

MARYJA JAKO ESCHATOLOGICZNA IKONA DUCHA

Teologiczna refleksja nad Maryją, Matką Jezusa, zaczęła już leczyć „kryzys” Vaticanum II. Z jednej strony przyhamowano mariologię i pobożność maryjną typu przedsoborowego, dla której swoistym szczytem osiągnięć były orzeczenia dogmatyczne (Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie) podane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, a traktowane jako symbol płodności rozwoju dogmatycznego. Był to triumf, a zarazem uświęcenie pewnej wizji Kościoła jako społeczności doskonałej, opartej na wyakcentowaniu magisterium papieskiego i na przesadnym marianizmie. Nic też dziwnego, że wobec takiego jednostronnego rozwoju, w którym nie dochodziły nawet do głosu wielkie zagadnienia teologiczne w postaci chrystologii i pneumatologii, Sobór Watykański II najpierw, a następnie *Marialis cultus* Pawła VI (1974) ustytuowały dogmatyczną i pobożnościową tematykę maryjną w ściśle teologicznych ramach historii zbawienia. Maryja została umieszczona w eklezjologii i eschatologii chrześcijańskiej, naświetlonej chrystologią i pneumatologią.

Poczynając od tej chwili zaczęło się przewyciężanie „kryzysu” za pomocą nowego spojrzenia rzutującego daleko w przyszłość. Maryja stała się przedmiotem refleksji i czci, z uwzględnieniem aspektu profetycznego, feministycznego i wyzwolenczego, w ścisłym powiązaniu z Chrystusem i Duchem Świętym. Żadnego z tych aspektów nie wolno pominąć czy zlekceważyć w autentycznej pneumatologii maryjnej. Sama zaś Maryja zostaje usytuowana, dzięki tej nowej optyce, w samym centrum cyklonu nowych ruchów teologicznych i eklezjalnych. Może także służyć za swego rodzaju pomost w dialogu ekumenicznym pomiędzy teologią i Kościołem prawosławnym oraz luterańskim¹.

POŚLANNICTWA OJCA: JEZUS (SYN) I DUCH

Pierwsze posłannictwo — to wielkie i centralne wydarzenie Jezusa, który ukazuje się w swej pełni od momentu zmartwych-

¹Por. m. in. D. Fernandez, *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos*, *Ephemerides Mariologicae* 28 (1978) 137—150; X. Pikaza, *Unión hipostática de María col el Espíritu Santo? Aproximación, crítica*, *Marianum* 14 (1982) 439—474.

wstania; drugie zaś — to równie wielkie doświadczenie, eschatologicznego wtargnięcia daru Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy. Oba te wydarzenia określają nowe objawienie trynitarnie i ukazują zbawcze dzieło Boga Ojca, realizowane przez Jezusa — Syna, w Duchu.

Wszystkie wielkie tematy mesjańskie i pneumatologiczne (*ruah*), ukryte i rozrzucone w Starym Testamencie, zostały już przemyślane i na nowo ujęte w świetle nowości nowotestamentalnych doświadczeń Jezusa i Ducha.

Punktem wyjścia dla całego tego ukazywania się Boga chrześcijańskiego jest ścisły związek historii zbawienia z historią objawienia. K. Barth i K. Rahner ujmują to w sposób bardziej szkolny, ale niemniej przejrzysty, posługując się osobnym sformułowaniem ontologicznym: „Trójca immanentna jest Trójcą ekonomiczną”². Powiedzenie to, mające charakter ściśle teologiczny, winno także ożywiać i inspirować całą refleksję nad wzajemnymi, osobowymi odniesieniami Maryi i Ducha, jako że Maryja jest Matką Jezusa i Jego uczennicą w Ewangelii oraz w pierwszej wspólnoty apostołskiej.

Jeżeli się traktuje Trójcę historyczno-zbawczą jako immanentną, wówczas *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine* Soboru Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wskazuje, że Duch jest pośrednictwem Ojca, źródłową zasadą boskości w zrodzeniu Jego Syna — Jezusa. Istnieje zatem pewien kierunek od Ojca do Syna za pośrednictwem Ducha. Możemy go określić wraz z niektórymi teologami mianem *Spirituque*³. Jest też inny kierunek od Ojca do Ducha poprzez Syna: *Filioque*. Ojciec nie tylko rodzi i wskrzesza swego Syna Jezusa za pośrednictwem Ducha, ale także Syn staje się Panem Ducha mocą swego zmartwychwstania. I dlatego Go posyła i daje w formie Daru Ojca — jako dar dla wierzących.

Maryja zachowuje bardzo osobową relację z Duchem, albowiem przez Nią jako Matkę Jezusa przychodzi na świat Syn Boży i w Niej się uobecnia oraz staje się widzialne pośredniczenie Ducha: *Spirituque*. Niemniej Ona, pozostając w ikonograficznej relacji obecności, przejrzystości i specjalnego zamieszkiwania Ducha w Bożym macierzyństwie i w proroctwie, zachowuje zawsze charakter *orantki* — łącznie z całą wspólnotą apostołską, oczekującą na

² K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático „De Trinitate”*, w: *Escritos de Teología*, t. IV, Madrid 1962, 105—136; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Genève 1953, IV-I, 1, ss. 156—163 i 4, ss. 159—163.

³ Drogię taką otworzył P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, Paris 1969, 69—75.

przyjście Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Zajmiemy się w dalszym ciągu tymi właśnie pneumatycznymi relacjami Maryi.

ODNIESIENIE KOBIECOŚCI I MACIERZYŃSTWA MARYI DO DUCHA

Mateusz i Łukasz starają się w pierwszym rzędzie zapełnić lukę chrystologiczną, jaką pozostawił Marek w odniesieniu do dziecięctwa Jezusa. Dla tego ostatniego „początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1, 1) wiąże się z chrztem Jezusa i Jego działalnością publiczną. Tu dopiero zaczyna się objawiać Jego synostwo Boże, które w dniu Paschy ukaże się w pełni mocy i chwały. Taka chrystologia pociąga z kolei za sobą specyficzną mariologię. W rzeczy samej, w jego Ewangelii pojawienie się Maryi przybiera wygląd „krytyczny” — w znaczeniu ściśle etymologicznym. Wraz z Jej pojawieniem się, uwidacznia się mianowicie kontrast, a nawet zerwanie pomiędzy „eschatologiczną rodziną” Jezusa a Jego rodziną cielesną: „Któż jest moją matką i którzy są braćmi? ... kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 31-35; por. 3, 20-21 i 6, 1-6). Marek zaszyfrował tu jedynie teologiczno-chrystologiczną płaszczyznę odniesień, na jakiej powinna się poruszać Maryja — Jego Matka, a także Jego krewni, o ile chcą należeć do eschatologicznej rodziny Jezusa, wraz z innymi uczniami i niewiastami idącymi za Nim.

Mateusz natomiast ukazuje Maryję, Matkę Jezusa, na samym początku Ewangelii, który w tekście greckim brzmi: *genesis (Biblos geneleos Iesou Xristou* — 1, 1). Podając patriarchalną genealogię Jezusa, Ewangelista ten wymienia aż cztery niewiasty — jako przygotowanie i zwrócenie uwagi na tajemniczy werset 16, stanowiący swoisty wyłom w całej semantyce rodowodu: „Jakub był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, nazwany Chrystusem”

Wprowadzenie niewiast zmierza nie tylko do stwierdzenia ich grzeszności — grzesznikami byli także, niekiedy nawet większymi, mężczyźni podani w tej genealogii — i stwierdzenia, że właśnie do nich został posłany Zbawiciel, ale również do uwypuklenia Jego pochodzenia. Mianowicie Jezus, „syn Abrahama” (1, 1), w którym będą błogosławione wszystkie narody (Rdz 22, 18), zostaje posłany także do pogan. Świadczy o tym zresztą przybycie mędrców ze Wschodu, przywołanych tajemniczą gwiazdą, którzy oddali pokłon Jezusowi spoczywającemu na ramionach Matki w Betlejem i ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę (2, 1-12).

Całą dalszą narrację o dziewiczym poczęciu Jezusa w Maryi

bez udziału męża, mocą Ducha Świętego („znalazła się brzemienna za sprawą Ducha Świętego” — 1, 18-25), określa K. Stendahl z odrobiną przesady jako „poszerzenie krzyżowego punktu genealogii”⁴. Tajemnicze poczęcie, do którego zmierza cały rodowód jako długi wiadukt prowadzący od Abrahama do Chrystusa i stanowiący jakby sematyczną zapowiedź, a nawet przygotowanie tego wydarzenia poprzez wyeksponowanie obcej i zaskakującej wprost więzi tychże niewiast z mężami w drzewie genealogicznym Matki Jezusa.

W tej midraszowej relacji Mateusza nadrzędne miejsce zajmuje „spełnienie” prorocstwa Iz 7, 14: „Oto Dziewica poczne i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel” (Mt 1, 23). Wybrany przez Mateusza przekład LXX oraz chrystologia jego Ewangelii, gdzie punktem szczytowym jest sam Jezus jako Bóg-z-nami (Emmanuel), przybliżają początki Jezusa (protologia) do Jego paschalnego kresu i celu (eschatologia). Tak więc Jezus zmartwychwstały powie uczniom w trakcie swego ostatniego objawienia po Wielkiejnocy: „A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

Poczęcie Jezusa jako Syna Bożego mocą Ducha Świętego oraz Jego wielkanocne zmartwychwstanie mają wiele wspólnego ze sobą. Nie tylko łączy je obecność aniołów w obu odnośnych relacjach — jako znaku natężonego działania objawiającego, ale także chrystologiczne i pneumatologiczne wyznania wiary. Zarówno u Mateusza, jak i u Łukasza, stają się one udziałem Maryi. Duch zaś ukazuje się jako działający czynnie w zmartwychwstaniu Panna, będącym objawieniem Syna Bożego w „mocy i chwale” (Rz 1, 3-4). Wielu autorów uwypukla te ściśle relacje zachodzące między Paschą a narodzeniem Jezusa, jak np. E. R. Brown oraz grupa katolicko-protestancka w dziele ekumenicznym „Maryja w Nowym Testamencie”⁵.

Łukasz, starający się nie obciążać niczym Maryi w historii zbawienia, od poczęcia po Pięćdziesiątnicę — poprzez samą tajemnicę Jezusa, umieszcza Ją na szczycie sklepienia chrystologiczno-pneumatologicznego, z którego wywodzi się najpierw sam Jezus, a następnie Kościół. Maryja zostaje tutaj związana jak najściślej z Jezusem i z Duchem — tak w poczęciu, jak i Pięćdziesiątnicy. Tym samym jest też obecna w trzech czasach, na jakie Łukasz dzieli w swym dziele — Ewangelii i Dziejach Apostolskich — historię zbawienia: czas Izraela, centralny czas Jezusa i czas Ducha lub Ko-

⁴ K. Stendahl, *Quis et unde? An analysis of Mt 1-2*, w: *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift f. J. Jeremias* (ed. W. Eltester), Berlin 1964, 102.

⁵ *Maria en el N. T.*, Salamanca 1982.

ścioła⁶. W Łukaszewej relacji z dzieciństwa Jezusa Maryja należy do Izraela, ale nie tak jak Jezabel czy Jan Chrzciciel — poprzednik; o wiele bardziej przynależy jako Ta, która stanie się wierzącą Matką Jezusa będącego wypełnieniem Izraela — nowym Izraelem. Jawi się też — ze względu na swój najściślejszy związek z Jezusem — jako przyobleczone w eschatologiczną pełnię czasów ostatecznych⁷. Korzeniem zaś tego wszystkiego jest Jej służba chrystologii i pneumatologii: Jej szczególne odniesienie do Jezusa i Ducha. Konkretniej:

Maryja ma być Matką Jezusa. Spełni się więc w Niej cała mejsjańska chrystologia Dawidowa: „Będzie On wielki i będzie nazywany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego ojca, Dawida...” (Łk 1, 32 nn; por. 1 Sm 7, 12-13. 16; Iz 9, 7). Pozostanie jednak nadal wolną w wierze, a Jej wynikająca z wiary wolność wyrazi się w *fiat* oraz szczególnym, stwórczym działaniem w Niej Ducha Świętego.

Jej wiara Abrahamowa — po linii teologii jahwistycznej: „dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37; por. Rdz 18, 14) — ma moc stwórczą i rodzicielską dzięki obecności, zamieszkiwaniu i dynamice Ducha, który Ją napęla i ubogaca swą mocą tak dogłębnie, by mogła się stać Matką Jezusa, Chrystusa-Pana. To: „niech mi się stanie według słowa twego” brzmi w języku greckim (*genoito*) jako przejaw Jej wolności przyobleczonej mocą Ducha, a także jako wyraz chęci tworzenia, opartej całkowicie na zaufaniu w stwórczą i ożywiającą moc Ducha Świętego⁸.

W momencie Zwiastowania Maryja przekształca się w sanktuarium Ducha Świętego, w którym będzie On przebywał nie chwilowo czy przelotnie, ale na stałe. Maryja nie jest biernym tylko odbiorcą — jak dawna Arka czy świątynia, lecz osobą czynną, dynamiczną, która odpowiada dobrowolnie i współpracuje aktywnie z Duchem Świętym, tą *dynamis hypsistou* albo mocą Najwyższego, aby zrodzić i wychować Jezusa jako Syna Bożego.

Właśnie tutaj, w tym poczęciu i wychowaniu, tkwi jeden z momentów, w których Trójca ekonomiczna zespala się z immanentną. Maryja — Matka Dziewica — jest historycznym pośrednictwem, dzięki któremu dokonuje się wcielenie Syna Bożego, Jezu-

⁶ Por. H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974. Por. X. Pikaza, *Teología de Lucas*, w: *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca 1974, 219—234.

⁷ Por. E. Tourón, *María en la escatología de Lucas*, *Ephemerides Mariologicae* 31 (1981) 241—266.

⁸ Por. M. Zerwick, *Analysis philologica NT graeci*, Romae 1966, 130: *genoito* — aor. opt.: *fiat*; opt. *desiderii* (*subtilius quam voluntativum genetheto in Pater noster Mt 6, 10*).

sa. Ojciec rodzi Go „w Duchu” od wieków. Maryja natomiast rodzi Go w czasie, egzystencjalnie, w historii ludzkiej — dzięki *dynamis* Ducha Świętego. *Spirituque* ukazuje się tutaj jako pośredniczenie, dotyczące początku (pochodzenia), między Ojcem i Synem; ukazuje się zaś konkretnie poprzez pośrednictwo historyczne, osobowe i kobieco-matczyne Maryi. Jej bowiem poczęcie i Jej macierzyństwo nie jest zjawiskiem czysto biologicznym, dotyczącym *physis*, lecz aktem i procesem osobowym Niewiasty odpowiedzialnej i wierzącej — dzięki obecności, przejrzystości i zamieszkiwaniu dynamicznej potęgi Ducha Świętego.

W omawianym wydarzeniu poczęcia Jezusa w Maryi z Ducha Świętego nie ma niczego, co by zawierało w sobie lub kamuflowało jakikolwiek mit pogański, grecki czy egipski, dotyczący dzieworództwa. Tam bowiem niewiasty, zapłodnione przez rywalizujących między sobą bogów, poczywały i rodziły półbogów — jak Perseusz i inni, lub wybitne osobistości historyczne hellenizmu — jak Aleksander Wielki itp.⁹ Na skutek wstępu i obawy przed tymi mitami ze strony judeochrześcijaństwa już w Starym Testamencie odchodzono daleko od wszelkiej łączności bóstw z niewiastami tak, że ani duchowość Boga judeo-chrześcijańskiego, Ojca Jezusa, ani sama natura i osobowość Ducha Świętego w odniesieniu do Maryi nie pasują do tego mitu¹⁰.

Duch Święty — *ruah*, rodzaju żeńskiego w Starym Testamencie — odzwierciedla zawsze stwórczą moc Boga. Jest On *Spiritus Creator* z Dz 1, 2. A także *Spiritus vivificator* — mocą ożywiająca ze znanej relacji Ez 37. Jest ponadto tą mocą, która sprawia pojawienie się w dziejach Mesjasza i ery mesjańskiej (por. Iz 7, 14; 11, 1-2; Jl 3, 1-5). Jest tym Duchem, który jest obecny przy poczęciu Jezusa i Jego zmartwychwstaniu, mając oblicze w pełni osobowe¹¹.

W tekście Łukaszowym występuje pojęcie kluczowe, które splata interpersonalne relacje Maryi z Duchem Świętym, a które dochodzi do głosu w dwóch podniosłych relacjach o zstąpieniu Ducha w dziejach zbawienia: w poczęciu Jezusa i w dniu Pięćdziesiątnicy. Jest to termin grecki *epelusetai*: „Duch Święty zstąpi na ciebie” (Łk 1, 35). To samo pojęcie pojawia się w identycznym zna-

⁹ Por. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia*, Madrid 1982, 541 nn; *Maria en el NT*, ss. 93—100; 121 nn; J. Machuch, *La madre de Jesús en el N. T.*, Bilbao 1978, 342 nn.

¹⁰ H. Gunkel wzmiankuje o swoistym horrorze, z jakim Rdz 6 mówi o współżyciu synów bożych z córkami ludzkimi. Por. C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1975, 23.

¹¹ Por. tamże, ss. 17—24; *El Espiritu Santo*, Salamanca 1984, 74—76.

czeniu w obietnicy Jezusa, dotyczącej przyjścia Ducha Świętego do uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 8). A tymczasem wśród nich jest obecna Maryja, trwająca na modlitwie i w postawie oczekiwania na przyjście Ducha do nich. To zstąpienie Ducha Świętego jako „mocy Najwyższego” lub z wysoka wskazuje na ścisły związek między zwiastowaniem Maryi a Pięćdziesiątnicą. W Niej ze względu na Wcielenie Syna Bożego z a p o c z ą t k o w u j e s i ę już to, co później, po Wielkiejnocy, dopełni się na płaszczyźnie całego Kościoła apostołskiego — w dniu Pięćdziesiątnicy.

MARYJA A DUCH PROROCTWA I WYZWOLENIA

Paralelizm widoczny wyraźnie pomiędzy Łukaszową ewangelią dzieciństwa a relacją o Pięćdziesiątnicy w Dziejach Apostolskich, a tym samym między Maryją a Kościołem apostołskim, jeszcze się pogłębia. Maryja, po swej „uprzedniej pięćdziesiątnicy” zrealizowanej w Zwiastowaniu, zdąża szybko na spotkanie swej krewnej Elżbiety, aby przekazać jej dobrą nowinę mesjańską — Jezusa i stworzyć pewną przestrzeń pneumatologiczną, na którą zstąpią z całą mocą obecność, wylanie i przejrzystość Ducha oraz Jego darów: w momencie nawiedzenia Elżbiety i poczętego w niej syna — Jana Chrzciciela. Na słowa pozdrowienia Maryi „poruszyło się dzieciątko w jej łonie, a Duch Święty nappełnił Elżbietę” (Łk 1, 41). Elżbieta zaś zaintonowała *antyfonę*. Nie tylko stwierdziła, że Maryja jest „błogosławioną między niewiastami”, i powiedziała o błogosławionym owocu Jej łona — zgodnie z błogosławieństwami Starego Testamentu, ale posłużyła się o wiele większym tytułem zespalałym Matkę z Synem: „Skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1, 43). To *he meter tou Kyriou* jest nie tylko wyznaniem chrystologicznym, nacechowanym blaskiem Paschy, ale także wypowiedzią, w której nadaje się Maryi najwyższy tytuł, który zostanie oficjalnie ogłoszony przez Sobór Efeski jako *Theotokos* (w r. 431).

Elżbieta dodaje jeszcze makaryzm (błogosławieństwo) bardzo ewangeliczny o Maryi jako wierzącej chrześcijance: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane od Pana” (Łk 1, 45). A makaryzm ten synchronizuje w pełni z innym makaryzmem wypowiedzianym przez samego Jezusa o swojej Matce, w którym nie chodzi już o starotestamentalne błogosławieństwo łona i piersi, które karmiły — o czym mówiła „jakaś kobieta z tłumu”, lecz o podkreślenie Jej wiary i posłuszeństwa wobec słowa Bożego: „błogosławieni (*makarioi*) ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). Taki jest właśnie autoportret Maryi u Łukasza (por. 2, 19. 51).

Ostatecznie Maryja, przyobleczona całkowicie w duchu proroczego nie tylko Starego, ale i Nowego Testamentu, antycypując błogosławieństwa ewangeliczne, wypowiada słowa *Magnificat*, w których wskazuje na *magnalia Dei*. Chodzi o zbawcze dzieło Jej dziewiczego poczęcia oraz o wyzwolenie ubogich Jahwe, tych, których Ona staje się rzeczniką i przedstawicielką¹².

Podobną deklarację złoży Piotr i Apostołowie bezpośrednio po Pięćdziesiątnicy: „zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2, 4; por. 4, 31). Wszyscy zaś słuchacze pierwszego wystąpienia Piotra, Żydzi z rozproszenia i prozelici reprezentujący nową ludzkość, wsłuchiwali się w *magnalia Dei* (Dz 2, 11). Ci natomiast, którzy przyjmowali chrzest w imię Jezusa, otrzymywali „w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38). Sam styl życia tej pierwszej wspólnoty jerozolimskiej, jej radość i wspólnota dóbr, stały się z kolei tym, co akcentowała w swym hymnie wyzwolenczym *Magnificat* sama Maryja¹³.

MARYJA PODOBNA DO DUCHA — ESCHATOLOGICZNA IKONA DUCHA ŚWIĘTEGO

Jan ukazuje, ze swej strony, Maryję, Matkę Jezusa, w dwóch transcendentnych scenach swej Ewangelii. Najpierw w Kanie — na początku „znaków” dokonanych przez Jezusa: znaków Jego chwały oraz wiary uczniów, którzy w Niego uwierzyli. A następnie w „godzinie Jego uwielbienia” — u stóp Krzyża.

W Kanie Maryja, Matka Jezusa, jest „niewiastą” — tytuł, z jakim Jezus zwraca się do swej Matki tutaj i pod Krzyżem — czyli tą, w której może niejako pobrzmiwać niewiasta z Protoewangelii (Rdz 3, 15). A przecież jest to także „Niewiasta w słońce obleczona i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna i woła cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12, 1-2).

W Kanie całe opowiadanie o weselu historycznym służy do wyrażenia innego, wznioślejszego znaczenia: godów mesjańskich Nowego Przymierza, kiedy to Jezus, nowy Oblubieniec, zasiądzie wśród swoich uczniów w obecności swej Matki — prawdziwa współ-

¹² Por. X. Pikaza, *El Magnificat canto de liberación. Dios salva a los pequeños*, Misión Abierta 2 (1976) 34—51; R. E. Brown, dz. cyt., s. 369 nn; *Maria en et NT*, s. 137 nn; L. Boff, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1980, 224—237. Chyba największą nowością jest wprowadzenie do posoborowej duchowości Maryjnej tego aspektu wyzwolicielskiego przez *Marialis cultus* papieża Pawła V (nr 37). To samo spotykamy w Medellin i w Puebla.

¹³ Por. R. E. Brown, dz. cyt., s. 364 nn; *María en el NT*, s. 142 n.

nota weselna. Jezus przemienia nic nie znaczącą wodę, służącą do rytualnych obmyć żydowskich, w wino Nowego Przymierza. Maryja nie może przyspieszyć Jego „godziny”, ale przyspiesza jej „znaki” Mówiąc do Jezusa: „Wina nie mają” (J 2, 3), a następnie do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5), przyspiesza „znaki” Jezusa wspólnocie, te znaki, które wyznaczają drogę wiodącą aż do Jego „godziny”: do śmierci/zmartwychwstania.

Wreszcie u stóp Krzyża Maryja jest obecna w decydującej „godzinie” Jezusa. Uosabia „kobietę”, która „gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina” — z ewangelii Jana (16, 21), dokładnie jak niewiasta z Apokalipsy (12, 2). Albowiem u stóp Krzyża ma wydać na światło dzienne wspólnotę Jezusa — Kościół. Woda wypływająca z przbitego boku Jezusa jest darem Ducha Świętego, wytryskującym „ku życiu wiecznemu” (J 4, 14; por. 7, 38-39). W momencie śmierci Jezusa wydaje Ducha: daje Go nowej wspólnocie ukształtowanej dwubiegunowo: z Matki Jezusa i ucznia umiłowanego. Maryja przeminęła się, na mocy testamentu Jezusowego, w Matkę ucznia. A uczeń Ją przyjmuje, traktując Matkę Jezusa jako własną matkę (J 19, 25-27). Ponownie dostrzegamy Maryję w bezpośredniej relacji do Ducha Świętego i do Jego zstąpienia na wspólnotę Kościoła, w której Ona się znajduje¹⁴.

Wraz z ostatnim ustępem Dziejów Apostolskich (1, 14), w jakim mówi się o Maryi obecnej pośród apostołskiej wspólnoty trwającej na modlitwie i wyczekiwaniu Pięćdziesiątnicy, Maryja zdaje się zyskiwać wykończony obraz. Jako wniebowzięta z duszą i ciałem — jak to wyznaje tradycja i dogmat chrześcijański, Maryja w swej postaci eschatologicznej odpowiada w pełni ikonie Ducha Świętego nie tylko dlatego, że zmartwychwstanie i wniebowzięcie upodabnia Ją pod tym względem do Chrystusa i od Niego zależy, ale także dlatego, że ta zależność, a więc wpływ i moc Chrystusa jest ostatecznie mocą tegoż Ducha ożywiającego martwych, który działał w zmartwychwstaniu Jezusa i uczynił Go Panem Ducha (por. Rz 1, 4; 8, 11; 2 Kor 3, 17). Zresztą Maryja została tak ukształtowana przez Ducha, że możemy określić Ją śmiało mianem Jemu podobnej¹⁵.

¹⁴ Por. X. Pikaza, *Maria y el Espiritu Santo*, Estudios Trinitarios 15 (1981) 3—82; zwł. 38 nn; J. P. Michaud, *Le signe de Cana et sa portée mariologique*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, t. V, Roma 1967, 37—39; I. de la Potterie, *Maria y la Santisima Trinidad en Juan*, Estudios Trinitarios 19 (1985) 163—189.

¹⁵ Por. X. Pikaza, *Maria y el Espiritu...*, s. 3—32; E. Tournon, art. cyt., s. 248 i 250. Dlatego określam Ją mianem nosicielki Ducha Jemu podobnej (mając na uwadze Nawiedzenie i Dz 1, 14).

KU SYNTEZIE SYSTEMATYCZNEJ

Zastanawiając się nad danymi biblijnymi możemy, na podstawie hermeneutyki biblijnej, pokusić się o podanie końcowej hipotezy systematycznej, opartej na najnowszych osiągnięciach pneumatologii maryjnej.

G. Philips skłania się ku zamieszkiwaniu i szczególnej obecności Ducha w Maryi na podstawie zwiastowania/wcielenia (Łk 1, 26-38), nazywając to wydarzenie uprzednią Pięćdziesiątnicą. R. Laurentin określa Maryję jako świątynię, znak i ikonę Ducha. H. U. von Balthasar, wprowadzając zwrot chrystologiczny i poprawiając nieco Scheebena, który ukazywał Maryję jako Oblubienicę Ducha, woli skryształizować relacje *Sponsa Verbi* na podstawie analogii oblubieńczej Nowego Testamentu, gdzie Chrystus występuje jako Oblubieniec. Mühlen wnosi bardzo istotny wkład do pneumatologii, określając Ducha jako osobę-spotkanie i umieszczając Maryję w ramach Jego pośredniczenia — na usługach Jego przejrzyistości i obecności¹⁶. Jednak dopiero H. Manteau-Bonamy, L. Boff i X. Pikaza precyzują ostatecznie te międzyosobowe relacje między Maryją i Duchem.

Manteau-Bonamy sytuuje Ducha na płaszczyźnie relacji historyczno-zbawczych posłannictw trynitarnych. Ojciec posyła i daje swego Syna, polecając Mu się zrodzić z Maryi. Ze względu na Niego też posyła i daje Ducha Maryi, aby mogła począć i porodzić Jezusa: Syna. To posłannictwo Ducha (*Spirituque*) i to pośredniczenie Maryi ukazują macierzyńską miłość Boga. I dlatego to Maryja jest „sakramentem Ducha”; w Niej bowiem wyraża się, sama przez się, macierzyńska płodność Boga¹⁷.

Boff posuwa tę myśl dalej, aż do ostatecznych konsekwencji o wymiarze bardzo radykalnym, wiele mówiących, a zarazem wieloznacznych. Wychodząc z mariologicznej zasady kobiecości jako archetypu boskiego, dostrzega w Maryi tajemnicę teofaniczną,

¹⁶ Zob. G. Philips, *Le Saint Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du problème*, *Etudes Mariales* 25 (1968) 7—37; R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie Mariale*, *NRT* 89 (1976) 26—42; H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos II, Sponsa Verbi*, Madrid 1965, 189—199; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation and im Gnadenbund*, Münster 1966; tenże, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

¹⁷ Por. H. M. Manteau-Bonamy, *Et la Vierge conçut du Saint-Esprit*, *Etudes Mariales* 27 (1970) 7—23; tenże, *La Vierge conçut du Saint-Esprit*, Paris 1971; tenże, *L'Esprit et Marie dans les communautés de prière*, *Cahiers Marials* 9 (1973) 343—350.

zdołną objawić wewnętrzną tajemnicę Boga, podobnie jak to czyni, ale w nieco innym aspekcie, Jezus: Syn-Słowo: „Przyjmujemy — pisze — hipotezę, zgodnie z którą Dziewica Maryja, Matka Boga i Matka ludzi, urzeczywistnia w sposób absolutny i eschatologiczny kobiecość, ponieważ Duch Święty uczynił z Niej swoją świątynię, swoje sanktuarium, swój przybytek, i to w sposób tak realny i prawdziwy, że powinno Ją się uważać za zjednoczoną hipostatycznie z Trzecią Osobą Przenajświętszej Trójcy”¹⁸. Albo też inaczej: „Przebóstwicielem męskości... było Słowo; przebóstwicielem kobiecości... jest Duch Święty”¹⁹. Ze względu na właściwą, a nie przypisaną (drogą apropiacji) obecność Ducha w Maryi takie hipostatyczne zjednoczenie autor ten określa mianem „spirytualizacji”, chcąc zachować wyłącznie dla Słowa pojęcie Wcielenia. Maryja byłaby w ten sposób, dzięki „spirytualizacji”, czymś w rodzaju drugiego ucłowieczenia Boga, które uzupełniałoby człowieczeństwo Jezusa jako Syna i Logosu. Oba zaś te człowieczeństwa dawałyby razem objawienie jedynej tajemnicy ojcowsko-macierzyńskiej Boga.

Pikaza uważa te refleksje za bardzo pożyteczne i cenne, dostrzegając jednak pewną nieprawidłowość i dwuznaczność samego wniosku. Z jednej strony polaryzuje on nadmiernie, i to jednostronnie, aspekty męskie i kobiece Boga, mówiąc o Wcieleniu Jezusa i spirytualizacji Maryi. Takie ujęcie musi wzbudzić trudności w odniesieniu do samej tajemnicy Boga, łącznie z faktyczną niemożliwością transcendentalnego przewyciężenia elementu męskiego i kobiecego w Bogu — Stwórcy obu płci. Obok pomniejszenia istotnej roli osób boskich i ludzkich pojawia się tutaj przesadny szacunek dla płci. W końcu zaś dochodzi do niewłaściwego spojrzenia na samą tajemniczą i odrębną osobowość Ducha Świętego, który — jako osoba/spotkanie w relacjach Ojca i Syna, a także w swym odniesieniu do Kościoła — „jest osobą zespalałą wiele osób”; dlatego też do Jego specyfiki czy natury nie należy wcale, aby się uosabiać czy wcielać wyłącznie w jednej osobie²⁰.

Osobiście skłaniamy się wraz z Pikaza do przyjęcia, że obecność i przejrzystość Ducha w Maryi jako ikonie eschatologicznej są wyrazem i przejawem Jego cech właściwych Mu jako osobowości Bożej, takich jak: intymność, twórczość i spotkanie — w po-

¹⁸ L. Boff, dz. cyt., s. 115.

¹⁹ Tamże, s. 117.

²⁰ Por. X. Pikaza, *María y el Espiritu...*, s. 80 n; tenże, *Unión hipostática...*, s. 439 nn.

części, zrodzeniu i wychowaniu Jezusa, Syna Boga Ojca. Maryja natomiast, ze swej strony, jest eschatologiczną ikoną Kościoła, ponieważ, w Niej urzeczywistniło się uprzednio — w Jej wniebowzięciu jako uwieńczeniu całego Jej rozwoju jako osoby wierzącej — Matki Jezusa i widzialności Ducha — to wszystko, czego my sami oczekujemy jako pełni i uwieńczenia: naszego wyzwolenia ludzkiego i kosmicznego.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**