

## MARYJA, MATKA KOŚCIOŁA

(*Głębia i sens mariologicznego świadectwa  
Soboru Watykańskiego II*)

Pytania o znaczenie mariologii i kultu maryjnego nie można rozpatrywać w oderwaniu od historycznej sytuacji Kościoła, w jakiej się ono wyłoniło. Głęboki kryzys, jaki myśl i słowo poświęcone Maryi przeżywają w latach posoborowych, można zrozumieć i zareagować nań we właściwy sposób, jeśli umieścimy go w kontekście szerszej ewolucji, której jest on częścią. Stwierdzimy wówczas, że okres pomiędzy zakończeniem pierwszej wojny światowej i Soborem Watykańskim II zdeterminowany był w łonie Kościoła przez dwa wielkie prądy duchowe, odznaczające się w pewnym sensie cechami charyzmatycznymi, choć spod odmiennego znaku. Po kilkakrotnym ukazaniu się Najświętszej Maryi Panny w połowie XIX wieku, zaczął rozwijać się coraz silniejszy ruch maryjny, który ukazał swe charyzmatyczne źródło w La Salette, Lourdes i Fatimie. Jego szczyt przypadł, w obrębie Kościoła, na okres pontyfikatu Piusa XII.

Z drugiej strony, w okresie międzywojennym rozwinął się — zwłaszcza w Niemczech — ruch liturgiczny, którego źródła należy doszukiwać się w odnowie benedyktyńskiej, począwszy od Solesmes, ale również w eucharystycznej myśli Piusa X. Poprzez ruchy młodzieżowe rozpowszechnił się on wśród wiernych Kościoła, przynajmniej w Europie Środkowej. Do ruchu liturgicznego doszły ruchy: ekumeniczny i biblijny, tworząc wyraźnie jeden wielki prąd. Jego podstawowy cel — odnowa Kościoła w oparciu o źródła, jakimi są: Pismo św. i pierwotna forma modlitwy kościelnej — znalazł po raz pierwszy oficjalne uznanie u papieża Piusa XII w encyklikach poświęconych Kościołowi i liturgii<sup>1</sup>.

W miarę jak ruchy te nabierały coraz większego znaczenia, bardziej zauważalny stawał się problem ich wzajemnych związków. Często zdawały się one zaprzeczać jeden drugiemu, zarówno jeśli chodzi o ich postawy, jak i ich orientację teologiczną. Ruch liturgiczny charakteryzuje swą religijność jako *obiektywnie* sakramentalną; z kolei w przypadku ruchu maryjnego uderza silne

<sup>1</sup> Por. J. Frings, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, Köln 1962, ss. 31—37.

uwypuklenie tego, co subiektywne i osobiste. Ruch liturgiczny podkreślał teocentryczny charakter modlitwy, która kierowana jest „przez Chrystusa do Ojca”, podczas gdy ruch maryjny — dzięki swej formule *per Mariam ad Jesum* — zdawał się odznaczać inną koncepcją pośrednictwa, wołą pozostania w pobliżu Jezusa i Maryi, nie przykładającą takiej wagi do klasycznej relacji trynitarnej. Ruch liturgiczny szukał takiej religijności, która bazowałaby ściśle na Biblii lub też — być może — na Kościele starożytnym. Kult maryjny, pozostający pod znacznym wpływem ówczesnych objawień Matki Boskiej, naznaczony był silnym piętnem tradycji Średniowiecza i czasów nowożytnych i odznaczał się innym stylem myślenia i odczuwania<sup>2</sup>. Niewątpliwie istniały niebezpieczeństwa mogące zagrażać samej istocie religii i uczynić z niej przedmiot sporu z zagorzałymi obrońcami drugiego kierunku<sup>3</sup>.

Wydawało się więc, że zadaniem odbywającego się w tym czasie Soboru powinno być wypracowanie właściwej relacji pomiędzy obu rozbieżnymi ruchami (a nie zwykle usunięcie napięć) i poprowadzenie ich w kierunku owocnej jedności. W rzeczywistości, aby zrozumieć właściwie wysiłek Soboru — dyskusje na temat Konstytucji liturgicznej, doktryny Kościoła, właściwego miejsca mariologii oraz dyskusje wokół Objawienia, Pisma świętego, tradycji i ekumenizmu — należy wyjść od napiętych relacji między obu tymi siłami. W trakcie tych kontrowersji podjęto ostatecznie starania na rzecz właściwego zrozumienia obydwu, ale w rzeczywistości była to walka dotycząca relacji między dwoma charyzmatycznymi prądami, które dla Kościoła — wyrastając z niego samego — stanowiły „znaki czasów”. W pracy nad Konstytucją duszpasterską trzeba było natychmiast włączyć spór o „znaki czasów”, zewnętrzny w stosunku do Kościoła.

<sup>2</sup> W konfrontacji obu stanowisk — wykraczającej poza sferę mariologii — charakterystyczny jest problem poruszony przez J. A. Jungmanna w książce *Die Frohbotschaft und die Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936. Gwałtowna reakcja na tę książkę była powodem wycofania jej ze sprzedaży, co charakteryzuje istniejącą sytuację. Por. również uwagi J. Jungmanna z 1961 roku, zawarte w: B. Fischer i H. B. Meyer, J. A. Jungmann, *Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck 1975, ss. 12—18.

<sup>3</sup> Por. szczegółowy opis R. Laurentina w: *La cuestión mariana*, Madrid 1964. Znaczący jest tu cytat zawierający ostrzeżenie papieża Jana XXIII, dotyczące „nadużywania pewnych praktyk i szczególnych form kultu (...) również w oddawaniu czci Najświętszej Maryi Pannie, które to praktyki dają czasami odległe wyobrażenie o pobożności naszego ludu”. W końcowej modlitwie Synodu Rzymskiego nowy Papież ponownie ostrzegł przed tego rodzaju pobożnością, która pobudza fantazję i w niewielkim tylko stopniu przyczynia się do skupienia duszy: „Chcemy prosić was, byście skłaniali się ku temu, co dawne i proste w praktyce Kościoła”.

W tym dramatycznym kontekście, słynne głosowanie z 29 października 1963 roku miało znaczenie duchowego „działu wód”. Chodziło o kwestię: czy mariologię powinien reprezentować odrębny tekst, czy też należałoby ją włączyć do Konstytucji o Kościele. Tym samym szukano odpowiedzi na pytanie o znaczenie i hierarchię obu prądów kultu, a więc i ostatecznej odpowiedzi na pytanie o wewnętrzną sytuację Kościoła. Oba fronty wysłały swoich znaczących przedstawicieli, którzy mieli pozyskać dla nich wszystkich uczestników Soboru. Kardynał F. König popierał ideę połączenia obu tekstów, co musiałyby oznaczać przewagę kultu, oraz teologii liturgicznej i biblijnej; kardynał Rufino Santos z Mairilli bronił odrębności składnika maryjnego. Głosowanie (1114 głosów za, przeciw 1074) po raz pierwszy ujawniło podział zgromadzenia na dwie prawie równe grupy. W każdym bądź razie ruch liturgiczny i biblijny wygrał nieznaczną przewagą głosów, co doprowadziło do podjęcia decyzji, której wagę trudno było ocenić.

Z teologicznego punktu widzenia, niewątpliwie należy przyznać rację większości, której przewodził kardynał F. König. Skoro nie można rozpatrywać obu ruchów charyzmatycznych jako przeciwstawnych, skoro powinny być one traktowane jako komplementarne, narzuca się konieczność integracji, która nie powinna być żadną miarą wchłonięciem jednego przez drugi. Wewnętrzne otwarcie na maryjność kultu i teologii biblijnej, liturgicznej i pątrystycznej zostało przekonywająco opisane w latach po drugiej wojnie światowej, przede wszystkim w pracach H. Rahnera <sup>4</sup>, A. Müllera <sup>5</sup>, K. Delahaye <sup>6</sup>, R. Laurentina <sup>7</sup>, O. Semmerlotha <sup>8</sup>. W pracach tych mówi się o pogłębieniu obu tendencji w kierunku punktu, w którym się spotykają, nie tracąc swego specyficznego charakteru, a jednocześnie owocnie się rozwijając.

W rzeczywistości uzyskano jedynie to, że siłą i perswazją wypracowano maryjny rozdział Konstytucji o Kościele. Poza tym, na ewolucji posoborowej zaważył w dużym stopniu błąd w rozumieniu deklaracji soborowych, dotyczących pojęcia Tradycji. Błąd

<sup>4</sup> H. Rahner, *María y la Iglesia*, Madrid 1958; tenże, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend*, Einsiedeln—Köln 1944.

<sup>5</sup> A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg 1955.

<sup>6</sup> K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg 1958.

<sup>7</sup> R. Laurentin, *Court traité de Théologie mariale*, Paris 1953; tenże, *Structure et théologie de Lc 1-2*, Paris 1957.

<sup>8</sup> O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marienheimes*, Würzburg 1950. Por. M. Schmaus, *Mariologia*, w: *Teología dogmática*, t. V, Madrid 1959.

ten pogłębił się w wyniku uproszczonego sposobu przekazania tej kontrowersyjnej opinii publicznej. Dyskusja sprowadziła się do kwestii wysuniętej przez Geiselmanna, a dotyczącej *wystarczalności* Pisma św.<sup>9</sup> z punktu widzenia jego zawartości. *Wystarczalność* ta została ponownie zinterpretowana w kierunku biblicyzmu usuwającego spuściznę patrystyczną na drugi plan, pozbawiając tym samym dotychczasowy ruch liturgiczny jego substancji.

Biblicyzm przekształcił się sam z siebie w historycyzm. Z drugiej strony należy przyznać, iż nawet ruch liturgiczny nie był wolny od tej wady. Czytając dziś na nowo jego teksty, dostrzec można, iż były one zbyt zdeterminowane przez myślenie archeologiczne, oparte na następującym schemacie: to, co pojawia się w pewnym momencie, wydaje się mieć niewielką wartość, tak jakby Kościół nie był żywym organizmem i jakby tym samym pozbawiony został możliwości rozwoju. Wszystko to prowadziło do przekształcania myśli liturgicznej w biblistyczną i pozytywistyczną, nieustępliwą i nie pozostawiającą miejsca na dynamikę rozwijającej się wiary.

Z drugiej strony dystans, jaki zakłada historycyzm, prowadzi siłą rzeczy do *modernizmu*, bowiem czysta przeszłość nie jest czymś żywym, pozostawia teraźniejszość samej sobie i prowadzi w ten sposób do czystego doświadczenia samego faktu.

Poza tym nowa, eklezjocentryczna mariologia nieznana była właśnie tym Ojcom soborowym, którzy byli przedstawicielami kultu maryjnego. Powstałej próżni nie można było wypełnić jedynie wprowadzeniem tytułu „Matka Kościoła”, z którym Paweł VI wystąpił pod koniec Soboru jako ze świadomą odpowiedzią na opisany wyżej kryzys. W rzeczywistości zwycięstwo mariologii eklezjocentrycznej doprowadziło początkowo do załamania się mariologii. Wydaje mi się, że do zmiany obrazu Kościoła w Ameryce Łacińskiej i chwilowego skoncentrowania uczuć religijnych na zmianach politycznych podejść należy również w kontekście tych wydarzeń.

### Pozytywna rola mariologii w teologii

Dnia 2 lutego 1974 roku<sup>10</sup> Paweł VI opublikował dokument mówiący o właściwych formach kultu maryjnego. Decyzja z ro-

<sup>9</sup> Próbowałem wykazać, iż pytanie zadane przez Geiselmanna trafia w sedno problemu: K. Rahner i J. Ratzinger, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971. Por. również mój komentarz do drugiego rozdziału Konstytucji *Dei Verbum*, w: LTHK, tom uzupełniający II, ss. 515—528.

<sup>10</sup> Paweł VI, Adhortacja apostolska *Mariælis cultus*.

ku 1963 doprowadziła bowiem do wchłonięcia mariologii przez eklezjologię. Konsekwencje historyczne tego faktu pozostawały w sprzeczności z intencjami Soboru, bowiem rozdział VIII *Lumen gentium* opracowano z myślą o uzyskaniu wewnętrznej spójności rozdziałów I — IV, które przedstawiały strukturę Kościoła, i takiego ich zrównoważenia, by nurt biblijny, ekumeniczny i liturgiczny oraz ruch maryjny zaczęły wydawać owoce. Jeśli chodzi o pozytywy: właściwie rozumiana mariologia spełnia w Kościele podwójną funkcję; objaśniającą i pogłębiającą.

### Kościół-matka

Z męskim, aktywnym i socjologicznym pojęciem *populus Dei* pozostaje w sprzeczności fakt, że *Ecclesia* jest rodzaju żeńskiego. Inaczej mówiąc, ponad socjologią i wykraczając poza nią otwiera się wymiar tajemnicy, w którym po raz pierwszy pojawia się prawdziwa przyczyna i siła jednocząca, na której bazuje Kościół. Kościół — to coś więcej niż *lud*, więcej niż struktura i działanie: żyje w nim tajemnica macierzyństwa i miłości małżeńskiej, czyniącej to macierzyństwo możliwym. Kult eklezjalny, miłość do Kościoła — są możliwe tylko wtedy, kiedy ta tajemnica istnieje. Tam, gdzie Kościół przeżywany jest na sposób męski i strukturalny, tam, gdzie widziany jest jako instytucja teoretyczna, zanika swoisty charakter Kościoła, zasadniczy jego element, na który zwracają uwagę Biblia i Ojcowie <sup>11</sup>.

### Kościół-ciało

Charakterystyczną różnicę między Kościołem Nowego Testamentu i „wędrującym ludem Bożym” Starego Przymierza wyraził św. Paweł przy pomocy pojęcia „ciała Chrystusa”: Kościół nie jest organizacją, lecz organizmem Chrystusa. Za pośrednictwem chrystologii przekształca się w *lud*; pośrednictwo to ma miejsce w sakramencie, w Eucharystii, która z kolei zakłada jako warunek Krzyż i Zmartwychwstanie. Z tego powodu, mówiąc „lud Boży” bez dodania „ciało Chrystusa” lub przynajmniej bez pomyślenia o nim — nie mówi się o Kościele <sup>12</sup>. Ale również pojęcie „ciało Chrystusa” wymaga we współczesnym języku pewnego uściślenia,

<sup>11</sup> Por. podstawowy wykład H. U. von Balthasara: *Wer ist die Kirche?*, w: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, ss. 148—202.

<sup>12</sup> Por. J. Ratzinger, *Kirche als Heilssakrament*, w: J. Reikerstorfer, *Zeit des Geistes*, Wien 1977, ss. 59—70. Por. również: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972.

by uniknąć opaczego zrozumienia go. Mogłoby ono być łatwo interpretowane jako chrystomonizm, wchłonięcie Kościoła i istoty wierzącego w ramy jedyności chrystologii. Jednakże w rozumieniu Pawłowym wyrażenie „ciało Chrystusa”, jakie my tworzymy, zawsze pojmowane jest w kontekście słów z Księgi Rodzaju: „stają się jednym ciałem” (2, 24; por. 1 Kor 6, 17). Kościół jest ciałem, ciałem Chrystusa w duchowym napięciu miłości, w której to miłości wypełnia się małżeńska tajemnica Adama i Ewy, w dynamice takiego związku, którego nie mąci fakt bycia twarzą w twarz. Oznacza to tajemnicę eucharystyczno-chrystologiczną Kościoła, zapowiedzianą w wyrażeniu „ciało Chrystusa” i osiagającą swe właściwe proporcje jedynie wtedy, kiedy włącza się ona w tajemnicę maryjną; uległa Służebnica, wyzwolona przez łaskę, wymawia swe *fiat* i w ten sposób przekształca się w Małżonkę i w Ciało<sup>13</sup>.

Jeśli tak właśnie jest, mariologia nigdy nie będzie mogła ulec rozmyciu w bezosobowej obiektywności eklezjologii. Sedno patrystycznego pojęcia *typu* zostało źle rozumiane, jeśli wykorzystuje się je, by sprowadzić Maryję do zwykłej, a tym samym dającej się zastąpić egzemplifikacji kwestii teologicznych. Sens typu zostaje zachowany jedynie wtedy, gdy Kościół może być pojmowany w swej formie osobowej dzięki niezastąpionej postaci Maryi. W teologii nie osobę odsyła się do rzeczy, ale rzecz do osoby. Eklezjologia wyłącznie strukturalna musi doprowadzić do przekształcenia się Kościoła w program działania. Dlatego też — dzięki pierwiastkowi Maryjnemu — z wiarą wiąże się również sfera uczuciowa. W ten sposób otrzymujemy współzależność człowieka i rzeczywistości Słowa Wcielonego. W tym punkcie dostrzegam prawdziwość wyrażenia „Maryja, która zwycięża wszelkie herezje”. Tam, gdzie występują korzenie uczuciowe, występuje zjednoczenie *ex toto corde* — z głębi serca — z Bogiem *osobowym* i z Jego Chrystusem i niemożliwym staje się sprowadzenie chrystologii do zaprogramowanego Jezusa, ewentualnie ateistycznego, czy po prostu praktycznego. Doświadczenia ostatnich lat potwierdzają dziś w sposób zadziwiający prawdziwe znaczenie tych dawno wypowiedzianych słów.

### Miejsce mariologii w teologii

Powyższe stwierdzenia wyjaśniają również miejsce mariologii w teologii. W swym imponującym dziele na temat historii dogma-

<sup>13</sup> Por. H. U. von Balthasar, dz. cyt. Por. także rozważania o Zwiastowaniu Maryi, K. Wojtyła: *Signo de contradicción*, Madrid 1979<sup>3</sup>, s. 50.

tów mariologicznych, G. Söll bronił — jako wyniku swej historycznej analizy — współzależności doktryny maryjnej i chrystologii oraz soteriologii przed schematem myślowym, wychodzącym od eklezjologii<sup>14</sup>. Nie pomniejszam niezwykłego wkładu pracy, jakiej wymagało to dzieło, ani wagi jego historycznych wyników, ale bardziej właściwa wydaje mi się opcja Ojców Soboru Watykańskiego II, i to zarówno z punktu widzenia systemu jak też historii powszechnej. Z pewnością niepodważalnym jest historyczny fakt istnienia dogmatów, zgodnie z którym wypowiedzi na temat Maryi musiały początkowo wypływać z chrystologii, rozwijając się w strukturę chrystologiczną. Ale należy dodać, że wszystko to — przedstawione w ten sposób — nie tworzyło mariologii we właściwym tego słowa znaczeniu, ani nie mogłoby jej tworzyć, lecz stanowi w dalszym ciągu wyraźne sformułowanie chrystologii.

Z kolei w okresie patrystycznym cała mariologia uległa odzworowaniu w eklezjologii, oczywiście bez wymieniania imienia Matki Pana: *Virgo Ecclesia, Mater Ecclesia, Ecclesia immaculata, Ecclesia assumpta*. To, co później będzie mariologią, pomyślane było na początku jako eklezjologia. Choć oczywiście eklezjologia nie da się oddzielić od chrystologii, Kościół — jak już o tym wspomnieliśmy — posiada pewną relatywną niezależność od Chrystusa: niezależność oblubienicy, która — choć osiągnęła w miłości więź duchową — pozostaje jednak twarzą w twarz z Chrystusem. Przyłączenie tej eklezjologii, na razie anonimowej, ale naznaczonej wypowiedziami na temat Maryi, przygotowanymi w ramach chrystologii — przyłączenie, które zapoczątkował Bernardo de Claraval — usytuowało mariologię jako pewną całość w ramach teologii. Tym samym nie można uporządkować jej ani wyłącznie przy pomocy chrystologii, ani wyłącznie za pomocą eklezjologii, ani tym bardziej pozwolić, by rozmyła się sama w sobie jako jeszcze jeden mniej lub bardziej zbędny przykład.

To, co powiedziano o Maryi, wyraźniej wyznacza *nexus mysteriorum*, to znaczy wewnętrzne miejsce tajemnic w ich „twarzą w twarz” i w ich jedności. Jeśli relacja między Kościołem i Chrystusem widoczna jest w pojęciach „Oblubieniec-Oblubienica”, „Głowa-ciało”, to w przypadku Maryi wykroczone niewątpliwie poza tę relację, albowiem wobec Chrystusa występuje Ona przede wszystkim nie jako Oblubienica, lecz jako Matka. Dostrzec tu można funkcję tytułu „Matka Kościoła”; wyraża on wyjście poza

<sup>14</sup> G. Söll, *Mariologie*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, (opracowane przez Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk-Seybold), Freiburg 1978.

ramy eklezjologiczne w nauczaniu o Maryi i jednocześnie współzależność tej doktryny z tymi ramami <sup>15</sup>.

Zgodnie z powyższym można po prostu twierdzić — jeśli chodzi o współzależności — że Maryja nie jest obrazem Kościoła, albowiem jest Ona przede wszystkim Matką Pana. W ten sposób zostałyby bezpodstawnie uproszczone proporcje między porządkiem bycia i porządkiem poznania. Wychodząc z tego punktu widzenia, można by zadać słuszne pytanie — w oparciu o słowa Marka 3, 33-35 i Łukasza 11, 27 — czy macierzyństwo cielesne jest samo w sobie znaczące pod względem teologicznym? Sprowadzenia macierzyństwa do faktu czysto biologicznego uniknąć można jedynie wtedy, gdy przy lekturze Pisma św. wychodzimy od takiej hermeneutyki, która wyklucza ów podział i uznaje od początku współzależność Chrystusa i Jego Matki za rzeczywistość teologiczną. We wspomnianej już eklezjologii Ojców — eklezjologii osobowej, choć anonimowej — hermeneutyka ta rozwinęła się w oparciu o samo Pismo św. oraz o wewnętrzne doświadczenie wiary Kościoła. Krótko mówiąc, oznacza to, że zbawienie dokonane w historii przez trynitarnego Boga — prawdziwe centrum wszelkiej historii, nazywa się: „Chrystus i Jego Kościół”. Kościół jako stopienie stworzenia z Jego Twórcą w oblubieńczej miłości, w której spełnia się jego nadzieja na deifikację na drodze wiary.

Jeśli — zgodnie z tym — Chrystus i Kościół stanowią hermeneutyczne centrum Pisma św. jako wyraz Boskiej historii zbawienia człowieka, wówczas macierzyństwo Maryi — jako osobowej konkretyzacji Kościoła — będzie mogło mieć znaczenie teologiczne: Maryja jest — w chwili swego „tak” — uosobionym Izraelem, Kościołem osobiście i jako osoba. Bezsprzecznie, jest Ona osobową konkretyzacją Kościoła dzięki temu, że na mocy swego *fiat* staje się cielesnie Matką Pana. Ale ten fakt biologiczny jest rzeczywistością teologiczną; jest bowiem urzeczywistnieniem najgłębszej duchowej treści przymierza, jakie Bóg pragnął zawrzeć z Izraelem. Łukasz wyraża to wspaniale w dwóch jedno-brzmiących fragmentach: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (1, 45); „Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (11, 28).

Możemy więc powiedzieć, iż stwierdzenia o macierzyństwie Maryi jako wyobrażeniu Kościoła, mają się do siebie tak, jak *factum* i *mysterium facti*, jak fakt i jego znaczenie. Oba są nierozdzielne. Fakt bez swego sensu byłby ślepy, zaś sens bez faktu — pusty. Nie można rozwijać mariologii, wychodząc od zwykłego

<sup>15</sup> Na temat tytułu „Matka Kościoła” zob. W. Durig, *Maria — Mutter der Kirche*, St. Ottilien 1979.



faktu — lecz od faktu rozumianego w hermeneutyce wiary. Dlatego mariologia nigdy nie może być po prostu mariologiczna; związana jest przecież z podstawową strukturą utworzoną przez Chrystusa i Kościół, będącą najbardziej konkretnym wyrazem tego związku <sup>16</sup>.

### Mariologia, antropologia, wjara w stworzenie

Mariologia wyraża z jednej strony głębię *historii zbawienia*, z drugiej zaś wykracza poza myśl zwykłej historii zbawienia. Jeśli znana jest jako zasadnicza część hermeneutyki historii zbawienia, oznacza to, iż w obliczu źle pojętego *solus Christus* pojawia się prawdziwa wielkość chrystologii, która powinna mówić o Chrystusie będącym „Głową i Ciałem”, to znaczy która obejmuje zbawione stworzenie w jego relatywnej autonomii. Ale równocześnie każe to nam spojrzeć poza historię zbawienia; pozwala bowiem dostrzec — w obliczu niesłusznego przypisywania skuteczności jedynie Bogu — rzeczywistość istoty stworzonej, powołanej i obdarzonej przez Boga zdolnością swobodnego dokonania wyboru. W mariologii uwidacznia się to, że doktryna łaski nie prowadzi do unieważnienia stworzenia, lecz stanowi definitywne „tak” wobec stworzenia: mariologia staje się w ten sposób gwarancją autonomii stworzenia, poręką wiary w stworzenie, przypieczętowaniem dobrze pojętej doktryny stworzenia.

### Obraz stworzenia

Maryja — ze swą wiarą w obliczu wezwania Boga — jawi się jako obraz stworzenia, od którego oczekuje się odpowiedzi, jako obraz wolności istoty stworzonej, która nie maleje, lecz znajduje uwieńczenie w miłości. Jest Ona obrazem człowieka zbawionego i wyzwolonego właśnie jako kobieta, to znaczy w swoistej odrębności nieodłącznej istocie ludzkiej: „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). To, co *biologiczne*, i to, co ludzkie, jest u Maryi nierozłączne, tak jak nierozłączne jest to, co ludzkie, i to, co *teologiczne*.

Pozostaje to w ścisłym związku z najważniejszymi aktualnymi ruchami, ale równocześnie przeczy im w samym ich sercu. Jeśli antropologiczny program współczesności obraca się — bardziej zdecydowanie niż kiedykolwiek — wokół bezprecedensowej *eman-*

<sup>16</sup> Por. znaczące studium I. Potterie, *La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de Théologie Johannique*, Marianum 40 (1978) 41—90, przede wszystkim ss. 45, 89 nn.

*cypacji*, to w rzeczywistości poszukuje on wolności; chodzi w nim o to, by być „tak jak Bóg” (Rdz 3, 5). Jednakże częścią tej idei bycia „tak jak Bóg” jest biologiczne uwarunkowanie człowieka: „stworzył mężczyznę i niewiastę”. Ta silnie zaznaczona różnica, właściwa człowiekowi jako istocie biologicznej, odsuwana jest jako coś mało istotnego, jako historycznie wymyślona *rola wymuszona*, do sfery czysto biologicznej, która nie wpływa na człowieka. Oznacza to, iż to, co jest *po prostu biologiczne* — jako rzecz, którą człowiek dysponuje — sytuuje się poza środkami ludzkimi i duchowymi (nawet z możliwością rozporządzenia nowym życiem). Takie uprzedmiotowienie tego, co *biologiczne*, jawi się wówczas jako wyzwolenie, w którym człowiek stawia *bios* niżej siebie, wykorzystując go jednocześnie w sposób dowolny i od niczego niezależny; jest *po prostu* istotą ludzką (nie mężczyzną czy kobietą). Ale w rzeczywistości zadaje tym samym rany temu, co w nim najgłębsze, i staje się godnym pogardy w swych własnych oczach, bo jest istotą ludzką jako ciało i istotą ludzką jako mężczyzną czy kobietą. Jeśli zaś uczynił z tego podstawowego pewnika drobnostkę godną pogardy, którą można potraktować jak rzecz, to wówczas on sam zamienia się w nieistotną rzecz; *wyzwolenie* przekształca się w poniżenie, *przeobrażenie* — w dający się wytworzyć produkt.

Pozbawiając człowieczeństwo aspektu biologicznego, neguje się człowieczeństwo w pełnym tego słowa znaczeniu. Zastanawiając się, czy mężczyzna powinien istnieć jako istota męska, a kobieta jako istota żeńska, podaje się w wątpliwość istotę ludzką w ogóle. Ponieważ biologiczna determinacja człowieczeństwa jest w przypadku macierzyństwa najbardziej ewidentną, emancypacja, która odrzuca *bios*, stanowi szczególny atak na kobietę: jest negacją jej prawa do bycia kobietą. W tym względzie przetrwanie stworzenia jest szczególnie związane z problemem kobiety, i kobieta, w której to, co *biologiczne* jest *teologiczne* (tj. cudowne macierzyństwo), jest przede wszystkim skrzyżowaniem, z którego wychodzą wszystkie drogi.

### Piętno stworzenia

Tak samo jak macierzyństwo, również dziewictwo Maryi jest potwierdzeniem człowieczeństwa przez *biologię*, potwierdzeniem totalności człowieka wobec Boga i włączenia jego istoty — jako mężczyzny i kobiety — w eschatologiczną afirmację i w eschatologiczną nadzieję wiary. Nieprzypadkowo dziewictwo — choć jako sposób życia jest ono możliwe i przewidziane również dla męż-

czynny — zostało odniesione do kobiety jako prawdziwej strażniczki i pieczęci stworzenia. W niej właśnie dziewictwo znajduje swą decydującą, normatywną postać, która ma być naśladowana — by tak rzec przez mężczyznę<sup>17</sup>.

### Kult maryjny

Wychodząc od tak nakreślonego powiązania, można wyjaśnić strukturę kultu maryjnego. Jego tradycyjnym miejscem w liturgii Kościoła jest Adwent i — ogólnie rzecz biorąc — uroczystości odnoszące się do cyklu Bożonarodzeniowego: Matki Boskiej Gromnicznej lub Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny oraz Zwiastowania<sup>18</sup>.

W naszych rozważaniach mówiliśmy dotąd o charakterystycznych cechach maryjności będącej uosabiającą (Kościół nie jako struktura, lecz jako osoba i w osobie), będącej zasadą wcielenia (połączenie bios, osoby i związku z Bogiem, autonomia stworzenia wobec Stwórcy, „ciała” Chrystusa w stosunku do Głowy) i włączającej — wychodząc od tych dwóch aspektów — obszar serca, sferę uczuciową, i w ten sposób osadzającej wiarę w najgłębszych korzeniach istoty ludzkiej. Ta charakterystyka odsyła do Adwentu jako liturgicznego miejsca maryjności; w nim też najlepiej uwiadacznia się jej znaczenie. Kult Maryi ma charakter Adwentu, jest radością pełną nadziei związanej z darem bliskości Pana. Ulrich Wickert ujął to pięknie mówiąc, że Łukasz opisuje Maryję jako Tę, która dwa razy jest Adwentem: na początku Ewangelii, kiedy oczekuje narodzin Syna Bożego, i na początku Dziejów Apostolskich, kiedy oczekuje narodzin Kościoła<sup>19</sup>.

Jednakże w trakcie rozwoju zaznacza się coraz wyraźniej drugi czynnik. Oczywiście, kult maryjny jest w pierwszym rzędzie inkarnacyjny, zwrócony ku przybywającemu Panu; jest to

<sup>17</sup> Na temat jedności sfery biologicznej, ludzkiej i teologicznej zob. I. Potterie: dz. cyt., s. 895. Por. L. Bouyer, *Mystères et ministères de la femme*, Paris 1976. Przypominamy tu wdzięczną relację A. Lucianiego (w: *Ilustrísimos señores*, Madrid 1978<sup>2</sup>, s. 148) o spotkaniu z uczennicami pewnej klasy, broniącymi tezy o rzekomej marginalizacji kobiet w Kościele. Autor odpowiada, iż Jezus miał ziemską matkę, lecz Jego ojciec nie był człowiekiem. Kulminacją doskonałości istoty stworzonej, jako istoty stworzonej, jest kobieta, a nie mężczyzna.

<sup>18</sup> Według nowego Mszału, oba święta traktuje się w tradycji chrześcijańskiej jako święta Chrystusa, które nie tracą jednak swych treści maryjnych.

<sup>19</sup> U. Wickert, *Maria und die Kirche*, w: *Theologie und Glaube*, 68 (1978) 384—407, przyp. s. 402.

kult, który poprzez Maryję uczy być blisko Niego. Święto Wniebowzięcia Maryi, które przyjęto jako dogmat w r. 1950, nabrało nowego znaczenia, czyniąc prawomocną eschatologiczną transcendencję Wcielenia. Do doświadczeń Maryi należy również fakt, iż została Ona odsunięta (Mk 3, 31-35; J 2, 4) i przekazana przez Jezusa Jego uczniowi na Górze Kalwarii (J 19, 26). Jej udziałem było również osamotnienie, którego doświadczył Jezus na Górze Oliwnej (Mk 14, 34) i na Krzyżu (Mk 15, 34). Prawdziwe przyjęcie może nastąpić dopiero po odrzuceniu wszystkiego (J 16, 7). Tak więc kult maryjny musi być pobożnym uczestnictwem w Męce. W prorocत्वie starca Symeona, które mówi o mieczu przenikającym serce (Łk 2, 35), Łukasz od razu połączył Wcielenie i Mękę, tajemnice radosne z bolesnymi. Maryja występuje w kultcie kościelnym jako żywy portret Weroniki, jako obraz Chrystusa, który wchodzi do serca ludzkiego; przekłada Jego obraz na spojrzenie serca i czyni go w ten sposób zrozumiałym. Przez *Mater assumpta*, wniebowziętą Matkę Niepokalaną, Adwent rozszerza się do wymiaru eschatologicznego; Wcielenie staje się drogą, która na Krzyżu nie znosi Wniebowstąpienia, lecz czyni je ostatecznym. Temu znaczeniu odpowiada średniowieczne rozprzestrzenienie się kultu maryjnego daleko poza ramy Adwentu, do totalności tajemnicy zbawienia, co całkowicie mieści się w wierze biblijnej.

Na koniec należy stwierdzić, że wprowadzenie do kultu maryjnego ma trzy zadania:

- a) Należy zachować to, co specyficznie maryjne, ale zawsze w odniesieniu do tego, co chrystologiczne, tak, by oba elementy tworzyły całość.
- b) Kult maryjny nie powinien odnosić się do cząstkowych aspektów chrześcijaństwa, ani sprowadzać tego ostatniego do swych cząstkowych aspektów. Powinien otworzyć się na całość tajemnicy i stanowić odpowiednią drogę dla owego otwarcia.
- c) Kult maryjny zawsze pozostanie pomiędzy racjonalnością teologii i uczuciowością wiary. Fakt ten wyrasta z jego natury, a w jego interesie leży, by nie pozbawiać się żadnego z obu elementów: kierując się uczuciem, nie zapominać o zachowaniu właściwej miary *racjonalności*, ale również trzeźwością wiary nie dręczyć serca, które często sięga wzrokiem dalej niż zwykły rozsądek. Nie na próżno Ojcowie przyjęli za centralny punkt swej teologicznej doktryny o poznaniu następujące słowa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Drogą służącą do oglądania Boga jest serce oczyszczone w prawdzie. Do kultu maryjnego mogłoby należeć rozbudzenie serca i oczysz-

czenie go w wierze. Skoro nieszczęście człowieka współczesnego polega na tym, że to, co czysto biologiczne lub czysto racjonalne, ulega coraz większej dezintegracji, kult maryjny mógłby zapobiec temu *rozkładowi* człowieczeństwa i pomóc w odnalezieniu jedności środka, wychodząc od serca.

tłum. Grzegorz Ostrowski