

Józef Majewski

Maryja wzorem nowego człowieka : ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi

Salvatoris Mater 3/1, 313-346

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Czy trzeba – pytał René Laurentin – *przeciwstawiać wiarę i rzeczywistość historyczną?* „Maryja jest symbolem raczej niż osobą historyczną”, mówił pewien sławny katolicki egzegeta amerykański. Dzisiaj to jest modne. Rozdziela się religię i rzeczywistość, tak jakby wiara była czymś w rodzaju marzenia, jakby to, co najbardziej właściwe człowiekowi, było w sferze subiektywności. Ten irrealizm jest zgubny zarówno dla kultury, jak i wiary¹.

Ktoś, kto – po tak stanowczym i krytycznym stwierdzeniu nestora katolickich mariologów – zdecydowałby się na rozwijanie mariologii w perspektywie symbolicznej, może narazić się na poważne podejrzenia o kroczenie za modą, o subiektywizm, irrealizm i o niesienie zguby kulturze i wierze.

A jednak w niniejszym artykule zamierzam – wbrew stanowisku francuskiego teologa – pójść tropem mariologii symbolicznej, widząc w niej szansę dla samej mariologii, wiary i dla ekumenizmu. Uważam, że zacytowana wypowiedź Laurentina w całej swojej rozciągłości jest problematyczna. Zaczniemy więc od tej sprawy.

Józef Majewski

Maryja wzorem nowego człowieka. Ku symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 1, 313-346

1. Nieporozumienia Laurentina

Nie trudno odgadnąć, o którego „sławnego katolickiego egzegetę amerykańskiego” chodzi francuskiemu mariologowi – jest nim Raymond E. Brown, egzegeta – co przyznaje nawet sam Laurentin – wybitny. Problem jednak w tym, że trudno znaleźć u inkryminowanego biblisty poglądy, które Francuz mu przypisuje i następnie poddaje krytyce.

Ciekawe, że obaj przez wiele lat prowadzili ze sobą – na łamach renomowanych czasopism i w swoich książkowych publikacjach – pasjonującą dyskusję, której przedmiotem była również kwestia mariologii symbolicznej². Brown swój „symboliczny” pogląd na temat mariologii po raz pierwszy wyłożył w artykule „Znaczenie współ-

¹ R. LAURENTIN, *Maryja – Matka Odkupiciela*, tl. T. Zeleźnik, Warszawa 1988, 24.

² Szczęśliwie, szczegółowo tę polemikę prezentuje J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, 170-181.

czesnych nowotestamentalnych badań dla ekumenicznego rozumienia Maryi³. W artykule tym utrzymywał, podążając tropem intuicji luterńskiego teologa Wolfharta Pannenberg⁴, że – z powodu symbolicznego traktowania postaci Matki Chrystusa przez ewangelistów oraz niewielkiej liczby historycznych informacji o Maryi – owocniejsza dla mariologii (szczególnie w aspekcie ekumenicznym) wydaje się droga symboliczna niż historyczna: *symbolizm, nie historia, jest kluczem do mariologii. Dla niektórych takie postawienie sprawy może wydawać się zubożające, lecz sam Pannenberg podkreśla, że nie ma nic zubożającego w symbolizmie. Symbolizm posiada tak dużą wartość, jak historia, niemniej jest to inny rodzaj wartości*⁵. Brown nigdy nie twierdził – jak chce Laurentin – że „Maryja jest symbolem raczej niż osobą historyczną”, utrzymywał zaś, że symboliczne spojrzenie na mariologię może okazać się jej wielką szansą.

Nieporozumieniem w zacytowanej na wstępie wypowiedzi francuskiego mariologa jest również pogląd, że symbolizm rozdziela religię i rzeczywistość czy lokuje wiarę i to, co najbardziej właściwe człowiekowi, w sferze subiektywizmu i irrealizmu. Twierdzić tak to w gruncie rzeczy oskarżać o to samo wiarę czy religię jako taką. Laurentin jakby nie zdawał sobie sprawy, że język religijny ma przede wszystkim charakter symboliczny. Nie wszystko w religii jest symbolizmem, ale to, co w niej najważniejsze, ma naturę symboliczną. Symbol i język symboliczny jest najbardziej podstawową postacią języka religijnego. *Język religijny – pisał Józef Tischner – tym się odznacza, że jest językiem symbolicznym. [...] nie cały język religijny jest językiem symbolicznym, ale rdzeń owego języka, jego trzon, jego zasadnicza część jest językiem religijnego symbolu*⁶. Utrzymywać, że tak nie jest, oznacza zapoznawać naturę i specyfikę języka religijnego.

³ R.E. BROWN, *Mary. The Meaning of Modern New Testament Studies for an Ecumenical Understanding of Mary*, w: TENZE, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, New York 1975, 84-108.

⁴ W. PANNENBERG, *Mary, Redemption and Unity*, „Una Sancta” 24(1967) 62-68.

⁵ R.E. BROWN, *Mary. The Meaning of Modern New Testament...*, 105-106.

⁶ J. TISCHNER, *Hermeneutyka*, w: *Filozofia współczesna*, red. TENZE, Kraków 1989, 162-169 i 183-223 (cyt. – 163). Por. P. RICOUER, *Egzystencja i hermeneutyka*, tł. St. Cichowicz, Warszawa 1975, 7-70; TENZE, *Symbolika zła*, tł. St. Cichowicz, Warszawa 1986, 7-28 i 328-337; M. ELIADE, *Uwagi na temat symboliki religijnej*, w: TENZE, *Mefistofeles i androgyn*, tł. B. Kupis, Warszawa 1994, 199-222; TENZE, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: *The History of Religions*, red. M. ELIADE, J.M. KITAGAWA, Chicago 1959, 98-103; A. DULLES, *The Symbolic Structure of Revelation*, „Theological Studies” 41(1980) 51-73; T. WĘCŁAWSKI, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, 60-91.

To, co najgłębsze w wierze, niewidzialna i niedotykalna tajemnica, daje się uchwycić ludziom za pomocą języka symbolicznego i przemawia do ludzi za pośrednictwem symbolu. Nie jest to – w kontekście relacji do rzeczywistości historycznej – ani subiektywizm, ani irracjonalizm, ani rozdzielanie religii i rzeczywistości. Rzeczywistość religii wypowiada się przede wszystkim poprzez symbole. Natura symbolu ustanawia szczególną relację między wiarą a rzeczywistością historyczną, niemniej nie uderza w tę rzeczywistość, nie przekreśla jej i nie sprzeciwia się jej. Nie może tak czynić, skoro jedną z dwóch niezbywalnych „stron” symbolu jest to, co widzialne i dotykalne, to, co jest zanurzone w historii, to, co do historii z istoty rzeczy przynależy, a poprzez co „widzimy” to, co niewidzialne i niedotykalne, co przekracza historię. Niewidzialne i niedotykalne, które przemawia do nas poprzez symbole, jest (nieskończenie) większe i szersze od tego, co dotykalne, przekracza to, co widzialne, niemniej bez tego, co historyczne nie może się obyć, jeśli chce być dostępne dla historii człowieka.

Oczywiste jest, że język teologii – jako język religijny – posiada charakter symboliczny. Mariologia nie jest tu wyjątkiem, chociaż – na przykład – w odniesieniu do chrystologii charakteryzuje się pewną wyjątkowością.

2. Specyfika języka symbolicznego w mariologii

Na jedną ze specyficznych cech symbolicznego języka mariologii trafnie, jak sądzę, wskazał wspomniany już luterański teolog W. Pannenberg, starając się nazwać fundamentalną metodologiczną różnicę pomiędzy chrystologią a mariologią. Jego zdaniem *chrystologia jest eksplikacją znaczenia historycznego wydarzenia [Jezusa Chrystusa], podczas gdy mariologia usiłuje personifikować cechy właściwe odnowionej przez wiarę ludzkości, cechy, które weryfikuje się w całkiem odmienny sposób*⁷. Znaczy to, że u swych źródeł chrystologia jest próbą zrozumienia w wierze historycznego wydarzenia Jezusa Chrystusa, doświadczonego przez uczniów w czasie Jego działalności publicznej, a następnie doświadczonego w Duchu Świętym jako wskrzeszonego do życia. Konkretnie opisy tego doświadczenia znajdujemy w Nowym Testamencie, szczególnie zaś w Ewangeliach. Kościół pierwotny, zapisując w świętych Księgach swoje przeniknięte wiarą rozumienie Jezusa Chrystusa, opierał się na prze-

⁷ W. PANNENBERG, *Mary, Redemption and Unity...*, 67.

kazach i materiałach, które zakorzenione były w historycznym doświadczeniu Jezusa z Nazaretu, co oczywiście nie musi oznaczać, że wszystkie te przekazy i materiały miały wartość kroniki czy relacji historycznej. Inaczej ma się sprawa z mariologią – jej źródłom nie sposób przypisać podobnej wartości historycznej. Mówiąc konkretnie, historyczny materiał mariologii jest nieporównanie bardziej szczupły, tak szczupły, iż trudno przyjąć, aby historycznie rozwijające się twierdzenia mariologiczne były eksplikacjami znanych nam historycznych materiałów i przekazów o Maryi, chociaż właśnie tak funkcjonowały i często zdają się funkcjonować w teologii katolickiej. Zdaniem luterńskiego teologa symboliczne spojrzenie na mariologię może okazać się bardziej owocne ekumenicznie niż spojrzenie historyzujące.

R.E. Brown we wspomnianym artykule przedstawił wyniki swoich historyczno-krytycznych badań nowotestamentowych tekstów o Maryi, w istocie zgadzając się z tezą Pannenberg'a o szczupłej historycznej bazie mariologii katolickiej oraz jej (specyficznym) symbolicznym charakterze. Co więcej – amerykański egzegeta stwierdził, że proces symbolizacji postaci Maryi jest widoczny już w dziełach najbardziej maryjnych ewangelistów, u Łukasza i Jana, którzy – pierwszy przede wszystkim w scenie zwiastowania, a drugi w perykopie o Testamencie Jezusa z krzyża – ukazują Maryję jako symbol ucznia Jezusa, symbol doskonałego chrześcijanina.

R.E. Brown, pracując w ścisłych ramach metodologicznych egzegezy historyczno-krytycznej, w żadnej publikacji nie pogłębił teologicznie swoich historyczno-krytycznych ustaleń ani też nie wyprowadził z takiego historycznego i symbolicznego stanu rzeczy dalszych możliwych teologicznych konsekwencji dla mariologii. W niniejszym artykule chodzi właśnie i o takie – wstępne, częściowe i zarysowe – pogłębienie, i o znalezienie przynajmniej niektórych możliwych mariologicznych konsekwencji.

3. Co wiemy o „Maryi historii”?

Pojęciem „Maryja historii” posługuję się tu w – świadomej swoich zasadniczych ograniczeń – analogii do pojęcia „Jezus historii”, z zasadniczego problemu współczesnej egzegezy: „Jezus historii a Chrystus wiary”. Z dziejów tego problemu wiadomo, jak trudnym przedsięwzięciem jest dotarcie do obrazu Jezusa historii. Wystarczy powiedzieć, że trudności te wynikają w głównej mierze z faktu, iż

Ewangelie nie są dziełami historycznymi (biografiami) w sensie, jaki zwykle mają dzisiaj na uwadze historycy. Są one natomiast świadectwami wiary, które zostały spisane, *abyście wierząc mieli żywot w imieniu Chrystusa* (J 20, 31). Ponieważ podstawowy wymiar Ewangelii jest chrystologiczny, czy lepiej – chrystocentryczny, nie zaś mariologiczny – dlatego już w punkcie wyjścia poszukiwań „Maryi historii” należy założyć, że dotarcie do Niej musi natrafiać na poważne problemy. I tak w istocie ukazują to współczesne badania historyczno-krytyczne⁸.

Chociaż bibliści różnią się między sobą co do szczegółów historycznego obrazu Maryi, można – jak sądzę – powiedzieć, że z ich badań wypływa wniosek, iż o Maryi posiadamy niewiele pewnych informacji historycznych. Zwrot „informacje historyczne” rozumiem tu w znaczeniu zwykle przyjmowanym we współczesnych badaniach historycznych: jako osobiste doświadczenie lub poświadczony przez naocznych świadków wydarzenia, które stają się „własnością” późniejszych pokoleń poprzez łańcuch ustnej tradycji lub wiarygodnej dokumentacji.

Jaki zatem obraz „Maryi historii” wyłania się z prac współczesnych egzegetów? Odpowiadając na to pytanie, sięgam przede wszystkim do ekumenicznej pracy „Maryja w Nowym Testamencie”⁹, zgodnej egzegezy nowotestamentowych danych o Maryi, egzegezy wypracowanej przez dwunastu amerykańskich biblistów wywodzących się z czterech tradycji chrześcijaństwa: katolickiej, luterkańskiej, reformowanej i episkopalnej. Dzieło to spotkało się z dużym uznaniem w świecie egzegezy i teologii, chociaż nie obyło się również bez krytyki¹⁰. Zaletą tej pracy – pomijając rzetelność badań i przedstawionych

⁸ Oczywiście, tak rozumiana historyczna warstwa Ewangelii nie jest wcale łatwa do odkrycia, w każdym razie nie ona leży przed nami, gdy po prostu otwieramy dzieła Ewangelistów i je „bezpośrednio” czytamy. Historia w Ewangeliiach nie leży przed nami jak na dłoni. Docieranie do historycznej warstwy Ewangelii – zgodnie ze współczesnymi wymaganiami metodologicznymi – zakłada, z grubsza rzecz ujmując, że z trzech etapów kształtowania się Ewangelii (jak to ukazują m.in. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Historyczna prawda Ewangelii* z 1964 r.) jesteśmy w stanie dotrzeć do etapu pierwszego, któremu przysługuje wartość historyczna.

⁹ *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, J. REUMANN, New York 1978. Dzieło powstało w ramach lokalnego dialogu ekumenicznego między Kościołem rzymskokatolickim i luterkańskim w USA. Ustalenia zawarte w tym dziele skonfrontowałem z ustaleniami innych współczesnych biblistów w pracy *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterkańskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

¹⁰ Por. np. J. MCHUGH, *Exegesis and Dogma*, „The Ampleforth Review” 1(1980) 43-56; M. O’CARROLL, *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae” 33(1983) 319-321 oraz recenzja TENZE, *Mary*

wyników – jest fakt, iż jej ustalenia, szczególnie w odniesieniu do obrazu „Maryi historii”, można uznać za lokujące się między dwoma skrajnymi stanowiskami: minimalistycznym, które zdecydowanej większości mariologicznego materiału Nowego Testamentu odmawia podstaw historycznych, a maksymalistycznym, które praktycznie za każdym nowotestamentowym opowiadaniem, gdzie pojawia się Maryja, dostrzega materiał historyczny.

Co zatem wiemy o Maryi historii? Istotną i najbardziej wiarygodną historyczną wiedzę o Maryi możemy – jak wiele na to wskazuje – zamknąć w kilku punktach.

Po pierwsze, Maryja była Żydówką żyjącą w I wieku n.e. w Palestynie, poślubioną Józefowi. Po drugie, historycznie pewną informacją jest to, że była Matką Jezusa z Nazaretu. Po trzecie, trudno przyjąć, żeby towarzyszyła Jezusowi podczas Jego działalności publicznej (w tym punkcie zgodni są wszyscy Ewangelści). Po czwarte, historycznie wiarygodną tradycją jest ta, która ukazuje Maryję jako nierozumiejącą swojego Syna, Ona w jakiejś mierze nie pojmowała tego, co czynił i czego nauczał (por. tzw. antymariologiczne teksty w Ewangeliach: Mk 3, 20-35; Łk 2, 41-50 i J 2, 1-12)¹¹. Po piąte, nie powinno podlegać dyskusji to, że Maryja była członkiem wierzącej – w Jezusa jako Mesjasza – pierwotnej wspólnoty chrześcijan (por. wiarygodną historycznie tradycję zawartą w Dz 1, 14).

W odniesieniu do doktryny *virginitas Mariae ante partum* można powiedzieć, że nie jesteśmy w stanie dotrzeć do pierwszego – historycznego – etapu kształtowania się Ewangelii. Badania historyczne zatrzymują się tu na etapie drugim, co nie potwierdza, ale też nie sprzeciwia się historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa – w tym miejscu egzegeza historyczno-krytyczna ukazuje swoje ograniczenia. Sądzę jednak, idąc za poglądem jednego ze współautorów „Maryi w Nowym Testamencie”, że łatwiej zrozumieć nowotestamentowe przesłanie o dziewiczym poczęciu, zakładając jego historyczność¹².

in the New Testament, „Irish Theological Quarterly” 46(1979) 297-299. Na polskim gruncie niedwuznacznie – jak sądzę – ustalenia amerykańskiego uzgodnienia poddaje krytyce H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, 33-51.

¹¹ O „antymariologicznej” mariologii Marka pisałem w artykule: *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej bibliistyki*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 235-267. Por. D. KAPKIN, *Rodzina Jezusa. Studium nad Mk 3, 20-21 i 31-35*, „Communio” 20(2000) 82-97. O antymariologicznych tekstach innych Ewangelistów pisałem w recenzji *Summa mariologii nowotestamentowej*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) nr 4, 277-284.

¹² R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London 1978, 517-533.

Co do innej doktryny mariologicznej, najbardziej wiarygodne stanowisko można ująć w następujący sposób: autorzy Nowego Testamentu nie zajmowali się takimi doktrynalnymi zagadnieniami, jak *virginitas in partu et post partum*, niepokalane poczęcie czy wniebowzięcie Maryi. Treść tych doktryn nie stanowiła dla nich jakiegoś problemu czy pytania¹³. Święci autorzy nie mieli intencji opracowywania tych doktryn, które jednak w bliższych czy dalszych czasach stały się przedmiotem kościelnej refleksji.

Nie trzeba dodawać, że przez długie wieki – przed odkryciem i zastosowaniem w badaniach biblijnych egzegezy historyczno-krytycznej (przed okresem krytycznym) – maryjne teksty Pisma świętego traktowano z dużo większym optymizmem historycznym. Raczej nie kwestionowano poglądu, że przedstawiają one historyczne wydarzenia mniej więcej tak, jak one krok po kroku przebiegały. Podobnie – jak sądzę – patrzono również na historyczną wartość orzeczeń doktrynalnych, widząc w nich jeszcze jedno, obok Biblii, wiarygodne źródło historycznych informacji. Tymczasem trzeba podkreślić, że doktrynalne orzeczenia w mariologii nie pełnią same z siebie funkcji – pozabiblijnych – źródeł historycznych informacji o Maryi. Doktryna nie stanowi jakiegoś szczególnego i wyjątkowego źródła takich informacji wbrew temu, co na ten temat są w stanie powiedzieć badania ściśle historyczne¹⁴. Takie stanowisko harmonizuje z pierwotnym i współczesnym rozumieniem miejsca dogmatu w strukturze wiary. Podstawową funkcją doktryny jest ustawiczna aktualizacja w historycznie zmieniającej się sytuacji świata i Kościoła fundamentalnego, źródłowego dla chrześcijaństwa doświadczenia zbawczego samoudzielania się Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tak jak poświadczane jest to w Piśmie świętym. Kościół, uczestnicząc w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, historycznie aktualizuje Jego Ewangelię w świecie. Jej rozumienie przybiera historyczną postać teologicznych orzeczeń, w tym dogmatów. Rozumienie wiary bazuje źródłowo na Ewangelii, jest pogłębiającym i historycznie aktualizowanym wnikaniem w zobiektywizowaną w Nowym Testamencie treść wiary Kościoła apostołskiego. Takie rozumie-

¹³ Oczywiście jest, że z faktu, iż egzegeza historyczno-krytyczna dochodzi do tak „pesymistycznych” wyników w odniesieniu do wspomnianych doktrynalnych orzeczeń o Maryi, nie można wyprowadzać wniosku, że tym samym te doktryny nie są biblijne. To, co ustala ta egzegeza, nie wyczerpuje całego sensu biblijnego. Twierdzić przeciwnie oznacza absolutyzować tę egzegezę i przekraczać jej metodologiczne granice.

¹⁴ Por. W. HRYNIEWICZ, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, 137-141; P. SCHOONENBERG, *Historicity and the Interpretation of Dogma*, „Theology Digest” 18(1970) 132-138.

nie zakłada tę wiarę jako swoją normę. Zakłada również historyczną rzeczywistość, z której ona wyrasta, do której się odnosi i z którą jest istotowo związana. *Słuszny wydaje się więc wniosek – pisał Wacław Hryniewicz – że Tradycja pobiblijna nie dodaje nowych elementów do świadectwa Pisma Świętego, nie wskazuje na żadne nowe świadectwa historyczne z czasów apostołskich lub bezpośrednio popostołskich. Historyczność opisywanych przez nią wydarzeń musi być rozpatrywana w świetle świadectwa Pisma Świętego, nie zaś odwrotnie. [...] Zadanie tradycji pobiblijnej polega przede wszystkim na interpretacji tej istotnej treści słowa Bożego. Tradycja może ją precyzować i wyjaśniać, lecz nie może dodawać nowych istotnych elementów*¹⁵. Z istoty dogmatu wynika, że jest on w stanie dawać świadectwo tylko tym historycznym faktom, które zawiera i zakłada wiara pierwotnego Kościoła, zobiektywizowana w Nowym Testamencie. Orzeczenia dogmatyczne nie są więc specjalnymi i wyjątkowymi dostarczycielami nieznanych Biblii faktów historycznych. Za Karlem Rahnerem można powiedzieć, że *Kościół nie zna historii życia Maryi, natomiast wie on, co należy powiedzieć o Maryi, wyznając wiarę i sławiąc łaskę Boga*¹⁶.

4. Podstawowa symbolika maryjna Nowego Testamentu

Współczesna mariologia biblijna – z jednej strony – stwierdza szczupłość naszej historycznej wiedzy o Maryi, niemniej z drugiej – odkrywa w Piśmie świętym nieznanne wcześniej bogactwo głębszych, symbolicznych znaczeń tekstów mariologicznych, szczególnie w Ewangeliach Łukasza i Jana. Egzegeci, różnej orientacji teologicznej, a nawet różnych wyznań, są zgodni w tej sprawie, chociaż różnią się między sobą co do rodzaju i liczby konkretnej maryjnej symboliki Nowego Testamentu. Różnice są nieuniknione i całkowicie zrozumiałe – głębsze mariologiczne prawdy zawierają się w świętych Księgach, pisze nasz znakomity biblista Józef Kudasiewicz, *w sposób ukryty (implicite) i jedynie aluzyjny*¹⁷. Odkrycie konkretnej symboliki domaga się wnikliwej analizy językowo-egzegetycznej, bardzo zniuansowanej i złożonej, zaczynającej swoją drogę od mało dostrzegalnych na pierwszy rzut oka podstaw w tekście biblijnym, opiera-

¹⁵ W. HRYNIEWICZ, *Rola Tradycji...*, 139.

¹⁶ K. RAHNER, *Mary, Mother of the Lord*, New York 1963, 83.

¹⁷ J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza, w: Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. St. GRZYBEK, Kraków 1988, 53.

jącej się na gruntownej znajomości literatury starotestamentowej i judaistycznej. Trudno się dziwić, że w takim „świecie” bibliści nie zawsze chadzają tymi samymi drogami, że prowadzą zaciekle spory i dyskusje. Taki pożytek z tego, że w ich ogniu konkretne propozycje albo się sprawdzają, dojrzewają i krzepną, albo się nie sprawdzają i zamierają.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat spośród rozlicznych propozycji maryjnej symboliki biblijnej najbardziej – jak sądzę – i najgłębiej sprawdziły się, dojrzały i ugruntowały dwie: Maryja jako symbol ucznia (kobiety i mężczyzny) Chrystusa i Maryja jako symbol Kościoła, a więc – ostatecznie – podwójny symbol odkupionego człowieka w egzystencji jednostkowej i wspólnotowej. Jest to symbolika mariologiczna najbardziej zasadnicza w Nowym Testamencie. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej podwójnej symbolice, ograniczając się do uwag o charakterze przekrojowym w odniesieniu do Ewangelii św. Łukasza i św. Jana.

4.1. Maryja jako symbol osoby wierzącej

Symbolika ta – szczególnie w Ewangelii św. Łukasza – zdaje się być ewidentna. Np. R.E. Brown, a za nim wspomniane ekumeniczne dzieło „Maryja w Nowym Testamencie”, twierdzi, że jest to jeden z najbardziej zasadniczych znaczeń mariologicznych tekstów trzeciej Ewangelii. Podstawową troską Łukasza jest ukazać Maryję jako symbol ucznia Chrystusa czy, posługując się terminologią bliższą w tym kontekście Ewangeliom, członka mesjańskiej rodziny Jezusa. Wszyscy Ewangelista, trzej synoptycy najbardziej wyraźnie, są zgodni, że – według Mistrza z Nazaretu – więzi rodziny mesjańskiej Jezusa istotnie różnią się od więzi Jego rodziny naturalnej; pierwsze są ponad drugimi (por. choćby Mk 3, 31-35 i par.). Nie pokrewieństwo biologiczne, ale pokrewieństwo duchowe z Jezusem otwiera drzwi do rodziny mesjańskiej, do wspólnoty zbawionych. Jezus tak formułował warunek konieczny wejścia człowieka do tej rodziny: *Bo kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką* – wersja Marka 3, 35. W ujęciu samego Marka, bliscy krewni Jezusa, w tym Jego Matka, w scenie 3, 20-35, nie spełniają tego warunku, znajdują się poza rodziną mesjańską¹⁸. Zupełnie inaczej widzi to Łukasz (8, 20-21), który przekształca antimariologiczną wymowę

¹⁸ Sądzę, że taki jest sens Mk 3, 20-35, podstawowego „antymariologicznego” tekstu w Nowym Testamencie. Por. mój artykuł *Mariologia Ewangelii Marka...*

wersji pierwszego Ewangelisty w całkowicie promariologiczną. Maryja należy do rodziny mesjańskiej, i to w absolutnie wyjątkowym znaczeniu – jest Ona jedyną postacią pojawiającą się w trzeciej Ewangelii, o której tak wyraźnie, *expressis verbis*, mówi się, że spełniła ten warunek. W wersji Łukasza Jezus inaczej formułuje warunek przynależności do rodziny mesjańskiej: *Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je* (8, 21). W duchu właśnie tak brzmiącego warunku Łukasz ukazuje postać Maryi w scenie zwiastowania: Jej słowa wypowiedziane na zakończenie spotkania z aniołem to w istocie treść tego warunku wypowiedziana w pierwszej osobie liczby pojedynczej: *Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (1, 38). Matka Jezusa już od poczęcia Syna w swoim łonie, słuchała i wypełniała słowo Boże, czyli wypełniała warunek konieczny przynależności do mesjańskiej rodziny Jezusa. Inne opowiadania trzeciej Ewangelii, gdzie pojawia się Maryja (proroctwo Symeona o mieczu, który przeniknie duszę Maryi – 2, 33-35; dwunastoletni Jezus w świątyni – 2, 41-50) lub gdzie Ją się wspomina (błogosławieństwo kobiety z tłumy – 11, 27-28), potwierdzają taką symboliczną interpretację mariologii św. Łukasza.

4.2. Maryja jako symbol Kościoła

We współczesnej biblistyce podstawową rolę w uchwyceniu symbolicznej więzi pomiędzy Maryją i Kościołem odgrywają te teksty Ewangelii, w których – jak się dowodzi – Maryja ukazana jest jako zapowiedziana przez proroków Córa Syjonu: Łukaszcza scena zwiastowania i Janowa scena o testamencie Jezusa z krzyża. Jestem przekonany, że pogląd, iż Łukasz zamierzył przedstawić Maryję jako Córę Syjonu, nie powinien podlegać dyskusji, po wyczerpującym naświetleniu tej problematyki przez wielu biblistów¹⁹.

Córa Syjonu stała się w religijnej refleksji Izraela personifikacją całego ludu wybranego, a szczególnie tzw. Reszty Izraela, która z tęsknotą wyczekiwała na ostateczną i rozstrzygającą interwencję Jahwe w dzieje Izraela i świata. Ta szczególna cecha tego symbolu w powiązaniu z licznymi podobieństwami zachodzącymi między prorockimi tekstami Starego Testamentu, gdzie pojawia się Córa Syjonu (por. So 3, 14-17; Jl 2, 21-23 i Za 9, 9), i tekstem Ewangelii

¹⁹ Syntetyczne ujęcie tej problematyki w pracy doktorskiej N. LEMMO, *Maria „Figlia di Sion” a partire da Lc 1, 26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al. 1983*, „Marianum” 45(1983) 175-258. Nowszą literaturę prezentuje B. BUBY, *Mary of Galilee, Woman of Israel – Daughter of Zion*, t. 2, New York 1995, 57-70.

Łuksza (1, 28-33) już od wielu lat skłania biblistów do tezy, że trzeci Ewangelista swoją perykopę o zwiastowaniu Maryi skonstruował w taki sposób, aby ukazać Matkę Jezusa jako wypełnienie starotestamentowych prorocत्व o Córce Syjonu. Teza ta została na tyle solidnie ugruntowana, że weszła do oficjalnych dokumentów Kościoła²⁰. Opowiedzieli się za nią również niektórzy bibliści i teologowie protestanccy²¹. Eklezjalny sens ukazania Maryi jako Córy Syjonu zwięźle przedstawia J. Kudasiewicz: *Określenie Maryi „Córka Syjonu” wzbogaca znacznie rozumienie jej roli w Kościele. Maryja nie tylko obecna jest w Kościele jako modląca się (Dz 1, 14), nie tylko jest wzorem Kościoła; ale Ona jest prawdziwą personifikacją Kościoła, Nowej Jerozolimy – Matki. Maryja nie jest tylko zwykłym komponentem Kościoła, lecz cała tajemnica ludu Bożego odnajduje w Niej i posiada w Niej najdoskonalszą swą realizację. [...] Tytuł „Córa Syjońska” odniesiony do Maryi wskazuje na szczególny Jej związek z Kościołem. Te dwie rzeczywistości – Maryja i Kościół – wzajemnie się wyjaśniają: Kościół nabiera aspektu macierzyńskiego, Maryja natomiast wspólnotowego*²².

Zdaniem wielu egzegetów i teologów Maryja jest ukazana jako Córa Syjonu również w Janowej scenie testamentu Jezusa z krzyża. Twierdzi się, że podobieństwa i związku między Ewangelią Jana, szczególnie J 19, 25-27, i tekstami Starego Testamentu, gdzie pojawia się postać Córy Syjonu, wyraźnie wskazuje na to, iż w godzinie krzyża niewiasta, Maryja, staje się symboliczną Córą Syjonu, uosabiającą Kościół-Matkę, *pocieszycielkę sierot* – pisze Max Thurian – *jakimi bez Ducha Świętego przychodzącego od Ojca byłiby uczniowie, bracia Jezusa, w osobie umiłowanego ucznia. Maryja [...] jest u stóp krzyża figurą Kościoła*²³.

Niemniej symbolikę Maryja-Kościół można w tej perykopie odkryć również bez odwoływania się do tej starotestamentowej postaci. Klasycznym przedstawicielem takiej symbolicznej interpretacji jest np. Neal M. Flanagan²⁴. Uważa on, że Janowa scena pod krzyżem stanowi jego własną wersję Pięćdziesiątnicy, zrodzenia Kościoła poprzez wylanie Ducha Świętego. Wskazuje na to m.in. wiersz

²⁰ LG 55; RM 8, 41.

²¹ Np. A.R.C. Leaney, A.G. Herbert, G.A.F. Knight, H. Sahlin i M. Thurian (jeszcze przed konwersją na katolicyzm).

²² J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła...*, 67.

²³ M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, tł. E. Ogiński, Warszawa 1990, 182.

²⁴ N.M. FLANAGAN, *Mary in the Theology of John's Gospel*, „Marianum” 40(1978) 110-120. Por. TENZE, *Mary of Nazareth: Woman for All Seasons*, „Marianum” 48(1986) 154-168.

19, 30, gdzie Jezus, po słowach *wykonato się, skłoniwszy głowę oddał Ducha*. Pod krzyżem rodzi się w Duchu Świętym Kościół – „umiłowany uczeń” symbolizuje każdego chrześcijanina, przyjmującego od Jezusa dar stania się dzieckiem Jego Matki. Stojąca obok ucznia Maryja symbolizuje zaś Kościół. Przez wylanie Ducha ostatecznie rodzi się do życia wspólnota wierzących, Kościół otaczający opieką swoje dzieci, i uczniowie, których trosce Jezus powierza Matkę-Kościół.

5. Dlaczego Maryja?

W. Pannenberg, uzasadniając symboliczną naturę teologicznych orzeczeń o Maryi, stwierdza wręcz, że jest całkowicie zrozumiałe, dlaczego Kościół widział siebie i swoją wierzącą relację do Boga i do Chrystusa raczej w Maryi niż w jakiejś innej postaci chrześcijaństwa. Niemniej luterański teolog w żaden sposób tezy tej nie uzasadnia – zdaje się ona dla niego oczywista. Na czym jednak opiera się ta oczywistość? Odpowiedź na to pytanie – jak to bywa w przypadku wielu oczywistości – zdaje się już nie być tak oczywista. Sytuacja komplikuje się przede wszystkim w obliczu tego, że współczesna egzegeza wyjątkowo dobitnie, w większym lub mniejszym stopniu, niemniej w stopniu zasadniczym, wykazała mariologii jej szczupłą bazę historyczną.

Jak sądzę, upadł, a przynajmniej w istotnym stopniu został podważony pogląd, który przez wieki przyjmowany był jako zgoła oczywistość, że źródłem „marijnych” tekstów Nowego Testamentu była sama Maryja czy – szerzej – tradycja rodzinna. W istocie jednak teksty te to przede wszystkim kunsztowne teologiczno-literackie utwory Ewangelistów, misternie skomponowane miniarcydzieła stanowiące eksplikację zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa z okresu dzieciństwa (Mt 1-2 i Łk 1-2) i – tylko u Jana – w chwili ukrzyżowania. Za tymi teologiczno-literackimi utworami możemy dopatrzeć się kilku tradycji pochodzących z wcześniejszych niż trzeci etap kształtowania się Ewangelii. Te z nich, które są najbardziej przekonująco uzasadnione, przy czym poszczególni Ewangelisci znali różną ich liczbę, to przede wszystkim: tradycja o dziewiczym poczęciu Jezusa (przynajmniej drugi etap); tradycja o rodzinie Jezusa, która nie rozumiała swojego Krewnego i dystansowała się wobec Jego działalności (pierwszy etap); tradycja (albo część tradycji poprzedniej) o Maryi, która nie towarzyszyła Jezusowi podczas Jego mesjańskiej

działalności (etap pierwszy); tradycja o Maryi, która stała się członkiem popaschalnej wspólnoty tych, którzy uwierzyli w Jezusa jako Chrystusa (etap pierwszy). Tradycje o tym, że Maryja nie rozumiała masjańskiej działalności Jezusa i nie towarzyszyła Mu w czasie publicznej działalności, zdają się potwierdzać pogląd, iż Ona sama, Jej znajomość i doświadczenie Syna, w żaden sposób nie przyczyniły się do głębszego zrozumienia przez uczniów tajemnicy Mistrza z Nazaretu (przynajmniej) w okresie przedpaschalnym. A jednak w końcu Maryja stała się, przynajmniej w wierzącej refleksji Łukasza i Jana oraz ich wspólnot kościelnych, symbolem ucznia Jezusa i symbolem Kościoła. Dlaczego Maryja?

Myślę, że na postawione pytanie można udzielić z grubsza trzech sensownych odpowiedzi, przy czym każda z nich ma swoje poważne mankamenty. Po pierwsze, Ewangelisti (ich wspólnoty) znali Maryję osobiście – w ich oczach Jej osoba miała wszystkie potrzebne cechy, aby pełnić rolę symbolu chrześcijanina i wspólnoty chrześcijan. Po drugie, Ewangelisti (ich wspólnoty) swoje rozumienie Maryi opierali na tradycji umiejscawiającej Ją w pierwotnej wspólnocie uczniów i uczennic. Po trzecie, Ewangelisti znali jakąś inną/inne tradycje/tradycje o Maryi, której/których nie można bezpośrednio stwierdzić w Ewangeljach, ale którą/które odzwierciedlają wchodzące tu w rachubę ewangelijne opowiadania.

Z trzech przedstawionych odpowiedzi najbardziej prawdopodobną jest – jak się zdaje – odpowiedź druga. Posiada ona najmocniejsze historyczne oparcie w Nowym Testamencie. W nurcie tej odpowiedzi niektórzy teologowie twierdzą, że postać Maryi w pierwotnej wspólnocie funkcjonowała symbolicznie ze względu na pamięć o Matce Jezusa jako członku powielkanocnego Kościoła oraz z powodu teologicznej potrzeby Kościoła, wyrażonej przede wszystkim w dziele św. Łukasza, związania swoich początków z początkiem ziemskiej historii Jezusa. Inni dodają do tego, że Kościół wybrał Maryję na symbol siebie i ucznia Chrystusa, ponieważ Jej naznaczona pewnymi – historycznie poświadczonymi – trudnościami droga wiary mogła mu służyć za klarowny paradygmat postawy tej wiary dla pierwszych nawróconych.

Wydaje się, że obie pozostałe odpowiedzi, pierwsza i trzecia, są już zdecydowanie mniej prawdopodobne. Bardziej lub mniej wyraźnie przyjmuje się tu dwa założenia: po pierwsze, że Maryja odgrywała wyjątkową rolę w pierwotnym Kościele, oraz – po drugie – że pierwotna wspólnota chrześcijan uzyskała od Niej, bardziej lub mniej bezpośrednio, pewne informacje, o których Nowy Testament (wła-

ściwie) milczy, a które mogły służyć jako uzasadnienie wyboru Maryi na symbol ucznia czy Kościoła. Jeżeli chodzi o założenie pierwsze, to jak do tej pory wszystkie próby, aby je uzasadnić, mają cechy raczej wątpliwego prawdopodobieństwa, w każdym razie trudno znaleźć dla niego oparcie w danych nowotestamentowych. Natomiast drugie założenie w gruncie rzeczy wpisuje się w przebrzmiałą już w mariologii zasadę odpowiedniości. Według tej zasady Maryi można, a nawet należy, przypisywać wszystkie doskonałości, które uważa się za odpowiednie dla osoby Bożej Rodzicielki. Zasada ta jest nie do przyjęcia z podstawowych racji metodologicznych. Z jednej strony grozi jej – a dzieje mariologii dowodzą wyjątkowej realności tej groźby – swoiste mariologiczne rozpasanie teologiczno-doktrynalne, ponieważ nie sposób określić tu właściwego kryterium owej odpowiedniości – w rzeczy samej decyduje o tym osobiste teologiczne sumienie poszczególnych teologów czy czcicieli Matki Jezusa. Z drugiej strony, logika, która kryje się za tą zasadą, grozi ograniczeniem, bardzo ludzkimi granicami, nigdy niedającego się w pełni ogarnąć, zrozumieć czy przewidzieć absolutnie wolnego działania Boga. W końcu, zasada odpowiedniości kryje w sobie niebezpieczeństwo tego, co można by nazwać „historyczną kreatywnością” – w zarzucie tym chodzi o to, że zasada ta może – zgodnie z tym, jak ukazują to dzieje mariologii, urastać do rangi nowego – niepoddającego się jakiegokolwiek racjonalnej historycznej kontroli – wyjątkowego źródła historycznych informacji o Maryi.

Z powyższych rozważań jasno wynika – jak sądzę – że nie da się bezproblemowo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w wierze Maryja stała się symbolem chrześcijanina i zarazem Kościoła. Sądzę zresztą, że problemy te wynikają z samej istoty rzeczy. Niemożliwość precyzyjnej, jednoznacznej i bezproblemowej odpowiedzi na pytanie: dlaczego Maryja? – wynikają z istotnej natury symbolu jako takiego.

Jedną z zasadniczych cech symbolów jest to, że są one n i e p r z e j r z y s t e. Symbol jest znakiem, ale znakiem szczególnym. Znaki zwykle, normalne mają tę cechę, że są całkowicie przejrzyste – *mówią tylko to, co znaczą same ustalając znaczenie, znaki symboliczne (zaś) są nieprzejrzyste, ponieważ ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie. Nieprzejrzystość ta stanowi o głębi symbolu*²⁵. O tej cesze symboli decyduje istotowa niemożliwość jasnego ustalenia, zobjektywizowania relacji zachodzącej pomiędzy sensem pierwotnym

²⁵ P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka...*, 28.

(dosłownym) a sensem ukrytym (oznaczanym). Symbole wprowadzają nas w obszar świadomości niedostępny myśleniu dyskursywnemu, „rachunkowemu”. Między sensem dosłownym a sensem ukrytym nie zachodzi *stosunek analogii, który może poddać intelektualnej obróbce (nie jest to podobieństwo pojęciowe)*. [...] *A zatem symbol przemawia do mnie tylko wówczas, gdy dają się unieść jego sensowi, a nie gdy rozważam go z zewnątrz jako zwykłą nieruchomą strukturę, której sens porównuję, kładąc go na jakiejś intelektualnej wadze*²⁶. Właśnie ta cecha nieprzejrzystości – jak sądzę – decyduje o tym, że w przypadku symboliki mariologicznej nie można całkowicie jednoznacznie i przekonująco odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Maryja? Gdyby można było udzielić na nie jasnej i jednoznacznej odpowiedzi, to oznaczałoby to, że jesteśmy w stanie ująć z zewnątrz, tj. zobiektywizować relację między sensem pierwotnym i sensem ukrytym, a tym samym nabrałoby przejrzystości właśnie to, co z istoty rzeczy przejrzystym nie jest.

Fakt, że nie można zobiektywizować w symbolu relacji między jego dwoma sensami, nie oznacza, że nie istnieje między nimi żadna istotna więź decydująca ostatecznie o tym, iż właśnie ten, a nie inny konkretny obiekt tego świata staje się symbolem rzeczywistości, która go przekracza. W symbolu sprawy mają się wręcz dokładnie odwrotnie. Zwraca na to uwagę ewangelicki teolog Paul Tillich, prezentując jeszcze inną różnicę między symbolem a zwykłym znakiem. Jego zdaniem znaki te, w przeciwieństwie do symboli, nie uczestniczą w rzeczywistości, do której odsyłają. Jedne znaki można zatem dowolnie zastępować innymi czy to dla większej wygody, czy uwzględniając ich umowny charakter. Symbol natomiast uczestniczy w tym, do czego odsyła. Nie jesteśmy w stanie dokładnie uchwycić natury tego uczestnictwa, tej zależności, niemniej – pomimo różnicy dzielącej symbol, należący do skończonego świata, i rzeczywistość transcendującą ten świat – zachodzi między nimi tajemnicza relacja uczestnictwa. Rzeczywistość symbolizowana uobecnia się w symbolu, tak że – mówiąc obrazowo – napaść na symbol doświadczana jest przez „wyznawców” tego symbolu za świętokradztwo²⁷. Innymi słowy, podstawową cechą zwykłego znaku jest dowolność konwencji, która wiąże sens pierwotny z sensem ukrytym, natomiast *symbol nigdy nie jest dowolny, nie jest pusty, istnieje zawsze jakiś zaczątek naturalnego stosunku łączącego element znaczący i znaczony, podobnie jak [...] w analogii pomiędzy zbrukaniem egzy-*

²⁶ TAMŻE, 77-78.

²⁷ P. TILLICH, *Dynamika wiary*, tl. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, 62.

*stencjalnym a fizyczną płamą. Podobnie [...] siła symbolizmu kosmicznego zawarta jest w niedowolnym związku między widzialnym niebem i niewidzialnym porządkiem, który objawia*²⁸.

Na gruncie symboliki mariologicznej możemy zatem powiedzieć, że chociaż nie jesteśmy w stanie wyczerpująco uzasadnić wyboru Maryi na symbol Kościoła i chrześcijanina, to jednak nie oznacza to, że te symbole są „puste”. Między osobowym symbolem Maryi a rzeczywistością ucznia Chrystusa i Kościoła istnieje realny związek „naturalnego” podobieństwa, związek polegający na uczestniczeniu sensu ukrytego w sensie pierwotnym. Historia Maryi włączona jest w (tajemniczy) sposób w rzeczywistość, którą Ona symbolizuje. Jej historyczne oblicze, chociaż w tak niewielkim stopniu je znamy, stanowi – by posłużyć się językiem P. Ricoeura – „zaczątek naturalnego stosunku łączącego element znaczący i znaczony”. Nie potrafimy dokładnie uchwycić i wytłumaczyć, na czym polega natura tego związku. Niemożliwość ta jednak wynika z natury samego symbolu.

6. Symboliczny charakter teologicznych orzeczeń o Maryi

Historyczne i symboliczne ustalenia współczesnej egzegezy biblijnej w odniesieniu do problematyki mariologicznej stawia mariologię systematyczną przed nowymi problemami i pytaniami, jakich wcześniej nie znała. Rodzą się więc pytania o znaczenie wyników tej egzegezy dla mariologii, dla rozumienia teologicznych orzeczeń o Maryi, w tym szczególnie orzeczeń doktrynalnych, sformułowanych jeszcze w epoce przedkrytycznej. Czy nowa sytuacja ma jakieś znaczenie dla rozumienia natury teologicznych orzeczeń o Maryi? Na czym musi polegać nowa interpretacja tych orzeczeń, jeśli mariologia uświadamia sobie, że sformułowano je jeszcze w okresie, kiedy nawet najśmielszym i najbardziej dalekowzrocznym teologom nie śniły się wyniki współczesnej egzegezy? Jak należałoby reinterpretować teologiczne orzeczenia o Maryi, gdy odkrywamy dzisiaj, że wyrosły one z „historyzującej” lektury w głównej mierze symbolicznych tekstów biblijnych? Mówiąc konkretnie, mariologia systematyczna staje dziś wobec konieczności uwzględnienia i pozytywnego wykorzystania zasadniczych mariologicznych wyników współczesnej egzegezy.

²⁸ P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka...*, 56.

Jak do tej pory postawione pytania i problemy raczej nie za często gościły i goszczą na terenie mariologii systematycznej²⁹. Jestem przekonany, że niekiedy nie bardzo wie ona, co począć z tym, co zgotowała jej współcześnie egzegeza. W każdym razie w podręcznikach do mariologii wyniki tej egzegezy, owszem, są przedstawiane w części biblijnej, niemniej raczej nie ma to większego wpływu na część systematyczną wykładu, tak jakby były to części autonomiczne i niezależne od siebie. Nieco przejawiając i mówiąc obrazowo, wymiana segmentu biblijnego w podręcznikach mariologii zdaje się nie mieć znaczenia dla całości wykładu. Mariologia niejako broni się przed wynikami współczesnej egzegezy, uważając je w jakiejś mierze za bardziej destrukcyjne niż budujące, za bardziej negatywne niż pozytywne, raczej za zagrożenie niż szansę. Odnoszę wrażenie, że coś z tej postawy nieufności można odkryć w stosunku Laurentina do mariologii symbolicznej... Po soborowych chudych latach dla mariologii, odrodziła się i bujnie rozkwita nie tyle mariologia systematyczna, ile biblijna.

Jakie więc znaczenie dla mariologii systematycznej mogą mieć wyniki współczesnych egzegetycznych badań nad mariologicznymi tekstami Pisma świętego, szczególnie odkrycie podstawowej w Nowym Testamencie symboliki maryjnej: Maryja jako symbol ucznia Chrystusa i symbol Kościoła, czyli ostatecznie – jako symbol odnowionego zbawczo człowieka w tajemnicy jego życia jednostkowego i wspólnotowego? Myślę, że jednym z kierunków, w jakich egzegeza ta „pcha” mariologię systematyczną, jest konieczność „przeniesienia” symbolicznego paradygamtu mariologii biblijnej na teologiczne orzeczenia o Maryi³⁰. Symboliczny paradygmat biblijny pozwala odkryć w teologicznych orzeczeniach o Maryi ich ukrytą wewnętrzną strukturę symboliczną³¹.

²⁹ Sądzę, że wyniki współczesnej egzegezy w aspekcie mariologicznym stara się wykorzystać i uwzględnić przede wszystkim mariologia uprawiana w ramach teologii feministycznej, np. – po stronie katolickiej – Elizabeth A. Johnson, Rosemary R. Ruether, Catharina Halkes (przeгляд stanowisk w tej mariologii prezentuje E. MAECKELBERGHE, *Desperately seeking Mary. A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kampen 1991). Bardziej lub mniej wyraźnie w stronę mariologii symbolicznej idzie mariologiczna refleksja takich teologów, jak – po stronie katolickiej – Karl Rahner, Hugo Rahner, Edward Schillebeeckx, Neal M. Flanagan, Bruno Forte, John McKenzie, Walter T. Brennan, Walter Burghardt, Patrick J. Bearsley, a po stronie protestanckiej Wolfhart Pannenberg, Lukas Fischer, Geoffrey Turner, Sven-Erik Brodd, Harding Meyer, Max Thurian (jeszcze w czasach protestanckich).

³⁰ Por. studium: P.J. BEARSLEY, *Mary the Perfect Disciple: a Paradigm for Mariology*, „Theological Studies” 41(1980) 461-504.

³¹ Por. P. HEFNER, *Dogmatic Statements and the Identity of the Christian Community*, w: *The Gospel as History*, red. V. VAJTA, Philadelphia 1975, 222-246.

W takim kierunku konsekwentnie idzie myśl amerykańskiej teolożki Elizabeth A. Johnson CSJ. Teolożka tak formułuje swoją zasadniczą mariologiczną tezę: *orzeczenia o Maryi posiadają strukturę symboliczną tak, że – podczas gdy odnoszą się bezpośrednio i w oczywisty sposób do tej konkretnej kobiety – osiągają swoje zamierzone teologiczne odniesienie, kiedy ostatecznie interpretowane są jako orzeczenia o Kościele, wspólnocie wierzących uczniów, której Maryja jest członkiem i w której uczestniczy*³². Teologiczne orzeczenia o Maryi posiadają strukturę symboliczną – odnosząc się bezpośrednio do Maryi, swoje zasadnicze znaczenie uzyskują, gdy są interpretowane jako symbolicznie wskazujące na rzeczywistość Kościoła, jako wspólnoty chrześcijan, i poszczególnych wierzących. Z tak rozumianej natury teologicznych orzeczeń o Matce Jezusa należy wyłączyć dwie doktryny: prawdę o Maryi Matce Jezusa i prawdę o Maryi jako *Theotokos* – które z istoty odnoszą się do chrystologicznego i soteriologicznego fundamentu wiary. Pierwsza służy wyrażeniu prawdziwego człowieczeństwa Jezusa i jako taka nie może być odnoszona do Kościoła czy poszczególnych chrześcijan. Kościół nie jest matką Jezusa, mężczyzny pochodzącego z Nazaretu. Podobną strukturę posiada druga z wymienionych doktryn – prawda o Maryi jako Bożej Rodzicielce zawsze służyła Kościołowi do wyrażenia prawdziwego Bóstwa Jezusa Chrystusa i jako taka z oczywistych racji nie może być odnoszona symbolicznie do Kościoła³³. Inne teologiczne orzeczenia o Maryi należy zaliczyć do grupy prawd symbolicznych, w przedstawionym wyżej sensie.

Teologiczne orzeczenia o Maryi są właściwie interpretowane, gdy odkrywają symbolicznie jakąś prawdę o relacji między wspólnotą wierzących i Bogiem w Jezusie Chrystusie. Można powiedzieć, że kościelna mowa o Maryi ostatecznie staje się mową o każdym wierzącym i wspólnocie wierzących. I tak na przykład – jeżeli mówi się, że Maryja jest prawdziwą matką, to równocześnie wyraża się prawdę o podstawowej misji Kościoła i chrześcijan: ich zadaniem jest rodić Jezusa Chrystusa w ludzkich sercach przez świadectwo słu-

³² E.A. JOHNSON, *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Theological Studies” 22(1985) 312-335, cyt. 313. Niniejszy artykuł wiele zawdzięcza intuicjom E.A. Johnson.

³³ Do tego rodzaju prawd, które nie dają się symbolicznie przyporządkować do Kościoła czy poszczególnych wierzących, należy w pewnym sensie również doktryna o dziewiczym poczęciu Jezusa. Sformułowanie „w pewnym sensie” podkreśla, że prawda ta, należąc do chrystologiczno-soteriologicznego rdzenia doktryny chrześcijańskiej, równocześnie spełnia warunki przynależności do prawd symbolicznych, tj. może z powodzeniem być odnoszona do Kościoła. W tym sensie Maryja Dziewica jest symbolem Kościoła.

chania i wypełniania słowa Bożego. Kiedy mówimy, że Maryja postępuje w pielgrzymce wiary, wyraża się prawdę, że wspólnota wierzących jest powołana to tego, aby wsłuchiwać się w słowo Boga, postępując w historii za Chrystusem i pogłębiając swoje przeniknięte wiarą rozumienie tajemnicy Zbawiciela. Głosząc, że Maryja jest prorokinią, równocześnie twierdzi się, że sam Kościół i poszczególni jego członkowie powołani są do głoszenia Bożej prawdy o sprawiedliwości dla wszystkich uciskanych, do dawania świadectwa eschatologicznej nadziei na wyzwolenie każdego człowieka z jakiegokolwiek sytuacji zniewolenia. Mówiąc, że Maryja jest uczniem, głosi się, że wspólnota wierzących swą najgłębszą tożsamość uzyskuje w słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego.

We wszystkich tego rodzaju teologicznych orzeczeniach o Maryi wskazuje się zatem na odniesioną do Chrystusa rzeczywistość wspólnoty Jego uczniów i uczennic, której członkiem jest Maryja. Eklezjalny i antropologiczny sens tych orzeczeń wynika z samej ich symbolicznej istoty. Kościół prawdę o sobie samym i o przemienionym zbawczo człowieku wypowiada, powołując się przede wszystkim na obraz swojego szczególnego – można powiedzieć kluczowego – członka, na obraz Matki Jezusa Chrystusa. Głosząc prawdę o Maryi, wypowiadamy jakąś prawdę o nas samych, że jesteśmy odkupieni dzięki łaskawości Boga i powołani do godności uczniów Jezusa Chrystusa.

7. Maryja jako symbol – głos tradycji

Symboliczno-eklezjalne i symboliczno-antropologiczne rozumienie teologicznych orzeczeń o Maryi, pomimo swoich dziejów zapomnienia w refleksji teologii i Kościoła, nie jest pełnym *novum*. Tak w końcu ukazuje to dzisiaj egzegeza biblijna. Niemniej również w teologii pobiblijnej można znaleźć znaczące świadectwa takiego samego, podobnego czy zbliżonego patrzenia na postać Maryi.

Na przykład Ireneusz (ok. 200 r.), komentując *Magnificat*, pisze: *mówiąc proroczco w imieniu Kościoła, [Maryja] powiedziała: „Błogosław duszo moja Pana”*³⁴.

Ambroży (VI w.) Maryję nazywa „typem Kościoła”: *Właściwie porodziła Ona, pozostając dziewicą, ponieważ jest typem Kościoła, który jest nieskalany, choć poślubiony*³⁵; w „De institutione virginis”

³⁴ IRENEUSZ, *Adversus haereses*, III 10, 2.

³⁵ AMBROŻY, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2, 7.

zaś pisze: *Wpatrujecie się w Maryję, moje dzieci, albowiem słowo prorocko odnosi do Maryi to, co mówi o Kościele: „O jak są pełne wdzięku na górach, nogi zwiastuna radosnej nowiny”. Zaprawdę, pełne wdzięku i umiłowane są stopy Kościoła, gdy podąży, by zwiastować swoją Ewangelię radości; umiłowane są stopy Maryi i Kościoła*³⁶; Ambroży w podobnym duchu interpretuje Testament Jezusa z krzyża – zachęca chrześcijan do naśladowania Piotra, Jakuba i Jana, „synów gromu”, w następujący sposób: *Będziesz synem gromu, jeśli jesteś synem Kościoła; oby i tobie powiedział Jezus z szubienicy krzyża: „oto twoja Matka”; oby powiedział także Kościołowi: „oto syn twój”. Wtedy zaczniesz być synem Kościoła jako ten, kto widzi w krzyżu triumf*³⁷.

Efrem (IV w.) w komentarzu do Diatessaronu Tacjana tak komentuje Janową scenę pod krzyżem: *Jezus chodził po morzu. [...] Uwolnił swój Kościół od obrzezania; wybrał dziewiczego Jezusa na miejsce Jozuego [...] i powierzył mu Maryję, swój Kościół*³⁸.

Sobór Watykański II nazywa Maryję – za Ambrozym – „typem Kościoła”: *Boża Rodzicielka jest [...] pierwowzorem (typem) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem*³⁹. Symboliczno-eklezyjalny typ myślenia w odniesieniu do tajemnicy Maryi potwierdza bardzo wyraźnie również konstytucja *Sacrosanctum Concilium*: *w Maryi Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przezroczystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być*⁴⁰.

Naukę Soboru powtarza i rozwija Jan Paweł II: *kościelna cześć Maryi zawiera w sobie i wyraża tę głęboką więź, jaka zachodzi pomiędzy Matką Chrystusa a Kościołem. Dla Kościoła Maryja pozostaje „nieustającym wzorem” jako dziewica i matka zarazem. Można więc powiedzieć, że na tej przede wszystkim zasadzie – jako wzór, a raczej pierwowzór (typus) – Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa, pozostaje stale obecna również w tajemnicy Kościoła. Kościół bowiem sam także „nazywany jest matką i dziewicą”, a nazwa ta posiada swoje głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne*⁴¹. Ewangelicki teolog Ulrich

³⁶ TENZE, *De institutione virginis* 14, 87.

³⁷ TENZE, *Expositio...*, VIII, 5.

³⁸ EFREM, *Commentaire de l'Évangile concordant* (wersja ormiańska z V w., tekst i tl. franc. L. Leboir): CSCO, 1954, t. II, 117, cyt. za: M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 167.

³⁹ LG 63.

⁴⁰ SC 103.

⁴¹ RM 42; por. 43-44.

Wilckens trafnie i znacząco określił papieską encyklikę *Redemptoris Mater* jako *eklezjologię* [...] w formie mariologii⁴².

W podobnym duchu – ale w kontekście indywidualnego życia chrześcijanina – pisze papież Paweł VI, który opiera się tu w całości na symbolice maryjnej Ewangelii św. Łukasza: *Przed wszystkim Kościół zawsze zalecał wiernym do naśladowania Najświętszą Maryję Pannę z pewnością nie z powodu rodzaju życia, jakie prowadziła, a tym mniej warunków społeczno-kulturalnych, w jakich Jej życie się rozwinęło – obecnie niemal wszędzie przedawnionych – lecz dlatego, że w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności przyłączyła się do woli Bożej [...]; że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było ożywione miłością i wolą służenia; że okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa; a to z pewnością ma powszechną i trwałą wartość wzoru*⁴³.

Mariologiczne nauczanie amerykańskiego episkopatu zawarte w liście pasterskim o Maryi – „*Oto Matka twoja: Kobieta wiary*”⁴⁴ – stanowi prawie dosłowną ilustrację zaproponowanego tu symbolicznego sensu teologicznych orzeczeń o Maryi. Biskupi soborowe nauczanie o Maryi jako „pierwowzorze” (*typus*) Kościoła interpretują w kategoriach symbolu wspólnoty wierzących: *Kościół oglądał siebie w symbolu Maryi Dziewicy. Historia (the story) Maryi, jak jawi się ona Kościołowi, jest równocześnie rejestrem procesu odkrywania przez Kościół prawdy o sobie samym*⁴⁵; *Kościół rozpoznawał wiele aspektów samego siebie w Matce Jezusa – jako dziewicy, matki, świętej*⁴⁶. Z kolei biskupi podkreślają, że Maryja jest także symbolem odkupionego człowieka: *To, co Kościół głosi o skutkach odkupienia w Maryi – w inny sposób i w innym czasie – twierdzi również o każdym z nas. [...] Dzisiaj Maryja winna być widziana jako wskazująca na pełnię implikacji Wcielenia dla naszego rozumienia ludzkiej istoty*⁴⁷.

Symboliczne spojrzenie na teologiczne orzeczenia o Maryi odkrywa, że orzeczenia te – ukazując jakąś prawdę o Matce Jezusa – zarazem odkrywają jakąś prawdę o każdym człowieku i o wszystkich ludziach. Taki kierunek interpretacyjny wiąże się również z jedną z istotnych cech symbolu jako takiego. *Istotą całej symboliki religij-*

⁴² U. WILCKENS, *Ewangelische Zustimmung und Kritik*, „Una Sancta” 42(1987) 226.

⁴³ MC 35.

⁴⁴ „Behold Your Mother”: *Woman of faith*, „Catholic Mind” 72(1974) nr 1283, 26-64.

⁴⁵ TAMŻE, 38.

⁴⁶ TAMŻE, 106.

⁴⁷ TAMŻE, 111.

nej – pisał J. Tischner – *jest to, że zawsze mówi nie tylko o świecie, ale i o mnie. Mówi o mnie i do mnie. Jest to szczególnie zagadkowy moment w symbolach religijnych*⁴⁸. Cechą charakterystyczną symboli jest to, że kryją w sobie bardziej lub mniej wyraźny moment refleksywny. Mówiąc o sprawach świata, opisując jego oblicze, przybliżając tajemnice kosmosu i ludzi, aniołów i Boga, symbole zwracają się ku bytowej prawdzie konkretnego człowieka. Chcą powiedzieć mu coś istotnego o nim samym. Wprowadzając go w obszar *sacrum*, pragną objawić mu prawdę o jego własnym życiu. Symbol rzuca światło na rozumienie ludzkich spraw, służy ludzkiemu samorozumieniu. Tej sprawie winny również służyć teologiczne orzeczenia o Maryi ujmowane z punktu widzenia ich symbolicznej struktury. Winny one pomagać wierzącemu rozumieć samego siebie, jego bytową sytuację. Czy jednak dominująca przez wieki tradycyjna mariologia przywilejów maryjnych służyła tej sprawie? Czy jej język jest w stanie odsłonić przed człowiekiem prawdę o nim samym? Czy orzeczenia mariologiczne, sformułowane w duchu przywilejów, mogą służyć samorozumieniu człowieka w jego osobowym bycie, obejmującym jego bytową jednostkowość i jego społeczne zakorzenienie? Mariologia przywilejów w gruncie rzeczy może wskazać człowiekowi na wyjątkowość Maryi, wyjątkowość, która w praktyce oddzielała Ją raczej od pozostałych ludzi, a tym samym od wspólnoty Kościoła. Stawiała Ją poza i ponad Kościołem, budziła w wiernych podziw dla Jej przywilejów, ucząc raczej tego, kim inni ludzie nie są, anizeli kim są.

Tymczasem mariologia symboliczna powraca do zapomnianych w ciągu wieków symbolicznych korzeni religijnego języka o tajemnicy Maryi. Ten powrót utożsamia się z radykalnym zerwaniem z jednostronnością mariologii przywilejów. W symbolicznym świetle teologiczne orzeczenia o Maryi ze swojej istoty wyrażają jakąś prawdę o odkupionym człowieku i o wspólnocie odkupionych. Mowa o Maryi staje się mową o każdym człowieku, obdarowanym Chrystusowym odkupieniem.

8. Symboliczna reinterpretacja dwóch ostatnich dogmatów maryjnych

Przyjęcie poglądu o symbolicznej strukturze teologicznych orzeczeń o Maryi, z ich istotnym – opierającym się na fundamentalnej

⁴⁸ J. TISCHNER, *Hermeneutyka...*, 165.

maryjnej symbolice Ewangelii – „wychyleniem” ku prawdzie o odkupionym człowieku w jego życiu jednostkowym i społecznym, w nowym świetle stawia interpretację tych orzeczeń. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie dwóch ostatnich dogmatów maryjnych: niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia. O ile w tradycyjnej interpretacji mówiły one właściwie wyłącznie o samej Maryi, o tyle – w świetle symbolicznej ich struktury – winniśmy odkryć w nich jakąś istotną prawdę o Kościele i odkupionym człowieku.

W tradycyjnej mariologii oba dogmaty podkreślały przede wszystkim wyjątkowość Maryi. Wskazywały na różnicę między Maryją a pozostałą częścią rodzaju ludzkiego. W odniesieniu do dogmatu o niepokalanym poczęciu pisał jeszcze nie tak dawno kard. Leon-Joseph Suenens: *Chodzi o wyjątek w porządku łaski. [...] Maryja – zamiast być pozbawiona przyjaźni Boga, życia Bożego – została nim napełniona. [...] Na tym polega różnica pomiędzy Nią a dziećmi Abrahama po grzechu pierworodnym: one zostają poczęte i rodzą się pozbawione łaski*⁴⁹. Również oczywiście w odniesieniu do dogmatu o wniebowzięciu Maryi starsza mariologia podkreślała ów moment różnicy. Czytamy u Witolda Pietkuna: *Kiedy więc dogmat powiada o wzięciu Maryi z ciałem i duszą do nieba, znaczy to, że Maryja w pełni swojej osoby znajduje się w niebie, nie jest tak jak inni święci, którzy duszą są w niebie, podczas gdy ciała ich, niejednokrotnie zachowane w sposób cudowny przed całkowitym rozkładem, w oczekiwaniu na głos Syna Bożego w grobach „śpią snem pokoju”* (por. J 5, 28)⁵⁰.

Tradycyjna mariologia przywilejów, podkreślając wyjątkowość Maryi, oddzielała Ją od innych ludzi. Jeżeli mówiła coś o ludzkiej kondycji, to właściwie tylko w odniesieniu do Matki Jezusa, budząc podziw w sercach wiernych dla nadzwyczajnych przywilejów, jakimi – w przeciwieństwie do nich samych – Bóg Ją obdarował. Być może były takie czasy, kiedy rodzący się w sercach ludzi podziw dla absolutnej wyjątkowości Maryi miał dla nich jakieś znaczenie zbawcze, być może jeszcze dzisiaj wierzący doświadczają zbawczych owoców tego podziwu. Na tym jednak nie może kończyć się *nostrae salutis causa* doktryny mariologicznej. Rozpoczęte od czasów Soboru Watykańskiego II próby nowych interpretacji dwóch ostatnich dogmatów maryjnych świadczą o tym, jak trudno mariologii wyzwolić się od dziedzictwa mariologii przywilejów⁵¹. Czas mariologii przy-

⁴⁹ L.-J. SUENENS, *Kim jest Ona. Synteza mariologii*, Warszawa 1988, 28.

⁵⁰ W. PIETKUN, *Maryja, Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, 185.

⁵¹ Przegląd takich prób przedstawia W. ŻYCIŃSKI, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992, 159-179.

wilejów dobiegł jednak kresu. Symbolicznie rozumiana mariologia stanowi ważne antidotum na słabości mariologii przywilejów.

Przyjmując symboliczną reinterpretację dwóch ostatnich dogmatów maryjnych już w punkcie wyjścia wyklucza się, czy lepiej – przekracza, mankamenty „przywilejowego” ich rozumienia. Interpretowane w perspektywie symbolicznej dogmaty te z istoty rzeczy mają znaczenie „dla naszego zbawienia”, wyrażają zbawcze samorozumienie się człowieka w indywidualnym i społecznym bycie. Dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi, interpretowane w perspektywie symbolicznej, ze swojej istoty – odnosząc się do sytuacji początku i końca ziemskiego życia tej konkretnej kobiety – wyrażają jakąś prawdę o początku i końcu życia każdego człowieka i wszystkich ludzi. Dogmaty te wskazują na każdego wierzącego, a tym samym na Kościół – wspólnotę wierzących i konkretyzację odnowionej zbawczo ludzkości. Troską symbolicznej reinterpretacji dwóch ostatnich dogmatów maryjnych jest nie tyle podkreślanie różnicy między Nią a innymi ludźmi, ile wskazywanie na to, co łączy Maryję z ludźmi w ich zbawczym odniesieniu do Boga w Chrystusie. Zawarta w nich prawda o Maryi jest równocześnie prawdą o każdym z nas.

Próbe symbolicznej reinterpretacji dwóch ostatnich dogmatów maryjnych zaczniemy od doktryny o wniebowzięciu Maryi, choćby dlatego, że to, co ma tu do powiedzenia ta reinterpretacja, już w jakiejś mierze – na innych drogach teologicznej refleksji – przeniknęło do współczesnej mariologii.

8.1. Symboliczna reinterpretacja dogmatu o wniebowzięciu Maryi

W świetle symbolicznej interpretacji tego dogmatu wyraża on istotną prawdę o końcu ziemskiej egzystencji każdego człowieka oraz wskazuje na istotny aspekt rzeczywistości Kościoła. Takie ujęcie sensu tej doktryny już od pewnego czasu – szczególnie po mariologicznym nauczaniu Soboru Watykańskiego II – toruje sobie drogę w mariologii oraz ustanawia teologiczną podstawę dla tego poglądu. Przede wszystkim więc symboliczne rozumienie teologicznych orzeczeń o Maryi potwierdza przyjmowany współcześnie przez sporą część teologów⁵² pogląd, że prawda o wniebowzięciu Maryi *nie głosi o Maryi niczego innego niż to, co wyznajemy również o nas samych*

⁵² Chodzi oczywiście o zwolenników eschatologicznej koncepcji zmartwychwstania w śmierci. Zob. krótką prezentację tej koncepcji w moim artykule: *Za zasłoną końca*, „Więź” 43(2000) nr 12, 65-74, aspekt mariologiczny: 71-72.

w *Symbolu Apostolskim*, kiedy mówimy o zmartwychwstaniu ciała i życiu wiecznym⁵³. Sens pierwotny tego dogmatu – pełnia zbawienia Maryi – wskazuje na sens ukryty, którym jest prawda, że każdy człowiek w „chwili” śmierci dostępuje zmartwychwstania, a ci, którzy wchodzi do chwały, osiągają pełnię zbawienia. Wniebowzięcie Maryi jest symbolem ostatecznej przemiany całego człowieka – „z duszą i ciałem” – dzięki mocy i łasce Boga żyjących.

W przedstawionej interpretacji nie ginie – zamierzona w formule dogmatycznej – wyjątkowość końca ziemskiego życia Maryi, niemniej wyjątkowość ta nabiera tu nowego znaczenia: symbolicznie wskazuje na prawdę o wyjątkowości ostatecznych losów każdego człowieka. (Uwagi tego akapitu, w swojej zasadniczej części, odnoszą się również do symbolicznego spojrzenia na sens dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi – o czym za chwilę.) Każde ludzkie istnienie – a tym samym i jego koniec – jest wyjątkowe, niepowtarzalne, zupełnie szczególne i niesprowadzalne do siebie. Różnica w odcieniach tych nieprzebranych wyjątkowości opiera się na tym, co można nazwać szczególną prawdą życiowego powołania każdego człowieka. Prawd tych jest jednak dokładnie tyle, ilu jest ludzi. Powołanie każdego jest inne. Każdy człowiek wypełnia prawdę swojej i tylko swojej egzystencji⁵⁴.

Ostateczny los każdego człowieka wydarza się właśnie „na miarę” realizacji przez każdego prawdy swojego własnego powołania. Eschatologia *Lumen gentium* tę swoistość każdej ludzkiej egzystencji w aspekcie śmierci określa mianem jedyne (unicus) biegu naszego ziemskiego życia: *expleto unico terrestres vitae nostrae cursu*⁵⁵. Już choćby na poziomie językowym nie jest trudno zauważyć związek tych słów z tekstem definicji o Wniebowzięciu – Maryja została wzięta do nieba po zakończeniu biegu ziemskiego życia: *expleto terrestres vitae cursu*. Jej ostateczny los stał się „na miarę” wyjątkowości Jej powołania, które *Munificentissimus Deus* określa pełnym znaczenia nagromadzeniem maryjnych tytułów: Niepokalana, Bogarodzica, zawsze Dziewica. W symbolicznej reinterpretacji jednak dogmat o wniebowzięciu, mówiąc – na poziomie sensu pierwotnego – o wyjątkowości wniebowzięcia Maryi, symbolicznie – na poziomie

⁵³ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 314. Por. E. JOHNSON, *The Symbolic Character...*, 332-333; W. HRYNIEWICZ, *Ze śmierci do zmartwychwstania. Refleksje paschalno-eschatologiczne*, w: TENŻE, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, 231.

⁵⁴ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca i śmierci Jezusa*, „Salvatoris Mater” 1(1991) nr 1, 117-18.

⁵⁵ LG 48.

sensu ukrytego – wyraża prawdę, że „wniebowzięcie” każdego człowieka jest również wyjątkowe.

Symboliczne rozumienie natury teologicznych orzeczeń o Maryi pozwala również odkryć w dogmacie o wniebowzięciu głęboką prawdę eklezjologiczną. Sens pierwotny tej doktryny wskazuje symbolicznie na rzeczywistość Kościoła. Maryja, osiągając pełnię swojego zbawienia, staje się symbolem wspólnoty w pełni odkupionych. Naprzeciw takiemu ujęciu wychodzi nauczanie Soboru Watykańskiego II: *Matka Jezusa w chwale, jaką posiada w niebie co do ciała i duszy, jest obrazem i początkiem Kościoła, który ma osiągnąć swą pełnię w przyszłym życiu*⁵⁶. Historycznie pielgrzymujący Kościół w symbolu Maryi, obdarzonej pełnią zbawienia „na miarę” Jej powołania, odkrywa prawdę o swoim ostatecznym losie, do którego dopełnienia ustawicznie zmierza. Innymi słowy, Kościół pielgrzymujący w symbolu Maryi wniebowziętej widzi doskonale oblicze Kościoła niebieskiego. W perspektywie eschatologicznej Maryja staje się „uosobieniem” Kościoła, *summa Ecclesiae*. W Niej Kościół historii odkrywa swoją aktualną rzeczywistość chwały, wspólnotę zbawionych w jej eschatycznie dopełnionym kształcie. Donald Flanagan tak wyraża tę prawdę: *Wniebowzięta Maryja jest zatem wzorem przedłożonym Kościołowi pielgrzymującemu. Jest „uosobieniem” aktualnego stanu Kościoła chwały. Wyraża przyszły stan Kościoła pielgrzymującego i aktualny stan Kościoła w niebie*⁵⁷.

8.2. Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi

W świetle symbolicznej reinterpretacji niepokalanego poczęcia można powiedzieć, że dogmat ten poprzez sens pierwotny tej doktryny – czyli że Maryja od początku swojego życia została napełniona zbawczą miłością Boga ze względu na odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa – wskazuje na sens ukryty: opisana właśnie zbawcza sytuacja początku Maryi staje się udziałem każdego człowieka! *Każda ludzka istota – pisze E. Johnson – od początku swego życia i jeszcze przed doświadczeniem swojej wolności jest otoczona opiekuńczą miłością Boga i Jego wiernością. Uniwersalna wola zbawcza Boga im-*

⁵⁶ TAMŻE, 68.

⁵⁷ D. FLANAGAN, *Eschatologia a Wniebowzięcie*, „Concilium” 1-5(1969) 76-84, cyt. 83.

plikuje nie tylko taki zamiar po stronie Boga, ale również rzeczywisty skutek w ludzkiej egzystencji, która byłaby inna bez ustawicznie udzielanej człowiekowi łaski⁵⁸. Od momentu poczęcia człowiek równocześnie znajduje się w sytuacji „grzechu” pierwotnego i odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa. Łaska ta nie może być rozumiana jako udzielona wtórnie w stosunku do tego „grzechu”. Zawsze i od samego początku jesteśmy odkupionymi grzesznikami. Symbolicznie reinterpretowana doktryna o niepokalanym poczęciu Maryi wyraża fundamentalną prawdę o ludzkiej egzystencji: rzeczywiście od pierwszej chwili życia znajdujemy się w obszarze udzielającego się zbawczo Chrystusa, którego moc miłości jest większa od mocy „grzechu” pierwotnego⁵⁹.

Mówiąc, że doktryna o niepokalanym poczęciu w symboliczny sposób wyraża prawdę o miłości i łasce Bożej otaczającej każdego człowieka od samego początku życia, nie twierdzi się – analogicznie jak w przypadku symbolicznej reinterpretacji dogmatu o wniebowzięciu Maryi – że nie istnieje z antropologiczno-teologicznego punktu widzenia żadna różnica między poczęciem Maryi i poczęciami innych ludzi. Różnica ta jest czymś oczywistym, podobnie jak różnica między poczęciami wszystkich ludzi. Najgłębsza różnica między nami a Maryją zasadza się na tym, że Ona otrzymała łaskę na absolutnie szczególną „miarę” swojego powołania. Dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi, w swoim symbolicznym odniesieniu, poprzez podkreślanie wyjątkowości Jej początku, uwydatnia prawdę o wyjątkowości początku – powołania – każdego człowieka. Ostatecznie można powiedzieć, że dogmat ten jest symbolem mocy łaski, potężniejszej niż dzieje ludzkiego grzechu i winy. Ukrzy-

⁵⁸ E. JOHNSON, *The Symbolic Character...*, 331. Por. K. RAHNER, *Open Questions in Dogma Considered by the Institutional Church as Definitively Answered*, „Journal of Ecumenical Studies” 15(1978) 221-226, szczeg. 223-224; TENZE, *Podstawowy wykład wiary...*, 313-314.

⁵⁹ W świetle tej (symbolicznej) zawartości dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi rodzi się konieczność zweryfikowania tezy, że do chwili chrztu każdy człowiek potrzebujący zbawienia – z wyjątkiem Maryi – jest pozbawiony przyjaźni, miłości i życia Bożego. Nieochrzczone dziecko od początku swojego istnienia otoczone jest miłością, łaską i przyjaźnią Boga. Nie ma jednej chwili w życiu człowieka, aby Bóg pozostawił go samotnego „na pastwę” mocy zła. Zbawiciel pochyla się miłosiernie nad każdym człowiekiem i nad wszystkimi ludźmi w każdym czasie ich istnienia. *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu w żaden sposób nie implikuje, że początek życia Maryi różni się od naszego, ponieważ nie jest tak, żebyśmy dopiero w momencie chrztu otrzymywali łaskę jako stały egzystencjalny naszemu wolności, kierujący nas ku zbawieniu.* K. RAHNER, *Open Questions in Dogma Considered...*, 224.

zowany Bóg ani na moment nie pozostawia żadnego człowieka „na pastwę” mocy zła⁶⁰.

Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi kryje również – w myśl także eklezjologicznej logiki tej symboliki – prawdę o Kościele, wspólnocie wierzących. Jak już wspomniałem, św. Ambroży nazwał Maryję typem Kościoła – Kościół *jest nieskalany*, ale nieskalany, jak Maryja, od chwili swojego poczęcia. Jeżeli (jak dotychczas) jedyna konkretna biblijna podstawa dla niepokalanego poczęcia Maryi kryła się w słowie-imieniu odniesionym do Niej w scenie zwiastowanie: *kecharitoméne*⁶¹, „napelniona łaską” – to możemy powiedzieć, że Kościół jest napelniony łaską od swojego poczęcia, od swojego prapoczątku. Jego uwikłanie w grzech nie jest w stanie dotknąć i zniweczyć tego początku z „czystej” łaski Boga.

Symboliczna interpretacja dwóch ostatnich dogmatów maryjnych ostatecznie przedstawia je jako z istoty odkrywające jakąś prawdę o początku i dopełnieniu dziejów Kościoła oraz prawdę o początku i spełnieniu ziemskiej egzystencji każdego człowieka, szczególnie wierzącego. Posługując się nauczaniem episkopatu amerykańskiego, wyrażonego we wspomnianym już liście pasterskim „*Oto Matka twoja: Kobieta wiary*”, można to sformułować w taki sposób: *To, co Kościół głosi o skutkach odkupienia w Maryi – w inny sposób i w innym czasie – twierdzi również o każdym z nas. Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie [...] są u podstaw twierdzeniami o naturze ludzkiego zbawienia*⁶². Początek i koniec historii ludzkiego życia, początek i koniec Kościoła, dwa graniczne „momenty” historii człowieka i dziejów Kościoła, otoczone są zbawczą miłością Boga, która mocniejsza jest od jakiegokolwiek potęgi zła.

⁶⁰ Symboliczna reinterpretacja doktryny o niepokalanym poczęciu Maryi ma i tę ważną zaletę, że w nowym świetle stawia sprawę walki Kościoła o życie nienarodzonych. Sądzę, że w tej walce – na poziomie „teoretycznym”, teologicznym – istnieje pewne pęknięcie czy pewna niekonsekwencja, którą usuwa zaproponowana tu interpretacja niepokalanego poczęcia. Jeżeli – w myśl tradycyjnego rozumienia „grzechu” pierwotnego i uwikłania weń człowieka od chwili poczęcia – nowy człowiek aż do chrztu jest pozbawiony, posługując się językiem cytowanej wcześniej pracy kard. L.-J. Suenensa, *przyjaźni Boga i życia Bożego*, to w czym ugruntowana jest miłość walczących o nienarodzonych? Czy ludzka przyjaźń i szacunek do ludzkiego życia od chwili poczęcia idzie pod prąd przyjaźni Boga i życia Bożego?

⁶¹ Z gramatycznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z *participium perfecti passivi*, oznaczającym czynność, która miała miejsce w jakiejś przeszłości (a więc może to odnosić się również do najdalszej przeszłości Maryi, tj. do Jej poczęcia), a jej skutki trwają w teraźniejszości.

⁶² „Behold Your Mother”..., 111.

9. Symboliczna natura teologicznych orzeczeń o Maryi a ekumenizm

Na początku tego artykułu, przywołując egzegetyczne ustalenia katolickiego biblisty R.E. Browna i teologiczno-metodologiczne uwagi luterkańskiego teologa W. Pannenberg, podkreśliłem, iż obaj – postulując mariologię symboliczną – właśnie w niej widzieli szansę dla ekumenizmu. Na koniec niniejszych rozważań chciałbym uzasadnić, jedynie wstępnie i zarysowo, tę tezę, pokazując perspektywę umożliwiającą dostrzeżenie niektórych ekumenicznych szans, jakie kryją się w symbolicznej reinterpretacji teologicznych orzeczeń o Maryi.

9.1. Mariologia symboliczna mariologią radykalnie eklezjotypiczną

Jak do tej pory tajemnica Maryi nie stała się przedmiotem żadnego dialogu ekumenicznego na forum światowym. Różne są przyczyny tego stanu rzeczy. Jakkolwiek by na nie patrzeć, raczej powszechnie uważa się, że jest ona jedną z podstawowych przeszkód na drodze do jedności chrześcijaństwa. Prowadzące dialogi strony jakby obawiały się, że podjęcie problematyki mariologicznej mogłoby okazać się przeszkodą nie do pokonania, rzutując negatywnie na dotychczasowe uzgodnienia i wysiłki ekumeniczne. Ekumeniczny *kairos* dla mariologii jeszcze nie nadszedł. Niemniej już dziś jesteśmy w stanie powiedzieć przynajmniej jedną zasadniczą rzecz: z dwóch typów mariologii, które wciąż „walczą” ze sobą o „prymat” w mariologii katolickiej: chrystotypicznej i eklezjotypicznej, ekumeniczną przyszłość, a więc przyszłość w gruncie rzeczy jako taką, ma jedynie ta druga. Tylko mariologia, która widzi Maryję wewnątrz Kościoła i z ludźmi – po stronie ludzi – nie zaś poza i ponad Kościołem – po stronie Boga – może być pomyślana jako sprzymierzeniec ekumenizmu. Otóż, prezentowana w niniejszym artykule mariologia symboliczna jest – można by powiedzieć – czystą mariologią eklezjotypiczną. Sądzę, że trudno wyobrazić sobie inną mariologię, która by w tak wielkim stopniu, tak radykalnie i wyraźnie wiązała Maryję z Kościołem, wszak – w świetle mariologii symbolicznej – Maryja jest symbolem Kościoła i symbolem ucznia i uczennicy Chrystusa. Mariologia symboliczna, która uległaby pokusie odłączenia Maryi od Kościoła, umieszczania Jej poza i ponad Kościołem, po stronie Boga, nie zaś ludzi, po prostu zdradziłaby samą siebie.

9.2. „Symboliczny paradygmat Kościoła”

W ruchu ekumenicznym pojawiają się głosy, nie tylko po stronie katolickiej, ale również protestanckiej, że symboliczno-eklezyjologiczne spojrzenie na Maryję może okazać się owocne dla dialogu ekumenicznego w aspekcie mariologicznym⁶³. Harding Meyer, luterkański ekspert w światowym dialogu katolicko-luterkańskim, rozważając z ekumenicznego punktu widzenia problem relacji między Maryją i Kościołem, a więc *prawdopodobnie najtrudniejszy obszar, gdzie kwestia maryjna domaga się ekumenicznego odciążenia*, stwierdza: *Dzisiaj idea przedstawiająca Maryję jako „archetyp” czy model Kościoła, tj. idea, dla której biblijnym fundamentem jest prawdopodobnie dziewiętnasty rozdział Ewangelii Jana i dwunasty Księgi Objawienia, a którą po raz pierwszy znajdujemy u Ambrożego, wysuwa się bardzo na czoło. [...] Idea Maryi jako obrazu Kościoła z pewnością nie jest obca Reformacji. Jako przykład wiary⁶⁴ Maryja może przedstawiać istotę Kościoła jako wspólnoty wierzących⁶⁵. W wypowiedzi tej odkrywamy echo mariologii Marcina Lutra, który w słynnym komentarzu do *Magnificat* nazywa Maryję *najszlachetniejszym wzorem łaski Bożej* (WA 7, 669, 19). Ojciec Reformacji *przedstawia w swoich pismach Maryję jako zwierciadło łaski Bożej i wzór życia chrześcijańskiego*⁶⁶.*

Strona luterkańska w lokalnym dialogu ekumenicznym katolicko-luterkańskim w USA w pionierskim w dziejach ekumenizmu uzgodnieniu „Jedyny Pośrednik, święci i Maryja” (1992 r.) mówi o Maryi jako symbolu Kościoła: *Luteranie przyjmują ją jako „Rodzicielkę Boga” (Theotokos) i mają ją w wielkim szacunku jako najbardziej godną pochwały ze wszystkich świętych. W tym sensie Maryja jest dla luteran symbolicznym paradygmatem Kościoła: jest posłuszna mandatowi Ducha Świętego, pokorna w swoim wielkim powołaniu i jest wcieleniem niezasłużonej łaski Boga* (nr 49).

⁶³ Por. przypis 29.

⁶⁴ Autor powołuje się tu na *Konfesję Augsburską*, art. XXI: *Kościół nasz uczy o cci świętych, iż świętych można stawiać jako wzór do naśladowania ich wiary i dobrych uczynków*.

⁶⁵ H. MEYER, *The Ecumenical Unburdening of the Mariological Problem: a Lutheran Perspective*, „Journal of Ecumenical Studies” 26(1989) 693.

⁶⁶ K. KOWALIK, *Wejrzał na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995, 146-155, 148.

9.3. Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie – symboliczny aspekt ekumeniczny

Protestanci odrzucają dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi, chociaż pojawiały się i pojawiają wśród nich głosy, że z teologicznego punktu widzenia obie doktryny wyrażają protestancką (chrześcijańską) zasadę *sola gratia* i jako takie są wartościowym wglądem w jedną fundamentalną prawdę o Bogu w Chrystusie⁶⁷. Problem w tym, że strona protestancka nie widzi dla obu dogmatów podstaw biblijnych i podkreśla, że zostały one ogłoszone przez Kościół katolicki *in absentia*, bez konsultacji i udziału innych Kościołów. W takiej sytuacji proponuje się – jak się sądzi – jedyne sensowne ekumeniczne rozwiązanie: strona katolicka w bardziej pojednanym chrześcijaństwie nie powinna zobowiązywać innych chrześcijan do przyjmowania dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi⁶⁸. Tym samym przyjmuje się, że pojednanie Kościołów jest możliwe tylko „za cenę” wzajemnego uznania istniejących różnic, co jednakże nie powinno zwalniać Kościołów i ich teologów przed koniecznością dalszej wspólnej pracy nad znalezieniem takiej interpretacji obu doktryn, które będą do przyjęcia przez wszystkich. Katolicko-luterańskie uzgodnienie „Jedyny Pośrednik, święci i Maryja”, gdzie strony zgadzają się na takie rozwiązanie, podkreśla: *W sytuacji zarysowującej się dzisiaj pełniejszej jedności między naszymi Kościołami należy podjąć próby zastosowania odpowiednich zasad hermeneutycznych do obu dogmatów maryjnych. Luteranie i katolicy musieliby zatem ustalić – po pierwsze – w jakiej mierze orzeczenia te uzależnione są od sposobu myślenia i języka, w jakich zostały ogłoszone, i – po drugie – jak można je odczytać na nowo w kontekście całej tradycji i pełniejszego rozumienia Pisma świętego. Aż do czasu wypracowania takiej zgodnej reinterpretacji oba dogmaty należy uważać za przeszkodę na drodze do pełnej wspólnoty między naszymi Kościołami* (nr 102).

Nie mam oczywiście złudzeń, że zaproponowana w niniejszym artykule symboliczna reinterpretacja pokonuje przedstawione wła-

⁶⁷ Por. J. MACQUARRIE, *Immaculate Conception*, w: *Mary's Place in Christian Dialogue*, red. A. STACPOOLE, Middlegreen 1982, 98-107; TENZE, *Christian Unity and Christian Diversity*, Philadelphia 1975, 90-96; D.G. DAWE, *The Assumption of the Blessed Virgin in ecumenical Perspective*, w: *Mary in Doctrine and Devotion. Papers of the Liverpool Congress of the ESBVM*, red. A. STACPOOLE, Dublin 1990, 41-45; H. MEYER, *The Ecumenical Unburdening...*, 692.

⁶⁸ Takie stanowisko przyjmuje np. uzgodnienie w katolicko-luterańskim dialogu w USA *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* (nr 101-102; 104). Por. A. DULLES, *A Proposal to Lift Anathemas*, „Origins” nr 4, z 26 grudnia 1974, 417, 419-421.

śnie problemy i trudności strony protestanckiej w odniesieniu do niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi. Sądzę jednak, że przynajmniej w jakiejś mierze wychodzi ona na spotkanie hermeneutycznych oczekiwań sformułowanych w dokumencie „Jedyny Pośrednik, święci i Maryja”, posuwając sprawę nieco do przodu. W każdym razie – przykładowo – reinterpretacja symboliczna w nowy sposób, warty poważnej refleksji, ustawia problem biblijnych źródeł obu dogmatów. Jak pisze E. Johnson, symboliczna reinterpretacja *posiada podstawy w Piśmie świętym, interpretowanym przy użyciu współczesnych metod, i ma oparcie w użyciu wczesnych wieków chrześcijaństwa. Ma ona nieocenioną wartość w tym, że przyznaje Maryi rolę, która teologicznie nie współzawodniczy z rolą Jezusa Chrystusa, dostarczając klucza do rozumienia orzeczeń maryjnych korespondującego ze współczesnym rozwojem w teologii*⁶⁹.

9.4. „Hierarchia” prawd w świetle mariologii symbolicznej

Z powyższym problemem, niezobowiązującej – niekatolików – mocy katolickich dogmatów ogłoszonych w sytuacji podziału, ściśle łączy się zagadnienie „hierarchii” prawd, o której naucza Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie⁷⁰. Idea ta (już podczas trwania Soboru) przez wielu została uznana za przełomową dla ekumenizmu. Nadzieja ta wiązała się z poglądem, że na horyzoncie ekumenizmu pojawiała się – jak pisze W. Hryniewicz – zasada *interpretacji treści prawd wiary chrześcijańskiej. Zasada ta opiera się na przekonaniu, iż nie wszystkie prawdy stanowią najważniejszy i najbardziej centralny punkt wiary, znajdujący się u ich podłoża. Zależy to od stopnia ich bliskości wobec samych podstaw wiary chrześcijańskiej, których wyrazem jest dogmat trynitarny i chrystologiczny (zob. DE 12). W nim właśnie kryje się istotna i źródłowa prawda chrześcijaństwa, stanowiąca niejako samo centrum promieniowania, które wszystko przenika i oświetla*⁷¹. Wraz z przyjęciem tej zasady zrodziła się u wielu ekumenicznie zorientowanych teologów myśl, że – być może – w obrębie głoszonych przez Kościoły prawd istnieją takie, które – nie odnosząc się bezpośrednio do fundamentu wiary chrześcijańskiej (prawdy centralne czy pierwszorzędne) – nie muszą być

⁶⁹ E. JOHNSON, *The Symbolic Charakter...*, 334-335.

⁷⁰ Zob. UR 11.

⁷¹ W. HRYNIEWICZ, *Hierarchia veritatum – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, w: TENŻE, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998, 209.

(jako prawdy mniej centralne czy drugorzędne) z konieczności przyjęte przez wspólnoty, które nigdy ich nie wyznawały i które nie były konsultowane przed ich zdogmatyzowaniem w obrębie konkretnego Kościoła. Nadzieja ta zakłada oczywiście, że między Kościołami istnieje już zgodność w odniesieniu do prawd centralnych, co wyraża się we wspólnym przyjmowaniu Pisma świętego, Wyznania Apostolskiego i *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego⁷².

Z mariologicznego punktu widzenia ekumeniczna nadzieja wiążąca się z ideą „hierarchii” prawd wiązała się z przekonaniem, że dwa ostatnie dogmaty maryjne nie należą do prawd centralnych, pierwszorzędnych czy fundamentalnych chrześcijaństwa, tj. nie wiążą się bezpośrednio z samym chrystologiczno-soteriologicznym centrum wiary, mając charakter drugorzędny, i jako takie nie muszą być obligatoryjne dla niekatolików. Na przeszkodzie takiemu rozumieniu dwóch ostatnich dogmatów maryjnych stanęły przede wszystkim dwie rzeczy: po pierwsze, istnieje niebezpieczeństwo pozbawienia ich objawionego podłoża, co z katolickiego punktu widzenia jest nie do przyjęcia. Po drugie – pod prąd ekumenicznym nadziejom popłynęła deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Mysterium Ecclesiae*, w której znajdujemy stwierdzenie, które bezpośrednio odnosi się do idei „hierarchii” prawd: *Istnieje oczywiście porządek i jakby hierarchia dogmatów Kościoła, ponieważ różny jest ich związek z podstawą wiary. Hierarchia ta oznacza, że niektóre dogmaty opierają się na innych jako podstawowych i są przez nie oświecane. Wszystkie jednak dogmaty, ponieważ zostały objawione, należy przyjąć tą samą wiarą Boską (Omnia autem dogmata, quippe quae revelata sint, eadem fide divina credenda sunt)*⁷³.

Wydaje się, że zaproponowana mariologia symboliczna jest w stanie ominąć obie przedstawione przeszkody. Po pierwsze – jak to już zaznaczono – proponuje ona nowe ujęcie objawionego cha-

⁷² Chyba najbardziej radykalnie przedstawioną zasadę i jej konsekwencje ekumeniczne sformułowali H. FRIES i K. RAHNER w drugiej z ośmiu swoich słynnych tez, mających uzasadnić realną możliwość zjednoczenia Kościołów (*Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg i. Br. 1983, 17-53): *Nic nie może być rozstrzygająco i konfesyjnie odrzucone w jednym Kościele, co jest wiążącym dogmatem w innym. Ponadto, poza treścią tezy pierwszej [dotyczącej wymienionych wyżej prawd fundamentalnych – J. M.] żadnego wyraźnego i pozytywnego wyznania wiary jednego Kościoła nie narzuca się innemu Kościołowi jako obligatoryjnego dogmatu. To wszystko pozostawia się sprawie szerszego konsensusu w przyszłości [...]. Zgodnie z tą zasadą, tylko to czyniłoby się, co jest praktykowane w każdym Kościele dzisiaj* (korzystam z angielskiego przekładu dzieła Friesa i Rahnera: *Unity of Churches. An Actual Possibility*, New York 1985, 7, 25-42).

⁷³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Mysterium Ecclesiae*, 4.

rakteru obu dogmatów maryjnych. Po drugie, nie wydaje się, aby wypowiedź Kongregacji, jakkolwiek jej sformułowanie i tak zostało poddane poważnej krytyce⁷⁴, uwzględniała symboliczny charakter obu doktryn.

Mariologia symboliczna jest w stanie zaproponować nowe ujęcie hierarchii prawd mariologicznych, w którym dwóm ostatnim dogmatom maryjnym przysługuje miano doktryn drugorzędnych (co oczywiście nie znaczy, że gorszych).

Jak starałem się to wcześniej pokazać, zaprezentowana symboliczna reinterpretacja teologicznych orzeczeń o Maryi nie dotyczy tych prawd mariologicznych, które należą do chrystologiczno-soteriologicznego centrum wiary chrześcijańskiej: Maryja Matką człowieka Jezusa i Maryja Matką Boga (*Theotokos*). Pierwsza wyraża prawdę o człowieczeństwie Jezusa i nie może być symbolicznie odnoszona ani do Kościoła, ani do uczniów i uczennic Chrystusa. Druga wyraża prawdę o Bóstwie Jezusa Chrystusa i analogicznie nie może być odnoszona do wspólnoty wierzących i poszczególnych chrześcijan. Te prawdy mariologiczne mają zatem charakter centralny, należą do zbioru prawd pierwszorzędnych. Inaczej wygląda sprawa z pozostałymi teologicznymi orzeczeniami o Maryi⁷⁵, w tym z dogmatami o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi. Te orzeczenia – bezpośrednio nie służą opisowi zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, objawiającego Boga, ale opisowi owoców tego wydarzenia, ujmują dzieło zbawcze od strony ludzkości obdarowanej zbawieniem. Mają charakter pochodny wobec chrześcijańskiego fundamentu wiary. Są teologicznymi próbami zrozumienia w wierze doświadczenia udzielającego się ludziom Jezusa Chrystusa. *Zasadniczo orzeczenia takie istnieją jako odgałęzienia chrześcijańskiego doświadczenia życia w Jezusie Chrystusie i posiadają wewnętrzną eklezjologiczną zawartość*⁷⁶ oraz zawartość teologiczno-antropologiczną: poprzez symbol Maryi ukazują prawdę o zbawczo odnowionym człowieku.

Dr Józef Majewski
Gdański Instytut Teologiczny (filia KUL)
Instytut Teologiczny w Tczewie

ul. Marynarki Polskiej 136 A/42
PL – 80-865 Gdańsk
E-mail: darkr@gd.onet.pl

⁷⁴ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hierarchia veritatum...*, 218-219.

⁷⁵ Nie biorę tu pod uwagę skomplikowanego zagadnienia doktryny o dziewiczym poczęciu Jezusa, która dla katolika ma charakter objawiony.

⁷⁶ E. JOHNSON, *The Symbolic Character...*, 324.