *Dziewiczność Calej-Świętej Maryi. Aktualność zagadnienia na tle postulatów kulturowych i religijnych*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 4, 165-185; „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 1 – w całości poświęcony dziewictwu Maryi; S. M. PERRELLA, *Dziewiczy poród Maryi we współczesnej debacie teologicznej (1962-1994)*. *Magisterium – egzegeza – teologia*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 3, 203-307.

¹² Por. np. J. A. DE ALDAMA, *El problema teológico de la virginidad en el parto*, w: *Studia Mediaevalia et mariologica*. P. Carolo Balic OFM septuagessimum annum dicata, Roma 1971, 497-514; I. DE LA POTTERIE, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique*, „Marianum” 40(1978) 41-90; D. BERTETTO, *Maria la Serva del Signore. Trattato di Mariologia*, Napoli 1988, 228-271.

¹³ F. SEDLMEIER, *Jesaja 7, 14. Überlegungen zu einem umstrittenen Vers und zu seiner Auslegungsgeschichte (Izajasz 7, 14. Rozważania nad spornym wersetem i historią jego interpretacji)*, 13-43.

wiedź najazdu króla asyryjskiego, spustoszenia kraju Achaza i płynącego stąd niedostatku, jaki będzie panował. Dopiero obiecany *Emmanuel* stanie się znakiem nadziei i wyzwolenia. Kto konkretnie kryje się za tym imieniem? Kim jest *młoda kobieta* (*almah*) – w tłumaczeniu Septuaginty *dziewica* (*parthénos*) – która go pocznie i porodzi? Na te pytania trudno dać jednoznaczną i przekonującą odpowiedź. Prezentowany biblista skłania się do wniosku, że tłumaczenie Septuaginty wskazuje, przynajmniej pośrednio, na rozwój świadomości wiary. Rodzi ona przekonanie, że proroctwo Izajasza zapowiada w sensie typicznym dziewicze poczęcie Mesjasza. Optykę tę – jego zdaniem – potwierdza Nowy Testament (zwłaszcza Mt 1, 21-23 i Łk 1, 31), gdyż nawiązuje do tej właśnie tradycji egzegetycznej i nadaje jej ostateczną postać, to znaczy uznaje wyraźnie proroctwo Iz 7, 14 za zrealizowane w Maryi, dziewiczej Matce Jezusa.

Kolejne studium, pióra **Antona Ziegenausa**, porusza niezmiennie ważny teologicznie problem, a mianowicie chrystologiczny sens dziewiczego macierzyństwa Maryi i związane z nim kontrowersje – dawne i dzisiejsze¹⁴. Wychodzi on ze słusznego założenia, że zdrowa pobożność maryjna winna być skoncentrowana na Chrystusie. Oznacza to z kolei, że dziewicze zrodzenie jest centralną prawdą wiary w sensie chrystologicznym i mariologicznym. Jednak w pierwszych gminach chrześcijańskich nie odgrywała ona jeszcze znaczącej roli. W Nowym Testamencie wspominają o niej *expressis verbis* tylko Mateusz i Łukasz. Dopiero w kolejnych wiekach uległa znacznemu rozwojowi i chrystologicznemu pogłębieniu. W sporach z judaizmem, który przeczył preegzystencji Chrystusa, i gnozą, która odrzucała Jego prawdziwe człowieczeństwo, należało bronić prawdy o tożsamości Chrystusa. Wówczas pomocą służyło biblijne przesłanie o dziewiczym pochodzeniu Jezusa z Maryi. Podkreślało ono, że Ten, który się z Niej narodził, już na mocy odwiecznego zrodzenia jest Synem Bożym; Jego dziewicze poczęcie, które jest dziełem Najwyższego, objawia, że także w ludzkiej naturze jest On Synem Boga. Podobnie w nowożytnych dyskusjach na ten temat – zauważa autor – wiodącą rolę odgrywają założenia teologiczne, a nie egzegeza. Sprawia to, że bibliści katoliccy, choć zasadniczo nie wypierają się tradycyjnego poparcia dla dziewiczego macierzyństwa jako faktu historiozbawczego, który znajduje potwierdzenie – bezpośrednie lub pośrednie – w Biblii, to jednak wypowiadają otwarcie swoje wątpliwości i zapraszają do głębszego zbadania kwestii w obszarach innych niż zazwyczaj. Większe zastrzeżenia

¹⁴ *Der christologische Gehalt der jungfräulichen Mutterschaft. Die Kontroversen in den ersten christlichen Jahrhunderten und in der Neuzeit* (Chrystologiczny sens dziewiczego macierzyństwa. Kontrowersje w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i czasach nowożytnych), 44-57.

i sprzeciwu zgłaszają środowiska protestanckie, które niekiedy nawet – na bazie założeń deistycznych dążących do skrajnej demitologizacji przekazów biblijnych – uznają teksty Mt i Łk za *ewangeliczną bajkę* lub *etiologiczną legendę*. Stąd też na koniec mariolog z Augsburga przytacza maksymę W. Goethego: *Z tym, który odrzuca twoje zasady, nie spieraj się*. Poucza ona, że tylko na bazie wspólnych założeń wstępnych możliwa jest konstruktywna dyskusja.

W trzecim artykule, mniej twórczym i zarazem bardziej historycznym niż teologicznym, **Manfred Lochbrunner** kreśli dzieje prawdy o narodzeniu z Dziewicy w wyznaniu wiary Kościoła¹⁵. Przypomina znane na ogół fakty, że wiara wyrażona w Ewangeliach została potwierdzona w całej późniejszej Tradycji. Już pierwsi autorzy chrześcijańscy (Ignacy Antiocheński, Justyn, Ireneusz) przyjmują dziewicze poczęcie Jezusa, pojmują je w sposób realistyczny i historyczny. Współbrzmia z nimi uroczyste wyznania wiary: chrzcielne, synodalne i soborowe. Koncentrują się one zasadniczo na *virginitas ante partum*. Trudno rozstrzygnąć zaś czy wyrażają one też wprost *virginitas in partu* i *post partum*, czy jedynie *implicit*. Wyraźniejsze potwierdzenie trwałego dziewictwa Maryi przychodzi z czasem dzięki pogłębionej refleksji. Zwłaszcza średniowiecze przyjmuje je jako wielkie dobro wiary. W historii Kościoła pojawiały się również osoby i grupy, które negowały ten dogmat. W czwartym wieku antydykomariani nie przyjmują *virginitas post partum*. Prawdziwa opozycja rodzi się jednak dopiero w wiekach nowożytnych, przede wszystkim na gruncie protestanckim. Synod Kościoła ewangelickiego w Prusach (1846 r.) dopuszcza do użytku wyznanie wiary, które pomija prawdę o dziewiczym narodzeniu Chrystusa z Maryi. Pochwala tę decyzję A. Harnack. Przekonuje, że nie można wyznawać wiary wbrew własnemu sumieniu. Zresztą dziewicze zrodzenie nie należy do podstawowych prawd chrześcijańskich. Kto je odrzuca, nadal przynależy do Kościoła. Ten sposób myślenia – stwierdza autor na zakończenie – jest jaskrawym przejawem oświeceniowego racjonalizmu i liberalizmu.

Michael Kreuzer rozpatruje problem dziewiczego poczęcia Jezusa. Stawia pytania, które – według niego – są marginalizowane lub pomijane przy omawianiu tej kwestii, pyta więc: co wyrażają słowa credo: *Począł się z Ducha Świętego?* w czym tkwi specyfika Jego działania we wcieleniu?¹⁶. W odpowiedzi zauważa, że pierwsze wyjaśnienie daje już

¹⁵ M. LOCHBRUNNER, *Die Geburt aus der Junfrau im Glaubensbekenntnis der Kirche* (Narodzenie z Dziewicy Maryi w wyznaniu wiary Kościoła), 58-73.

¹⁶ M. KREUZER, «Empfangen durch den Heiligen Geist». *Die Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Mensch - werdung des Sohnes Gottes* («Począł się z Ducha Świętego». *Sposób działania Ducha Świętego w tajemnicy wcielenia Syna Bożego*), 74-87.

Symbol Toledański z 675 roku: *Wierzymy, że jedynie Syn przybrał dla zbawienia rodzaju ludzkiego prawdziwe człowieczeństwo [...] z Dziewicy, z której narodził się w nowym porządku i nowym narodzeniem. [...] Wszakże z tego, że Maryja poczęła, będąc zacieniona przez Ducha Świętego, nie należy wnosić, że tenże Duch Święty jest Ojcem Syna.* Wprawdzie Symbol nie precyzuje terminu *zacieniona*, to jednak jego wypowiedzi o *nowym porządku* i *nowym narodzeniu* są dla naszego autora właściwym tropem, który podejmuje dla lepszego zrozumienia roli Ducha w tajemnicy wcielenia. Bada najpierw specyfikę Jego działania w akcie stwórczym. Dochodzi do przekonania, że polega ono na tym, by stworzenie, mające prażródło w zamyśle Ojca i powołane do istnienia przez Syna, urzeczywistniało się w miłości i akceptacji. Podobnie – według niego – dzieje się w tajemnicy wcielenia, co dobrze ilustruje scena zwiastowania. Duch realizuje w miłości i *akceptacji* zamysł Ojca wobec Syna. W konsekwencji wcielenie jest *nowym narodzeniem*, gdyż ludzka natura Jezusa jest stworzona według *nowego porządku* i wskazuje na *nowe stworzenie*, które zostało w Nim zapoczątkowane. Zachodzi też swoista zbieżność ról Maryi i Ducha Świętego. Aktualizacja Bożego planu jest możliwa w Duchu, ponieważ zbiega się z *fiat* Maryi. Dlatego też jest Ona nazywana Jego *Oblubienicą*.

Wnikliwy i twórczy jest referat **Manfreda Haukego**, profesora teologii dogmatycznej w Lugano. Dotyczy on *virginitas in partu*, niezwykle drażliwego wątku maryjnego¹⁷. Zaczyna się od stwierdzenia, że w krajach języka niemieckiego dominuje opinia K. Rahnera: wierzymy w cudowne dziewictwo Maryi przy porodzie, ale nie potrafimy wyjaśnić, jak się ono dokonało; dogmat nie mówi o nienaruszalności błony dziewiczej i wolności od bólów porodowych; pozwala to wnioskować, że jego istota tkwi w subiektywnym przeżyciu, a zatem na płaszczyźnie duchowej. Następnie prezentowany autor dokonuje krytycznej analizy różnorodnych świadectw, by w ten sposób odkryć sedno wypowiedzi Kościoła o *virginitas in partu*. Zaczyna od wątków biblijnych. Sympatyzuje z poglądami znanego egzegety, I. de la Potterie, który wykazuje – na bazie tekstu J 1, 13-14 odczytanego w liczbie pojedynczej i Łk 1, 34-35 – że znak dziewiczego poczęcia dotyczy również dziewiczego narodzenia Syna Bożego, poprzez absolutnie dziewiczy poród Matki. Następnie przechodzi do patrystyki. Znajduje świadectwa z II i III wieku, które potwierdzają *virginitas in partu*, i takie, które podają je w wątpliwość. Oznacza to, że prawda ta potrzebowała pogłębienia dogmatycznego. Przynoszą je pod

¹⁷ M. HAUKE, *Die «virginitas in partu»: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte* (Dziewictwo podczas porodu: rozłożenie akcentów w historii dogmatów), 88-131.

koniec IV wieku kontrowersje z Jowinianem, który odrzuca dziewiczy poród Maryi. Synody w Rzymie i Mediolanie potępiają jego tezę i wyjaśniają, że termin *dziewictwo* wyraża fizyczną integralność Maryi przy poczęciu i porodzie. Nauka ta zostaje potwierdzona w kolejnych stuleciach (zwłaszcza przez Synod Laterański), a nawet więcej, dokumenty kościelne odnoszą do Maryi wyrażenie *zawsze Dziewica*. Wątpliwości, choć nieco inaczej uzasadniane, powracają w drugiej połowie XX wieku. Magisterium stara się na nie odpowiedzieć poprzez pogłębianą interpretację chrystologiczną *virginitas in partu*. Czy należy ono do dóbr wiary Kościoła? – pyta na zakończenie prelegent. W odpowiedzi stwierdza, że chodzi tu o definicję dogmatyczną, która ma charakter zobowiązujący. Nie objaśnia ona w detalach dziewiczych narodzin Jezusa, podkreśla jednak ich cudowny wymiar i zachowanie nienaruszalności cielesnej Matki. Te prawdy należy przyjąć, inaczej dogmat pozostanie pustą formułą.

W opracowaniu **Josefa Kreimla** dochodzi do głosu zagadnienie trwałego dziewictwa Maryi ze szczególnym uwzględnieniem *virginitas post partum*¹⁸. Wiąże się ono z wieloma pytaniami: czy Maryja po zrodzeniu Jezusa prowadziła normalne współżycie małżeńskie? Co wyraża biblijna formuła o Jego *braciach i siostrach*? Czy rzeczywiście *virginitas post partum* – jak twierdzą niektórzy bibliści ewangeliccy – jest tylko problemem katolickiej dogmatyki, ale nie egzegezy? W odpowiedzi prezentowany teolog zaznacza, że sama analiza filologiczna perykop biblijnych nie wyjaśni tego problemu. Z kolei polemika Hieronima z Helwidiuszem pokazuje, że argumenty biograficzno-historyczne, którymi się dowodzi, że *bracia i siostry* Jezusa są naturalnymi dziećmi Maryi lub tylko Jego kuzynami, też się wyczerpały, nie przekonują. Dziewictwo Matki należy rozważać na płaszczyźnie teologicznej, w kontekście *fiat* zwiastowania. Polega ono na Jej doskonałym i osobowym powierzeniu się w wierze woli Bożej w zbawczej służbie Chrystusowi. Jego sens duchowy zakłada jednak wymiar cielesny. Wynika z tego, że nie można *virginitas post partum* tłumaczyć redukcjonistycznie ani metaforycznie. Jest ono zasadniczo postawą wiary, która obejmuje też seksualną wstrzemięźliwość.

W następnym wykładzie **Christian Schaller** snuje ciekawe refleksje o dziewictwie Maryi jako wzorze dla Kościoła¹⁹. Wychodzi z celnego założenia, że w Niej łaska i wiara stanowią doskonałą *symbiozę*. Precyzyjniej mówiąc, jest Ona *pierwszą wśród odkupionych*, a więc uprzywielejewanym świadkiem zbawczego działania Boga w historii i zarazem

¹⁸ J. KREIML, *Die virginitas post partum. Zum Verständnis der «Brüder und Schwestern» Jesu (Dziewictwo po narodzeniu. O rozumieniu «braci i siostr» Jezusa)*, 132-147.

¹⁹ CH. SCHALLER, *Mariens Jungfräulichkeit als Urbild der Kirche (Dziewictwo Maryi prauzorem dla Kościoła)*, 148-159.

typem człowieka wiary, który całkowicie oraz bez wahania i żadnych warunków wstępnych poświęca się służbie Chrystusowi. Decydując się na życie w dziewictwie, Maryja odpowiada na wewnętrzne powołanie, to znaczy na natchnienie Ducha Świętego, który ukazuje Jej znaczenie i doniosłość dziewiczego daru z siebie. Z tego związku mariologii z chrystologią i antropologią wynika Jej odniesienie do Kościoła. Jest Ona typem jego dziewictwa. Zwrócił już na to uwagę św. Ambroży. Vaticanum II i posoborowa mariologia precyzują zaś, że Kościół jest dziewicą w sensie duchowym, w znaczeniu nienaruszalności wiary, nadziei i miłości. Oznacza to, że Maryja stanowi dla niego przykład nieskazitelnej wiary, nadziei i miłości. Zwłaszcza zachowanie czystości wiary stanowi ważne zadanie dla Kościoła. Maryja jest przykładem wiary eucharystycznej (*Niewiasta Eucharystii*) oraz przyjęcia, kierowania się i działania mocą Bożej łaski. Ta struktura wiary uwidacznia się w każdym poszczególnym chrześcijaninie, jak i całym Kościele, który w czystości i w pełni przyjmuje słowo Boże, akceptuje je z uległością i dochowuje wiernie wiary danej Chrystusowi. Okazuje się w ten sposób – kończy omawiany teolog – że dziewictwo Maryi nie jest wyłącznie czysto teologicznym aksjomatem. Za nim stoi – podjęta w pełnej wolności – egzystencjalna i osobowa decyzja. U jej podstaw znajduje się zaś *przyjęcie* inicjatywy miłości Boga. Podobnie Kościół musi istnieć i działać w postawie *przyjmowania* Boga i Jego darów, otwartości i posłuszeństwa, a także gotowości *przyjmowania* drugiego człowieka, dzięki któremu wchodzi w relację z Bogiem.

W ósmym artykule **Joachim Schmiedl**, profesor historii Kościoła w Vallendar, zapowiada poszerzoną refleksję o dziewiczym macierzyństwie Maryi, spogląda bowiem na nie w perspektywie dwóch uzgodnień ekumenicznych²⁰. Najpierw sięga do dokumentu Grupy z Dombes (1998 r.) zatytułowanego *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. Niestety, nie dokonuje pogłębionej analizy treści w nim zawartych, lecz przytacza je dosłownie lub w parafrazie, czasami z kilkoma zdaniem komentarza. W sumie przypomina znane powszechnie informacje na temat kontrowersji katolicko-protestanckich w odniesieniu do uznania i interpretacji trwałego dziewictwa Maryi. Kończy wywód spostrzeżeniem, że dialog międzywyznaniowy musi jeszcze zostać pogłębiony w tym temacie, gdyż dziewicze narodzenie Jezusa z Maryi jest prawdą wiary wpisaną w tajemnicę Chrystusa i Kościoła, a więc posiada organiczny związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej. Następnie prelegent omawia deklarację anglikańsko-rzymskokatolicką (2004 r.) pod

²⁰ J. SCHMIEDL, *Die Jungfrau Maria in ökumenischen Konsenspapieren (Dziewictwo Maryi w uzgodnieniach ekumenicznych)*, 160-171.

tytułem: *Maryja – łaska i nadzieja w Chrystusie*. Stosuje tę samą metodę wykładu, co poprzednio. Po ogólnym scharakteryzowaniu dokumentu zaznacza, że wątek maryjnego dziewictwa pojawia się w nim wielokrotnie. Zwłaszcza numery 18. i 33. wyrażają obopólną zgodę, że dziewicze poczęcie, które jest Boską inicjatywą w ludzkiej historii, stanowi znak Bożego Synostwa Chrystusa i nowego życia udzielonego przez Ducha każdemu chrześcijaninowi. Sama zaś Maryja, Matka i Dziewica, jest wzorem doskonałej świętości – nie tylko nieskazitelności fizycznej, ale także dyspozycyjności, posłuszeństwa i wierności Chrystusowi (nr 37). W sumie – konkluduje autor – osiągnięciem obu uzgodnień jest to, że nie dostrzegają one w dziewictwie Maryi wyizolowanego przywileju, ale ujmują je w kontekście powołania Jej przez Boga do zbawczej służby.

Dziewicze macierzyństwo Maryi ma też znaczenie egzystencjalne. Zostało ono omówione w referacie **Klause Gutha** zatytułowanym: *Kobieta – Dziewica – Matka. Maryja w rozumieniu Edyty Stein (1891-1942)*²¹. Najpierw charakteryzuje on nastawienie karmelitańskiej myślicielki wobec kwestii kobiecej u schyłku Republiki Weimarskiej, zaznaczając że różni się ono od założeń kobiecych ruchów emancypacyjnych początku XXI wieku. Niestety, owych rozbieżności bliżej nie definiuje. Od razu przechodzi do wskazania, że dziewictwo Maryi – zdaniem świętej – odznacza się doskonałością moralną i charakterem uniwersalnym. Zazwyczaj kojarzone wyłącznie ze stanem życia konsekrowanego, odnosi się jednak do wszystkich – jako potrzeba zupełnego oddania się Bogu, w sposób właściwy dla każdego stanu. Każdy jest powołany do pełni życia z Bogiem i w Bogu. Ewangeliczna czystość oddania się skupia się na dążeniu *bez reszty i ponad wszystko* – dziewictwo fizyczne jest jego szczególnym wyrazem i sposobnością. Maryjne dziewictwo jest też swoistą orientacją w życiu dla tych, którzy na zawsze lub na jakiś czas (z racji np. śmierci, choroby, wojny) muszą zrezygnować z małżonka. W ostateczności Maryja, dzięki dobrowolnie obranemu dziewictwu, jawi się jako *Służebnica Pańska i niewiasta służebnej miłości*. Jej przykład może służyć do wyjaśniania kwestii kobiecych i być wielce przydatny w wychowywaniu i kształceniu dziewcząt.

Prezentowane dzieło kończy się akcentem liturgicznym, gdyż **Johannes Nebel** poszukuje wątków o dziewictwie Maryi w niebiblijnych tekstach aktualnej liturgii rzymskiej, a więc w formularzach mszalnych

²¹ K. GUTH, *Frau – Jungfrau – Mutter. Maria im Verständnis von Edith Stein (1891-1942)*, (*Kobieta – Dziewica – Matka. Maryja w rozumieniu Edyty Stein (1891-1942)*), 172-190.

i brewiarzowych²². Poddaje je wnikliwym analizom statystycznym i teologicznym, by odkryć, w jakim stopniu *lex credendi* jest obecne w *lex orandi* Kościoła. Z tego względu studium jest niezwykle pouczające. Wynika z niego – najpierw w sensie statystycznym – że posiadamy w sumie 333 liturgiczne teksty maryjne. Nieco ponad 28 % z nich w ogóle nie porusza zagadnienia dziewictwa Maryi. Około 43 % zadowala się jedynie wspomnieniem go; 12 % akcentuje je wprawdzie mocniej, ale nie przyznaje mu większego znaczenia. Okazuje się więc, że w 83 % tekstów wątek dziewictwa Maryi nie istnieje lub jest traktowany zdawkowo. W kontraście z tą cyfrą stoi 6 % tekstów, które wskazują na wzorczy charakter maryjnego dziewictwa dla wierzących. Kolejne 6 % to teksty, które uwypuklają tę prawdę i bliżej wyjaśniają. Do tego dochodzi około 5 % tekstów, w których pojawia się ona w powiązaniu z innymi tematami maryjnymi, zwłaszcza Bożym macierzyństwem. Znamienny jest też fakt, że aktualny *Zbiór Mszy o NMP*, który zawiera 46 formularzy mszalnych, żadnego z nich nie poświęca wprost dziewictwu Maryi. Owo rozczarowanie statystyczne zostaje jednak zrelatywizowane, to znaczy złagodzone przez bogactwo zawartych w nich aspektów teologicznych. Ukazują one dziewictwo Maryi w perspektywie historiozbowczej, a zatem odniesione do misterium Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła. Jest też uwypuklana jego wzorczość i zachęta do naśladowania go. W podsumowaniu autor dorzuca jeszcze jedno ciekawe spostrzeżenie. Porównując łacińską wersję tekstów liturgicznych z niemiecką, zauważa, że ta pierwsza wyraźniej uwydatnia dziewictwo Maryi. Druga zaś mniejszą wagę przywiązuje do niego, czasami nawet wydaje się odchodzić od oryginalnego brzmienia tekstu.

Lektura całej publikacji potwierdza jej naturę jako *przeglądu udokumentowanego*, co nadaje jej niezaprzeczną wartość naukową. Z tego, co zostało ukazane, wynika, że nauka Kościoła o dziewictwie Maryi jest ciągle *kwestią otwartą* zarówno w sensie egzegetycznym, jak i teologicznym. Powstaje więc pytanie: jak pogodzić potrzebę rygorystycznych i nieskrępowanych badań egzegetycznych i teologicznych z angażującym i zobowiązującym wyznaniem wiary głoszonym przez kościelny dogmat? Rzuca się też w oczy, że w odróżnieniu od podejścia ściśle egzegetycznego, podejście teologiczne jest bardziej skłonne do zaakceptowania eklezyjalnej formuły o *Natus ex Maria Virgine* w jej zasadniczych treściach. Nie oznacza to jednak automatycznego powtarzania tradycyjnych

²² J. NEBEL, *Der Preis der Jungfrau in der aktuellen römischen Liturgie. Gesamtblick auf alle nichtbiblischen Texte der marianischen Formulare der Messe und des Stundengebetes* (Cześć Dziewicy w aktualnej liturgii rzymskiej. Integralne spojrzenie na niebiblijne teksty maryjnych formularzy Mszy i brewiarza), 191-251.

wypowiedzi. Zdecydowana większość teologów pogłębia w różnych aspektach i znaczeniach tę prawdę wiary. Zwracają przy tym uwagę na zachowanie niezbędnej równowagi pomiędzy stwierdzeniem faktu dziewictwa i zobrazowaniem jego znaczenia. Inaczej mówiąc, nie negują jego realnego i fizycznego charakteru, lecz raczej koncentrują się na teologicznym, ekumenicznym i egzystencjalnym wyjaśnieniu nierozzerwalnej więzi, jaka zachodzi między nienaruszalnością cielesną Maryi (*virginitas carnis*), wyborem miłości, który prowadzi Ją do całkowitego poświęcenia się Panu przez życie dziewicze (*virginitas cordis*) i radykalnym posłuszeństwem wiary, z którego rodzi się Jej decyzja (*virginitas fidei*). Oznacza to w sumie, że punktem wyjścia w refleksji nad Jej dziewictwem nie może być Maryja, lecz Osoba, wydarzenie i tajemnica Chrystusa. Tylko wychodząc od Niego można właściwie pojąć, ocenić oraz obronić konieczność i dar trwałego dziewictwa Jego Matki.

Zubożeniem prezentowanego dzieła jest natomiast brak najbardziej znaczących wypowiedzi współczesnych egzegetów i teologów na temat dziewiczego macierzyństwa Matki Jezusa. Prelegenci bazują zasadniczo na autorach z krajów języka niemieckiego. Odwołują się do badań znanych biblistów (M. Rösel, A. Vögtle, F. Mussner) i teologów (K. Rahner, L. Scheffczyk, G. Söll, G. Greshake, G. L. Müller, A. Ziegenaus, W. Beinert), co jest w pełni zrozumiałe. Zdziwienie i niedosyt budzi zaś fakt, że na tym poprzestają. Jedynie nieliczni (zwłaszcza M. Hauke) uwzględniają w swych przedłożeniach najnowsze i najciekawsze osiągnięcia egzegetyczne (I. De la Potterie, A. Serra) i koncepcje teologiczne (J. A. Aldama, J. Galot, R. Laurentin, S. De Fiores, C. Pozo, D. Fernandez, B. Forte, S. M. Perrella) autorów spoza kręgu niemieckiego. Tymczasem przedkładają oni wieloaspektowe propozycje podejścia do delikatnej kwestii dziewictwa Maryi i przez to dostarczają cennych wskazówek natury metodologicznej, hermeneutycznej i teologicznej dla pogłębionej interpretacji tej prawdy.

Mankamentem niektórych referatów – zwłaszcza autorstwa M. Lochbrunnera i J. Schmiedla – jest ich opisowy, odtwórczy charakter. Autorzy przedstawiają – czasami nawet metodą dosłownego przytaczania długich *passusów* z wypowiedzi Ojców Kościoła, Magisterium i teologów – patrystyczne, międzywyznaniowe i posoborowe dyskusje celem poprawnego przedstawienia dogmatu, to znaczy uniknięcia pozycji jednostronnych, przesady i wykrzywień, mogących unieważnić fakt, treść i symbolikę w nim istniejącą. Stronią natomiast od pogłębionej analizy zacytowanych tekstów, by wydobyć z nich sedno myśli i rozwiązań, wskazać na ich oryginalność i doniosłość lub niekonsekwencje i błędy. Nie opowiadają się też bliżej za którąś z zaprezentowanych koncepcji czy

intuicji. Tylko w podsumowaniach, w których zbierają wyniki przedłożonych refleksji i wyprowadzają z nich ogólne wnioski, dochodzi do głosu ich twórcza inwencja. Dała ona zapewne znać o sobie także w wystąpieniach podczas dyskusji, która jednak nie została opublikowana.

Można się wreszcie zastanawiać czy nie należało jednego studium poświęcić prawosławnemu rozumieniu dziewictwa maryjnego. To prawda, że w krajach niemieckojęzycznych żyją pomiędzy sobą – mniej więcej w równomiernych proporcjach – katolicy i protestanci. Prawosławni zaś stanowią zdecydowaną mniejszość, czasami nawet niezauważoną i niedocenioną. Z tej racji wszelkie dyskusje teologiczne toczą się niemal wyłącznie pomiędzy tymi pierwszymi. Odnosi się to także do prawdy o dziewictwie Maryi. Tymczasem wydaje się, że w perspektywie ogólnochrześcijańskiej prawosławne jej ujęcie może być inspirujące i ubogacające. Po pierwsze – akcentuje ono dobitnie, że dziewictwo Maryi jest przede wszystkim szczególnym *darem-laską*, czyli absolutnym prymatem Bożej inicjatywy zawieszającej prawa natury. Matka Jezusa pozostaje ustawicznie w mocy Ducha (*Pneumatofora*), który przemienia w Niej wszystkie prawa ludzkiego zrodzenia. W ten sposób niesie Ona w sobie porządek nowych rzeczy, a Jej trwałe dziewictwo jest najbardziej czytelnym wyrazem rzeczywistości Królestwa Bożego. Po drugie – tradycja wschodnia w wyrażaniu i wysławianiu wiecznego dziewictwa Bogarodzicy posługuje się często językiem ikony i liturgii, w którym ceni sobie symbole, zwłaszcza biblijne. Stanowi w tym sensie zaproszenie skierowane do tradycji zachodniej, która stara się wnikać w głąb Bożych tajemnic przez metodyczną refleksję, by pogłębiała prawdę o *Natus ex Maria Virgine* nie tylko na drodze spekulacji, ale także mistycznego przeżycia, czyli bardziej uwzględniała moment doksologiczny i kultyczny, który potrafi odkryć w tej tajemnicy inne aspekty i głębie.

Podnoszone braki i wątpliwości są nie tyle oczywistymi i bezspornymi zarzutami kierowanymi pod adresem omawianej publikacji, ile raczej materiałem do dyskusji. Obraca się ona wokół naczelnego pytania: czy podjęto najciekawsze wątki do opracowania oraz wybrano najbardziej znaczące wypowiedzi Magisterium i współczesnych teologów, by pogłębić nasze rozumienie dziewiczego macierzyństwa Matki Jezusa? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Zależy ona w znacznej mierze od wrażliwości autorów poszczególnych artykułów oraz środowisk teologicznych, do których kierują oni swoje przemyślenia. Należy mieć nadzieję, że przedłożona praca odpowiada w pełni na zainteresowania jednych i drugich. Nawet przy założeniu, że wskazane niedoskonałości są w znacznej mierze zasadne, zasługuje ona na rekomendację. Lektura jej okazuje się pożyteczna i pouczająca. Oczywiście, dziewictwo Maryi

wymaga dalszej, jeszcze bardziej pogłębionej refleksji nad jego teologicznym i religijnym sensem. Kryje się on w duchowym dziewictwie Matki, czyli Jej osobistej i oblubieńczej relacji z Ojcem i Chrystusem w Duchu Świętym. Wydaje się, że kierunek przyszłych badań i poszukiwań trafnie wytyczają słowa L. Diligenzy: *Tajemnica dziewictwa Maryi, w całej różnorodności aspektów, jest «jedyną tajemnicą», która nie powinna być burzona, lecz jak najbardziej zbliżona do jej źródłowej jedności: Boska kondycja Słowa wymaga dziewiczego poczęcia; dziewiczy charakter poczęcia trwa podczas porodu: porodu prawdziwego, świętego i uświęcającego, w którym nienaruszalność Matki staje się także znakiem Bóstwa Syna; z dziewiczego poczęcia i porodu wynika doskonale poświęcenie się Maryi Bogu, który uczynił z Niej swe niezniszczalne sanktuarium*²³.

²³ L. DILIGENZA, *Relazione conclusiva*, w: *XVI Centenario del Concilio di Capua (392-1992). Atti del Convegno Internazionale di studi mariologici*, red. G. LICCARDO, F. RUOTOLO, S. TANZARELLA, Capua-Roma 1993, 632.

DOKUMENTY
DOCUMENTI

NAUCZANIE BENEDYKTA XVI*

Insegnamenti di Benedetto XVI

HOMILIAE ET ALLOCUTIONES

Homilia podczas Mszy św.
w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi
(Watykan, 1 stycznia 2006 r.)¹

Budowanie pokoju zadaniem każdego człowieka

Podczas dzisiejszej liturgii rozważamy wielką tajemnicę wcielenia Syna Bożego, kontemplując w sposób szczególny macierzyństwo Maryi Dziewicy. Wysłuchaliśmy tekstu św. Pawła (por. Ga 4, 4), w którym Apostoł w sposób bardzo dyskretny wspomina Tę, dzięki której Syn Boży przychodzi na świat: Maryję z Nazaretu Matkę Boga, Theotòkos. Na początku nowego roku jesteśmy niejako zaproszeni by wstąpić do Jej szkoły – szkoły wiernej uczennicy Pańskiej, aby uczyć się od Niej przyjmowania z wiarą i na modlitwie zbawienia, którym Bóg pragnie obdarzyć tych, którzy ufają w Jego miłosierną miłość. [...]

Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu» (Łk 2, 19). Pierwszy dzień roku poświęcony jest niewieście, Maryi. Ewangelista Łukasz przedstawia Ją jako Dziewicę milczącą, wsłuchującą się stale w odwieczne Słowo, żyjącą Słowem Bożym. Maryja zachowuje w sercu słowa pochodzące od Boga i łącząc je jakby w mozaikę, uczy się je pojmować. W Jej szkole również i my chcemy nauczyć się być pilnymi i posłusznymi uczniami Pana. Z Jej matczyną pomocą pragniemy zaangażować się gorliwie w «budowanie» pokoju, idąc za Chrystusem, Księciem Pokoju. Biorąc przykład ze Świętej Dziewicy, pozwólmy, by prowadził nas zawsze i jedynie Jezus Chrystus, który jest ten sam – wczoraj i dziś, i na wieki (por. Hbr 13, 8). Amen!

Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego
(Watykan, 2 lutego 2006 r.)²

Nieoceniony dar życia konsekrowanego

Dzisiejsze święto Ofiarowania Jezusa w świątyni, czterdzieści dni po Jego narodzeniu, ukazuje nam szczególny moment z życia Świętej Rodziny: zgodnie

* Wybór najważniejszych wypowiedzi Benedykta XVI na temat Matki Bożej (styczeń – grudzień 2006 r.).

¹ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 2, 23. 24.

² „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 4, 32-33.

z Prawem Mojżeszowym, Maryja i Józef zanoszą małego Jezusa do świątyni jerozolimskiej, by ofiarować Go Panu (por. Łk 2, 22). Symeon i Anna, natchnieni przez Boga, rozpoznają w Dziecięciu tak bardzo oczekiwanego Mesjasza i wypowiadają o Nim prorocze słowa. Stajemy wobec tajemnicy, prostej i zarazem podniosłej, w której Kościół święty sławi Chrystusa, Pomazańca Ojca, pierworodnego nowej ludzkości.

Sugestywna procesja ze świecami na początku naszej celebracji przywołała nam na nowo opiewane przez Psalm responsoryjny uroczyste wejście Tego, który jest «Królem chwały», «Panem potężnym w boju» (Ps 24 [23], 7. 8). Ale kim jest potężny Bóg, wkraczający do świątyni? Jest Dziecięciem. To Dziecię Jezus, w objęciach swojej Matki, Dziewicy Maryi. Święta Rodzina wypełnia przepisy Prawa: oczyszczenie matki, ofiarowanie pierworodnego Bogu i Jego wykupienie przez złożenie ofiary. W pierwszym czytaniu liturgia mówi o wyroczni proroka Malachiasza: «nagle przybędzie do swej świątyni Pan» (Ml 3, 1). Słowa te wyrażają całą głębię pragnienia, z jakim naród żydowski oczekiwał na przestrzeni wieków. Wreszcie wkracza do swojego domu «Anioł Przymierza» i poddaje się Prawu: przychodzi do Jerozolimy, by w postawie posłuszeństwa wejść do domu Bożego.

Ofiarowanie Jezusa i Maryi

Znaczenie tego gestu ukazuje się w szerszej perspektywie we fragmencie Listu do Hebrajczyków, który słyszeliśmy w dzisiejszym drugim czytaniu. W nim ukazany zostaje Chrystus jako pośrednik łączący Boga i człowieka, znoszący dystans, eliminujący wszelkie podziały i burzący dzielące mury. Chrystus przychodzi jako nowy «miłosierny i wierny arcykapłan w tym, co się odnosi do Boga – dla prześlągnięcia za grzechy ludu» (Hbr 2, 17). Widzimy więc, że pośrednictwo z Bogiem dokonuje się już nie przez świętość-separację dawnego kapłaństwa, lecz w wyzwalającej solidarności z ludźmi. Już jako Dziecię zaczyna On iść drogą posłuszeństwa, którą przejdzie do końca. Ukazuje to jasno List do Hebrajczyków, mówiąc: «za swych dni doczesnych zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci (...). I chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają» (Hbr 5, 7-9).

Pierwszą osobą, która przyłącza się do Chrystusa na drodze posłuszeństwa, wypróbowanej wiary i współuczestnictwa w cierpieniu jest Jego Matka, Maryja. Ewangeliczny tekst ukazuje nam to w momencie ofiarowania Syna – bezwarunkowej ofiary, angażującej Ją osobiście. Maryja jest Matką Tego, który jest «chwałą swojego ludu, Izraela» i «światłem na oświecenie pogan», ale również «znakiem, któremu sprzeciwić się będą» (por. Łk 2, 32. 34). I Ona także, w swojej niepokalanej duszy, musiała zostać przeszyta mieczem bólesci, co pokazuje, że Jej rola w dziejach zbawienia nie kończy się na tajemnicy Wcielenia, ale znajduje dopełnienie w pełnym miłości i bólu uczestnictwie w śmierci i zmartwychwstaniu Jej Syna. Przynosząc Syna do Jerozolimy, Dziewica Matka ofiarowuje Go Bogu jako prawdziwego Baranka, który gładzi grzechy świata. Ukazuje Go Symeonowi i Annie jako zapowiedź odkupienia. Przedstawia Go wszystkim jako światło, pozwalające bezpiecznie iść drogą prawdy i miłości. [...]

Przemówienie Benedykta XVI do chorych z okazji
Światowego Dnia Chorego (Watykan, 11 lutego 2006 r.)³

Śladami Dobrego Samarytanina w służbie cierpiącej ludzkości

[...]

Matka uciśnionych i cierpiących

Od czternastu lat dzień 11 lutego, liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, stał się także światowym dniem chorego. Wszyscy wiemy, że przy grocie masabielskiej Dziewica objawiła czułą miłość Boga do cierpiących. Tę czułość, tę troskliwą miłość odczuwamy w świecie w sposób szczególnie żywy właśnie w święto Maryi z Lourdes, gdy w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii uobecniamy misterium Chrystusa Odkupiciela człowieka, którego Niepokalana Dziewica jest pierwszym owocem. Przedstawiając się Bernadecie jako Niepokalane Poczęcie, Najświętsza Maryja Panna przypomniała ówczesnemu światu – któremu groziło zapomnienie o tym – o prymacie łaski Bożej, silniejszej od grzechu i śmierci. I tak miejsce Jej objawienia, grotę masabielską w Lourdes, stało się punktem przyciągającym cały Lud Boży, zwłaszcza tych, którzy czuli się udęczeni i cierpiący na ciele i duchu. Jezus powiedział: «Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię» (Mt 11, 28). W Lourdes za matczynym pośrednictwem Maryi nieustannie powtarza On to zaproszenie wszystkim, którzy z ufnością się tam udają. [...]

Homilia podczas Mszy św. na placu św. Piotra
(Watykan, 25 marca 2006 r.)⁴

Budujemy Kościół – wspólnotę miłości

Po wczorajszym konsystorzu z wielką radością przewodniczę tej koncelebrze z nowymi kardynałami; uważam za opatrznościowy fakt, że odbywa się ona w liturgiczną uroczystość Zwiastowania Pańskiego, w promieniach słońca, którymi darzy nas Pan. Uznajemy w istocie, że wcielenie Syna Bożego jest początkiem Kościoła. Wszystko wywodzi się od tamtego wydarzenia. Całe historyczne urzeczywistnianie się Kościoła, a także każda jego instytucja muszą odnawiać się w tym pierwotnym źródle. Muszą odnawiać się w Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym. To Jego zawsze czcimy: Emmanuela, Boga-z-nami, przez którego wypełniła się zbawcza wola Boga Ojca. Jednak strumień wypływający z Bożego źródła dociera do nas poprzez Dziewicę Maryję (dziś właśnie kontemplujemy ten aspekt misterium). Św. Bernard posługuje się w odniesieniu do tego wymownym obrazem: *aquaeductus* (por. *Sermo in Nativitate B.V.*

³ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 4, 13.

⁴ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 5, 33-34.

Mariae: PL 183, 437-448). Dlatego też świętując wcielenie Syna, nie możemy nie czcić Matki. Do Niej zostały skierowane słowa zwiastowania anielskiego. Ona jest przyjęta, a gdy z głębi serca odpowiedziała: «Oto ja (...), niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38), w tym momencie odwieczne Słowo zaistniało w czasie jako ludzka istota.

Umiłowana przez Pana

Z pokolenia na pokolenie ta niepojęta tajemnica wciąż głęboko zdumiewa. Św. Augustyn, wyobrażając sobie, że rozmawia ze zwiastującym archaniołem, zapytuje: «Powiedz mi, aniele, dlaczego przydarzyło się to Maryi?» Odpowiedź – mówi posłaniec – zawarta jest w słowach pozdrowienia: «Bądź pozdrowiona, łaski pełna» (por. *Sermo* 291, 6). Istotnie, anioł «wszedłszy do Niej», nie nazywa Jej imieniem ziemskim – Maryja, lecz Jej imieniem Bożym, tak jak Bóg Ją zawsze widzi i określa: «Łaski pełna – *gratia plena*», co w oryginale greckim brzmi: *κεχαριτωμένη*, «pełna Łaski», a łaska to nic innego jak miłość Boża, a więc ostatecznie możemy to słowo przetłumaczyć jako «umiłowana» przez Boga (por. Łk 1, 28). Orygenes zauważa, że nigdy podobne określenie nie zostało użyte w stosunku do istoty ludzkiej i że nie znajduje ono odpowiednika w całym Piśmie Świętym (por. *In Lucam* 6, 7). Jest to określenie wyrażone w formie biernej, ale ta «bierność» Maryi od wieków i na zawsze «umiłowanej» przez Pana, zakłada Jej dobrowolną zgodę, Jej osobistą i oryginalną odpowiedź: Maryja, która jest kochana, która otrzymuje dar Boży, jest w pełni aktywna, ponieważ Ona sama przyjmuje z gotowością ogarniającą Ją falę Bożej miłości. Również pod tym względem jest Ona doskonałą Uczennicą swego Syna, który posłuszny Ojcu, urzeczywistnia w całej pełni swą wolność i właśnie w ten sposób – będąc posłuszny – korzysta ze swej wolności. W drugim czytaniu wysłuchaliśmy wspólnie fragmentu, w którym Autor Listu do Hebrajczyków interpretuje Psalm 40 [39] właśnie w świetle Wcielenia Chrystusa: «Przeto przychodząc na świat, [Chrystus] mówi: (...) Oto idę (...) aby spełnić wolę Twoją, Boże» (Hbr 10, 5-7). Wobec tajemnicy tych dwóch «Oto»: «Oto idę» Syna oraz «Oto ja» Matki, które są jedno odzwierciedleniem drugiego i tworzą jedno Amen, będące odpowiedzią na Bożą wolę miłości, zdumiewamy się i pełni wdzięczności adorujemy.

W blasku Zwiastowania

Bracia, jakże wielkim darem jest to, że możemy sprawować tę wymowną liturgię Mszy św. w uroczystość Zwiastowania Pańskiego! Ileż światła możemy zaczerpnąć z tej tajemnicy dla naszego życia szafarzy Kościoła. W szczególności wy, drodzy nowi kardynałowie, jak wielkiego wsparcia możecie doświadczyć w pełnieniu posługi znakomitego «senatu» Następcy Piotra! Ta opatrnościowa zbieżność pomaga nam postrzegać dzisiejszą uroczystość, w której w sposób szczególnie widoczny jest *principium* Piotrowe Kościoła, w świetle innego *principium* – maryjnego, które jest jeszcze bardziej pierwotne i fundamentalne.

Znaczenie maryjnego *principium* w Kościele zostało szczególnie uwypokreślone po Soborze przez mojego umiłowanego poprzednika, Papieża Jana Pawła II, zgodnie z jego mottem: *Totus Tuus*. Jego duchowa postawa oraz jego niestrudzona posługa ukazały wszystkim obecność Maryi jako Matki i Królowej Kościoła. Tej macierzyńskiej obecności doświadczył on najbardziej podczas zamachu 13 maja 1981 r. tutaj, na placu św. Piotra. Chciał on, żeby dla upamiętnienia tego tragicznego wydarzenia nad placem św. Piotra górowała mozaika przedstawiająca Dziewicę, umieszczona na Pałacu Apostolskim. Towarzyszyła ona doniosłym wydarzeniom i zwykłym obowiązkom jego długiego pontyfikatu, którego ostatnia faza, bolesna i jednocześnie tryumfalna, prawdziwie paschalna, dopełniała się właśnie przed rokiem. Lepiej niż jakakolwiek inna, ikona Zwiastowania pozwala nam jasno dostrzec, że w Kościele wszystko sprowadza się do tamtego momentu, do tajemnicy przyjęcia Słowa Bożego, w której za sprawą Ducha Świętego przymierze Boga z ludzkością zostało przypieczętowane w sposób doskonały. W Kościele wszystko, każda instytucja i posługa, również posługa Piotra i jego następców, jest «osłonięta» płaszczem Dziewicy, w pełnym łaski wymiarze Jej «tak» dla woli Bożej. Ta więc budzi oczywiście w nas wszystkich silne uczucia, ale przede wszystkim ma wartość obiektywną. Między Maryją i Kościołem istnieje bowiem pewna zgodność natury, mocno podkreślona przez Sobór Watykański II, który postanowił zakończyć Konstytucję o Kościele *Lumen gentium* rozważaniem o błogosławionej Dziewicy.

Symbolika pierścienia

Temat relacji między *principium* Piotrowym i *principium* Maryjnym możemy dostrzec w symbolu pierścienia, który za chwilę wam nałożę. Pierścień jest zawsze znakiem zaślubin. Prawie wszyscy otrzymaliście go już w dniu waszych święceń biskupich jako symbol wierności i zobowiązania do strzeżenia świętego Kościoła, oblubienicy Chrystusa (por. Obrzęd święceń biskupich). Pierścień, który dzisiaj wam wręczone, znak godności kardynalskiej, jest potwierdzeniem i umocnieniem zobowiązania, nawiązuje również do oblubieńczego daru, przypominającego wam, że jesteście przede wszystkim ściśle złączeni z Chrystusem, by pełnić posłannictwo oblubieńców Kościoła. Tak więc przyjęcie pierścienia niech będzie dla was jakby odnowieniem waszego «tak», waszego «oto jestem», wypowiedzianego zarazem do Pana Jezusa, który was wybrał i ustanowił, i do Jego świętego Kościoła, któremu macie służyć z miłością oblubieńczą. A zatem dwa wymiary Kościoła, Maryjny i Piotrowy, spotykają się w tym, co stanowi spełnienie obydwu, to znaczy w najwyższej wartości, jaką jest miłość, w «największym» charyzmie, w «najdoskonalszej drodze», jak pisze Apostoł Paweł (por. 1 Kor 12, 31; 13, 13).

Najpierw miłość

Wszystko przemija na tym świecie. W wieczności pozostaje jedynie miłość. Dlatego też, bracia, korzystając ze sprzyjającego czasu, jakim jest Wielki Post,

starajmy się sprawdzić, czy wszystko w naszym życiu osobistym, jak również w działalności kościelnej, w której uczestniczymy, powodowane jest miłością i czy zmierza do miłości. Również i w tym względzie oświeca nas misterium, które dzisiaj celebруем. W istocie Maryja, po tym jak usłyszała anielskie zwiastowanie, pierwsze kroki skierowała «z pośpiechem» do domu kuzynki Elżbiety, by jej usłużyć (por. Łk 1, 39). Inicjatywa Dziewicy była wyrazem prawdziwej miłości, pokornej, odważnej, wypływającej z wiary w Słowo Boże i wewnętrznie rozbudzonej przez Ducha Świętego. Kto miłuje, zapomina o sobie i służy bliźniemu. Oto obraz i wzór Kościoła! Każda wspólnota kościelna, podobnie jak Matka Chrystusa, powołana jest do przyjęcia z pełną gotowością tajemnicy Boga, który przychodzi, aby w niej zamieszkać, i kieruje ją na drogi miłości. Chcąc, by taka była droga mojego pontyfikatu, zachęciłem wszystkich w pierwszej encyklice do budowania Kościoła w miłości, jako «wspólnoty miłości» (por. Encyklika *Deus caritas est*, Część druga). [...]

Homilia podczas Mszy św. na placu św. Piotra
(Watykan, 3 kwietnia 2006 r.)⁵

Złożył Bogu i Kościołowi dar ze swego życia

[...] Ewangelia, którą odczytaliśmy, pomaga nam zrozumieć inny aspekt jego ludzkiej i religijnej osobowości. Moglibyśmy powiedzieć, że on, Następca Piotra, naśladował w szczególności – spośród innych apostołów – Jana, «umiłowanego ucznia», który został pod krzyżem u boku Maryi w godzinie opuszczenia i śmierci Odkupiciela. Widząc ich obok siebie – opowiada ewangelista – Jezus powierzył ich sobie nawzajem: «Niewiasto, oto syn Twój (...) Oto Matka twoja» (J 19, 26-27). Te słowa umierającego Pana były szczególnie bliskie Janowi Pawłowi II. Tak jak apostoł ewangelista, on również zabrał Maryję do swojego domu: «*et ex illa hora accepit eam discipulus in sua* – od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie» (J 19, 27). Wyrażenie «*accepit eam in sua*» jest szczególnie bogate w treść: wskazuje, że Jan postanowił dać Maryi udział we własnym życiu, i doświadczył, że kto otwiera serce dla Maryi, w rzeczywistości zostaje przez Nią przyjęty i należy do Niej. Motto widniejące na herbie pontyfikatu Papieża Jana Pawła II: *Totus Tuus*, dobrze określa to doświadczenie duchowe i mistyczne w życiu ukierunkowanym całkowicie na Chrystusa za pośrednictwem Maryi: «*ad Iesum per Mariam*». [...]

⁵ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 5, 42.

Przemówienie podczas wizyty w sanktuarium Matki Bożej Miłości
(Castel di Leva, 1 maja 2006 r.)⁶

Nasza wspólna Matka, która kocha swoje dzieci

Jest dla mnie pokrzepieniem nasze dzisiejsze spotkanie na modlitwie różańcowej w tym sanktuarium Matki Bożej Miłości, w którym wyrażają się miłość i nabożeństwo do Maryi Dziewicy, głęboko zakorzenione w duszy i dziejach mieszkańców Rzymu. Szczególnie cieszy mnie myśl, że w ten sposób idę w ślady mojego umiłowanego poprzednika, Jana Pawła II, który dokładnie przed 27 laty, 1 maja 1979 r., po raz pierwszy jako papież odwiedził to sanktuarium. [...]

Radosne tajemnice naszego zbawienia

Odmówiliśmy różaniec święty, rozważając pięć tajemnic radosnych, które przypominają nam początki naszego zbawienia, od poczęcia Jezusa za sprawą Ducha Świętego w łonie Maryi Dziewicy aż po odnalezienie Go, już dwunastoletniego, w świątyni jerozolimskiej, gdzie słuchał uczonych w Piśmie i zadawał im pytania. Powtarzaliśmy, czyniąc je również naszymi, słowa anioła: «Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą», a także słowa św. Elżbiety do Maryi Panny, która z pośpiechem przybyła do niej, by jej pomagać i posługiwać: «Błogosławię Cię między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona». Kontemplowaliśmy pokorną wiarę Maryi, która bez reszty ufa Bogu i całkowicie oddaje się w Jego ręce. Czuliśmy się bliscy pasterzom, którzy byli przy Dzieciątku Jezus leżącym w żłóbku, rozpoznaliśmy w Nim i adorowaliśmy przedwiecznego Syna Bożego, który z miłości stał się naszym Bratem, a tym samym naszym jedynym Zbawicielem. My również weszliśmy wraz z Maryją i Józefem do świątyni, by ofiarować Dzieciątko Bogu i dopełnić obrzędu oczyszczenia; tam mogliśmy wysłuchać słów sędziwego Symeona, będących zapowiedzią zbawienia i sprzeciwu, i krzyża, jak również owego miecza, który pod krzyżem Syna miał przeszyć duszę Maryi, sprawiając, że będzie Ona nie tylko Matką Boga, lecz także naszą wspólną Matką.

Oblubienica Ducha Świętego

Droży bracia i siostry, w tym sanktuarium czcimy Najświętszą Maryję Pannę nazywaną Matką Bożej Miłości. Uwidacznia to więc łączącą Maryję z Duchem Świętym od samego początku Jej życia: w chwili Jej poczęcia Duch Święty, wieczna miłość Ojca i Syna, w Niej zamieszkał i zachował Ją od wszelkiej zmały grzechu; za sprawą tego samego Ducha począł się w Jej łonie Syn Boży; przez całe życie Maryi, dzięki łasce Ducha, w pełni wypełniały się Jej słowa: «Oto ja służebnica Pańska»; i w końcu, mocą Ducha Świętego, Maryja z całym

⁶ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 8, 25-26.

swym prawdziwym człowieczeństwem została wzięta do nieba, gdzie przebywa u boku Syna w chwale Boga Ojca. «Maryja – napisałem w Encyklice *Deus caritas est* – jest kobietą, którą kocha. (...) Jako wierząca, która w wierze myśli zgodnie z myślą Bożą i pragnie według Bożej woli, może być jedynie niewiastą, która kocha» (n. 41). Tak, drodzy bracia i siostry, Maryja jest owocem i znakiem miłości, którą Bóg nas darzy, Jego czułości i Jego miłosierdzia. Dlatego razem z naszymi braćmi w wierze, którzy żyli w różnych epokach i miejscach, zwracamy się do Niej, przedstawiając Jej nasze potrzeby i nadzieje, gdy przeżywamy radosne i smutne doświadczenia życia. [...]

Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami,
zakonnice, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych
(Częstochowa, 26 maja 2006 r.)⁷

Maryja uczy nas wytrwałości w wierze

[...]

Jak apostołowie wraz z Maryją «weszli do sali na górze» i tam «trwali jednomyślnie na modlitwie» (Dz 1, 12. 14), tak i my dziś zgromadziliśmy się na Jasnej Górze, która w tym momencie jest dla nas «salą na górze», a Maryja, Matka Pana, jest pośród nas. Ona dzisiaj prowadzi naszą medytację. Ona uczy nas modlitwy. Ona wskazuje nam, jak otwierać umysły i serca na moc przychodzącego do nas Ducha Świętego, którego zaniesiemy całemu światu. [...]

Najmilsi, potrzebujemy chwili ciszy i skupienia, by wejść do szkoły Maryi, aby Ona nas pouczyła, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych, codziennych momentach naszego życia. Z kobietą delikatnością i «umiejętnością łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty» (Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 46) Maryja podtrzymywała wiarę Piotra i apostołów w Wieczerniku, a dziś podtrzymuje Ona moją i waszą wiarę.

«Wiara bowiem – to obcowanie z tajemnicą Boga», jak mówił Ojciec Święty Jan Paweł II (*Redemptoris Mater*, 17), a «uwierzyć – to znaczy ‘powierzyć siebie’ samej istotnej prawdziwe słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, ‘jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi’» (*Redemptoris Mater*, 14). Wiara jest darem, danym przy chrzcie, który umożliwia nam spotkanie z Bogiem. Bóg skrywa się w tajemnicy: usiłowanie zrozumienia Go oznaczałoby próbę zamknięcia Go w naszych pojęciach i w naszej wiedzy, a to ostatecznie prowadziłoby do utracenia Go. Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i «dotknąć» Boga żywego. A Bóg, gdy już Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swej mocy. Gdy powierzamy się żywemu Bogu, gdy z pokorą umysłu uciekamy się do Niego, przenika nas wewnętrzny jakby niewidoczny strumień życia Bożego. Jak ważne jest, byśmy uwierzyli w moc wiary, w możliwość nawiązania dzięki niej bezpośredniej więzi z żywym Bogiem! I byśmy w sposób świadomy zadbali o rozwój naszej wiary, aby ona rzeczywiście przenikała wszystkie nasze postawy, myśli, działania i zamierzenia.

⁷ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 6-7, 25-26.

Wiara jest obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim w myśleniu i w działaniu, w codziennej pracy, w zmaganiu się ze sobą, w życiu wspólnotowym i w apostołstwie, ponieważ sprawia ona, że nasze życie jest przeniknięte mocą samego Boga. Wiara może zawsze doprowadzić nas na nowo do Boga, nawet gdy wyrządza nam krzywdę nasz własny grzech.

Apostołowie w Wieczerniku nie wiedzieli, co ich czeka. Byli załęknieni, obawiali się o swą przyszłość. Przeżywali jeszcze zaskoczenie spowodowane śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, odczuwali też niepokój po Jego wniebowstąpieniu. Maryja, «która uwierzyła w słowa powiedziane Jej od Pana» (Łk 1, 45), czuwając z apostołami na modlitwie, uczyła ich wytrwałości w wierze. Jej wiara przekonywała, że Duch Święty w swojej mądrości zna dobrze drogę, którą ich prowadzi, że można zaufać Bogu, oddając Mu całkowicie do dyspozycji siebie, swoje talenty i ograniczenia oraz swoją przyszłość. [...]

Umiłowani kandydaci do kapłaństwa! Jak wielką pomocą może być dla was refleksja nad tym, w jaki sposób Maryja uczyła się od Jezusa! Od Jej pierwszego *fiat*, przez długie, zwyczajne, szare lata życia ukrytego, gdy wychowywała Jezusa czy gdy w Kanie Galilejskiej przynaglała Go do pierwszego znaku, czy wreszcie, gdy pod krzyżem wpatrywała się w Jezusa, ucząc się Go chwila po chwili. Najpierw przez wiarę, a potem w swoim łonie przyjęła Ona ciało Jezusa i wydała Go na świat. Dzień po dniu z zachwytem Go adorowała, z odpowiedzialną miłością Mu służyła, w sercu śpiewając *Magnificat*. W waszej drodze i w waszej przyszłej kapłańskiej posłudze pod kierunkiem Maryi uczcie się Jezusa! Wpatrujcie się w Niego, pozwólcie, aby to on was ukształtował, abyście kiedyś mogli ukazywać Go waszą hojną posługą wszystkim, którzy do was będą przychodzili. Gdy będziecie brali w wasze dłonie eucharystyczne Ciało Jezusa, aby Nim nakarmić Lub Boży, i gdy będziecie brali odpowiedzialność za tę część Mistycznego Ciała Jezusa, która wam będzie powierzona, pamiętajcie o tej postawie zachwytu i adoracji, które cechowały wiarę Maryi. Jak Ona w swojej odpowiedzialności, matczynej miłości do Jezusa zachowywała pełną zachwytu miłość dziewiczą, tak i wy, gdy przyklękniecie w liturgicznym momencie przeistoczenia, zachowajcie zdolność do zachwytu i adoracji. Umieście rozpoznawać w Ludzie Bożym wam powierzonym znaki obecności Chrystusa. [...]

Przemówienie do uczestników nabożeństwa maryjnego
(Watykan, 31 maja 2006 r.)⁸

Gdzie przebywa Maryja, jest obecny Jezus

[...]

Maryja w domu św. Elżbiety

W dzisiejsze święto Nawiedzenia, podobnie jak na każdej stronie Ewangelii, widzimy Maryję posłuszną Bożym planom i otaczającą troskliwą miło-

⁸ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 9-10, 37.

ścią braci. W istocie, prosta dziewczyna z Nazaretu, jeszcze pod wrażeniem zaskakujących słów anioła Gabriela, że zostanie matką obiecanego Mesjasza, dowiaduje się, że również Jej niemłoda krewna Elżbieta oczekuje w swej starości syna. Bezzwłocznie wyrusza w drogę, pisze Ewangelista (por. Łk 1, 39), by «z pośpiechem» dotrzeć do domu kuzynki i być do jej dyspozycji w chwili, kiedy tego szczególnie potrzebuje. Czyż można nie zauważyć, że ukrytym, ale najważniejszym uczestnikiem spotkania młodej Maryi i dojrzałej już Elżbiety jest Jezus? Maryja nosi Go w swym łonie niczym w świętym tabernakulum i ofiaruje Go jako największy dar Zachariaszowi, jego żonie Elżbiecie, a także dziecku, które rozwija się w jej łonie. «Oto – mówi do Niej matka Jana Chrzciciela – (...) skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie» (Łk 1, 44). Tam gdzie przybywa Maryja, jest obecny Jezus. Ten, kto otwiera swoje serce Matce, spotyka i przyjmuje Syna, i napędza go Jego radość.

Maryja uczy nas naśladować Jezusa

Prawdziwe nabożeństwo do Maryi nigdy nie przysłania ani nie umniejsza wiary i miłości do Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi. Przeciwnie, zawierzenie Matce Bożej jest szczególnie pewną drogą, wypróbowaną przez tak wielu świętych, prowadzącą do wierniejszego naśladowania Pana. A zatem zawierzajmy się Jej z synowskim oddaniem! [...]

Homilia podczas Mszy św. w Uroczystość
Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny
(Watykan, 15 sierpnia 2006 r.)⁹

Zwycięża miłość, a nie nienawiść

W *Magnificat* – wielkiej pieśni Maryjnej, której wysłuchaliśmy teraz w Ewangelii – znajdujemy zaskakujące słowa. Maryja mówi: «Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia». Matka Pana wypowiada proroctwo o tym, że będzie w przyszłości wielbiona przez Kościół, o pobożności maryjnej Ludu Bożego aż do skończenia świata. Wielbiąc Maryję, Kościół nie wynalazł czegoś, co byłoby «poza» Pismem Świętym – odpowiedział na to proroctwo Maryi, wypowiedziane przez Nią w godzinie łaski.

⁹ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 12, 11-12.

Bóg w swoich świętych

Nie były to tylko Jej własne słowa, być może samowolne. Jak mówi św. Łukasz, Elżbieta, napełniona Duchem Świętym, zawołała: «Błogosławiona [jest], która uwierzyła». A Maryja, również napełniona Duchem Świętym, kontynuuje i uzupełnia wypowiedź Elżbiety, stwierdzając: «błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia». Jest to prawdziwe proroctwo, natchnione przez Ducha Świętego, a Kościół, oddając cześć Maryi, wypełnia polecenie Ducha Świętego – czyni to, co powinien. Nie wielbimy Boga w sposób wystarczający, jeśli pomijamy milczeniem Jego świętych, zwłaszcza «Świątą» - Maryję, która stała się Jego mieszkaniem na ziemi. Proste i zróżnicowane światło Boga ukazuje się nam w całej swojej różnorodności i bogactwie jedynie na obliczach świętych, będących prawdziwym zwierciadłem Jego światła. A patrząc na oblicze Maryi, możemy lepiej niż w jakikolwiek inny sposób widzieć piękno Boga, Jego dobroć, Jego miłosierdzie. Możemy rzeczywiście dostrzec światło Boże na tym obliczu.

Pan zamieszkał w Niej na zawsze

«Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia». Możemy oddawać cześć Maryi, możemy wielbić Maryję, ponieważ jest «błogosławiona», błogosławiona na zawsze. Taka jest treść tego święta. Jest błogosławiona, ponieważ jest zjednoczona z Bogiem, żyje z Bogiem i w Bogu. W przeddzień swojej męki Pan, żegnając się z uczniami, powiedział: «Idę przygotować wam mieszkanie w wielkim domu Ojca. W domu Ojca jest mieszkań wiele». Maryja, mówiąc: «Jestem Twoją służebnicą, niech się spełni Twoja wola», przygotowała tu na ziemi mieszkanie dla Boga. Z ciałem i duszą stała się dla Niego mieszkaniem i w ten sposób otwarła ziemię na niebo.

W odczytanej przez nas Ewangelii św. Łukasz na różne sposoby wskazuje nam, że Maryja jest prawdziwą Arką Przymierza, że tajemnica Świątyni – zamieszkania Boga na ziemi – spełniła się w Maryi. Bóg rzeczywiście mieszka w Maryi, staje się obecny na ziemi. Maryja staje się Jego namiotem. To, czego pragną wszystkie kultury – a zatem, żeby Bóg zamieszkał między nami – tutaj się urzeczywistnia. Św. Augustyn mówi: «Zanim poczęła Pana w ciele, już Go poczęła w duszy». Ofiarowała Panu przestrzeń swojej duszy i w ten sposób stała się rzeczywiście prawdziwą Świątynią, gdzie Bóg się wcielił, stał się obecny na naszej ziemi. I tak, skoro stała się mieszkaniem Boga na ziemi, w Niej jest już przygotowane Jego wieczne mieszkanie, jest już przygotowane to mieszkanie na zawsze. Cała treść dogmatu o wzięciu Maryi do chwały niebieskiej z duszą i ciałem wyrażona jest tu w tych słowach. Maryja jest «błogosławiona», ponieważ stała się – całkowicie, z ciałem i duszą, i na zawsze – mieszkaniem Pana. Jeśli to prawda, Maryja nie zachęca nas jedynie do podziwu, do uwielbienia, ale nas prowadzi, ukazuje nam drogę życia, pokazuje, w jaki sposób możemy stać się błogosławionymi i znaleźć drogę do szczęścia.

Wiara i bojaźń

Posłuchajmy jeszcze raz słów Elżbiety w świetle *Magnificat* Maryi: «Błogosławiona [jest], która uwierzyła». Pierwszym i podstawowym warunkiem, żeby stać się mieszkaniem Boga i w ten sposób odnaleźć ostateczne szczęście, jest wiara, jest wierzyć w Boga, tego Boga, który się ukazał w Jezusie Chrystusie i którego głos słyszymy w słowie Bożym Pisma Świętego. Wierzyć nie znaczy dołączyć jeszcze jedną opinię do innych. A przekonanie, wiara, że Bóg istnieje, nie jest informacją jak inne. Jest wiele informacji, których prawdziwość bądź fałszywość nas nie interesuje, bo nie zmieniają naszego życia. Jednak jeśli Boga nie ma, życie jest puste i przyszłość jest pusta. A jeśli Bóg jest, wszystko się zmienia, życie jest światłem, nasza przyszłość jest światłem, mamy też wskazówki, jak żyć. Wiara stanowi zatem zasadnicze ukierunkowanie naszego życia. Wiara, stwierdzenie: «Tak, wierzę, że jesteś Bogiem, wierzę, że w Synu, który stał się człowiekiem, jesteś obecny pośród nas», nadaje kierunek mojemu życiu, każe mi przyłgnąć do Boga, zjednoczyć się z Bogiem i w ten sposób znaleźć miejsce, w którym mam żyć, i odkryć, jak mam żyć. Wierzyć to nie tylko pewien sposób myślenia, jakaś idea. Wiara – jak już wspomnieliśmy – oznacza działanie, pewną formę życia. Wierzyć znaczy iść szlakiem wytyczonym przez słowo Boże. Do swego fundamentalnego aktu wiary, który jest aktem egzystencjalnym, wyborem postawy na całe życie. Maryja dodaje słowo: «Jego miłosierdzie dla tych, co się Go boją». Jak całe Pismo Święte, mówi o «bojaźni Bożej». Być może to słowo znamy mało bądź niechętnie je przyjmujemy. Lecz «bojaźń Boża» nie jest udręką, to zupełnie co innego. Będąc dziećmi, nie czujemy lęku przed Ojcem, ale odczuwamy bojaźń Bożą, troskę o to, by nie zburzyć miłości, na której zbudowane jest nasze życie. Bojaźń Boża to owo poczucie odpowiedzialności, które powinniśmy mieć – odpowiedzialność za tę część świata, która została nam powierzona na czas naszego życia. To odpowiedzialność za dobre gospodarowanie tę częścią świata i dziejów, jaką sami jesteśmy, by w ten sposób służyć sprawiedliwemu budowaniu świata, służyć zwycięstwu dobra i pokoju.

Zwycięstwo Boga w Maryi

«Błogosławić Cię będą wszystkie pokolenia» znaczy, że przyszłość należy do Boga, że jest w ręku Boga, że Bóg zwycięża. Nie zwycięża ten bardzo potężny smok, o którym mówi dziś pierwsze czytanie, smok uosabiający wszystkie siły przemocy obecnej w świecie. Wydają się one niezwyciężone, lecz Maryja mówi nam, że nie są niezwyciężone. Niewiasta – jak ukazuje pierwsze czytanie i Ewangelia – jest mocniejsza, ponieważ Bóg jest mocniejszy. Z pewnością w konfrontacji z uzbrojonym smokiem ta Niewiasta, którą jest Maryja, którą jest Kościół, wydaje się bezbronna, łatwa do zranienia. I rzeczywiście łatwo Boga zranić w świecie, ponieważ jest Miłością, a miłość łatwo zranić. A jednak przyszłość jest w Jego rękach. Zwycięża miłość, a nie nienawiść; ostatecznie zwycięża pokój.

Tę wielką pociechę zawiera dogmat o wzięciu Maryi z ciałem i duszą do chwały nieba. Dziękujemy Panu za tę pociechę, ale widzimy również, że

zobowiązuje nas ona do opowiedzenia się po stronie dobra i pokoju. I prosimy Maryję, Królową Pokoju, o pomoc, by dziś zwyciężył pokój: «Królowo Pokoju, módl się za nami». Amen.

Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium maryjnym
(Altötting, 11 września 2006 r.)¹⁰

Zawieramy się Maryi, Matce Łaskawej

W pierwszym czytaniu, w responsorium oraz w Ewangelii dzisiejszego dnia spotykamy trzykrotnie i za każdym razem inaczej Maryję, Matkę Pana, która się modli. W księdze Dziejów Apostolskich spotykamy Ją we wspólnocie apostołów, zgromadzonych w Wieczerniku i proszących Pana, który wstąpił do Ojca, aby spełnił swoją obietnicę: «wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym» (Dz 1, 5). Maryja przewodzi modlitwie rodzącego się Kościoła; uosabia niejako modlący się Kościół. I tak wraz z wielką wspólnotą świętych i zajmując centralne miejsce pośród nich, jeszcze stoi przed Bogiem i wstawia się za nami, prosząc Syna, by znów posłał swego Ducha do Kościoła i świata i odnowił oblicze ziemi.

Odpowiedzieliśmy na to czytanie, śpiewając wraz z Maryją wielki hymn pochwalny, który Ona sama zaśpiewała, kiedy Elżbieta, ze względu na Jej wiarę, nazwała Ją błogosławioną. Jest to modlitwa dziękczynienia, radości w Bogu i błogosławieństwa za Jego wielkie dzieła. Charakter tej pieśni ujawnia się już w pierwszym słowie: «Wielbi – czyli czyni wielkim – dusza moja Pana». Czynić Boga wielkim znaczy zrobić Mu miejsce w świecie, we własnym życiu, pozwolić Mu być obecnym w naszym czasie i w naszym działaniu: oto najgłębsza istota prawdziwej modlitwy. Gdzie Bóg staje się wielki, człowiek nie staje się mały: tam również człowiek staje się wielki, a świat pełen światła.

Wrażliwość Maryi

I wreszcie w dzisiejszej Ewangelii Maryja zwraca się do Syna z prośbą w sprawie przyjaciół, którzy są w kłopotcie. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest to czysto ludzka rozmowa między Matką i Synem, i rzeczywiście mamy tu głęboko ludzki dialog. Jednak Maryja nie zwraca się do Jezusa po prostu jak do człowieka, licząc na Jego wyobraźnię i gotowość niesienia pomocy. Powierza Ona ludzką potrzebę Jego mocy – mocy przekraczającej ludzkie umiejętności i zdolności. I tak w dialogu z Jezusem rzeczywiście widzimy Ją jako Matkę, która prosi i oręduje. Warto głębiej wsłuchać się w ten fragment Ewangelii, aby lepiej zrozumieć Jezusa i Maryję, ale także po to, by nauczyć się od Maryi prawdziwej modlitwy. Maryja nie zwraca się do Jezu-

¹⁰ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 11, 19-21.

sa z konkretną prośbą. Mówi Mu jedynie: «Nie mają wina» (J 2, 3). Wesele w Ziemi Świętej odbywało się przez cały tydzień. Uczestniczyła w nim cała wioska, a zatem wypijano bardzo dużo wina. Nowożeńcy są więc w kłopotcie i Maryja po prostu mówi o tym Jezusowi. Nie prosi o jakąś konkretną rzecz, a tym bardziej nie prosi, by Jezus okazał swoją moc, by dokonał cudu, by zrobił wino. Po prostu powierza sprawę Jezusowi i Jemu pozostawia decyzję, co zrobić. Tak więc w prostych słowach Matki Jezusa dostrzegamy dwie rzeczy: z jednej strony Jej serdeczną troskę o ludzi, macierzyńską uwagę, pozwalającą dostrzec trudną sytuację drugiego człowieka. Widzimy Jej serdeczną dobroć i gotowość, by pospieszyć z pomocą. Oto Matka, do której od pokoleń ludzie pielgrzymują tu do Altötting. Jej powierzamy nasze troski, potrzeby i bolesne sytuacje. W tym miejscu po raz pierwszy w Piśmie Świętym spotykamy się z dobrocią Matki, gotowej spieszyc z pomocą, i zawieramy się Jej. Ale z tym pierwszym, tak dobrze nam wszystkim znanym aspektem, łączy się drugi, o którym łatwo zapominamy: Maryja poddaje wszystko osądowi Pana. W Nazarecie swoją wolę podporządkowała woli Bożej: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38). Taka jest Jej stała zasadnicza postawa. I takiej uczy nas modlitwy: nie chcieć, by Bóg potwierdził naszą wolę i nasze pragnienia, nawet jeżeli wydają się nam ważne i sensowne, ale je przedstawić i Jemu pozostawić decyzję, co zrobić. Od Maryi uczymy się dobroci skorej do pomocy, ale również pokory i ofiarności w przyjmowaniu woli Boga z ufnością i przekonaniem, że Jego odpowiedź, niezależnie od tego, jaka będzie, będzie dla nas prawdziwym dobrem.

Misja Niewiasty

O ile możemy dobrze zrozumieć, jak sędzę, zachowanie i słowa Maryi, o tyle dużo trudniej przychodzi nam zrozumieć odpowiedź Jezusa. Już samo słowo «Niewiasta», jakiego używa, nie podoba się nam. Dlaczego nie mówi: «matko»? W rzeczywistości użycie tego słowa ma związek z miejscem Maryi w dziejach zbawienia. Odnosi się do przyszłości, do godziny ukrzyżowania, kiedy Jezus powie do Niej: «Niewiasto, oto syn Twój – synu, oto Matka twoja» (por. J 19, 26-27). Antycypuje zatem godzinę, w której niewiastę, swoją matkę, uczyni matką wszystkich swoich uczniów. Z drugiej strony wyrażenie to odsyła do opowiadania o stworzeniu Ewy: pośród stworzenia z całym jego bogactwem Adam jako człowiek czuje się samotny. Wtedy zostaje stworzona Ewa, i w niej znajduje on towarzyszkę, na którą czekał i o której mówi «niewiasta». Dlatego w Janowej Ewangelii Maryja jest nową, ostateczną niewiastą, towarzyszką Odkupiciela, naszą Matką: pozornie niezbyt serdeczne słowo wyraża wielkość Jej nieustannego posłannictwa.

Zaufać woli Ojca

Ale jeszcze mniej podobają nam się dalsze słowa, które w Kanie Jezus kieruje do Maryi: «Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? [Czyż] jeszcze

nie nadeszła godzina moja?» (J 2, 4). Chcielibyśmy zaoponować: łączy Cię z Nią wiele spraw! Ona dała Ci ciało i krew, Twoje ciało. I nie tylko ciało: wypowiedziawszy w głębi swego serca «tak», nosiła Cię w łonie i z macierzyńską miłością wprowadziła Cię w życie i do wspólnoty ludu Izraela. Jeśli jednak w taki sposób rozmawiamy z Jezusem, jesteśmy już na właściwej drodze, by zrozumieć Jego odpowiedź. Wszystko to powinno bowiem nam przypominać, że w wydarzeniu Wcielenia Jezusa spotykamy dwa dialogi występujące razem, przeplatające się i łączące w jedno. Przede wszystkim dialog Maryi z archaniołem Gabrielem, w którym Ona mówi: «niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1, 38). Ale istnieje również dialog paralelny, można powiedzieć wewnętrzny dialog samego Boga, który odtwarza List do Hebrajczyków, gdy mówi, że słowa Psalmu 40 [39] stały się niejako dialogiem między Ojcem i Synem – dialogiem rozpoczynającym Wcielenie. Odwieczny Syn mówi do Ojca: «Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało (...). Oto idę (...) aby spełnić wolę Twoją» (Hbr 10, 5-7; por. Ps 40 [39], 6-8). «Tak» Syna: «idę, aby spełniać wolę Twoją», oraz «tak» Maryi: «niech mi się stanie według słowa twego» - to podwójne «tak» staje się jednym «tak» i w ten sposób Słowo staje się ciałem w Maryi. W tym podwójnym «tak» posłuszeństwo Syna staje się ciałem, a Maryja swoim «tak» daje Mu ciało. «Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?» Ich najgłębszą wspólną sprawą jest owo podwójne «tak», bo dzięki ich połączeniu nastąpiło Wcielenie. Udzielając odpowiedzi, Pan ma na względzie tę ich najgłębszą jedność. To wskazuje swojej Matce. W tym punkcie, w tym wspólnym «tak» wobec woli Ojca jest rozwiązanie. Również i my powinniśmy się stale uczyć, jak dążyć do tego punktu. Tam jest odpowiedź na nasze pytania.

Prowadzi nas na gody swego Syna

Biorąc to za punkt wyjścia, możemy teraz zrozumieć również drugie zdanie z odpowiedzi Jezusa: «[Czyż] jeszcze nie nadeszła moja godzina?» Jezus nie działa nigdy jedynie z własnej inicjatywy; nie chce nigdy przypodobać się innym. Jego działanie ma zawsze początek w Ojcu, i to właśnie łączy Go z Maryją, ponieważ do tego zjednoczenia z wolą Ojca nawiązuje również Jej prośba. Dlatego też po wysłuchaniu odpowiedzi Jezusa, który pozornie odrzuca prośbę, w zaskakujący sposób może Ona powiedzieć do sług z całą prostotą: «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie» (J 2, 5). Jezus nie czyni cudu, nie igra ze swoją mocą w sprawie właściwie całkiem prywatnej. Nie, czyni znak, którym zapowiada swoją godzinę, godzinę godów, godzinę jedności Boga i człowieka. Nie «robi» zwyczajnie wina, lecz przekształca ludzkie gody w obraz Boskich godów, na które Ojciec zaprasza za pośrednictwem Syna i podczas których obdarza pełnią dobra, zobrazowaną przez obfitość wina. Gody stają się obrazem tej chwili, w której miłość Jezusa sięga granic ostatecznych, pozwala On ranić swoje ciało i oddaje się za nas na zawsze, staje się jednym z nami – oto gody Boga z człowiekiem. Godzina Krzyża, godzina, z której bierze początek Sakrament, w którym daje się nam rzeczywiście w swoim Ciele i Krwi, składa swoje Ciało w nasze ręce i w nasze serca – oto godzina godów. W ten sposób, naprawdę Boski, zostaje zaspokojona potrzeba chwili, a początkowa prośba spełnia się

z nawiązką. Godzina Jezusa jeszcze nie nadeszła, ale w znaku przemiany wody w wino, w znaku świętecznego daru już w tym momencie antycypuje On swoją godzinę.

Jego «godziną» jest Krzyż. Jego ostateczną godziną będzie powrót na końcu czasów. Antycypuje On też tę ostateczną godzinę w Eucharystii, w której zawsze godzina już nadchodzi. I wciąż to czyni na nowo za wstawiennictwem swojej Matki, za wstawiennictwem Kościoła, który w modlitwach eucharystycznych prosi Go: «Przyjdź, Panie Jezu!» W kanonie Kościół błaga Go wciąż na nowo o tę antycypację «godziny», prosi, by przyszedł już teraz i obdarzył nas sobą. Pragniemy zawierzyć się Maryi, Matce Łaskawej z Altötting, Matce wszystkich wierzących, by nas prowadziła do «godziny» Jezusa. Prośmy Pana o dar rozpoznania Go i coraz głębsze zrozumienie. I nie dopuśćmy, żeby przyjmowanie Go ograniczyło się tylko do momentu komunii. On pozostaje obecny w świętej Hostii i wciąż na nas czeka. Nowym miejscem adoracji Pana w Eucharystii został stary skarbiec w Altötting. Maryja i Jezus są razem. Przez Nią pragniemy pozostać w dialogu z Panem, ucząc się w ten sposób, jak Go lepiej przyjmować. Święta Matko Boża, prosz za nami, tak jak w Kanie prosiłaś za nowożeńcami. Prowadź nas do Jezusa – zawsze na nowo! Amen!

Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Meryem Ana Evi
(Efez, 29 listopada 2006 r.)¹¹

Maryja Matką Chrystusa, Kościoła i każdego człowieka

Podczas tej liturgii eucharystycznej chcemy wielbić Pana za Boże macierzyństwo Maryi, tajemnicę, którą uznał i uroczyście ogłosił Sobór Powszechny tu w Efezie w 431 r. Do tego miejsca, jednego z najdroższych wspólnocie chrześcijańskiej, pielgrzymowali moi czcigodni poprzednicy, słudzy Boży Paweł VI i Jan Paweł II. [...]

Matka Boża-Matka Kościoła

Wysłuchaliśmy fragmentu Ewangelii wg św. Jana, zachęcającego nas do kontemplacji momentu odkupienia, w którym Maryja, zjednoczona z Synem w ofierze, staje się matką wszystkich ludzi, a zwłaszcza uczniów Jezusa. Szczególnym świadkiem tego wydarzenia był sam autor czwartej Ewangelii, Jan, jedyny apostoł, który pozostał na Golgocie z Matką Jezusa i innymi kobietami.

¹¹ „L'Osservatore Romano” 28(2007) nr 2, 22-23.

Macierzyństwo Maryi, zapoczątkowane przez Jej *fiat* wypowiedziane w Nazarecie, dopełnia się pod krzyżem. Choć prawdą jest – jak zauważa św. Anzelm – że «Maryja od chwili, gdy wypowiedziała *fiat*, zaczęła nosić nas wszystkich w swoim łonie», to macierzyńskie powołanie i posłannictwo Dziewicy wobec wierzących w Chrystusa rozpoczyna się w rzeczywistości w chwili, kiedy Jezus mówi: «Niewiasto, oto syn Twój!» (J 19, 26). Patrząc z wysokości krzyża na Matkę i stojącego obok Niej umiłowanego ucznia, umierający Chrystus uznał ich za pierwociny nowej rodziny, którą założył na świecie, zarodek Kościoła i nowej ludzkości. Dlatego zwracając się do Maryi, nazywa Ją «Niewiastą», a nie «Matką» - tego słowa użył, gdy powierzał Ją uczniowi: «Oto Matka twoja» (J 19, 27). Syn Boży wypełnił w ten sposób swoją misję: zrodzony z Dziewicy, aby dzielić we wszystkim z wyjątkiem grzechu nasz ludzki los, w momencie gdy wracał do Ojca, pozostawił na świecie sakrament jedności rodzaju ludzkiego (por. Konstytucja *Lumen gentium*, 1): rodzinę «zjednoczoną jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (św. Cyprian, *De Orat. Dom.*, 23: PL 4, 536), której pierwotną komórkę tworzy właśnie ta nowa więź między Matką i uczniem. W ten sposób Boże macierzyństwo i macierzyństwo Kościoła łączą się nierozzerwalnie.

Matka Boża – Matka jedności

W pierwszym czytaniu zostało nam przedstawione to, co można by nazwać «ewangelią» Apostoła Narodów: wszyscy, również poganie, są powołani w Chrystusie do pełnego udziału w tajemnicy zbawienia. Tekst ten zawiera również wyrażenie, które wybrałam na motto mojej podróży apostołskiej: «On, Chrystus, jest naszym pokojem» (por. Ef 2, 14). Paweł, pod natchnieniem Ducha Świętego, mówi nie tylko, że Jezus Chrystus przyniósł nam pokój, ale że On «jest» naszym pokojem. I uzasadnia to stwierdzenie, odwołując się do tajemnicy krzyża: przelewając «swoją krew» - mówi – składając w ofierze «swoje ciało», Jezus «w sobie» zadał śmierć wrogości i «z dwóch rodzajów ludzi stworzył w sobie jednego nowego człowieka» (por. Ef 2, 14-16). Apostoł wyjaśnia, w jaki sposób – doprawdy nieprzewidziany – pokój mesjański urzeczywistnił się w osobie Chrystusa i w Jego zbawczej tajemnicy. Tłumaczy to, pisząc jako więzień do wspólnoty chrześcijańskiej, mieszkającej tu, w Efezie: «do świętych, którzy są w Efezie, i do wiernych w Chrystusie Jezusie» (Ef 1, 1) – jak czytamy w nagłówku otwierającym List. Apostoł życzy im «łaski i pokoju od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa» (por. Ef 1, 2). «Łaska» jest mocą, która przemienia człowieka i świat; «pokój» to dojrzały owoc owej przemiany. Chrystus jest łaską, Chrystus jest pokojem. I Paweł wie, że został posłany, by głosić «tajemnicę», czyli Boży zamysł, który dopiero w pełni czasów urzeczywistnił się i objawił w Chrystusie, a mianowicie, że «poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię» (Ef 3, 6). Owa «tajemnica» urzeczywistnia się na płaszczyźnie dziejowo-zbawczej w Kościele, w tym nowym Ludzie, w którym po zburzeniu dzielącego ich dawniej muru są zjednoczeni Żydzi i poganie. Jak Chrystus, tak i Kościół nie jest jedynie narzędziem jedności, ale również jej skutecznym zna-

kiem. A Maryja Dziewica, Matka Chrystusa i Kościoła, jest Matką tej tajemnicy jedności, którą Chrystus i Kościół nierozdzielnie ukazują i umacniają w świecie na przestrzeni dziejów. [...]

Magnificat

W dzisiejszej liturgii powtarzaliśmy jako refren Psalmu responsoryjnego hymn uwielbienia, który Dziewica z Nazaretu wypowiedziała podczas spotkania ze swoją sędziwą krewną Elżbietą (por. Łk 1, 39). Również słowa Psalmisty rozbrzmiewały w naszych sercach, napawając otuchą: «Łaskawość i wierność spotkają się z sobą, / ucałują się sprawiedliwość i pokój» (Ps 85 [84], 11). [...] Z niezachwianą ufnością śpiewamy wraz z Maryją *Magnificat*, uwielbiając Boga i dziękując Mu, bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej (por. Łk 1, 47-48). Śpiewajmy go z radością również wtedy, gdy stajemy w obliczu trudności i niebezpieczeństw; piękne świadectwo złożył tu rzymski kapłan ks. Andrea Santoro, którego pragnę wspomnieć podczas naszej liturgii. Maryja uczy nas, że źródłem naszej radości i jedynym naszym pewnym oparciem jest Chrystus, i powtarza nam Jego słowa: «Nie bójcie się» (Mk 6, 50). «Ja jestem z wami» (Mt 28, 20). A Ty, Matko Kościoła, zawsze towarzysz nam w drodze! Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami! *Azis Meryem Mesih'in Annesi bizim için Dua et. Amen.*

COLLOQUIA CUM FIDELIBUS CORAM ADMISSIS

Audiencja generalna
(Watykan, 15 lutego 2006 r.)¹²

Magnificat – Pieśń Maryi

1. Dotarliśmy do kresu długiej drogi, zapoczątkowanej pięć lat temu, na wiosnę 2001 r., przez mojego uмиłowanego poprzednika, niezapomnianego Papieża Jana Pawła II. Wielki Papież chciał w swoich katechezach omówić kolejno wszystkie psalmy i pieśni, stanowiące zasadniczą treść modlitwy liturgii Jutrzni i Nieszporów. Po dojściu do mety tego «pielgrzymowania pośród tekstów», przypominającego wędrówkę przez ogród rozkwitający wielbieniem, wezwaniami, modlitwą i kontemplacją, skupiamy naszą uwagę na pieśni *Magnificat* (Łk 1, 46-55), która za każdym razem doskonale wieńczy odprawiane Nieszpory.

Jest to pieśń wiernie ukazująca duchowość biblijnych *anawim*, czyli wier-nych uważających się za «ubogich» nie tylko ze względu na odcięcie się od

¹² „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 4, 45-46.

wszelkiego bałwochwalstwa i władzy, lecz także ze względu na głęboką pokorę serca, wolnego od pokusy pychy i otwartego na działanie zbawczej łaski Bożej. Całe bowiem *Magnificat*, którego wysłuchaliśmy teraz w wykonaniu Chóru Kaplicy sykstyńskiej, naznaczone jest tą «pokorą», po grecku *tapeinosis*, która wskazuje na sytuację konkretnej pokory i ubóstwa.

2. Pierwsza część maryjnego kantyku (por. Łk 1, 46-50) jest jakby głosem solisty, wznoszącym się ku niebu, by dotrzeć do Pana. Słyszymy głos Najświętszej Maryi Panny, w ten sposób wyrażającej się o swym Zbawicielu, który uczynił wielkie rzeczy w Jej duszy i ciele. Zauważmy w istocie, że w pieśni wciąż dochodzi do głosu pierwsza osoba: «dusza moja (...) duch mój (...) Zbawiciel mój (...) błogosławić mnie będą (...) wielkie rzeczy uczynił mi». Tak więc istotą tej modlitwy jest wysławianie Bożej łaski, która działała w sercu i w życiu Maryi, czyniąc Ją Matką Pana.

Wewnętrzna struktura Jej modlitewnej pieśni tworzą zatem: wielbienie, dziękczynienie i pełna wdzięczności radość. Jednakże to osobiste świadectwo nie jest przeżywane w samotności i tylko wewnętrznie, w sposób czysto indywidualistyczny, ponieważ Dziewica Matka świadoma jest, że ma spełnić misję dla ludzkości, a Jej życie wpisuje się w dzieje zbawienia. Dlatego może powiedzieć: «Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją» (w. 50). W tym wielbieniu Pana Matka Boża użycza głosu wszystkim odkupionym stworzeniom, które w Jej *fiat*, a tym samym w Osobie narodzonego z Dziewicy Jezusa odnajdują Boże miłosierdzie.

3. W tym momencie zaczyna się druga, poetycka i duchowa, część *Magnificat* (por. ww. 51-55). Ma ona charakter bardziej chóralny – jakby do głosu Maryi przyłączał się głos całej wspólnoty wiernych, wysławiających zadziwiające Boże decyzje. W oryginalnej greckiej wersji Łukaszej Ewangelii mamy siedem czasowników w aoryście, wskazujących tyleż czynów, których Pan nieustannie dokonuje w dziejach: «okazał moc (...) rozproszył pyszniących się (...) strącił władców (...) wywyższył pokornych (...) głodnych nasycił dobrami (...) bogatych z niczym odprawił (...) ujął się za swoim sługą, Izraelem».

W tych siedmiu działaniach Bożych widoczny jest «styl», jaki Pan przyjmuje w swym postępowaniu: opowiada się On po stronie ostatnich. Jego zamiysł jest często przysłonięty nieprzejrzystą warstwą ludzkich kolei życia, gdzie jest widoczny tryumf «pyszných, władców i bogatých». A jednak w końcu ujawnia się Jego tajemnicza moc, aby pokazać, kogo naprawdę Bóg miłuje: «tych, którzy się Go boją», wiernych Jego słowu; «pokorných, głodnych, swego sługę Izraela», czyli wspólnotę Ludu Bożego, którą stanowią «ubodzy», ludzie prostego i czystego serca, tak jak Maryja. Jest to owa «mała trzódka», zachęcana, by się nie bała, gdyż spodobało się Ojcu dać jej swoje królestwo (por. Łk 12, 32). I tak pieśń zaprasza nas, byśmy przyłączyli się do tej małej trzódki i byli rzeczywiście członkami Ludu Bożego, odznaczającymi się czystością i prostotą serca, miłującymi Boga.

4. Przyjmijmy więc zachętę, jaką w swym komentarzu do tekstu *Magnificat* kieruje do nas św. Ambroży. Oto, co mówi wielki Doktor Kościoła: «Niech w każdym będzie dusza Maryi, by wielbił Pana; niech w każdym będzie duch Maryi, by radował się w Bogu. Jeśli według ciała jedna jest tylko Matka Chrystusowa; każda bowiem przyjmuje w sobie Słowo Boże. (...) Dusza Maryi

wielbi Pana, a Jej duch raduje się w Panu, ponieważ duszą i duchem poświęcona Ojcu i Synowi, adoruje Ona z pobożnym uczuciem jedyne Boga, od którego wszystko pochodzi, oraz jedyne Pana, dzięki któremu istnieją wszystkie rzeczy» (*Esposizione del Vangelo secondo Luca*, 2, 26-27: SAEMO, XI, Mediolan-Rzym 1978, s. 169).

W tym wspaniałym komentarzu św. Ambrożego do *Magnificat* w sposób szczególnie uderzają mnie zawsze zaskakujące słowa: «Jeśli według ciała jedna jest tylko Matka Chrystusa, to według wiary wszystkie dusze rodzą Chrystusa; każda bowiem przyjmuje w sobie Słowo Boże». W ten sposób święty Doktor, interpretując słowa Matki Bożej, zachęca nas do starania o to, by Pan znalazł mieszkanie w naszej duszy i w naszym życiu. Powinniśmy Go nosić nie tylko w sercu, lecz powinniśmy nieść Go światu, dzięki temu również my będziemy mogli rodzić Chrystusa dla naszych czasów. Prośmy Pana, by pomógł nam wielbić Go naśladować postawę i ducha Maryi i nieść na nowo Chrystusa naszemu światu.

Audienca generalna
(Castel Gandolfo, 16 sierpnia 2006 r.)¹³

Świetlisty znak nadziei

Nasze cotygodniowe spotkanie środowowe odbywa się w panującym jeszcze dzisiaj klimacie uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Dlatego chciałbym zachęcić was, abyście raz jeszcze skierowali wzrok na naszą niebieską Matkę, którą we wczorajszej liturgii kontemplowaliśmy jako triumfującą z Chrystusem w niebie. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa Jego wyznawcy zawsze głęboko przeżywali to święto. Jak wiemy, sławi ono uwielbienie, również w ciele, tego stworzenia, które Bóg sobie wybrał na Matkę i które Jezus na krzyżu dał jako Matkę całej ludzkości. Wniebowzięcie nawiązuje do tajemnicy dotyczącej każdego z nas, bo jak naucza Sobór Watykański II, Maryja «przyświeca (...) pielgrzymującemu Ludowi Bożemu jako znak niezachwianej nadziei i pociechy» (*Lumen gentium*, 68). Jesteśmy jednak tak pochłonięci codziennymi sprawami, że czasem zapominamy o tej napawającej otuchą rzeczywistości duchowej, która stanowi ważną prawdę wiary.

Cóż więc należy czynić, żeby ten świetlisty znak nadziei był coraz lepiej dostrzegany przez nas wszystkich i przez dzisiejsze społeczeństwo? Są dzisiaj ludzie żyjący tak, jak gdyby nigdy nie mieli umrzeć, albo tak, jak gdyby wszystko kończyło się wraz ze śmiercią. Niektórzy postępują w taki sposób uważając, że człowiek jest jedynym panem swego losu, jak gdyby Bóg nie istniał, a niekiedy twierdzą wręcz, że nie ma dla Niego miejsca w naszym świecie. Wielkie sukcesy nauki i techniki, które w sposób znaczący wpłynęły na poprawę warunków życia ludzkości, nie dają odpowiedzi na najgłębsze pytania ludzkiego ducha. Jedynie otwarcie się na tajemnicę Boga, który jest Miłością, może zaspokoić

¹³ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 12, 12-13.

istniejące w naszym sercu pragnienie prawdy i szczęścia. Tylko w perspektywie wieczności zyskują prawdziwą wartość wydarzenia historyczne, a zwłaszcza tajemnica ludzkiej słabości, cierpienia i śmierci.

Kontemplując Maryję w niebieskiej chwale pojmujemy, że również dla nas ziemia nie jest ostateczną ojczyzną i jeśli żyjemy dążąc do zdobycia dóbr wiecznych, pewnego dnia będziemy dzielili Jej chwałę, a ziemia stanie się jeszcze piękniejsza. Dlatego też nawet pośród niezliczonych codziennych trudności nie powinniśmy tracić pogody ducha i pokoju. Świetlisty znak Wniebowziętej jaśnieje jeszcze bardziej, kiedy wydaje się, że na horyzoncie gromadzą się ponure mroki cierpienia i przemocy. Jesteśmy pewni, że z wysoka Maryja strzeże naszych kroków z czułością i troską, uspokaja nas w godzinie ciemności i burzy oraz podtrzymuje nas swoją matczyną ręką. Umocnieni tą świadomością, idziemy pełni ufności naszą drogą chrześcijańskiego powołania, po której prowadzi nas Opatrzność.

Idźmy naprzód drogą naszego życia pod przewodnictwem Maryi.

SALUTATIONEM „ANGELUS DOMINI” (VEL “REGINA CAELI”) UNA CUM SUMMO PONTIFICE RECITANTIBUS

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Watykan, 26 lutego 2006 r.)¹⁴

Idźmy z wiarą za Jezusem

[...]

Niech na wielkopostnej drodze będzie naszą przewodniczką i nauczycielką Najświętsza Maryja, która z całkowitą wiarą poszła za Jezusem, gdy On zdecydowanie podążał do Jerozolimy, gdzie miał zostać poddany męce. Niczym «nowy bukłak» przyjęła «młode wino» przyniesione przez Syna na mesjańskie gody (por. Mk 2, 22). I tak łaskę, o którą Ona sama, kierowana instynktem Matki, zabiegała dla nowożeńców w Kanie Galilejskiej, otrzymała jako pierwsza pod krzyżem, wylaną z przebitego Serca Syna, wcielonej miłości Boga do ludzkości (por. *Deus caritas est*, 13-15). [...]

¹⁴ „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 4, 16.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Watykan, 12 marca 2006 r.)¹⁵

W pielgrzymce wiary

[...]

Nawet Dziewica Maryja, choć spośród wszystkich ludzi była najbliższej Boga, dzień po dniu szła jakby w pielgrzymce wiary (por. *Lumen gentium*, 58), zachowując i rozważając nieustannie w swym sercu słowa, jakie Bóg do Niej kierował czy to poprzez Pisma Święte, czy za pośrednictwem wydarzeń z życia Jej Syna, w których rozpoznawała tajemniczy głos Pana i Go słuchała. Oto zatem dar i zadanie dla każdego z nas w okresie Wielkiego Postu: słuchać Chrystusa tak jak Maryja. Słuchać Go w Jego słowie, zachowywanym w Piśmie Świętym. Słuchać Go w wydarzeniach naszego życia, starając się odczytywać w nich przesłania Opatrzności. I wreszcie, słuchać Go w braciach, szczególnie tych najmniejszych i ubogich, w których sam Jezus domaga się od nas konkretnej miłości. Słuchać Chrystusa i być posłusznym Jego głosowi to najlepsza droga, jedyna, która prowadzi do pełni radości i miłości.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Watykan, 9 kwietnia 2006 r.)¹⁶

Maryja niosła swój krzyż razem z Synem

Bracia i siostry, za chwilę delegacja młodzieży niemieckiej przekaze swym australijskim rówieśnikom Krzyż Światowych Dni Młodzieży. Jest to krzyż, który umiłowany Jan Paweł II powierzył młodym w 1984 r., aby nieśli go przez świat jako znak miłości Chrystusa do ludzkości. [...] Przekazanie krzyża po każdym światowym spotkaniu stało się już «tradycją», pojmowaną w dosłownym znaczeniu słowa *traditio* – przekazanie, rytuałem o wielkim znaczeniu symbolicznym, który trzeba przeżywać z wielką wiarą, starając się iść za Jezusem drogą nawrócenia. Tej wiary uczy nas Najświętsza Maryja Panna, która jako pierwsza «uwierzyła» i niosła swój własny krzyż razem z Synem, a potem wraz z Nim zaznała radości zmartwychwstania. Dlatego właśnie krzyżowi młodych towarzyszy ikona Najświętszej Maryi Panny, kopia wizerunku Maryi *Salus Populi Romani*, czczonego w Bazylice Matki Bożej Większej, najstarszej na Zachodzie bazylice poświęconej Matce Bożej. [...]

¹⁵ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 8, 40.

¹⁶ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 5, 8.

Rozważanie przed modlitwą «Regina caeli»
(Castel Gandolfo, 17 kwietnia 2006 r.)¹⁷

Maryja raduje się ze zmartwychwstania Jezusa

Cieszę się, że znów mogę spotkać się z wami i w świetle tajemnicy paschalnej, którą liturgia celebrowa przez cały ten tydzień, raz jeszcze przekazać wam najwspanialsze orędzie chrześcijańskie: Chrystus zmartwychwstał, alleluja! Typowo maryjny charakter tego naszego spotkania sprawia, że łączymy się w przeżywaniu duchowej radości Wielkanocy z Najświętszą Maryją Panną, uświadamiając sobie, jak wielka musiała być Jej radość ze zmartwychwstania Jezusa. W modlitwie *Regina caeli*, którą w okresie wielkanocnym odmawia się zamiast «Anioł Pański», zwracamy się do Maryi Panny z wezwaniem, aby się radowała, bo Ten, którego nosiła w swym łonie, zmartwychwstał: *Quia quem meruisti portare, resurrexit, sicut dixit*. Maryja zachowywała w swym sercu «dobrą nowinę» o zmartwychwstaniu, źródło i tajemnicę prawdziwej radości i autentycznego pokoju, które Chrystus umarły i zmartwychwstały zyskał dla nas przez ofiarę krzyża. Prośmy Maryję, aby tak jak towarzyszyła nam w dniach męki, kierowała nadal naszymi krokami w tym okresie radości paschalnej i duchowej, abyśmy mogli coraz lepiej poznawać Pana i rozwijać w sobie miłość do Niego, i stać się świadkami i apostołami Jego pokoju. [...]

Rozważanie przed modlitwą «Regina caeli»
(Watykan, 30 kwietnia 2006 r.)¹⁸

Zmartwychwstanie Pana fundamentem wiary

[...]

W dniach po zmartwychwstaniu Pana apostołowie trzymali się razem, a otuchy dodawała im obecność Maryi, natomiast po Jego wniebowstąpieniu wraz z Nią trwali na modlitwie w oczekiwaniu Pięćdziesiątnicy. Maryja była dla nich Matką i Nauczycielką – tę rolę pełni nadal w stosunku do chrześcijan wszystkich czasów. Co roku w okresie wielkanocnym głębiej przeżywamy to doświadczenie, i być może właśnie dlatego tradycja ludowa poświęciła Maryi maj, miesiąc, który zazwyczaj przypada między Wielkanocą i Zesłaniem Ducha Świętego. Miesiąc ten, który rozpocznie się jutro, pomaga nam zatem odkryć na nowo, że odgrywa Ona w naszym życiu rolę Matki, abyśmy zawsze byli posłusznymi uczniami i odważnymi świadkami zmartwychwstałego Pana. [...]

¹⁷ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 5, 28.

¹⁸ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 8, 41.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Castel Gandolfo, 15 sierpnia 2006 r.)¹⁹

Maryja naszym wzorem i wsparciem

Jak wiemy, tradycja chrześcijańska obchodzi w pełni lata jedno z najstarszych i najbardziej wymownych świąt maryjnych – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Tak jak Jezus zmartwychwstał, wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, tak Maryja, gdy dobiegło kresu Jej życie na ziemi, została wzięta do nieba. Liturgia przypomina nam dziś tę pocieszającą prawdę wiary, wysławiając Tę, która została wyróżniona nie mającą sobie równej chwałą. «Wielki znak ukazał się na niebie – czytamy dziś we fragmencie Apokalipsy, który Kościół daje nam do rozważenia – Niewiasta obleczona w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu» (12, 1). W tej niewieście, promieniejącej światłem, Ojcowie Kościoła rozpoznali Maryję. W Jej tryumfie lud chrześcijański pielgrzymujący w dziejach widzi zapowiedź spełnienia swych oczekiwań i pełny znak nadziei.

Maryja jest przykładem i podporą dla wszystkich wierzących: dodaje nam otuchy, abyśmy nie tracili ufności w obliczu trudności i nieuniknionych problemów dnia codziennego. Zapewnia nam swoją pomoc i przypomina, że rzeczą istotną jest starać się myśleć «o tym, co w górze, nie o tym, co na ziemi» (por. Kol 3, 2). Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że zaabsorbowani codziennymi obowiązkami, uznamy, że właśnie tutaj, na tym świecie, gdzie jesteśmy tylko przejściowo, jest ostateczny cel życia człowieka. Tymczasem to raj jest prawdziwą metą naszego ziemskiego pielgrzymowania. Jak bardzo różne byłyby nasze dni, gdybyśmy widzieli je w tej perspektywie! Tak żyli święci. Ich dzieje świadczą o tym, że kiedy żyje się z sercem nieustannie zwróconym ku Bogu, ziemskim sprawą nadaje się właściwą im wartość, oświeca je bowiem odwieczna prawda o miłości Bożej.

Królowej Pokoju, którą dziś kontemplujemy w chwale niebios, pragnę zawierzyć raz jeszcze niepokoje ludzkości o każde miejsce na świecie udręczone przez przemoc. [...]

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Monachium, 10 września 2006 r.)²⁰

Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską

Zanim zakończymy tę Eucharystię uroczystym błogosławieństwem, odmówimy w skupieniu modlitwę «Anioł Pański». Rozważając czytania mszalne, uzmysłowiliśmy sobie, jak ważne jest – zarówno w życiu jednostki, jak i dla pomyślnego i pokojowego współżycia wszystkich – widzieć Boga jako centrum

¹⁹ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 9-10, 49.

²⁰ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 11, 17.

rzeczywistości i centrum naszego własnego życia. Najdoskonalszym przykładem takiej postawy jest Maryja, Matka Pana. Przez całe życie była Ona Niewiastą słuchającą, Dziewicą o Sercu otwartym na Boga i na ludzi. Ludzie wierzący zrozumieli to już od pierwszych wieków chrześcijaństwa i dlatego z wszystkimi swymi potrzebami i troskami ufnie się do Niej zwracali, prosząc o pomoc i wstawiennictwo u Boga.

Na naszej bawarskiej ziemi świadczą o tym setki kościołów i sanktuariów, które zostały Jej poświęcone. Są to miejsca, do których przez cały rok przybywają liczni pielgrzymi, by zawierzyć się matczynej i troskliwej miłości Maryi. Tu, w Monachium, w centrum miasta stoi Kolumna Mariacka, przed którą dokładnie przed 390 laty Bawaria została uroczystie powierzona opiece Matki Bożej, a ja wczoraj jeszcze raz prosiłem Patronkę Bawarii o błogosławieństwo dla miasta i całego kraju.

Nie mógłbym nie wspomnieć w szczególności sanktuarium w Altötting, do którego jutro udam się w pielgrzymce. Z radością zainauguruję tam nową kaplicę adoracji, która właśnie w tym miejscu jest wymownym znakiem roli, jaką odgrywa Maryja: jest Ona i na zawsze pozostanie Służebnicą Pańską, która nie stawia siebie na głównym miejscu, lecz chce nas uczyć takiego stylu życia, w którym uznaje się centralne miejsce Boga w rzeczywistości i w naszym własnym życiu. Do Niej zwracamy się teraz, odmawiając modlitwę «Anioł Pański».

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Watykan, 26 listopada 2006 r.)²¹

Król miłości, sprawiedliwości i pokoju

[...]

Z królowaniem Chrystusa została związana w sposób całkiem szczególny Najświętsza Maryja Panna. Ją, prostą dziewczynę z Nazaretu, Bóg poprosił, by stała się Matką Mesjasza. Maryja odpowiedziała na to powołanie całą sobą, łącząc swoje bezwarunkowe «tak» z «tak» Syna – Jezusa i stając się razem z Nim posłuszną aż do ofiary. Dlatego Bóg wyniósł Ją ponad wszelkie stworzenie, a Chrystus ukoronował Ją jako Królową nieba i ziemi. Jej wstawiennictwu zawierzamy Kościół i całą ludzkość, aby miłość Boga mogła królować we wszystkich sercach i aby się wypełnił Jego plan sprawiedliwości i pokoju. [...]

²¹ „L'Osservatore Romano” 28(2007) nr 1, 47.

Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»
(Watykan, 8 grudnia 2006 r.)²²

Pełna łaski od pierwszej chwili swego istnienia

Obchodzimy dziś jedno z najpiękniejszych i najpopularniejszych świąt Najświętszej Maryi Panny: Niepokalane Poczęcie. Maryja nie tylko nie popełniła żadnego grzechu, ale została zachowana również od tego wspólnego dziedzictwa rodzaju ludzkiego, jakim jest grzech pierworodny. Stało się tak ze względu na misję, do której Bóg od początku Ją przeznaczył: miała być Matką Odkupiciela. To wszystko jest prawdą wiary o Niepokalanym Poczęciu. Biblijną przesłanką tego dogmatu są słowa, które anioł wypowiedział do Dziewczyny z Nazaretu: «Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą» (Łk 1, 28). «Łaski pełna» - w oryginale greckim *kecharitoméne* - to najpiękniejsze imię Maryi, imię, które nadał Jej sam Bóg, by ukazać, że jest Ona od zawsze i na zawsze umiłowana, wybrana, przeznaczona na to, by przyjąć najcenniejszy dar, Jezusa, «wcieloną miłość Boga» (Encyklika *Deus caritas est*, 12).

Można by zapytać: dlaczego spośród wszystkich kobiet Bóg wybrał właśnie Maryję z Nazaretu? Odpowiedź kryje się w niezgłębionej tajemnicy Bożej woli. Ewangelia uwydatnia jednakże jeden z motywów takiego wyboru, a mianowicie pokorę Maryi, dobrze ujmując to Dante Alighieri w ostatniej pieśni *Raju*: «Dziewico Matko, Córo swego Syna, / Korna, a w takiej u aniołów cenie, / Ostojo, w której pokój się poczyzna» (*Boska komedia, Raj*, XXXIII, 1-3, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, tł. Edward Porębowicz). Sama Maryja Dziewica w *Magnificat*, swej pieśni uwielbienia, mówi: «Wielbi dusza moja Pana (...). Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej» (Łk 1, 46. 48). Tak, Boga ujęła pokora Maryi, i znalazła u Niego łaskę (por. Łk 1, 30). I tak stała się Matką Boga, obrazem i wzorem Kościoła, wybraną spośród narodów, by otrzymać od Pana błogosławieństwo i przekazywać je całej rodzinie ludzkiej. Tym błogosławieństwem jest właśnie Jezus Chrystus. To On jest źródłem łaski, którą Maryja została napelniona od pierwszej chwili swego istnienia. Z wiarą przyjęła Jezusa i z miłością dała Go światu. Takie jest również nasze powołanie i nasza misja Kościoła: przyjąć Chrystusa w naszym życiu i dać Go światu, «by świat został przez Niego zbawiony» (J 3, 17).

Drodzy bracia i siostry, dzisiejsze święto Niepokalanej rozświetla niczym latarnia morska okres Adwentu, który jest czasem czujnego i ufego oczekiwania na Zbawiciela. Idąc na spotkanie Boga, który przychodzi, patrzmy na Maryję, która «przyświeca (...) pielgrzymującemu Ludowi Bożemu jako znak niezachwianej nadziei i pociechy» (*Lumen gentium*, 68). Pamiętając o tym, proszę was, byście łączyli się ze mną, kiedy dziś po południu na placu Hiszpańskim, zgodnie z tradycją, oddam cześć tej czulej Matce z łaski, i Matce łaski. Do Niej zwróćmy się teraz w modlitwie, która przypomina anielskie zwiastowanie.

²² „L'Osservatore Romano” 28(2007) nr 2, 34.

Powołanie i misja rodziny

W tę ostatnią niedzielę roku obchodzimy święto Świętej Rodziny z Nazaretu. Z radością pozdrawiam wszystkie rodziny na świecie i życzę im pokoju i miłości, które dał nam Jezus, przychodząc do nas w Boże Narodzenie. W Ewangelii nie znajdujemy przemówień o rodzinie, ale wydarzenie, które znaczy więcej niż jakiegokolwiek słowa: Bóg zechciał urodzić się i wzrastać w rodzinie ludzkiej. W ten sposób uświęcił ją jako pierwsze i zwyczajne miejsce swego spotkania z ludzkością. Jezus, żyjąc w Nazarecie, czcił Dziewicę Maryję i sprawiedliwego Józefa oraz był im poddany przez całe dzieciństwo i czas dorastania (por. Łk 2, 51-52). Tym samym wskazał na pierwszorzędne znaczenie rodziny w wychowywaniu człowieka. Przez Maryję i Józefa Jezus został wprowadzony do wspólnoty religijnej i wraz z nimi uczęszczał do synagogi w Nazarecie. Od nich nauczył się pielgrzymować do Jerozolimy, o czym opowiada fragment Ewangelii, który dzisiejsza liturgia proponuje nam do medytacji. Kiedy miał dwanaście lat, pozostał w świątyni, i rodzice szukali Go aż przez trzy dni. Uczynił to, aby zrozumieli, że «powinien zajmować się sprawami swego Ojca», czyli misją powierzoną Mu przez Boga (por. Łk 2, 41-52).

Ten ewangeliczny epizod ukazuje najprawdziwsze i najgłębsze powołanie rodziny, a mianowicie prowadzenie każdego z jej członków do odkrycia Boga oraz planu, jaki przygotował On w stosunku do niego. Maryja i Józef wychowali Jezusa przede wszystkim własnym przykładem. Dzięki swym rodzicom poznał On całe piękno wiary, miłości do Boga i do Jego Prawa, jak również wymogi sprawiedliwości, która urzeczywistnia się w pełni przez miłość (por. Rz 13, 10). Od nich nauczył się, że trzeba przede wszystkim wypełniać wolę Bożą i że więzy duchowe są ważniejsze od więzów krwi. Święta Rodzina z Nazaretu jest prawdziwym wzorem każdej rodziny chrześcijańskiej, zjednoczonej sakramentem małżeństwa, karmiącej się Słowem i Eucharystią i mającej wypełniać wspaniałe powołanie i misję, czyli być żywą komórką nie tylko społeczeństwa, ale również Kościoła, który jest znakiem i narzędziem jedności całego rodzaju ludzkiego.

Módlmy się teraz razem do Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa, aby opiekowali się wszystkimi rodzinami, a zwłaszcza tymi, które przeżywają trudności. Niech je wspomagają, aby umiały oprzeć się destrukcyjnemu wpływowi pewnego nurtu współczesnej kultury, który podkopuje fundamenty instytucji rodziny. Niech pomagają rodzinom chrześcijańskim na całym świecie, by były żywym obrazem Bożej miłości.

²³ „L'Osservatore Romano” 28(2007) nr 2, 51.

PRECATIONES

Modlitwa przed Kolumną Mariacką
(Monachium, 9 września 2006 r.)²⁴

Naucz nas iść Twoim śladem

Święta Matko Pana! W czasach udręki nasi przodkowie umieścili tu, w sercu Monachium, Twój wizerunek, aby zawierzyć Ci miasto i kraj. Chcieli Cię wciąż na nowo spotykać na drogach swego codziennego życia i uczyć się od Ciebie, jak słusznie postępować w swym ludzkim życiu; uczyć się od Ciebie, jak można znaleźć Boga i dzięki temu żyć w zgodzie między sobą. Dali Ci koronę i berło, które wówczas symbolizowały panowanie nad krajem, ponieważ wiedzieli, że w ten sposób władza i panowanie będą w odpowiednich rękach – w rękach Matki.

Tuż przed pożegnaniem ze swymi uczniami Twój Syn powiedział im: «Kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich» (Mk 10, 43 nn.).

Ty w decydującej chwili swego życia powiedziałaś: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego!» (Łk 1, 38), i całe Twoje życie stało się służbą. I tak jest nadal przez kolejne wieki dziejów. Podobnie jak niegdyś w Kanie po cichu i dyskretnie wstawiłaś się za nowożeńcami, tak i dziś bierzesz na siebie wszystkie troski ludzi i idziesz z nimi do Pana, do Twego Syna. Twoją mocą jest dobroć. Twoją mocą jest służba.

Naucz nas – wielkich i małych, panujących i służących – w ten sposób wypełniać nasze powinności. Naucz nas znajdować siłę potrzebną do pojednania i przebaczenia. Naucz nas stawać się pokornymi i cierpliwymi, a zarazem wolnymi i odważnymi, tak jak Ty w godzinie Krzyża.

Trzymasz na ręku Jezusa, Dzieciątka, które błogosławi, Dzieciątka, a przecież Pana świata. W ten sposób, niosąc na ręku Tego, który błogosławi, sama stałaś się błogosławieństwem. Błogosław nam, błogosław temu miastu i temu krajowi! Ukaż nam Jezusa, błogosławiony owoc Twojego żywota! Módl się za nami, grzesznymi, teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen!

²⁴ „L'Osservatore Romano” 27(2006) nr 11, 14.

Ucz nas mówić zawsze «tak» naszemu Panu

O Maryjo, Dziewico Niepokalana, również w tym roku z synowską miłością stajemy przed Twym wizerunkiem, aby znów złożyć Ci hołd w imieniu wspólnoty chrześcijańskiej i miasta Rzymu.

Zgodnie z tradycją, zapoczątkowaną przez poprzednich papieży, stajemy tu, by modlić się w tym uroczystym dniu, w którym liturgia sławi Twe Niepokalane Poczęcie, tajemnicę, która jest źródłem radości i nadziei dla wszystkich odkupionych.

Pozdrawiam Cię i wzywam słowami anioła: «łaski pełna» (Łk 1, 28), najpiękniejszym imieniem, jakim w wieczności nazwał Cię sam Bóg.

«Łaski pełna» jesteś, Maryjo, pełna miłości Bożej od pierwszej chwili Twego istnienia, przez Opatrzność przeznaczona, by być Matką Odkupiciela i głęboko z Nim zjednoczona w tajemnicy zbawienia.

W Twym Niepokalanym Poczęciu jasno ukazuje się powołanie uczniów Chrystusa, którzy mają się stać, dzięki Jego łasce, święci i nieskalani w miłości (por. Ef 1, 4). W Tobie jaśnieje godność każdego człowieka, który zawsze jest cenny w oczach Stworzyciela.

Ten, kto ku Tobie kieruje spojrzenie, Matko Przenajświętsza, nie traci pogody ducha, bez względu na to, jak ciężkie próby przechodziłby w swoim życiu. I choć smutne jest doświadczenie grzechu, który narusza godność dzieci Bożych, ten, kto do Ciebie się ucieka, odkrywa piękno prawdy i miłości i odnajduje drogę prowadzącą do domu Ojca.

«Łaski pełna» jesteś, Maryjo, która zgodziwszy się swoim «tak», na plany Stworzyciela, otworzyłaś nam drogę zbawienia. Ty sama ucz nas wypowiadać nasze «tak» wobec woli Pana. Nie będzie to «tak» zjednoczone z Twoim, bez zastrzeżeń, bez reszty, «tak», którego Ojciec niebieski zechciał potrzebować, by zrodzić nowego Człowieka, Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata i dziejów.

Daj nam odwagę mówić «nie», kiedy zwodzi nas władza, pieniądź, przyjemność; «nie» nieuczciwym zarobkom, korupcji, hipokryzji, egoizmowi i przemocy. «Nie» Złemu, zwodniczemu księciu tego świata. «Tak» Chrystusowi, który niweczy moc zła wszechmocą miłości.

Wiemy, że tylko serca nawrócone do Miłości, którą jest Bóg, mogą tworzyć lepszą przyszłość dla wszystkich. «Łaski pełna» jesteś, Maryjo! Twoje imię jest dla wszystkich pokoleń rękojmią pewnej nadziei. Tak! Bowiem, jak pisze wielki poeta Dante, dla nas, śmiertelników, Ty jesteś «nadziei żywiącym napojem» (*Boska Komedia, Raj, XXXIII, 12*). Do tego źródła, do tego strumienia, którym jest Twe niepokalane Serce, znowu ufnie pielgrzymujemy, by zaczerpnąć z niego wiarę i otuchę, radość i miłość, bezpieczeństwo i pokój.

Dziewico «łaski pełna», okaż się czułą i troskliwą Matką mieszkańców tego Twojego miasta, aby żyli autentycznym duchem Ewangelii, by on kierował

²⁵ „L'Osservatore Romano” 28(2007) nr 2, 34-35.

ich postępowaniem; okazał się Matką i czujną strażniczką Włoch i Europy, aby z pradawnych korzeni chrześcijańskich narody potrafiły czerpać nowy życiodajny pokarm, który pozwoli im budować teraźniejszość i przyszłość; okazał się zapobiegliwą i miłosierną Matką całego świata, aby przez poszanowanie godności człowieka i wyrzeczenie się wszelkiej przemocy i wyzysku kładziono trwałe podwaliny cywilizacji miłości.

Okaż się Matką także tych, którzy najbardziej tego potrzebują: bezbronnych, żyjących na marginesie społeczeństwa i odrzuconych, ofiar społeczeństwa, które zbyt często poświęca człowieka dla innych celów i korzyści.

Okaż się Matką wszystkich, Maryjo, i daj nam Chrystusa, nadzieję świata!
Mostra Te esse Matrem, Dziewico Niepokalana, łaski pełna! Amen!

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA
BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA

BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICA POLACCA

2006

A

AKTA I DZIEŁA ZBIOROWE

ATTI DI CONVEGNI E OPERE COLLETTIVE

A1

Księga Pamiątkowa 25-lecia Apostolatu Maryjnego w Polsce (1980-2005), Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2006, ss. 565.

A2

Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Symposium Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.), red. Anna Emanuela Klich, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej (Seria: Duc in Altum, t. 5), Kraków 2006, ss. 208.

A3

Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z symposium mariologiczno-maryjnego, Jasna Góra (18-19 listopada 2005 r.), red. Zachariasz Szczepan Jabłoński OSPPE, ks. Teofil Siudy, Wyd. Polskie Towarzystwo Mariologiczne (Biblioteka Mariologiczna, 9), Częstochowa 2006, ss. 233.

B

PISMO ŚWIĘTE

SACRA SCRITTURA

B1

Deiss, Lucien, *Dzieciństwo Boga. Czego nie wiemy o życiu Świętej Rodziny?*, Wyd. „eSPe”, Kraków 2006², ss. 221.

B2

Falletti, Cesare, *Ave Maria. Komentarz biblijny i teologiczny*, Wyd. WAM, Kraków 2006, ss. 63.

B3

Haręzga, Stanisław ks., *Zwiastowanie – przymierze miłości z Bogiem (Łk 1, 26-38)*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 11-21.

B4

Kasiłowski, Piotr, *Wesele w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11)*, „Studia Bobolanum” 2(2006) 123-148.

B5

Majewski, Józef, *Spór o mariologię w Ewangelii Marka. Odpowiedź na polemikę Krzysztofa Mielcarka*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 239-250.

B6

Mattai, Giuseppe, Marra, Bruno, *Antropologiczno-socjologiczna lektura Ga 4, 4-5*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 55-67.

B7

Mielcarek, Krzysztof, *Spór o mariologię w drugiej Ewangelii. Odpowiedź Józefowi Majewskiemu*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 229-238.

B8

Rosik, Mariusz ks., *Maryja w świetle antropologii Nowego Testamentu*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 35-54.

B9

Stabryła, Wojciech Maciej, *Raduję się w Bogu. Hymn Anny (1 Sm 2, 1b-10) hymnem Maryi (Łk 1, 46b-55)*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 38-49.

B10

Szwarc, Urszula, *Maryja w świetle starotestamentowej nauki o człowieku*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 11-34.

B11

Tronina, Antoni ks., *Magnificat – portret duszy Maryi*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 22-37.

C

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

MAGISTERO DELLA CHIESA

TEKSTY

TESTI

C1

Jan Paweł II, *Maryja, najczulsza Matka*, Wyd. Edycja Świętego Pawła (Seria: Perłki Papieskie nr 18), Częstochowa 2006, ss. 16.

C2

Jan Paweł II, *Jasnogórska Matka i Królowa*, Wyd. Instytut Wydawniczy Pax (Seria: Jan Paweł II do Narodu), Warszawa 2006, ss. 366.

C3

Nauczanie Jana Pawła II (styczeń – 3 IV 2005 r.), „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 471-473.

C4

Nauczanie Benedykta XVI (19 IV – grudzień 2005 r.), „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 474-486.

C5

69 Synod Archidiecezji Poznańskiej, *Obecność Maryi we wspólnocie Kościoła*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 351-368.

STUDIA

STUDI

C6

Kulczycka, Anna, Różański, Eugeniusz OFMConv, *Maryja w tajemnicy krzyża według Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 1, 31-42.

C7

Mastej, Jacenty ks., *Udział Maryi w permanentnej eklezjogenezie w świetle nauczania Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 1, 55-69.

C8

Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv, *O mariologicznym słowie Jana Pawła II. Wprowadzenie w tematykę i metodologię. Aspekt ekumeniczny*, w: *Ekumenizm – Teologia – Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. Krzysztof Konecki, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Włocławek 2006, 148-157.

C9

Ryba, Małgorzata, *Macierzyńskie pośrednictwo Maryi w Duchu Świętym według encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 1, 18-30.

C10

Siwecki, Leon ks., *Udział Maryi w fazie przygotowawczej odkupienia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 387-402.

C11

Siwecki, Leon ks., *Udział Maryi w fazie przygotowawczej Odkupienia w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II*, „Studia Sandomierskie” 13(2006) z. 1, 73-87.

C12

Staniek, Krzysztof, *Jan Paweł II jako koronator obrazów i figur Matki Bożej w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2, 214-220.

C13

Zadykowicz, Tadeusz ks., *Ideowe obrazy Maryi w encyklikach Jana Pawła II: „Redemptor hominis”, „Dominum et Vivificantem”, „Redemptoris Mater”*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 1, 43-54.

D

HISTORIA MARIOLOGII

STORIA DELLA MARIOLOGIA

D1

Kochaniewicz, Bogusław OP, *O nowym łacińskim apokryfie „Transitus Mariae”*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 339-386.

D2

Lewandowski, Tadeusz ks., *Maryja w tajemnicy Chrystusa w twórczości biskupa Antoniego Pawłowskiego (1903-1968)* (→ C8), 403-417.

D3

Zagórski, Dariusz, *Ideał dziewictwa w „De sancta virginitate” św. Augustyna*, „Collectanea Theologica” 76(2006) nr 1, 27-37.

E

TEOLOGIA DOGMATYCZNA I DUCHOWOŚCI

TEOLOGIA DOMMATICAE E SPIRITUALE

E1

Adamiak, Elżbieta, *Traktat o Maryi*, Wyd. Towarzystwo „Więź” (Seria: Biblioteka „Więzi” t. 194. Dogmatyka t. 2), Warszawa 2006, ss. 574.

E2

Andrasz, Elżbieta, *Polska mariologia hagiograficzna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006, ss. 330.

E3

Bolewski, Jacek SJ, *Maryjne zawierzenie czasów ostatecznych*, „Studia Bobolanum” 2(2006) 75-98.

E4

Bolewski, Jacek SJ, *U źródła Miłości. Eros-agape Maryi*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 64-79.

E5

Dziewiecki, Marek ks., *Maryja. Ideał kobiety XXI wieku*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 51-63.

E6

Jabłoński, Zachariasz Szczepan OSPPE, *Maryja znakiem nadziei ku odmianie oblicza Europy. Jasnogórskie inspiracje* (→ C8), 344-358.

E7

Kiciński, Jacek CMF, *Czysta miłość Maryi*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 80-87.

E8

Kozłowski, Dariusz SDB, *„Maryja – Pośredniczka w Chrystusie” w polskiej teologii posoborowej*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 203-226.

E9

Kumala, Janusz MIC, *Maryja w antropologii teologicznej*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 7-8.

E10

Kumala, Janusz MIC, *Slużebnica Bożej caritas*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 7-8.

- E11
Ledóchowska, Urszula św., *Jak dziecko w objęciach Matki. Dzień po dniu z Maryją*, Wyd. Edycja Świętego Pawła (Seria: Biblioteka Dnia Pańskiego, 67), Częstochowa 2006, ss. 122.
- E12
Liszka, Piotr CMF, *Maryja Nosicielka Ducha Miłości*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 88-102.
- E13
Matka Odkupiciela, red. Krzysztof Wieliczko, Wyd. Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2006, ss. 375.
- E14
Misiurek, Jerzy ks., *Matka Boża w dziejach duchowości katolickiej*, Wyd. Polihymnia, Lublin 2006, ss. 257.
- E15
Misiurek, Jerzy ks., *Inspiracje maryjne w posłudze charytatywnej świętych*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 178-189.
- E16
Miś, Bernadeta, *Eklezjalny i społeczny wymiar polskich Aktów Zwierzenia Maryi w XX wieku*, „Studia Claromontana” 24(2006) 91-164.
- E17
Mycek, Stanisław ks., *Maryja: konkretyzacja staurologicznej struktury chrześcijańskiej miłości*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 103-116.
- E18
Nowak, Kazimierz Andrzej, *Trzykroćprzedziwność Maryi. Studium dogmatyczne nad wezwaniem MTA*, Wyd. Apostolicum (Seria: Biblioteka Szentsztacka, nr 5), Ząbki 2006, ss. 101.
- E19
Pek, Kazimierz MIC, *Niepokalana - darem Ducha Świętego dla serc ludzkich*, „W Nurcie Franciszkańskim” 15(2006) 59-65.
- E20
Phan C. Peter, *Maryja we współczesnej teologii i pobożności północnoamerykańskiej*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 289-307.
- E21
Rybicki, Adam ks., *Maryja: dzieło życia wyrosłe z miłości*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 50-63.
- E22
Stabryła, Wojciech Maciej, *Assumpta est Maria in caelum. Wniebowzięcie w śmierci?*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 81-101.
- E23
Wał, Jan ks., *Miejsce i rola Maryi w formacji charytatywnej*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 158-177.

E24

Wojtczak, Adam OMI, *Matka Pocieszenia*, „Studia Bobolanum” 2(2006) 99-122.

E25

Wojtczak, Adam OMI, *Maryjna posługa miłości w ujęciu encykliki Deus caritas est*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 117-140.

E26

Wroński, Stanisław, *Maryja pierwowzór Kościoła*, Wyd. Plus, Kraków 2006, ss. 57.

E27

Villa de, Henrietta T., *Znaczenie Maryi w azjatyckiej kulturze w świetle Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 190-200.

E28

Zadykowicz, Tadeusz ks., *Maryja Nauczycielka miłości*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 141-157.

E29

Zyciński, Wojciech SDB, *Mariologia biblijna w świetle matrologii feministycznej*, „Polonia Sacra” 10(2006) nr 18, 375-393.

F

LITURGIA I KULT

LITURGIA E CULTO

STUDIA

STUDI

F1

Agaciński, Jarosław, *Znaczenie doświadczenia w pobożności maryjnej według Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 1, 11-17.

F2

Gruszka, Stanisław CSsR, *Dzieje kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy przy kościele św. Krzyża w Gliwicach w latach 1951-2001*, „Studia Redemptorystowskie” (2006) nr 4, 53-69.

F3

Laszczak, Mirosław, *Historia różańca*, Wyd. WAM, Kraków 2006, ss. 259.

F4

Maciejewski, Jerzy, *Dzieje bractwa Różańcowego przy kościele Ducha Świętego w Wieruszowie*, „Studia Claromontana” 24(2006) 495-506.

F5

Sapota, Antoni, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w diecezji bielsko-żywieckiej*, Wyd. Staraniem Parafii św. Klemensa, Ustroń 2006, ss. 80.

F6
Seniuk, Aleksander, *Średniowieczne rycerstwo Maryi*, „Studia Bobolanum” 1(2006) 151-159.

POMOCE LITURGICZNE
SUSSIDI LITURGICI

F7
Bogdan, Franciszek, *Najmiłsze pozdrowienie (Zdrowaś Maryjo). Rozważania teologiczne o Pzdrowieniu Anielskim*, Wyd. „Spes”, Kraków 2006⁴, ss. 297.

F8
Drożdż, Alojzy, *Matka Boża w naszej codzienności. Rozważania na nabożeństwa październikowe*, Wyd. „Biblos”, Tarnów 2006², ss. 120.

F9
Dziedzictwo Jana Pawła II. Czytanki podczas nabożeństw majowych, red. Magdalena Madej-Babula, Zbigniew Marek, Franciszek Rzepka, Wyd. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – WAM (Seria: Verbum Domini), Kraków 2006, ss. 165.

F10
Litanie maryjne, red. Kazimierz Wójtowicz, Wyd. Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2006, ss. 96.

F11
Modlitwy na pierwsze soboty, Wyd. Apostolicum, Ząbki-Zakopane 2006, ss. 78.

F12
Ruciński, Tadeusz, *Zdrowaś, Maryjo!*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2006, ss. 24.

F13
Sikorski, Andrzej, *Chwalmy pieśnią! Majowe spotkania dla dzieci*, Wyd. Towarzystwa Chrystusowego Hlondianum, Poznań 2006, ss. 67.

F14
Szarwark, Teodor ks., *Maryjo, pamiętam. Rozważania o Matce Bożej*, Wyd. Instytut Księży Misjonarzy (Seria: Głosie Ewangelie, 7), Kraków 2006, ss. 69.

F15
Szarwark, Teodor ks., *Naśladować Maryję*, Wyd. „Biblos” (Seria: Rozważania o Matce Bożej, nr 2), Tarnów 2006, ss. 90.

F16
Szary, Stefan, *Maryja w dziejach zbawienia. Rozważania*, Wyd. Zmartwychwstańców „Alleluja”, Kraków 2006, ss. 66.

F17
Wider, Dominik OCD, *Bądź pozdrowiona Maryjo. Rozważania prowadzone podczas nowenny ku czci Matki Bożej Szkaplerznej*, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2006, ss. 79.

H

KATECHEZA I DUSZPASTERSTWO

CATECHESI E PASTORALE

KATECHEZA

CATECESI

H1

Bieniek, Elżbieta, *Maryja w dziejach narodu polskiego. Klasa II liceum*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 97-100.

H2

Kotalska, Elżbieta, *Maryja Pośredniczką w drodze do zbawienia*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 93-96.

H3

Leśniewicz, Aleksandra, *Maryja Matką wszystkich ludzi*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 78-82.

H4

Siudy, Teofil ks., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 33-40.

H5

Spólna, Anna, *Maryja - Matka Kościoła*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 85-89.

H6

Szafrńska, Zofia, *Maryja Matką Kościoła*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 2, 89-92.

H7

Warso, Albert ks., *Jasnogórski Obraz Nawiedzenia – historia i znaczenie*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 15-24.

H8

Zajac, Marian, *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905-2005*, Wyd. KUL, Lublin 2006, ss. 446.

H9

Zimowski, Zygmunt ks., *W modlitewnej komunii ze Świętą Matką Boga*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 5-9.

H10

Zimowski, Zygmunt ks., *Modlitwa Maryi Dziewicy*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 6(2006) nr 1, 10-14.

DUSZPASTERSTWO
PASTORALE

H11

Ciemiega, Katarzyna, *Wielka Nowenna Tysiąclecia w świetle dokumentów Komisji Maryjnej Episkopatu*, „Studia Claromontana” 24(2006) 165-236.

H12

Włosiński, Marian ks., *Apel Jasnogórski w służbie edukacji*, Wyd. Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2006, ss. 302.

I

EKUMENIZM I RELIGIE

ECUMENISMO E RELIGIONI

I1

Bajorek, Jerzy ks., *Maryja w Kościele starokatolickim*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 453-468.

I2

Bajorek, Jerzy ks., *Maryja w nauczaniu bp. Franciszka Hodura (1866-1953)*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 3-4, 253-347.

J

ANTROPOLOGIA I SOCJOLOGIA

ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA

J1

Ferdek, Bogdan ks., „*Chrystokształtność*” Maryi, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 142-156.

J2

Gilski, Marek ks., *Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 214-230.

J3

Królikowski, Janusz ks., *Mariologia i antropologia. Problematyka i propozycje*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 102-113.

J4

Liszka, Piotr CMF, *Samostanowienie Maryi o sobie*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 157-171.

J5

Majewski, Józef, *Mariologia wobec antropologicznych wyzwań współczesności*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 311-336.

J6

Obarski, Ryszard, *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.

J7

Parzych, Katarzyna, *Maryja – osoba spełniona jako kobieta*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 191-206.

J8

Paszkowska, Teresa, *Maryja-Dziewica: służba czy niezależność?*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 172-190.

J9

Pikaza, Xabier O. de M., *Maryja, pierwsza osoba w historii*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 114-141.

J10

Porcile Santiso, Maria Teresa, *Ewa, Maryja, nadzieja*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 207-113.

J11

Rostagno, Sergio, *Maryja, model relacji istoty ludzkiej z Bogiem*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 271-286.

J12

Špidlík, Thomáš SJ, *W stronę mariologii antropologicznej (w świetle analiz Semëna Ljudvigoviča Franka, 1877-1950)*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 231-245.

K

OBJAWIENIA I SANKTUARIA

APPARIZIONI E SANTUARI

OBJAWIENIA

APPARIZIONI

K1

Rakocy, Waldemar CM, *Cudowny Medalik – propozycja interpretacji przesłania i roli tzw. wizji Maryi z globem*, „Salvatoris Mater” 8(2006) nr 1-2, 403-452.

K2

Zarębski, Marcin, *„Księżę Pokoju” jako „ikona” Chrystusa w orędziach Maryi Królowej Pokoju z Medjugorie*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2, 239-244.

SANKTUARIA

SANTUARI

- K3
Bator, Zofia, *Hoszów - ukraińska Jasna Góra*, „Ateneum Kapłańskie” 146, 2006, z. 2, 245-257.
- K4
Bielecka, M. Klara, *Przewodnik po polskim Loretto. Sanktuarium Maryjne*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2006, ss. 47.
- K5
Bober, Sabina, *Peregrynacja Obrazu Jasnogórskiego w diecezji przemyskiej w kontekście relacji państwo – Kościół*, „Studia Claromontana” 24(2006) 355-368.
- K6
Bosiacka, Anna, *Leśniańska Księga Cudów 1683-1768*, „Barok” 13(2006) nr 1, 207-236.
- K7
Chmura, Agata, *Sanktuaria podkarpackie. Papieskie*, Wyd. Agencja Wydawnicza Ad Oculos, Warszawa-Rzeszów 2006, ss. 103.
- K8
Chrościcki, Juliusz Antoni, *Jasna Góra w dobie Potopu. Sanktuarium Matki Boskiej za Wazów (1587-1668)*, „Barok” 13(2006) nr 1, 295-297.
- K9
Cuda i laski działywane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej. Dawniej i dziś, wyd. 2 popr., oprac. Konstancjusza Kunza, Wyd. Wydawnictwo Zakonu Paulinów Paulinianum – Bydgoski Dom Wydawniczy Margrafen, Częstochowa-Bydgoszcz 2006, ss. 351.
- K10
Jabłoński, Zachariasz Szczepan OSPPE, *Miejsce Jasnej Góry w zmieniającej się sytuacji społeczno - politycznej (1978-1995)*, „Studia Claromontana” 24(2006) 299-346.
- K11
Kant, Bronisław, *Różanostocka wspomóżcielko bądź naszą Królową*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 2006, ss. 186.
- K12
Karinen-Skiemska, Tatiana, *Sanktuarium Królowej Pokoju w Oziornem*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2, 228-237.
- K13
Knieja, Mariusz, *Leśniów*, Wyd. Edycja Świętego Pawła (Seria: Biblioteczka Leśniowska nr 1), Częstochowa 2006, ss. 95.
- K14
Krawczak, Tadeusz, *Elementy jasnogórskie w radykalnej prasie ludowej na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Claromontana” 24(2006) 51-62.
- K15
Krzesik, Tomasz, *Skazana na wygnanie. Dzieje Kodnia i sanktuarium*, wyd. 2 popr. i uzup., Wyd. Studio Graphito – przy udziale Wydawnictwa Królowej Pokoju, Oborniki Śląskie-Wrocław 2006, ss. 144.

K16

Kumala, Janusz MIC, *Przesłanie licheńskiego obrazu*, Wyd. Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”, Licheń 2006², ss. 158.

K17

Lenart, Danuta, *Dusza pielgrzymuje... ..Matki poszukuje*, Wyd. Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 2006, ss. 184.

K18

Łukaszuk, Tadeusz Dionizy ZP, *Jasna Góra w literaturze krytycznej do 1964 roku*, „Studia Claromontana” 24(2006) 63-90.

K19

Malicki, Edward, *Polskie sanktuaria maryjne*, Wyd. Drukarnia Polskiej Prowincji Zakonu Pijarów, Kraków 2006, ss. 217.

K20

Marciniak, Katarzyna, „Obraz Lichenia” w kulturze ludowej, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2, 258-269.

K21

Matusiak, Jan, *Ostrowąs. Sanktuarium Matki Bożej Pani Kujaw*, Wyd. Bydgoski Dom Wydawniczy Margrafen, Bydgoszcz 2006, ss. 71.

K22

Moricová, Jana, *Sastin - sanktuarium Siedmiobolesnej Patronki Słowacji*, „Ateneum Kapłańskie” 146(2006) z. 2, 221-227.

K23

Mozga, Jozafat, *Jasna Góra w latach osiemdziesiątych - w okresie schyłku totalitaryzmu komunistycznego*, „Studia Claromontana” 24(2006) 237-298.

K24

Oto Matka Twoja. *Księga pamiątkowa koronacji cudownej figury Matki Bożej Ucieczki Grzeszników w Wieleniu Zaobrzańskim*, Wyd. Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2006, ss. 141.

K25

Wanat, Benignus Józef OCD, *Łaskami słynąca ikona Matki Bożej w Gudohajach na Białorusi. Studium ikonograficzno-historyczne*, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2006, ss. 85.

K26

Z Matką Bożą Opiekunką Rodzin na ziemi włoszczowskiej, red. Tadeusz Gacia, Wyd. „Jedność”, Kielce 2006, ss. 78.

L SZTUKA

ARTE

L1

Dworzak, Elżbieta, *Matka Boska Sybiraków w Grodzie koło Opola*, „Zesłaniec” (2006) nr 24, 3-30.

L2

Królowa Aniołów. Legendy o Matce Bożej, red. Agnieszka Spiechowicz-Jędrys, Jerzy Jędrys, Wyd. Turystyczne Ścieżki Wiary, Kraków 2006, ss. 46.

L3

Popowska, Marta, *Graduał maryjny ms. 42 Jana Olbrachta w tradycji krakowskiej, Studium źródłoznawcze*, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Częstochowa 2003, ss. 189.

Indeks osobowy

Adamiak, Elżbieta	E1
Agaciński, Jarosław	F1
Andrasz, Elżbieta	E2
Bajorek, Jerzy ks.	I1, I2
Bator, Zofia	K3
Benedykt XVI	C4
Bielecka, M. Klara	K4
Bieniek, Elżbieta	H1
Bober, Sabina	K5
Bogdan, Franciszek	F7
Bolewski, Jacek SJ	E3, E4
Bosiacka, Anna	K6
Chmura, Agata	K7
Chrościcki, Juliusz Antoni	K8
Ciemiega, Katarzyna	H11
Deiss, Lucien	B1
Drożdż, Alojzy ks.	F8
Dworzak, Elżbieta	L1
Dziewiecki, Marek ks.	E5
Falletti, Cesare	B2
Ferdek, Bogdan ks.	J1
Gacia, Tadeusz	K26
Gilski, Marek ks.	J2
Gruszka, Stanisław CSsR	F2
Harężga, Stanisław ks.	B3
Jabłoński, Zachariasz Szczepan OSPPE	A3, E6, K9
Jan Paweł II	C1, C2, C3
Jędrys, Jerzy	L2
Kant, Bronisław	K11
Karinen-Skiemska, Tatiana	K12
Kasiłowski, Piotr	B4
Kiciński, Jacek CMF	E7

Klich, Anna Emanuela	A2
Knieja, Mariusz	K13
Kochaniewicz, Bogusław OP	D1
Konecki, Krzysztof ks.	C8
Kotalska, Elżbieta	H2
Kozłowski, Dariusz SDB	E8
Krawczak, Tadeusz	K14
Królikowski, Janusz ks.	J3
Krzesik, Tomasz	K15
Kulczycka, Anna	C6
Kumala, Janusz MIC	E9, E10, K16
Kunz, Konstancjus	K9
Laszczak, Mirosław	F3
Ledóchowska, Urszula św.	E11
Lenart, Danuta	K17
Leśniewicz, Aleksandra	H3
Lewandowski, Tadeusz ks.	D2
Liszka, Piotr CMF	E12, J4
Łukaszuk, Tadeusz Dionizy ZP	K18
Maciejewski, Jerzy	F4
Madej-Babula, Magdalena	F9
Majewski, Józef	B5, J5
Malicki, Edward	K19
Marciniak, Katarzyna	K20
Marek, Zbigniew	F9
Marra, Bruno	B6
Mastej, Jacenty ks.	C7
Mattai, Giuseppe	B6
Matusiak, Jan	K21
Mielcarek, Krzysztof	B7
Misiurek, Jerzy ks.	E14, E15
Miś, Bernadeta	E16
Moricová, Jana	K22
Mozga, Jozafat	K23
Mycek, Stanisław ks.	E17
Napiórkowski, Stanisław Celestyn OFMConv	C8
Nowak, Kazimierz Andrzej	E18
Obarski, Ryszard	J6
Parzych, Katarzyna	J7
Paszkowska, Teresa	J8
Pawlak, Zdzisław	C8
Pek, Kazimierz MIC	E19
Phan C. Peter	E20
Pikaza, Xabier O. de M	J9
Popowska, Marta	L3
Porcile Santiso, Maria Teresa	J10
Rakocy, Waldemar CM	K1
Rosik, Mariusz ks.	B8
Rostagno, Sergio	J11
Różański, Eugeniusz OFMConv	C6
Ruciński, Tadeusz	F12
Rulka, Kazimierz ks.	C8

Ryba, Małgorzata	C9
Rybicki, Adam ks.	E21
Rzepka, Franciszek	F9
Sapota, Antoni	F5
Seniuk, Aleksander	F6
Sikorski, Andrzej	F13
Siudy, Teofil ks.	A3, H4
Siwecki, Leon ks.	C10, C11
Spiechowicz-Jędrus, Agnieszka	L2
Spólna, Anna	H5
Stabryła, Wojciech Maciej	B9, E22
Staniek, Krzysztof	C12
Szafrńska, Zofia	H6
Szary, Stefan	F16
Szarwark, Teodor ks.	F14, F15
Szwarc, Urszula	B10
Špidlík, Thomáš SJ	J12
Tronina, Antoni ks.	B11
Wał, Jan ks.	E23
Wanat, Benignus Józef OCD	K25
Warso, Albert ks.	H7
Wider, Dominik OCD	F17
Wieliczko, Krzysztof	E13
Włosiński, Marian ks.	H12
Wojtczak, Adam OMI	E24, E25
Wójtowicz, Kazimierz ks.	F10
Wroński, Stanisław	E26
Villa de, Henrietta T.	E27
Zadykowicz, Tadeusz ks.	C13, E28
Zagórski, Dariusz	D3
Zając, Marian ks.	H8
Zarębski, Marcin	K2
Zimowski, Zygmunt ks.	H9, H10
Życiński, Wojciech SDB	E29

Zebrał: Ks. Stanisław Gręś
Opracował: Janusz Kumala MIC

SPRAWOZDANIA
RENDICONTI

Sprawozdanie z pracy Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej 2005-2006

Przedstawiając roczne sprawozdanie z działalności Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI), czuję się w obowiązku uściślić, że ograniczę się do przedsięwzięć zrealizowanych przez samą Akademię, nie jest bowiem możliwe omówienie wszystkich inicjatyw podjętych zarówno przez członków Rady PAMI (Consiglio Direttivo), jak i przez członków zwyczajnych oraz korespondencyjnych, czy różne Towarzystwa i Narodowe Sekcje Mariologiczne związane z Akademią.

Niniejsze sprawozdanie skupia się na trzech zagadnieniach: inicjatywach kulturalnych i wydawniczych, ważnych chwilach w życiu Akademii, projektach do realizacji w kolejnych dwóch latach.

I. Inicjatywy kulturalne i wydawnicze

1. 8 września 2005 r., z okazji święta Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, sekretarz Akademii, o. Stefano Cecchin OFM, wygłosił wykład o mariologii franciszkańskiej ze studia latynoamerykańskiej telewizji satelitarnej *Maria Vision* w mieście Meksyk. Ponadto 8 grudnia uczestniczył w transmisji SAT2000, poświęconej tajemnicy Niepokalanego Poczęcia.
2. Przewodniczący PAMI był autorem artykułu *Najświętsza Maryja Panna, Matka Boża, w misterium Chrystusa i Kościoła* (*La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cisto e della Chiesa*) w publikacji *Mater Dei. Storia e rinascita del primo film italiano a colori*, wydanej przez Eksperymentalny Ośrodek Filmowy.
3. Podczas obchodów setnej rocznicy urodzin Hansa Urs von Balthasara 6 grudnia 2005 r. została zaprezentowana książka Vittoriny Marini: *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (*Maryja a Misterium Chrystusa w teologii Hansa Urs von Balthasara*), wydanej przez Akademię. Uroczystość miała miejsce w auli św. Antoniego Papieskiego Uniwersytetu „Antoniano”. Przewodniczył J.E. kard. Franc Rodé, prefekt Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego; wykłady okolicznościowe wygłosili Salvatore Perrella i Jacques Servais.

4. Sekretarz Akademii wygłosił wykład nt. mariologii mistrzów franciszkańskich w epoce średniowiecza, podczas V spotkania badań nad mariologią średniowieczną zorganizowanego przez Fundację „Ezio Franceschini Onlus – Biblioteca Palatina”, które odbyło się w Padwie w dniach 9-10 czerwca 2006 r., na temat *Maryja u Jakuba z Todo oraz w literaturze franciszkańskiej pomiędzy XIII a XIV w. (Maria in Iacopone da Todi e nella letteratura francescana fra '200 e '300)*.
5. Wkrótce zostanie opublikowany drugi tom Akt XX Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, który odbył się w Rzymie podczas Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 na temat: *Misterium Trójcy Przenajświętszej a Maryja (Il mistero della Trinità e Maria)*. Tom ten zawiera wypowiedzi sekcji azjatyckiej i afrykańskiej.
6. W przygotowaniu jest pierwszy tom Akt XXI Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, który odbył się w Rzymie w dniach 4-8 grudnia 2004 r., na temat: *Maryja z Nazaretu przyjmuje Syna Bożego w historii (Maria di Nazaret accoglie il Figlio di Dio nella storia)*. Tom ten jest zbiorem wykładów z sesji ogólnych. Publikacja przewidziana jest na najbliższą jesień.
7. Współpraca z Papieskim Uniwersytetem „Antoniano” jest kontynuowana regularnie poprzez kursy w katedrze studiów mariologicznych *Beato Giovanni Duns Scoto*, powołanej w ramach Wydziału Teologicznego. Aby podnieść poziom wiedzy na temat mariologii szkoły franciszkańskiej oraz wspierać kształcenie w zakresie mariologii, przewodniczący PAMI otrzymał zgodę na udzielenie kilku stypendiów naukowych studentom, którzy zapiszą się na kurs licencjacki na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu „Antoniano”. Stypendia są ufundowane przez dobroczyńców, sanktuaria maryjne i przełożonych zakonnych. Ta inicjatywa w pełni odpowiada celom formacyjnym i kulturalnym, przyjętym przez Akademię.

II. Ważne chwile w życiu Akademii

W związku ze zbliżającym się XXII Międzynarodowym Kongresem Mariologiczno-Maryjnym, w grudniu 2005 r. sekretarz PAMI udał się do Lourdes na spotkanie z ks. bp. J. Perrierem oraz z lokalnym Komitetem, aby zapoczątkować prace związane z organizacją logistyczną kongresu, który odbędzie się w dniach 4-8 września 2008 r.

Rada Akademii zebrała się 5 lutego 2006 r., obrady odbywały się z udziałem ekspertów zewnętrznych oraz przewodniczącego Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych, o. J. Longère’a, jako przedstawi-

ciela biskupa Tarbes i Lourdes. Głównym tematem spotkania był wybór tematu oraz przebieg kongresu.

W ostatnich dniach J.E. kard. Paul Poupard, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, przesłał informację, że Sekretariat Stanu zakomunikował o oficjalnej zgodzie Ojca Świętego Benedykta XVI na organizację kongresu. Tematem głównym będzie: *Objawienia Najświętszej Maryi Panny. Między historią, wiarą a teologią*.

15 maja 2006 r. Wikariusz Generalny Zakonu Braci Mniejszych, o. Francesco Bravi, odbył oficjalną wizytę w Akademii na polecenie przełożonego generalnego, o. José Rodríguez Carballo. Wizyta, należąca do zadań Zarządu Zakonu Braci Mniejszych, pozwoliła na ocenę aktualnej sytuacji Akademii oraz na zapoczątkowanie owocnego dialogu na temat pełnego wsparcia, jaki Zarząd Braci Mniejszych zapewnia Akademii, jak również na temat przyszłych projektów naukowych.

III. Projekty do realizacji w kolejnych dwóch latach

Wspomniałem już o XXII Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym, który będzie jednym z najważniejszych wydarzeń przewidzianych w ramach obchodów 150 rocznicy objawień Najświętszej Maryi Panny w Lourdes.

Wśród przedsięwzięć zaplanowanych na jesień tego roku można wymienić przede wszystkim 60 rocznicę założenia Akademii.

Inną ważną dla Akademii rocznicą jest 700-lecie śmierci bł. Jana Dunsza Szkota, doktora maryjnego, doktora Niepokalanej. Trwają prace przy organizacji kongresu, który odbędzie się w listopadzie 2007 r.

Wiosną przyszłego roku powinno odbyć się 2 Międzynarodowe Forum Mariologiczne, którego tematyka będzie miała charakter eklezjalny. Zamierzamy przeanalizować najnowszy dokument *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie*, opracowany przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką.

