

ŚWIĘTA I JAWNA TAJEMNICA

Tajemnica Maryi jest czymś wyjątkowym i naprawdę tajemniczym. Po o wiele głębszej tajemnicy Chrystusa, który jest człowiekiem tak jak my, a zarazem Bogiem, żadna inna tajemnica chrześcijańska nie przyciągała poprzez wieki tak wielkiej uwagi; sporządzono olbrzymie „Sumy” mariologiczne, lecz — rzecz zdumiewająca — skonstruowane po okresach jakiejś gorączkowej pracy budowie pojęciowe okazują się potem kruche same w sobie. Dlatego też przeważnie po okresach takich następuje czas znużonego braku zainteresowania; a dzieje się tak niewątpliwie także dlatego, że ta „święta i jawna tajemnica” Maryi wymyka się spod sieci ujęć teologicznych, nie dając się także zamknąć w superlatywach kaznodziejskich czy hymnologicznych — na sposób typowo kobiecy — podobnie jak wiatr, który przenika przez kolczaste zasieki: na równi obojętny wobec wzniesień czy zagieć, grubości czy subtelności. Czy dzieje się tak dlatego, że tajemnica niewiasty w ogólności, a zwłaszcza tajemnica niewiasty spośród wszystkich niewiast ukazuje się tu jawnie i tym samym się wydaje (dlaczego istnienie zatem tak wiele objawień maryjnych?), ale w ten sposób, że odbierający ją nie są w stanie jej przeniknąć, a tym bardziej „przepracować”? Paradoks jest jeszcze większy. Tajemnica dziewiczego macierzyństwa Maryi jest nie tylko cudem duchowym, ale równocześnie jak najbardziej cielesnym, a ta najczystsza z wszystkich niewiast nie zabrania chrześcijaństwu myśleć o najbardziej intymnych elementach swej cielesności — o pogodzeniu autentycznego macierzyństwa z prawdziwym dziewictwem — i do brania pod uwagę wszelkich możliwych hipotez, nawet najmniej szczęśliwych; zgadza się Ona na to, by Jej tajemnica była „jawną”, „publiczną”, nie przestając równocześnie być „świętą”. Nie ma w Niej niczego, co nie miałoby służyć innym, i właśnie w tym tkwi Jej królewskość. Pochylenie się nad Jej tajemnicą przeradza się przeto zawsze w cichą kontemplację, a pobożna retoryka nie może nie oniemieć wobec prostoty Służebnicy Pańskiej. Monstrancje mają swe znaczenie, jakże często jednak stoją w sprzeczności z tą częsteczką Chleba, którą otaczają: buduje je wiara, ale w gruncie rzeczy ich nie potrzebuje — prawdziwie użytecznym jest jedynie Chleb. Podobnie rzecz się ma z mariologią i Maryją.

To, co powiemy o Niej w dalszym ciągu, ma na celu ukazać, bez retoryki, Jej świętą-jawną tajemnicę.

Matka jest Dziewicą

Trzeba oczywiście najpierw pojąć i przyswoić sobie tajemnicę Syna, albowiem tylko w jej świetle można będzie dostrzec uzależnione od Niego i Go uzupełniające światło Matki. Tak jest też w Piśmie św.: dopiero w Ewangeliach późniejszych rozkwita w pełni tajemnica maryjna: u Mateusza, nastawionego całkowicie na Chrystusa — dziewicze narodzenie jako spełnienie proroctwa mesjańskiego; u Łukasza wnikającego o wiele głębiej — wszystkie pokolenia będą Ją od teraz nazywać błogosławioną, albowiem uwierzyła; u Jana zawiera się w pełnych wymowy scenach symbolicznych: w Kanie i na Golgocie. Tak jest również w pierwszych wiekach: najpierw należy zgłębić aż do ostatecznych konsekwencji tajemnicę Chrystusa — „p r a w d z i w e g o Syna Bożego”, „homousios” — aby mógł równocześnie, bo od Nicei (325), pojawić się (wymagany przez chrystologię i w niej zawarty) tytuł Matki-Dziewicy: *Theotokos*, Boża Rodzicielka. O wiele wcześniej jednak dostrzegano już paralelizm występujący między nieposłuszną dziewicą i matką żyjących Ewą, a posłuszną dziewicą Maryją, która przez swe posłuszeństwo stała się Matką nowego Dawcy Życia: stała się też Kimś, do kogo ludzie zaczynają zanosić już prośby (papierus z tekstem: „Pod Twoją obronę uciekamy się, Bożarodzicielko...” może pochodzić z końca III wieku).

Dziewictwu Maryi dają przy tym wyraźne świadectwo Mateusz i Łukasz, tak że nie wymagało ono tak wielkiej obrony, jak Jej prawdziwe macierzyństwo (kwestionowane przez gnostyków wrogich cielesności). Dla Pawła to ostatnie jest czymś oczywistym: „zrodzony z niewiasty, zrodzony pod niewolą Prawa” (Ga 4, 4). Nikomu nie przychodziło także na myśl wyjaśniać ten przedziwny paradoks maryjny inaczej, aniżeli w oparciu o Stary Testament, którego paradoks ten stanowił wyraźne przewyciężenie: nie tylko niewiasty niepłodne (jak Sara, Anna, Elżbieta) rodziły dzięki mocy Bożej, ale również wydaje na świat syna Dziewica nie znająca męża, ta, na której duchowa moc Boża (Duch mocy) w pełni spoczęła, obejmując Ją całkowicie w swe władanie. A stało się to dlatego, że „Święte”, które z Niej się narodzi, będzie „Synem Najwyższego” (a tym samym nie synem jakiegoś ziemskiego ojca). Spełnia się w ten sposób proroctwo Izajaszowe o „młodej kobiecie”, która pocznie i porodzi „Boga z nami” (Septuaginta tłumaczy: „dziewicy”, co w starożytnym kontekście mogło jedynie ozna-

czać, że ta „młoda kobieta” jest jeszcze nietknięta). Wiąż Starego z Nowym Testamentem jest tu tak wyraźna, że nie sposób myśleć o jakichś wpływach ubocznych. I dlatego właśnie macierzyństwo to rozważane pod kątem widzenia Starego Testamentu nie może nosić na sobie żadnych rysów mitologiczno-gnostyckich; czy jednak da się z tak pojętym macierzyństwem pogodzić dziewictwo — już nie tylko w chwili poczęcia, ale także przy i po porodzeniu?

Ojcowie Kościoła nie byli w tym względzie jednomyślni. Jedni, niezbyt liczni (których już w IV w. uznano za heretyków) przyjmowali za rzecz możliwą, że Maryja po urodzeniu Jezusa miała jeszcze inne dzieci poczęte i zrodzone drogą naturalną, nazywane w Ewangelii „braćmi Jezusa”. Takie stanowisko zwłaszcza Ambroży uznał za nie dające się pogodzić z Bożym macierzyństwem. Ale „dziewictwo przy samym porodzie”? Czyż uznanie go nie byłoby oznaką wpływów doketyzmu i czy nie prowadziłoby w konsekwencji do podważenia prerogatyw samego macierzyństwa? ¹ Tymczasem wbrew wszelkim dyskusjom i powątpiewaniom również i ten trzeci aspekt maryjnego dziewictwa staje się powszechnie przyjęty od czasu Ambrozego i Zenona z Werony, i to nie na skutek jakiejś manichejskiej wrogości do ciała i płci, ani też z racji wpływów wczesnych apokryfów (z drugiego wieku, według których położna stwierdza dziewictwo Maryi po porodzeniu), lecz właśnie dlatego, że dostrzeżono w Maryi „inkarnacyjną wagę” nienaruszonego dziewictwa na podstawie refleksji nad „Immaculata Ecclesia” — nieskalanym Kościołem, którego rzeczywi-

¹ Ojcowie poruszający problem „dziewictwa w czasie porodzenia” wiążą je nazbyt pochopnie z brakiem u Maryi jakiegokolwiek duchowej przykrości i trwogi przed ciążą stanowiącą aż do chwili porodu w sposób nieodwołalny także i w ścisłym znaczeniu jego aspekt cielesny. Z faktu, że Maryja została napełniona — z racji swego pełnego wiary „fiat” — łaską, razem ze swym Synem, można by wnioskować, iż cierpienia Jej adwentu mogły być czymś w rodzaju niewieścich cierpień uprzednich. Nie uznawanie w odniesieniu do Niej tych wszystkich doświadczeń przeżywanych przez Nią na podstawie wiary mogłoby w rzeczy samej stanowić jakiś nieświadomy relikw doketyzmu. Z drugiej natomiast strony, jak do tego jeszcze wrócimy, nienaruszalność podczas porodu (wyjaśnianą zawsze na sposób fizjologiczny, jako rozszerzenie na przykład błony dziewiczej) można by uznać za cud odpowiadający, jako jego uzupełnienie, cudowi dziewiczego poczęcia, w oparciu o te same podstawy, które omówimy. Wystarczy zauważyć, że większość Ojców przenosiła przez tak długi okres czasu wizję niewiasty rodzącej w bólu z Apokalipsy wyłącznie na Kościół (z wykluczeniem Maryi) również z tego powodu, że wydawało im się rzeczą niemożliwą, by Maryja, skoro pozostała dziewicą w czasie porodzenia, mogła cierpieć bóle porodu. Co jednak oznacza dla zwykłego, przeciętnego człowieka świadomość, że ma on przynieść na świat i wychować „Syna Najwyższego”? „Cierpienia Mesjasza” są nie tylko „mitologemem”, lecz logiczną konsekwencją myśli, iż ziemia winna zrodzić coś pozaziemskiego.

sto-symboliczny ośrodek stanowi jedna jedyna, prawdziwa „Immaculata”.

U podstaw tego typu ujęć integralności fizycznej leży oczywiście całościowa wizja człowieka, a zwłaszcza niewiasty, którą to wizję zagubiono w naszych czasach². W tym całościowym spojrzeniu na człowieka dziewictwo — pojęte jako jedność w swym aspekcie fizycznym i duchowym, z wykluczeniem wszelkiej ka-
zuistyki³ — oznacza pewien stan ludzkiej nienaruszalności, a za-
razem radykalnie nieograniczonej gotowości i dyspozycyjności⁴,
który zostaje zlikwidowany przez pożycie płciowe i rozmienia się
na drobne w procesach rozrodczych. Stan taki jest ogólnoludzki
w tym sensie, że zespala ze sobą wszystko, co duchowe, i wszy-
stko, co cielesne, w jedną jednolitą całość. Jeżeli stan ten znaj-
duje właśnie w Maryi ucieleśniony wyraz zarówno całej postawy
wiary Izraela, jak też samej istoty Kościoła — *Ecclesia* — który
zgodnie ze stanowiskiem Ojców (Orygenes i inni), został przez
Zbawiciela doprowadzony na nowo z sytuacji nierzędu do stanu
dziewictwa i w ten właśnie sposób fizycznie zrewirginizowany, to
można wówczas zrozumieć, dlaczego tak wielkie znaczenie teolo-
giczne posiada integralność Maryi w czasie i po porodzie.

Dochodzi do tego inna jeszcze sprawa, którą wyraźniej obecnie
widzimy, aniżeli dostrzegała to chrześcijańska starożytność i śred-
niowiecze. Każde dziecko — a więc także Jezus — osiąga samo-
świadomość ludzką poprzez wołanie i głos innego człowieka, prze-
de wszystkim matki, od której otrzymuje również kontury i treść
własnej świadomości świata. Chrystologia, choćby taka, jak św.
Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą Dziecię Jezus uczy się czegoś
od rzeczy, ale nie od osób⁵, albowiem potencjalna prawda znaj-
duje się w sensie czystym, bez zakłamania, w rzeczach, podczas
gdy prawda aktualna znajdująca się w głowach ludzkich mogłaby
być zafałszowana — nie brała chyba nigdy pod uwagę relacji za-
chodzącej między matką a dzieckiem w ogólności i nie przemy-

² Nasze czasy zadowolają się zresztą godnym ubolewania, ale przecież
uspokajającym przyjęciem faktu, że Maryja, która raz na zawsze poczęła
jako dziewica, może uznawana także później, gdy Jej błona dziewicza
została naruszona, w dalszym ciągu, i to słusznie, za dziewicę. Można by tu
przypomnieć, że Jowinian atakował wszelki pozór *virginitatis Mariae in
partu* z tego względu, iż chciał — wbrew kościelnym ascetom i dziewicom —
udowodnić, że ich ideałem nie może być już dziewica. Por. Cl. W. Neumann,
The virgin Mary in the works of S. Ambrose, Fribourg 1962, s. 142 nn, 221.

³ „Krytyczne” omówienie pojęcia dziewictwa można znaleźć np. u: J.
H. Nicolas, *La Virginité de Marie, étude théologique*, Fribourg 1962, s. 24 nn.

⁴ Por. L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976.

⁵ S. th. III, 12, 3c i ad 2.

ślała w sposób teologiczny tej wyjątkowej relacji zachodzącej między tą Matką i tym Dzieckiem. Dziecko, które ma być wprowadzone w swoją aktualną Bożą świadomość (na ile funkcja ta przynależy przynajmniej po części do bytu ludzkiego), może być prowadzone po tej drodze wyłącznie przez Matkę pod każdym względem nieskażoną.

W jaki jednak sposób istota w pełni dziewicza może być równocześnie całkowicie matką i istotą macierzyńską? Odpowiedź zawiera się w Duchu Świętym, który oceniając Dziewicę przekazuje Jej Dziecko Ojca odwiecznego, a tym samym skierowuje Jej pełną wiary i nadziei miłość Bożą w stronę tego Daru Bożego, jakim jest sam Bóg w postaci ludzkiej. Czy jednak — musimy postawić następne pytanie — Maryja nie staje się tym samym jakimś bytem całkowicie pozaziemskim, który traci wszelki kontakt z naszym twardym i okrutnym światem grzechu? Jeżeli ma wychowywać to Dziecko jako Matka dziewicza i wprowadzać Je w Jego posłannictwo, powinna Jej dziewictwu odpowiadać także świętość doskonała: czy jednak będzie należała jeszcze do naszego świata?

Pomiędzy eonami

Rzeczywistą odpowiedź na to pytanie da sam Syn i jego zadanie. Odpowiedź ta nie była jednak łatwą do odkrycia. Albowiem jasną było przede wszystkim rzeczą, że Maryja winna być w pełni solidarną z ludzkością, w imieniu której wypowiedziała swoje „tak” Bogu, a to oznaczało z kolei, że Ona — przynajmniej pozornie — musiała się znajdować pod prawem tejże ludzkości, czyli w sytuacji pierwotnego upadku synów Adama. Mogła być jedynie jakimś skondensowanym i spersonifikowanym wołaniem całego rodzaju ludzkiego o zbawienie, oczyszczając doprowadzonym do prostej, ufnej wiary: „Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił!” (Iz 63, 19). Gdyby Maryja nie potrzebowała oczyszczenia ze wspólnej wszystkim ludziom zmazy, w jaki sposób mogłaby być solidarną z nami?

Myśl ta tak bardzo zakorzeniła się w świadomości wielu Ojców Kościoła oraz wielkich scholastyków aż do końca XIII w., że istniała, w sposób niezakłócony, obok innej idei, a mianowicie, iż Matka Jezusa była niewątpliwie najczystsza i najświętsza spośród wszystkich ludzi: *Panhagia* — cała święta — jak Ją nazywali Grecy (i czynią to po dzień dzisiejszy), uznając równocześnie fakt zranienia Maryi konsekwencjami grzechu pierwородnego (co obecnie,

po zdogmatyzowaniu Niepokalanego Poczęcia, podkreślają jeszcze mocniej).

Nie mogąc tutaj wnikać szczegółowo w historię problemu, ukażemy tylko kierunek, w jakim winno się szukać rozwiązania: ostateczne oczyszczenie, jak na ogół się przyjmuje, dokonało się w momencie ocienienia Duchem Świętym: tutaj to niedoskonała sama w sobie — ale już tak bardzo uświęcona — ziemską materia została definitywnie przyobleczona ukształtowaną z nieba formą. Nieco później cofnięto jeszcze bardziej moment tego oczyszczenia: aż do chwili (biernego) poczęcia Maryi. Wydawało się, że tylko w ten sposób uda się zagwarantować dwie rzeczy: to, że Maryja sama potrzebuje zbawczej łaski Krzyża i że jest solidarna z całym rodzajem ludzkim.

Stosownie do tego niektórzy Ojcowie Kościoła przypisywali Jej różne niedoskonałości. Myśl Orygenesusa, że Maryja stojąc pod Krzyżem i widząc opuszczenie swego Syna przez Ojca, przeżywała pewne wątpliwości, pozostawała w obiegu przez długie jeszcze lata. Inni, jak Chryzostom, przypisywali Jej niecierpliwość (w Kanie, przy odwiedzinach u krewnych) itp. Czyż byłaby inaczej prawdziwym człowiekiem?

Nie odpowiadamy na to pytanie nazbyt szybko, jakimś z serca płynącym „tak”. Bierzemy raczej pod uwagę straty poniesione przez ludzką naturę pozbawioną swoich rajskich przywilejów, upadłą w „vanitas” (Rz 8, 20): pogrążoną w cierpieniu, chorobie, śmierci, niepewności i bojaźni, upadkach i brakach wynikających ze stawiania sobie fałszywych celów, w pożądliwości płynącej z rozdarcia między zmysłem a duchem i prowadzącej do rzeczywistych grzechów, w namiętnościach i uczuciach (*pathé*) nie podporządkowujących się już — nawet w platońskiej metaforze o koniach — kierownictwu rozumu... Jakże trudną jest rzeczą wyznaczyć w takim wykazie jakąś linię przedziału! Co z tego wszystkiego zależy (w naszym rozumieniu) od grzechu pierworodnego, co wynika z następstw tegoż grzechu, a co jest bez winy?

Grecy oraz teologowie zachodni po Augustynie na różny sposób wyznaczyli taką linię graniczną. Dla Greków, którzy nie znali zachodniego pojęcia grzechu pierworodnego, każdy rodzaj ślepoty umysłowej, cierpienia i śmierci, każde poruszenie namiętności jest symptomem naszej alienacji, wyobcowania ze stanu rajskiego, i niewątpliwie Maryja, mimo swej najdoskonalszej świętości, miała w tym wszystkim udział. Augustyn i jego następcy rozumeli z kolei grzech pierworodny jako utratę łaski i przyjaźni Bożej oraz uwięzienie ludzkiej wolności, która przy pomocy własnych sił nie jest już w stanie przywrócić pierwotnego odniesienia

do Boga. Pozwala to łatwiej zrozumieć inny punkt patrzenia prawosławia oraz jego sprzeciw wobec ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia.

Można jednak dostrzec, w jak przedziwny sposób Maryja — także wtedy, gdy nie została poczęta w grzechu pierworodnym (rozumianym w sposób augustyński) — uczestniczy w upadku ludzkiej natury, mogąc się tym samym solidaryzować z wszystkimi pokoleniami po Adamie. Jezus z kolei może Ją wraz z Jej krewnymi przedstawić jako wzór „starego eonu”, który Jego uczniowie winni porzucić; Ona sama natomiast może ukazać swe „niezrozumienie” wobec dwunastoletniego Jezusa, niezrozumienie, które niewątpliwie trwa i potem, przybierając stopniowo, wraz z obawą, na sile, jako że Jej Syn podejmował będzie takie sprawy, które Jego krewnym pozwolą przypuszczać, że jest On „niespełna rozumu”. A kiedy Orygenes mówi o „wątpliwościach” pod Krzyżem (podobnych do tych, jakich doświadczał Jan Chrzciciel w więzieniu), jakże bardzo, niezależnie od jakiegokolwiek błędu, zbliża się do prawdy, albowiem również Matka uczestniczyła, niewątpliwie na swój sposób, w opuszczeniu przez Boga swego Syna, który pośród tych ciemności skierował do Niej słowa: „Oto Syn twój!”

Gdzie żyje naprawdę ta Niewiasta? W jakimś nieokreślonym miejscu wśród eonów: w sposób prawdziwie rajski, ale wewnętrznie i zewnętrznie wystawiona na wszelką niesprawiedliwość świata upadłego, jak nikt inny przynależąca jako Dziewica do Nowego Przymierza, a przecież służąca jako Matka, „z ciała i krwi” za wzór dla Starego... Na swój czysto ludzki sposób bierze Ona udział w sposobie bytowania swego Syna, tego, który „nie z tego świata” zstępuje na świat, by się z nim we wszystkim upodobnić z wyjątkiem grzechu, który, tak bardzo Mu obcy, prowadzi Maryję razem z Synem do Krzyża po to, by przez cierpienie wynikające z faktu opuszczenia przez Boga mógł zostać zgładzony i usunięty.

Stwierdziliśmy na wstępie, że w Synu tkwi klucz do uchwycenia tego, iż również Matka żyje pośród eonów. I to na tyle, na ile Syn jest w stanie zintensyfikować zwykle „bycie z” w „bycie dla”. To „bycie dla” („pro nobis” w *Credo*) stanowi centrum prachrześcijańskiej wiary; na nim zawisło wszystko inne: bóstwo Jezusa, troistość Boga, eschatologiczna nadzieja ludzkości. Zwykle „bycie z” nie ma wśród grzeszników zbawczego znaczenia; skoro wolność wszystkich jest ostatecznie uwięziona, żaden „pierworodny grzesznik” nie jest w stanie wyzwolić innych dla Boga, wszyscy znajdujemy się, według słów Iotra, „w tym samym pojęciu” (Łk 23, 39). Jedynie Ten, który jest już wolny, może

innych wyzwolić dla Boga, może — gdy w pełni poświęca się dla innych — stać się sam jednym z nimi i wśród nich.

Gdy chodzi o Maryję, konieczne było w końcu dla teologii jakieś rozstrzygnięcie; czy Jej solidarność z ludzkością miała ostatecznie spoczywać na Jej związku z ludźmi w ich oddaleniu od Boga, czy też na „byciu dla” Jej Syna, na tym „byciu dla”, do którego — z racji jego czynności wyzwalającej — także wszyscy chrześcijanie zostaną później wezwani w tym jednym „Byciu Dla”? Skoro jednak ta Matka miała być całkowicie dla „bytującego dla” Syna, ostateczne rozstrzygnięcie nasuwało się samo przez się, tym bardziej, że Duns Szkot jako pierwszy wykazał, iż Maryja otrzymała ze zbawczego dzieła Syna łaski dla takiego „bycia dla”, podobnie jak pozostali chrześcijanie, z tym, że w większym stopniu.

Ta ostatnia racja wyjaśnia również, dlaczego Maryja nie zstąpiła na ziemię jako jakaś niebieska i uprzednio istniejąca istota, jak Jej Syn, lecz pochodziła od ludzkich rodziców sięgających poprzez szereg pokoleń aż do Adama, posiadając razem z nimi „bycie z”, które łaską Bożą zostało od wewnątrz zintensyfikowane aż do „bycia dla”. Dlatego też nie został Jej zabrany naturalny udział w cierpieniach oraz naturalnych słabościach ludzkiej natury, lecz wykorzystany od wewnątrz z pełną, bo pochodzącą od samego Chrystusa owocnością.

Rozważana jakby od zewnątrz, Maryja znajduje się pośród eonów; ujęta nieco głębiej, tkwi całkowicie w Nowym Eonie, który właśnie dlatego jest Nowy, że wziął na siebie grzechy i winy Starego i zaniósł je aż na Krzyż.

Można by wreszcie zapytać, czy Maryja umarła, jako że śmierć jest następstwem grzechu. Dlaczego jednak miałyby nie umrzeć, skoro Jej niewinny Syn umarł za wszystkich? Jej śmierć można by jednak rozpatrywać bardziej jako „umieranie za”, aniżeli zwykłe „umieranie z” (grzesznikami); dlatego też poszczególne momenty Jej przejścia na tamtą stronę mają charakter daru dla nas: od odejścia z tego świata aż po Jej doskonałe, cielesno-duchowe wzięcie do chwały, gdzie stanowi Ona centrum niebieskiego Jerozalem, tej Oblubienicy Baranka.

Jedność mariologii

Współczesna mariologia stawia, z wzrastającą wciąż siłą, pytanie: czy i w jaki sposób można by różne aspekty tajemnicy maryjnej, jakie ukazują się zarówno w relacjach ewangelicznych, jak też dzięki refleksji dogmatycznej, ogarnąć jednym spojrze-

niem w ich zasadniczej jedności. Niewątpliwie, w poszczególnych prawdach wiary, które z istoty swej opierają się na historii Objawienia, nie chodzi o to, aby wyprowadzać z jednego pojęcia różnorodne aspekty (a więc także nie o to, by jak Hegel wyjaśniać racjonalność chrześcijańskiego Objawienia wkomponowanego w całość filozofii dziejów przy pomocy wszechobecności samowysznajającego się ducha); w mariologii, podobnie zresztą jak w chrystologii, w nauce o kształcie Kościoła i jego relacji do świata itd., jesteśmy skazani zawsze na sztukę wyprowadzania z nieistniejących przesłanek i ukazywania rzeczy tak, jak sam Bóg się ukazuje w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa: jako odwiecznie trójjedyny, jako kochający świat aż do wydania swojego Syna, jako wlewający do duszy swego i Chrystusowego Ducha. Bez rozwoju wydarzeń historycznych nie mielibyśmy żadnej szansy nie tylko dostrzeżenia możliwości tych prawd podstawowych, ale też tym bardziej domagania się ich, na podstawie jakiegoś określonego pojęcia, jako rzeczywiście.

Jeżeli tak się rzeczy mają, to czy nie istnieje w chrystologii coś w rodzaju ewentualnej wizji całości elementów istotnych, która przekraczałaby kluczowe sformułowanie z Chalcedonu, zakładające niewątpliwie aspekt soteriologiczny i mające go strzec i chronić — tylko ten Jeden jedyny, który jest równocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem w jednej jedynej (Bożej) Osobie, może poprzez swoją zastępczą mękę skutecznie wyzwolić ludzkość z grzechów i pojednać z Bogiem — ale nie precyzujące zarazem wyraźnie tego aspektu? Jeżeli Chrystusa rozważa się w całej pełni i otwartości tego sformułowania, uwzględniając zarazem fakt Jego zbawczego posłania w Duchu Świętym przez Ojca, to czy nie zarysowuje się przed oczyma ducha jakaś przedziwna harmonia? Czy Ten, który jest odwiecznym Słowem pochodzącym od Ojca oraz Synem Jego umiłowanym i Mu współistotnym, nie został predestynowany do tego, by być Tym, przez którego i w którym świat — o ile Bóg zechce go uczynić — powstanie jako w swoim archetypie i kresie docelowym, oraz Tym, który — jeśli świat oddali się na skutek grzechu od Boga — jako pochodzący (*processio*) od Ojca zostanie także posłany (*missio*) przez Ojca, aby przez swe cierpienie sprowadzić ten świat na nowo do domu Ojca? Czyż trzy „urzędy” Chrystusa, oglądane w takim właśnie całościowym ujęciu, nie przenikają się z konieczności wzajemnie: to, że jako Słowo i Mądrość Boga jest On Nauczycielem świata, a jako Odkupiciel na Krzyżu jego wiecznym Kapłanem, jako zaś Zmartwychwstały i wywyższony na prawicę Ojca

jego jedynym i ostatecznym Królem? Czyż w wyjściu i powrocie Jezusa do Ojca (w którym to powrocie bierze On ze sobą w Duchu Świętym cały świat) nie objawia się także bezpośrednio wewnątrztrynitarnie życie Boga? Chrystologia nabiera zdumiewającej i coraz to bardziej przekonującej jedności, gdy się ujmuje jednym całościowym spojrzeniem Ewangelię wraz z jej kontemplacyjno-dogmatyczną interpretacją.

Czy można to samo powiedzieć o mariologii? Współczesne usiłowania znalezienia jednej jedynej maryjnej zasady formalnej nie wydają się tego potwierdzać, jako że nie prowadzą one, jak dotychczas, do zgody w jej ustaleniu. Najwięcej zwolenników ma w tym względzie macierzyństwo Maryi, pojmowane oczywiście w pierwszym rzędzie jako macierzyństwo fizyczne, które zawiera jednak w sobie, jako takie, oraz suponuje uprzednie i duchowe „fiat” implikujące w swym doskonałym otwarciu się na wolę Bożą także zgodę na Krzyż, gdzie zrodzi się Kościół i gdzie Maryja, jako już uprzednio odkupiona przez ten Krzyż, razem ze swym Synem i z wyraźnej Jego woli staje się także Matką Kościoła, chrześcijan, wszystkich ludzi odkupionych. Wychodząc z tego faktu, uzyskiwałoby się jakieś zrozumienie także innych tajemnic Maryi: dziewictwa, niepokalanego poczęcia, cielesnego wzięcia do nieba. Czy jednak to wszystko może być takie proste? Czy rzeczywiście jest aż tak jasne odniesienie uprzedniego odkupienia — które było dla Maryi konieczne, jeżeli miała się stać matką fizyczną Syna Bożego — do współodkupienia, dzięki któremu macierzyńska relacja do Syna nabrała charakteru „Pomocy” i duchowej „Oblubienicy”? Tak jasne mianowicie, że dałoby się widzieć w pierwszym aspekcie drugi, a w drugim pierwszy? M. J. Scheeben ujął w swej dogmatyce tę jedność, określając Boże macierzyństwo Maryi jako *matrimonium divinum* oraz mówiąc o „Bożo-oblubieńczym macierzyństwie” i „Bożo-macierzyńskim oblubieństwie”. Ujęcie to jednak zasługuje na podwójną krytykę. Najpierw chodzi o to, że Ojcowie Kościoła odnosili, co prawda, obraz oblubieńczego zespolenia do zjednoczenia bóstwa z (całą) naturą ludzką w łonie Maryi, nie ujmowali jednak wcale Maryi jako oblubienicy. Po wtóre, już od II wieku (Ireneusz, opierający się na samym św. Pawle: 2 Kor rozdz. 11, Ef rozdz. 5) właściwą oblubienicą Chrystusa jest Kościół, a nie Maryja.

To ostatnie jest tak oczywiste, iż starano się nie tak dawno o to, by widzieć w Maryi nie tyle [Współ]-początek Kościoła, co raczej odkupiony przez Chrystusa na Krzyżu Kościół jako wszechogarniającą zasadę pozwalającą zrozumieć konkretną funkcję Maryi jako analogiczną do roli innych chrześcijan, cho-

ciaż o wiele wyższą. Każdy odkupiony przez Chrystusa jest tymczasem przeznaczony przez łaskę do tego, by na swoim miejscu aktywnie współpracował z odkupieniem i sam „współodkupiał”; Maryja znajdowałaby się zatem w tej „obszernej i powszechnej kategorii”⁶ jako wyjątkowy i jedyny przypadek. Ujęcie to uwzględnia myśl tradycyjną, dowartościowaną przez Sobór Watykański II, a mianowicie: Maryja jest z istoty swej członkiem Kościoła właśnie dlatego, że jest w pełni odkupiona, a tym samym najwyższą wśród odkupionych; ujęcie to jednak utrudnia wyjaśnienie faktu, w jaki sposób mogła Ona być cielesno-duchową Matką Tego, od którego — poprzez Jego czyny i cierpienia — pochodzi Kościół.

O trudności osiągnięcia takiego jednolitego ujęcia świadczy już wielki punkt zakotwiczenia mariologii eklezjalnej, jakim była paralela: Ewa — Maryja — Kościół, w teologii II wieku (zwłaszcza u Ireneusza). Albowiem relacja Ewy do Maryi nie jest wcale identyczna z odniesieniem Ewy do Kościoła: Ewa poprzez wyrażenie swej zgody wężowi i nieposłuszeństwo Bogu sprowadziła na świat grzech i alienację, Maryja natomiast dzięki swemu posłusznemu „tak” wypowiedzianemu Bogu stała się przyczyną wcielenia Zbawiciela: na plan pierwszy wysuwa się zatem w tym przypadku przeciwstawienie. Ewa była jednak „Matką żyjących” w odniesieniu do ziemskiej, śmiertelnej ludzkości, Kościół natomiast (wywodzący się z boku Ukrzyżowanego, podobnie jak Ewa z boku Adama) jest poprzez słowo i sakrament „Matką żyjących” w odniesieniu do ludzkości powołanej do życia wiecznego. Nie panuje już tu przeciwstawność, lecz zachodzi analogia. Na skutek tej różnicy poprzez całą patrystykę Maryja (jako fizyczna matka Jezusa) uważana była za „Typ” Kościoła, który — jako prawdziwa „oblubienica” i pomocnica Chrystusa — zostaje przez Niego samego uzdolniony do macierzyństwa wobec Jego duchowych dzieci. To właśnie napięcie chcieliby złagodzić, bądź też usunąć, teologowie współcześni idący w tym względzie po linii Scheebena. Czy jednak napięcie to jest możliwe do przezwyciężenia?

Chcąc się przybliżyć do jakiejś odpowiedzi, chcemy skoncentrować się na jednym punkcie, uświadamianym wprawdzie przez teologów, ale rzadko kiedy formułowanym w sposób zamierzony. Mężczyzna jest w swej płciowości jednowymiarowy zarówno w zakresie spełnianej przez siebie funkcji rozrodczej, jak też w swym odniesieniu do kobiety: ta sama kobieta jest jego żoną i matką jego dzieci. Kobieta nie posiada więc tej jednowymiarowości:

⁶ A. Müller, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, W: *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln etc. 1969, s. 415.

dwa obszary jej ciała pełnią ważne płciowo zadanie: jeden w relacji do męża, drugi w odniesieniu do dziecka, które karmi. Wynika z tego rzecz bardzo istotna, a mianowicie, że kobieta znajduje się, w swej płciowości, w istotnym odniesieniu do dwu osób: do rodzącego męża i do zrodzonego dziecka. Abstrahując od znanego antyfeminizmu Greków, możemy zatem zgodzić się z nimi co do tego, że *dyas*, liczba „dwa” przysługuje kobiecości (w chrześcijaństwie, które myśli trynitarnie, nie ma żadnej racji, ażeby stawiać jedynkę ponad dwójką, co byłoby nie do pomyślenia w monistycznej myśli greckiej).

To, co powiedzieliśmy, odnosi się do człowieka dwupłciowego, traktowanego w ramach „normalnego” w naszym (upadłym) świecie używania i przebiegu swej płciowości, kiedy to jedno pokolenie wydaje następne, po jednym przychodzi drugie, by z kolei samo pograżyć się w śmierci. Historyczne doświadczenie nie wskazuje przy tym wcale na to, że poza tym „stawaniem się i umieraniem” może istnieć jakaś jeszcze relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą, zwłaszcza taka relacja, która byłaby w stanie przezwyciężyć dualizm istniejący między mężem a dzieckiem. Jedynie na płaszczyźnie czysto abstrakcyjnej i wykraczającej poza intuicję można by powiedzieć, że takie odniesienie w jedności powinno by przedstawiać pełną i wyczerpującą wzajemność „bycia dla” drugiego i ku drugiemu mężczyzny i kobiety, która to wzajemność dzieli się obecnie w sposób nieuchronny na podwójne płciowe odniesienie kobiety: do męża i do dziecka. Gdyby się chciało przerzucić to pozaintuicyjne, idealne odniesienie na doświadczalną płaszczyznę płciowości, zbliżyłoby się wówczas znacznie do tego, co Z. Freud określił mianem kompleksu Edypa: dziecko (które miało, według Freuda, swój idealny, skoncentrowany całkowicie na sobie, okres istnienia właśnie w łonie matki) pragnie powrócić na nowo do łona i zająć pozycję ojca, zwłaszcza męża: Laios zostaje (nieświadomie) zabity, a Edyp żeni się z Jokastą, popełniając przestępstwo przeciw naturze płciowości, które trzeba odpokutować, a które trwa jako przekleństwo jeszcze w synach i córkach.

Jednak to pragnienie, nie dające się zaspokoić na płaszczyźnie płci, mogłoby odzwierciedlać czystą wzajemność mężczyzny i kobiety oraz odpowiadać nostalgii człowieka, którą można by, z całą ostrożnością, uznać za archetypiczną, a projekcją której mógłby być — porównanie trzeba ponownie przeprowadzać z największą ostrożnością i z wszelkimi nieodzownymi zastrzeżeniami — gnostycki ideał syzygii bóstw. Wszystkie te archetypy i projekcje trzeba jednak odłożyć zdecydowanie na bok, gdy się chce przy-

bliżyć do wzajemnego odniesienia Chrystusa i Maryi. (Można by sądzić, że Ojcowie Kościoła właśnie ze względu na mity greckie, podówczas jeszcze dosyć żywe, nie chcieli tłumaczyć relacji zachodzącej między Maryją i Kościołem inaczej aniżeli odniesienia typu do antytypu).

Przede wszystkim: gdyby zechciano brać pod uwagę coś w rodzaju *oblubieńczego* macierzyństwa Maryi wobec swego Syna (zgodnie z Scheebenem), należałoby wówczas *a priori* wykluczyć ojcostwo Józefa nie tylko dlatego, że Jezus miałby w takim razie na serio dwóch ojców⁷, ale także z tego względu, że nie mógłby On w żadnym wypadku, nawet w czysto duchowym znaczeniu, zająć tego miejsca, na którym znalazł się Józef. To zaś wskazuje, z nowego punktu widzenia, na konieczność dziewictwa Maryi. Jest ono mianowicie konieczne z tego względu, że Syn Maryi ma być i pozostać rzeczywiście i całkowicie Synem boskiego Ojca; a także z tego względu, że Maryja, matka, ma stać się w sposób duchowy oblubienicą swego Syna. To wszystko nie może w żadnym wypadku dotyczyć płaszczyzny naturalno-płciowej, lecz winno być, mimo wszystko, jakimś aspektem tej nieusuwalnej relacji, w której mężczyzna i niewiasta są wymodelowani ku sobie, i to niewątpliwie także w życiu wiecznym, gdzie „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić” (Mt 22, 30), lecz różnica płci nie zostanie zniesiona, podobnie jak istotna płodność człowieka.

Fakt oblubieńczości Matki Jezusa w stosunku do swego Syna staje się więc dostępny tylko na podstawie Pisma św. i to przy pomocy idei Kościoła, z tym, że oblubieńczość ta ukazuje się jako uzupełnienie oraz ostateczne inkarnacyjne skonkretyzowanie stosunku Jahwe do swego ludu. Miejsca Starego Testamentu, na których mówi się o takiej oblubieńczości, są tak bardzo wyraźne, a nawet (jak w przypadku Ozeasa) tragiczno-konkretne, że nie może być tu mowy o czysto literalnym porównaniu. Miejsca te jednak odsyłają, w ostatecznej analizie, do wypełnienia relacji, a więc do czasu, kiedy to niewierna i grzeszna oblubienica zostanie tak dalece oczyszczona, że Bóg będzie mógł wziąć ją za swoją i wprowadzić do swego domu jako „*immaculata Ecclesia*” (Ef 5, 27). Obietnica jej oczyszczenia wypełnia się zatem wówczas, gdy oblubieniec obmywa ją we własnej krwi (Ap 1, 5; 7, 14), by wprowadzić ją do siebie jako „czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2). Teraz więc łączność ta w swym inkarnacyjnym wypełnieniu jest już mniej abstrakcyjna lub symboliczna aniżeli w Starym Przymie-

⁷ *Ceterum duo iam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit mater.* Tertullian, *Adv. Marc.* IV, 10. Por. J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977.

rzu; „oblubienica” powinna, właśnie jako „immaculata”, posiadać osobową rzeczywistość, i to nie tylko w perspektywie eschatologicznej (jak uważał późny Augustyn), albowiem — zgodnie z tym, co stwierdziła refleksja teologiczna — już samo wcielenie Syna zakłada tę *Immaculata*. Nieunikniony jest tu krąg: ta, która (jak Kościół) jest produktem *tego Męża*, wydaje Go równocześnie (jako matka), nie jako druga, inna, lecz jako tożsama, jako że Maryja w pełni, czyli uprzednio odkupiona, zawdzięcza Temu, którego rodzi, zarówno swe niepokalane dziewictwo, jak też swą macierzyńską płodność. Nie można zatem powiedzieć, że Maryja znajduje się ponad Kościołem — jest Ona częścią i członkiem Kościoła — ani też, że jest jedynie członkiem i że wszyscy zajmą kiedyś, eschatologicznie (po ekspiacji za grzech pierworodny i wymazanie wszystkich jego następstw), pozycję Maryi, albowiem nikomu innemu, lecz tylko Jej i wypowiedzianemu przez Nią „tak” zawdzięczamy wcielenie Zbawiciela wszystkich. Dlatego też oblubieństwo całego Kościoła, w płodności której każdy żyjący chrześcijanin ma swój udział — ma być przecież „bratem, siostrą i matką” Chrystusa (Mt 12, 56) — nie może być tak po prostu tożsama z oblubieństwem Maryi i z Jej „tak” wypowiedzianym pod Krzyżem, dzięki któremu „tak”, Ona, uprzednio odkupiona, współpracowała na właściwej sobie płaszczyźnie stworzenia w dziele powstania Kościoła.

Dlaczego miałyby się rozwiązywać te dwa kręgi: jeden występujący między Kościołem i Maryją i drugi zachodzący między mężczyzną i niewiastą (Chrystusem i Maryją)? Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że Maryja została uprzednio odkupiona tylko w porządku Kościoła jako jego prawzór z tym, że mimo to Kościół zawdzięcza wszystko także Maryi. Po wtóre ważne jest to, że kobieta została stworzona jako „chwala” mężczyzny i jako odpowiedź do niego, wzięta z niego samego (co odnosi się do „Adama” i do Chrystusa) i że z kolei „mężczyzna rodzi się przez kobietę” (1 Kor 11, 12) — co sprawdza się w odniesieniu do potomstwa Adama, a w niepowtarzalny sposób w odniesieniu do Chrystusa. Skoro zaś niewiasta, także w Maryi — jako odpowiedź na słowo — pozostaje zawsze „dwójką”: matką i oblubienicą, w niej dwoistość ta posiada tak wielką jednolitą żywotność, że staje się ona matką z tego powodu, iż jest nie tylko dziewicą, ale już uprzednio częścią oblubienicy, i że oblubienica (-Kościół) jest ustawicznie płodny po macierzyńsku, gdyż ma udział w płodności Maryi, która otrzymuje ją z kolei od Ducha Świętego i od trójjedynego Boga.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC