

Jacek Bolewski

Maryjny wymiar odkupienia

Salvatoris Mater 3/3, 89-108

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.

Zaproponowany mi temat brzmiał: „Udział Maryi w Odkupieniu: dla Niej i dla nas”. To sformułowanie dobrze wyraża dwie strony jednej prawdy: Matka Boża jest podmiotem (nigdy „przedmiotem”!) przyjmującym odkupienie, które łączy Ją z nami – we wspólnocie zbawionych przez Jej Syna, Odkupiciela wszystkich ludzi. W teologii chrześcijańskiej nigdy nie było wątpliwości co do tego, że także Maryja należy do odkupionych, a więc doznała odkupienia, którego potrzebowała, by partycypować w jego owocach. Otwartą kwestią było natomiast określenie, jak objawia się Jej specyficzny udział w odkupieniu – jako Matki Odkupiciela. Burzliwe dzieje dogmatu niepokalanego poczęcia pokazują, że rozważanie tajemnicy Bożej Rodzicielki „wymusiło” niejako „wyłom” w pojmowaniu odkupienia: jest ono nie tylko wyzwoleniem z grzechu, wcześniej „zaciągniętego” czy popełnionego, lecz oznacza – jak u Maryi – zachowanie od grzechu. Właśnie jako niepokalanie poczęta jest Ona „odkupiona w sposób wznioślejszy” (*sublimiore modo redempta*)¹. Jej wyróżniony udział w odkupieniu ma znaczenie także dla nas: nie tylko mocą szczególnego działania Matki Bożej, ale dzięki Jej byciu – rozjaśniającemu prawdę naszej egzystencji w świetle, które Ją samą najpierw opromieniło. Można w szczególności pokazać, że niepokalane poczęcie prowadzi do jaśniejszej wizji naszego początku jako stworzenia w Chrystusie, poświadczonego wyraźnie w Nowym Testamencie i pozwalającego dopełnić naukę o grzechu pierworodnym, aby uwolnić ją od jednostronności, związanej z augustyńskim dziedzictwem².

Obecnie skupię się na tajemnicy Maryi w dokładniejszym spojrzeniu na misterium odkupienia. Wychodzę od nowotestamentowych wypowiedzi, które mają powszechny zasięg, obejmujący – na ogół pośrednio – także Matkę Odkupiciela. Przechodzę następnie do wypowiedzi, które posługują się inną terminologią, gdy opisują zbawcze działanie Boga w przypadku Maryi. Specyficzne pojęcia, jakie tu znajdujemy, pozwalają mówić o „maryjnym wymiarze” odkupienia. Zauważymy dalej, że nowa terminologia jest odnoszona w Nowym Testamencie także do innych ludzi. W ten sposób odkrycie „maryj-

Jacek Bolewski SJ

Maryjny wymiar odkupienia

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 3, 89-108

¹ Por. LG 53.

² Por. mój artykuł: *Stworzenie w świetle niepokalanego poczęcia*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 23-46.

nego wymiaru” odkupienia pozwala spojrzeć w odnowiony sposób na promieniowanie Chrystusowego misterium w całej odkupionej przez Niego wspólnotie.

1. Odkupienie – „nabyć na własność”

Pojęcie „odkupienia” jest odpowiednikiem łacińskiego *Redemptio*, gdzie pobrzmiewa prawn-handlowe znaczenie „wykupienia” (*red-emptio*). W Nowym Testamencie pojęcie pojawia się zwłaszcza w teologii św. Pawła jako *apolytroxis* – w odniesieniu do dzieła, jakiego dokonał Jezus Chrystus. Na tle powszechnej grzeszności związanej z grzechem Adama, Apostoł ukazuje, że ludzkość dostępuje łaski *przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi* (Rz 3, 24n). Chodzi tu zarówno o dzieło dokonane w przeszłości, w ofierze Krzyża, jak i o jego przyszłe dopełnienie, skoro jako posiadający „pierwsze dary Ducha” nadal *całą istotą swoją wzdychamy, oczekując «przybrania za synów» - odkupienia naszego ciała* (Rz 8, 23)³. Ze względu na jedność obu wymiarów, przeszłego i przyszłego, sam Jezus Chrystus może być nazwany naszym „odkupieniem” (1 Kor 1, 30). Oprócz formy rzeczownikowej Apostoł używa czasownika „wykupić” (*eksagoradzō*). Opisuje w ten sposób uwolnienie ludzkości z niewoli grzechu, w szczególności z „przekleństwa Prawa”, z którego *Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem* (Ga 3, 13). Św. Paweł powraca do tej idei w jedynym miejscu, gdzie pojawia się u niego wyraźnie Matka Chrystusa⁴: w pełni czasu Bóg zesłał *Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo* (Ga 4, 4n).

Ostatnia wypowiedź jest o tyle znamienna, że suponuje paralelę zrodzenia z niewiasty i pod Prawem – dwa znaki solidarności Chrystusa z ludzkością, którą przyszedł „wykupić”. A zatem oczywiste musiało być dla Pawła, choć *explicite* nie rozważa tego, że niewiasta, z której Jezus się narodził, także wymagała „wykupienia”... Na czym ono polegało? Apostoł łączy je z wcześniejszą sytuacją ludz-

³ Podobnie *List do Efezjan* mówi z jednej strony, że w Chrystusie *mamy odkupienie przez Jego krew* (1, 7), a z drugiej strony z myślą o przyszłości wspomina *Ducha Świętego, którym zostaliśmy opieczetowani na dzień odkupienia* (4, 30).

⁴ Mniej wyraźnie pojawia się Matka Jezusa także w 1 Kor 11, 12nn – por. moje rozważania: *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, WAM, Kraków 1998, 242. 314.

kości, która przed przyjściem Chrystusa pozostawała w niewoli: czy to w niewoli „żywołów tego świata” (Ga 4, 3), jak w przypadku pogan, czy – jak w przypadku Żydów - niewoli Prawa jako „przekleństwa” wyżej opisanego... „Wykupienie” przez Chrystusa mogło przeto znaczyć analogię do wykupywania w starożytności niewolników; w tym duchu Paweł wspomina także wysoką cenę, jaką Jezus uścił przez ofiarę Krzyża⁵. Jednak analogia ma swoje granice, związane z „nietypowością” Chrystusowego dzieła. Dlatego Paweł nie rozważa na przykład, od kogo ludzie zostali wykupieni, czy komu „należała się” zapłacona przez Chrystusa cena...⁶ Także wypowiedzi o wcześniejszej „niewoli” czy „przekleństwie”, które stanowią tło „wykupienia”, mają charakter ograniczony – są obrazem wymagającym uzupełnienia. Sam Apostoł uwzględnia to, gdy dodaje: *I to wam jeszcze powiem: Jak długo dziedzic jest nieletni, niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego. Aż do czasu określonego przez ojca podlega on opiekunom i rządcom* (Ga 4, 1n). A zatem „wykupienie” przez Chrystusa nie musi znaczyć, że uprzednio wszyscy byli w „niewoli” grzechu czy „należeli” do kogoś innego niż Boga... Możliwe jest inne spojrzenie na ludzi jeszcze przed Chrystusem – jako dzieci Boże przed osiągnięciem pełnoletności, czyli zanim objawiło się, że naprawdę są „pełnoprawnymi” dziećmi Boga...⁷ To spojrzenie najlepiej odpowiada także starotestamentowym intuicjom, gdzie „odkupienie” jako dzieło Boga znaczy „nabycie na własność” odkupionego ludu, co jednak implikowało: nawet jeśli w grzesznej niewoli lud oddalał się od Boga, jakby poddając się panowaniu kogoś innego, to w gruncie rzeczy samo stworzenie człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże świadczy wymownie, do kogo należy już od początku tak „naznaczone” dzieło Stwórcy⁸.

Rozszerzone spojrzenie na „odkupienie” przez Chrystusa dochodzi do głosu najwyraźniej w *Liście do Efezjan*. *Apolytrosis* oznacza tu znowu zarówno dzieło dokonane w przeszłości (1, 7: *W Nim mamy odkupienie przez Jego krew - odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski*), jak i przyszłe dopełnienie (1, 14: *On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas*

⁵ Por. 1 Kor 6, 20; 7, 23; por. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 19654, 136.

⁶ Pod tym względem analogia została pociągnięta dalej (za daleko!) przez Anzelma z Canterbury; por. R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 161-191.

⁷ To spojrzenie zostało rozwinięte przez Ireneusza z Lyonu; por. TAMŻE, 15-31.

⁸ Por. *Odkupienie* (S. Lyonnet), w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, tł. i opr. bp K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1982, 599-604.

uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu⁹). Zatem odkupienie znaczy „nabycie na własność” przez Boga, które dokonuje się jakby dwustopniowo: najpierw objawiło się jako wydarzenie, związane z ofiarą Jezusa Chrystusa, następnie dopełnia się w ludziach, którzy przez chrzest włączają się w odkupioną rzeczywistość – aż do końcowego dopełnienia. W obydwu przypadkach chodzi o *wyzwolenie, o uwolnienie, lecz jeszcze bardziej o „nabycie”, o „wzięcie w posiadanie”, najprzód częściowe, a potem definitywne, kiedy to człowiek, to jest jego ciało i dusza, razem z całym wszechświatem „wejdzie do pełni Bożej” (Ef 3, 19); wtedy Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), a nawet „wszystkim we wszystkim” (Ef 1, 23)*¹⁰.

Istotnie nowe jest to, że powyższe wypowiedzi *Listu do Efezjan* włączają odkupienie w szerszy kontekst – odwiecznego planu Boga, „tajemnicy Chrystusa”, która nie była *oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom* (3, 4n). Tajemnica dotyczy tego, że nie tylko Żydzi, lecz i poganie są *współdziedzicami i współczłonkami Ciała* (3, 6). W ten sposób objawia się w czasie *wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy* (3, 9). Tajemniczy plan wiąże się w ukryciu z samym stworzeniem – i został ujawniony przez Apostoła na początku Listu, w słynnym hymnie o Chrystusie, w którym Ojciec *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przez Jego obliczem*. A dalsze słowa mówią, że Ojciec *przeznaczył nas z miłości [...] do synostwa przez Jezusa Chrystusa [...] ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie* (1, 4-7).

Tak oto najgłębiej „odkupienie” wskazuje na przeznaczenie nas od początku stworzenia do synostwa, do pełni „łaski”, którą zostaliśmy obdarzeni „w Umiłowanym”, Jednorodzonym Synu Boga-Ojca. Zauważamy, że pojawia się tu nowy język, umożliwiający pełniejsze wyrażenie tego, co nasuwało się w świetle wcześniejszych, bardziej obrazowych wypowiedzi *Listu do Galatów*. Odkupienie, dokonane przez ofiarę na drzewie Krzyża, może znaczyć „nabycie” nas przez Boga na własność tylko dlatego, że stanowi „wydobycie” z ukrycia najgłębszej prawdy naszej egzystencji: stworzenia w Chrystusie, byśmy na Jego obraz i podobieństwo stali się „święci i niepokalani”...

⁹ Podobnie dalej: *I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia* (Ef 4, 30).

¹⁰ Odkupienie, w: *Słownik teologii biblijnej...*, 600.

Szczególniej uwagi domaga się pełen chwały majestat „łaski”, którą Bóg-Ojciec „obdarzył nas w Umiłowanym”. Uderza mianowicie to, że grecki czasownik *echaritōsen*, użyty w tym miejscu, pojawia się w całym Nowym Testamencie jeszcze tylko jeden raz – w odniesieniu do Maryi, w słowach anielskiego zwiastowania. Tu się zatrzymajmy.

2. Tajemnica *Kecharitōmene*

W ogólnej refleksji nad odkupieniem zostaliśmy doprowadzeni do „łaski”, udzielonej nam „w Umiłowanym”. Oczywiście, można było z góry przewidzieć, że ta związana z odkupieniem łaska w szczególny sposób obejmuje Maryję. Jednak, o ile wizja Pawłowa nie wyróżnia Jej, a raczej sytuuje „niewiastę”, która zrodziła Syna Bożego, po stronie starego Prawa, o tyle w opisie Łukasza Matka zwiastowanego Syna jest od początku wyróżniona - słowem anielskiego pozdrowienia. Tak odsłaniają się dwa komplementarne, dopełniające się podejścia do tematu: „Udział Maryi w odkupieniu”. Pierwsze, które dotąd uwzględniliśmy, wychodzi od pojęcia „odkupienia”, dochodząc do Matki Jezusa, by rozważyć Jej specyficzne miejsce w tym dziele. Drugie przybliżenie się do Niej od razu skupia się na tym, co właśnie Ją charakteryzuje. Przyznam, że od tego zaczęła się w istocie, „w ukryciu”, moja refleksja nad „udziałem” Maryi w odkupieniu – od pytania, jak Ona sama jest opisana w Piśmie świętym w momentach ukazujących Jej istotne miejsce w Bożym dziele, zwłaszcza w jego początku. Tutaj od razu przychodzi na myśl tradycyjne brzmienie pierwszych słów zwiastowania: „Zdrowaś” albo „Bądź pozdrowiona, pełna łaski”¹¹. Na tym jednak nie można poprzestać...

Określenie Maryi jako „pełnej łaski” jest echem łacińskiej wersji Wulgaty: *gratia plena*. Jednak egzegeci współcześni kwestionują tradycyjny przekład i zauważają: gdyby Łukasz chciał mówić o „pełnej łaski”, to raczej użyłby greckiego zwrotu, którym określił w *Dziejach Apostolskich* Szczepana jako *pleres charitos* („pełen łaski” - Dz 6, 8), podobnie jak o Jezusie powiedział w swej Ewangelii, że był *pleres pneumatos hagiou* („pełen Ducha Świętego” - Łk 4, 1); również Ewangelia Jana mówi o Logosie wcielonym w Jezusie jako *pleres charitos (kai aletheias)*¹². A więc nasuwa się przypuszczenie, że

¹¹ Tak w Biblii Tysiąclecia; Biblia Poznańska: *Raduj się, łaski pełna*.

¹² J 1, 14: „pełen łaski (i prawdy)”. Tutaj i w dalszym ciągu korzystam z: I. DE LA POTTERIE, *Kecharitōmene en Lc 1, 28. Étude philologique*, „Biblica” 68(1987) 357-382; TENZE, *Kecharitōmene en Lc 1, 28. Étude exégétique et théologique*, „Biblica” 68(1987) 480-508.

w odniesionym do Maryi *kecharitōmene*, gdzie pobrzmiewa *charis* (*gratia* jako łaska), pojawia się dodatkowo odcień.

Dalsze wyjaśnienia posuwają się dwoma torami, różniącymi się co do kwestii, czy *charis*, o której mówi zwiastowanie, winna być pojmowana od strony swego źródła (w Bogu), czy od strony efektu (w Maryi). Drugie wyjaśnienie, przeważające w całej tradycji łącznie z Wulgatą, może powołać się także na rozważania Lutera: początkowo wprawdzie tłumaczył on *kecharitōmene* zgodnie z Wulgatą jako *voll gnaden*, ale następnie pod wpływem Erazma, który proponował *gratiosa*, Reformator tłumaczył: *liebe* lub *holdselige*, czyli „miła”, „powabna”. Później natomiast wśród egzegetów protestanckich przyjęło się tłumaczenie, gdzie „łaska” miała znaczyć przede wszystkim „łaskawy Boży wybór”, odnoszący się do macierzyństwa Maryi; „łaska” rozważana od strony Boga znaczyła tu również Jego „przychyłość” okazaną Maryi, która w efekcie stała się Matką Mesjasza. Dołączyli do tego wyjaśnienia znani egzegetycy katoliccy. R.E. Brown uważał, że w określeniu *kecharitōmene* chodzi o łaskę, którą Maryja otrzyma, by począć Syna Bożego¹³. Podobne stanowisko zajął J. Fitzmyer¹⁴, dodając, że została Jej udzielona *gratia gratis data*, nie zaś *gratia gratum faciens*, jak sugerowała wersja łacińska. W podobnym duchu O. da Spinetoli polemizował z „tradycyjną interpretacją teologiczną”, stwierdzając: *charis*, o której mówi anioł, nie znaczy „wewnętrznej jakości” Maryi, lecz wskazuje tylko Jej szczególną misję w Bożym planie¹⁵.

Ignace de la Potterie SJ, który dokonał powyższego rozróżnienia obu kierunków interpretacji, polemizuje przede wszystkim z ostatnim ujęciem, łączącym egzegetów protestanckich i katolickich. Od strony filologicznej podkreśla, że *kecharitōmene* jest imiesłowem biernym czasu *przeszłego*, zatem w scenie zwiastowania należy go łączyć nie z „łaską”, którą Maryja dopiero przyjmie w swym macierzyństwie, ale z uprzednią łaską, przygotowującą Ją do macierzyństwa. Dalej i bardziej fundamentalnie: imiesłów utworzony został od czasownika *charitoun*, którego końcówka wskazuje na przynależność do słów o charakterze sprawczym: opisują one efekt określonej czynności, związanej z rdzeniem czasownika. Skoro więc *charis* oznacza w starożytnej grece „wdzięk, powab”, to *charitoun* oznacza „uczynić wdzięcznym, powabnym”. Dlatego, jak to potwierdzają przykłady z antycznych dokumentów, „wdzięk” opisuje nie tego, kto dokonu-

¹³ R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, New York 1977, 325-327.

¹⁴ J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, New York 1981, 345-346.

¹⁵ O. DA SPINETOLI, *Luca. Il vangelo dei poveri*, Assisi 1982, 70.

je czynności, lecz osobę, do której czyn się kieruje, do tego stopnia, że *kecharitōmene* może znaczyć po prostu osobę „powabną, piękną, miłą”¹⁶; w tym sensie można usprawiedliwić od strony filologicznej przekład Erazma-Lutra w formie przymiotnika: *gratiosa...* Za tym jednak, by pozostawić w przekładzie postać imiesłowu przemawiają dodatkowe racje egzegetyczno-teologiczne. Po pierwsze, po czasownikowym wezwaniu, wyrażającym uczucie lub emocję (jak *Chaire* – „raduj się” w Łk 1, 28), dopełnienie jest wyrażane w języku greckim właśnie w imiesłowie¹⁷. Po drugie, w scenie zwiastowania efekt działania na Maryję *charis* jako „laski” w znaczeniu teologicznym (*kecharitōmene* – Łk 1, 28) wiąże się z kolejną wzmianką: *znalazłaś [...] łaskę u Boga (heures [...] charin para tō Theō* – Łk 1, 30); należy przeto nie tylko zachować, ale dokładniej rozważyć związek obu działań odnoszących się do *charis*.

Najpierw, na tle powyższych, przeważnie polemicznych uwag, egzegeta flamandzki podaje własną propozycję co do przekładu *kecharitōmene*, by wyraźna była forma sprawcza imiesłowu czasu przeszłego: „przekształcona przez łaskę”. Takie pojmowanie *charitoun* w kontekście teologicznym pojawia się według de la Potterie właśnie w Ef 1, 6, jedynym – poza Łk 1, 28 – nowotestamentowym użyciu rozważanego czasownika. Hymn o Chrystusie rozróżnia z jednej strony wybór przez Boga jako przeznaczenie „przed założeniem świata” (Ef 1, 4n), a z drugiej strony historyczną realizację Bożego planu w dziele Chrystusa. Na tym tle jest pewne, że czasownik *echaritōsen* w 1, 6 nie służy opisowi pierwszego tematu, lecz drugiego: odkupienia przez krew Jezusa. Potwierdzenie sprawczego sensu *charitoun* odnajdujemy w komentarzu św. Jana Chryzostoma. Podkreśla on, że Apostoł nie mówi: *łaska, której względu nam okazał (hes echarisato), lecz: (przez którą) „uczynił nas miłymi” (echaritōsen hemas, gratos fecit) [...] miłymi w swoich oczach (epicharitas epoiese) i godnymi swej własnej miłości*¹⁸. Dlatego najlepiej przełożyć słowa Ef 1, 6 jako mówiące o łasce, „przez którą nas przekształcił” Bóg Ojciec, zgodnie ze swym wyborem, *abyśmy byli święci i niepokalani (hagious kai amōmous) w Jego obecności* (1, 4).

Kolejne racje za tym, by przełożyć *kecharitōmene* jako „przekształcona przez łaskę”, znajduje de la Potterie w pozabiblijnych tekstach chrześcijańskich. Klemens Aleksandryjski stosuje np. imiesłów, odniesiony w Łk 1, 28 do Maryi, w odniesieniu do „ducha” (*to*

¹⁶ Na przykład w Syr 18, 17 (LXX).

¹⁷ I. de la Potterie powołuje się na: E. DELEBECQUE, *Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1, 28)*, „Biblica” 65(1984), 352-355.

¹⁸ JAN CHRYZOSTOM, *In Eph.*, I, 3.

pneuma ekeino to kecharitōmenon)¹⁹. To nie Duch Święty, lecz owoc Jego działania w „duchu” tradycji, przekazywanej ustnie w Kościele i posłyszanej przez Klemensa, który stara się z kolei ją wyrazić w swoim piśmie. Tradycja ta jest autentycznym przekazem łaski, gdyż została przez nią przekształcona. Wymowne jest świadectwo chrześcijańskiego hymnu do Maryi Panny, pochodzącego z Egiptu w epoce bizantyjskiej²⁰. W odróżnieniu od liturgicznych hymnów bizantyjskich, gdzie Bogurodzica jest określana przeważnie jako *Theocharitōte*, „napelńiona łaską Boga”, hymn egipskiej pobożności ludowej wzywa Ją najpierw: *Raduj się, Matko Boga, Panno niepokalana* (*Chaire Theotoke amiante parthene*), a dalej: *Raduj się, że przyjęłaś słowo świętego anioła, Panno przekształcona przez łaskę* (*kecharitōmene parthene*). Rodzaj inkluzji między „niepokalaną” a „przekształconą przez łaskę” potwierdza ścisłą więź obu określeń; pierwsze wyraża aspekt negatywny, drugie – pozytywny, to znaczy: Maryja jest „niepokalana” właśnie dzięki temu, że została „przekształcona przez łaskę”.

Do związku „przekształcenia przez łaskę” z „niepokalaniem” jeszcze powrócimy – w kontekście *Listu do Efezjan*, gdzie zauważyliśmy powyżej oba elementy. Na razie – śladem de la Potterie – rozważmy Maryjne *kecharitōmene* w połączeniu z usłyszanym przez Nią następnie: *heures gar charin para tō Theō* (*znalazałaś bowiem łaskę u Boga*). Nie wystarczy potraktować oba wyrażenia jako synonimy, jak uważa większość współczesnych egzegetów: według nich drugie wyrażenie wyjaśnia po prostu pierwsze, czyli łaskę Maryi, którą egzegeci protestanccy utożsamiają z Jej wybraniem do bycia Matką Boga²¹. De la Potterie pokazuje, że wyrażenia związane z *charis* pełnią w obu przypadkach inną funkcję. Występująca w Łk 1, 30 formuła „znalazałaś łaskę u” pojawia się częściej w Starym Testamencie, gdzie zawiera dwa momenty: 1) ktoś podporządkowany znajduje

¹⁹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromateis*, I, 14, 1; polski przekład: *ten oto zbiór notatek jest czymś nikłym w porównaniu z owym „pełnym łask” natchnieniem, którego usłuchać przypadło mi ongiś w zaszczytnym udziale* (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, IW PAX-ATK, t. I, Warszawa 1994, 10). Widzimy, że *kecharitōmene* zostało tu przełożone w nawiązaniu do potocznego przekładu Łk 1, 28.

²⁰ I. de la Potterie cytuje hymn według: *Greek Ostraca in the Bodleian Library at Oxford*, red. J.G. TAIT, London 1930, 170, I, IV, 117.

²¹ Zauważmy bardziej zróżnicowane stanowisko H. Schürmanna, który stwierdza, że *kecharitōmene* znaczy więcej niż tylko „wybranie” Maryi, jednak uważa, iż to wyrażenie zostało dalej „zinterpretowane przez samego anioła” w słowach: *heures ... charin*; por. TENZE, *Das Lukasevangelium, I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 9*, 50, Freiburg 1969, 44n.

łaskę u kogoś wyżej postawionego, często Boga, czyli zaczyna Mu się podobać, a to przygotowuje i wprowadza drugi moment: 2) władca (albo Bóg) okazuje swoją życzliwość przez określone dobro²². Np. w odniesieniu do Noego przed potopem: znalazł on łaskę w oczach Boga²³, dlatego został przeznaczony do tego, by stać się ratownikiem ludzkości. Natomiast łaska związana z czasownikiem *charitoun* oznacza wcześniejsze przygotowanie, „przekształcenie przez łaskę”, po którym właśnie można stwierdzić, że człowiek „znalazł łaskę u Boga”. Takie znaczenie potwierdza się w świetle jeszcze jednego pozabiblijnego tekstu, w którym pojawia się *charitoun*. Didym Ślepy (†398) w swym komentarzu do Rdz 6, 8 argumentuje: *Noe znalazł łaskę (heuren charin) w obliczu Boga, gdyż przygotował się: przez swoje cnotliwe dzieła uczynił siebie Bogu miłym (charitōsas heauton), dzięki czemu otrzymał łaskę Boga*²⁴. Dlatego Bóg udziela w końcu Noemu określonego dobra - łaski wyratowania z potopu (Rdz 6, 14).

Na tle tak opisanej relacji różnych elementów *charis* u Noego, de la Potterie formułuje analogiczną, troistą sekwencję w przypadku zwiastowania Maryi: a) anioł oznajmia Maryi, że już została *kecharitōmene* (1, 28), „przekształcona przez łaskę”; b) dlatego znalazła łaskę (*heures charin*) u Boga (1, 30) i c) dlatego też (*gar*) stanie się Matką Mesjasza: *Oto poczniesz i porodzisz Syna* (1, 31). Obok podobieństwa do Rdz 6, 8 pojawia się wszakże znamienna różnica: Noe spodobał się Bogu przez swoje własne dzieła, natomiast upodobanie w Maryi wiązało się nie z Jej cnotliwymi czynami, ale z dziełem, jakiego łaska w Niej dokonała. Trzy momenty działania łaski w świetle zwiastowania można jeszcze dokładniej określić: 1) *Kecharitōmene* wyraża stan Maryi, trwający od dawna. De la Potterie zgadza się z obserwacją M. Jugie, że Łukaszowe wyrażenie o Matce Jezusa sugeruje ideę, że była Ona „zawsze święta”. Gdyby bowiem Ewangelia chciała wskazać, że Maryja stała się święta w momencie pozdrowienia anielskiego, wtedy słowo brzmiałoby: *charitoumene*; a gdyby należało wskazać, że została usprawiedliwiona w jakimś wcześniejszym momencie swego życia, mielibyśmy: *charitōtheisa* (jak u Grzegorza z Nyssy)²⁵. Maryja została wezwana do radości, gdyż

²² Przykładem znalezienia łaski u władcy jest wysłuchanie prośby Estery (por. Est 8, 5nn). W odniesieniu do Boga – por. Wj 33, 17.

²³ Rdz 6, 8 (LXX) mówi: *heuren charin...* BT przekłada: *Noego Pan darzył życzliwością.*

²⁴ DIDYM ŚLEPY, *O Księdze Rodzaju*, II.

²⁵ M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Roma 1952, 47n; por. GRZEGORZ Z NYSSY, *De Sancto Theodoro martyre*.

Jej stan przygotował Ją do roli, którą Bóg Jej przeznaczył i dalej objawi. 2) Najpierw anioł objawia Jej, że znalazła łaskę u Boga. Słowa 1, 30 są wyrażone jako *objawienie* Bożego upodobania, a pośrednio jako objawienie Jego planu co do Maryi. Ale to objawienie jest przedstawione jako konsekwencja tego, że łaska już wcześniej działała w Maryi, by przygotować Ją do tego, czego Bóg od Niej oczekiwał. 3) Zapowiedziane poczęcie i poród Syna stanowi konkretny epizod historii, do którego zmierzały dotychczasowe momenty.

Wreszcie de la Potterie powraca do podkreślanego przez egzegetów protestanckich utożsamienia *kecharitōmene* z wyborem i przeznaczeniem Maryi do roli Matki Syna Bożego. Przyznaje, że można mówić o Jej przeznaczeniu w związku ze „znalezieniem łaski u Boga”, jednak dodaje: przeznaczenie w Biblii jest umieszczane poza historią, w Bogu (por. Rz 8, 29-30), przed stworzeniem świata (Ef 1, 4n), natomiast zbawcze działanie Boga dokonuje się w dziejach, w momencie, w którym On *przekształcił nas przez swoją łaskę w Umiłowanym* (Ef 1, 6). Znamienne jest także to, że zwrot „znaleźć łaskę u Boga” nie występuje w całym hymnie Ef 1, 3-14, jednym z klasycznych tekstów o przeznaczeniu; wprawdzie logicznie biorąc, wspomniany zwrot mógłby się tu znaleźć, ale jedynie „po” 1, 6, czyli dokładnie jak u Łukasza, gdzie *heures charin* (w. 30) następuje po *kecharitōmene* (w. 28). Słowa anioła o znalezieniu łaski u Boga przez Maryję nie opisują Boskiego przeznaczenia, lecz konsekwencję wcześniejszego *kecharitōmene*, które stanowiło historyczną realizację Boskiego planu. Ten plan, obejmujący predestynację Maryi, jest uprzedni wobec wszystkich trzech etapów, o których mówi tekst – mieści się w transcendencji Boga. Łukasz właściwie nie mówi o tym planie, czyni to najwyżej pośrednio, jako że znalezienie łaski u Boga znaczy bycie w Jego planie; ten element jest wspomniany w przejściu między dwoma historycznymi przejawami realizacji planu: przekształceniem Maryi przez łaskę (w. 28) i Jej dziewiczym poczęciem (ww. 31-35).

3. „Przełaskawienie” w odkupieniu

Rozróżnienia dokonane przez de la Potterie dobrze wskazują poszczególne wymiary tajemnicy Maryi jako *Kecharitōmene*. Zaproponowane przez egzegetę „przekształcenie przez łaskę” stanowi potwierdzenie tradycyjnej wizji katolickiej, która łączyła to działanie łaski w Matce Bożej z Jej niepokalanym poczęciem. Samo *kecha-*

ritōmene nie wystarczało do przyjęcia świętości Jej początku, konieczne były dodatkowe rozważania o wybraniu Maryi w Bożym planie związanym z Wcieleniem. Ten decydujący argument pojawił się także w Bulli definiującej dogmat: poczęcie Niepokalanej *zostało postanowione w jednym i tym samym dekrete, co Wcielenie Mądrości Bożej*²⁶. Należy przeto zgodzić się z K. Rahnerem²⁷: Istotą niepokalane-go poczęcia Maryi jest nie to, że została Ona napełniona łaską „trochę wcześniej” od innych, u których dokonuje się to przez chrzest. Istotna jest raczej obecność Matki – jak ukazuje Bulla – w Bożym planie Wcielenia. Niepokalane poczęcie jest objawieniem w czasie, w początku życia Maryi, Jej odwiecznego początku w planie Ojca związanym z wcieleniem Syna.

Skoro w przypadku Maryi „odkupienie” jawi się jako „przekształcenie przez łaskę”, to jakie światło pada stąd na całość odkupienia – w odniesieniu do nas? Powróćmy do hymnu z *Listu do Efezjan*, gdzie znaleźliśmy związek odkupienia nas i „przekształcenia”. Jako związane z „krwią”, czyli śmiercią Jezusa, „odkupienie” ma tu charakter określonego czynu z przeszłości; dlatego także *charitoun* użyte zostało w aoryście strony czynnej: *echaritōsen hemas* („przekształcił nas łaską” – Ef 1, 6). Tak odślania się różnica w porównaniu z użyciem tego samego czasownika wobec Maryi, której „przekształcenie” (w stronie biernej) należy wprowadzić także do przeszłości, jednak nie zostało związane z określonym momentem czasowym. Oczywiście, ta różnica jest uzasadniona choćby tym, że w opisie zwiastowania trudno było wiązać „przeszły” stan *kecharitōmene* z „odkupieniem” przez „przyszłą” dopiero śmierć Jezusa. Natomiast od strony teologicznej istota różnicy sprowadza się do tego, że w przypadku „nas” dzieło „przekształcenia przez łaskę” miało szczególną postać „odkupienia” jako „odpuszczenia występków” (Ef 1, 7), o czym u Maryi jako *kecharitōmene* Pismo nie mówi... Ważniejsza wszakże jest wspólna perspektywa hymnu z *Listu do Efezjan*: wybranie „nas” przez Ojca „w Chrystusie” jeszcze przed stworzeniem, abyśmy byli „święci i niepokalani”. Czy nie jest to ten sam plan Ojca, który przewiduje Wcielenie Syna ze „świętej i niepokalanej” Matki? Czy nie dlatego liturgia Kościoła w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia stosuje słowa hymnu do Maryi? Nie znaczy to niwelowania różnicy między Nią a nami. Niepokalane poczęcie Maryi objawiło z wyjątkową czystością Jej odwieczny początek w Chrystusie, jednak i nasz początek jest

²⁶ Por. moje: *Stworzenie w świetle...*, 32n.

²⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1954, 231; podjął to z aprobatą: J. RATZINGER, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, przeł. B. Widła, Warszawa 1997, 55.

w Nim ukryty - w tej mierze, w jakiej i my zostaliśmy stworzeni w Chrystusie.

Maryjny wymiar odkupienia – wskazany przez *kecharitōmene* Matki Jezusa, następnie rozszerzony w *echaritōsen* na Jego wyznawców – znaczy przeto perspektywę „łaski” (*charis*), która pozwala pełniej wyrazić „odkupienie” jako „nabycie na własność” przez Boga. To „nabycie” dokonało się, jak oczywiście nadal można utrzymywać w duchu wizji Pawłowej, przez śmierć na krzyżu jako centralne zdarzenie przejścia – paschy – do nowego życia, które objawiło się dzięki zmartwychwstaniu Jezusa; jednak objawiona wtedy z mocą „łaska” działała w Jego życiu już wcześniej, owszem, udzielana była także przed Jego przyjściem, o czym świadczy Maryja z Jej „przekształceniem przez łaskę”, przekształceniem obejmującym i „nas” w ten sposób, że ukazuje nasze stworzenie i „wybranie” w łasce Chrystusa jako dane i zadane, by całe nasze życie przekształcone przez łaskę stało się „święte i niepokalane”. Wymownym obrazem tej wizji „odkupienia” jako odnowionej wizji naszego początku w Chrystusie jest w *Liście do Efezjan*, który ją przedstawia, wspólnota całej Eklezji jako „świętej i niepokalanej” Oblubienicy Chrystusa (5, 27). Do tego obrazu mogli później nawiązać Ojcowie Kościoła, by przy Chrystusie jako „nowym Adamie” wskazać „nową Ewę” – Eklezję, której najczystszy „typ” objawił się w Niepokalanej²⁸. A dzisiaj możemy dojrzeć w tych obrazach jeszcze więcej, uznając, że Chrystus jako „nowy Adam” w istocie wyprzedza „starego”, który także – jak obecnie trzeba powiedzieć – był od początku stworzony „w Chrystusie”, czyli w perspektywie „przekształcenia przez łaskę”, zgodnie z odwiecznym planem Stwórcy, by dzieło stworzenia dopełniło się dzięki wcieleniu Syna Bożego - by we wszystkich ludziach, stworzonych „na Jego obraz”, objawiło się Boże dzieciństwo.

To „przekształcenie przez łaskę” – jednym słowem: „przelaskawienie” – znaczy przenikanie człowieka przez łaskę Chrystusa jako dzieło zapoczątkowane w jednostkowym życiu przez chrzest święty, „przyoblekający” nas w Chrystusa, jak o tym przypomina św. Paweł: *wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa [...] jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 27n). Dokonane „przyobleczenie” znaczy w istocie głęboką przemianę, „przelaskawienie” jako przeniknięcie łaską uświęcającą, czyniącą chrześcijan „kimś jednym”²⁹. Obrazem tej jedności

²⁸ Por. klasyczne dzieło: H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

²⁹ Por. Kol 3, 9n.

może być apokaliptyczna Niewiasta „obleczona w słońce”³⁰, łącząca w sobie rysy Eklezji i Maryi – w napięciu, które poświadcza, że dzieło „przełaskawienia” przez odkupienie stanowi proces, odsłaniający stopniowo – pośród upływającego czasu świata – zwycięstwo łaski, promieniowanie Słońca-Chrystusa, jasno wyrażone w Niepokalanej, mniej wyraźne w eklezjalnej wspólnotcie... Wspólne wszakże jest ukryte źródło tej łaski – nasze stworzenie w Chrystusie, początek w odwiecznym planie Ojca, który w swoim Synu wybrał i nas – jako swoje dzieci.

Można wskazać inne jeszcze rysy wspólnoty „przełaskawienia”, gdzie maryjny wymiar odkupienia pozwala znaleźć u Niej to, co Ją z innymi łączy, ale także wyróżnia. Ten sam Ewangelista, który przedstawił Matkę Jezusa jako *kecharitōmene*, wspomina dalej konkretne przejawy Jej „przekształcenia przez łaskę”. Gdy pytamy o nie pod hasłem „udział Maryi w odkupieniu”, ponadto łącząc „odkupienie” z działaniem Boga w Jezusie, zauważamy najpierw ogólnie, że nade wszystko jest Ona błogosławiona za swoją wiarę. Postawę, jaką przyjęła w obliczu tajemnicy Wcielenia, Jej *fiat*, odsłaniają słowa pod Jej adresem: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45). Wiara Maryi to główny Jej „udział” w dziele Syna – zarówno „dla Niej”, jak i „dla nas”. W obliczu zwiastowania – początku Wcielenia – wiara Matki Jezusa przechodzi różne fazy: począwszy od „zmieszania” i „rozważania” (1, 29) przez pytanie *jak się to stanie* (1, 34) po Jej *tak: niech mi się stanie według twego słowa* (1, 38). Tę wiarę poświadczają dalsze Jej słowa, które charakteryzują „wielkie rzeczy”, jakie Wszechmocny Jej uczynił: *Bo wejrzał na uniznienie Służebnicy swojej* (1, 48n). Pod „uniznieniem” ukrywa się greckie *tapeinōsis*, to samo słowo, które w przypadku „prototypu” Maryi z *Magnificat*, czyli Anny, matki Samuela, zostało przełożone jako „poniżenie”³¹. Nie trudno pojąć: także brzemienność Maryi w czasie, gdy jeszcze nie zamieszkała z mężem, mogło być źródłem Jej poniżenia, które wszakże z uniznieniem przyjęła, co pozwoliło Jej przeżyć – w spotkaniu z Elżbietą – że Jej poniżenie wyjaśniło się, zrazu w oczach krewnej, w świetle Bożego wejrzenia, wyjawiającego: oto „Matka Pana”³².

Postawa Maryi przyjęta wobec początku Wcielenia dopełnia się w obliczu dalszego działania związanego z Wcielonym – Jej Synem

³⁰ „Przyobleczenie” jest opisane w Ap 12, 1 wprawdzie innym słowem (imiesłowem od *periballo*, nie od: *endyomai*), ale sens jest podobny.

³¹ 1 Sm 1, 11; por. moje: *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, WAM, Kraków 1994, 240n.

³² Por. Łk 1, 43; więcej w: *Początek w Bogu...*, 303.

jako Synem Bożym. Słyszy najpierw o Nim z ust Symeona, że jest przeznaczony „na znak, któremu sprzeciwiać się będą”. Również Ona będzie miała w tym udział: *A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2, 34n). Skoro należy odnieść tę zapowiedź do całego życia Matki, zwłaszcza do kulminacji cierpienia w obliczu męki Syna³³, to powyższe słowa trzeba przełożyć podobnie jak w psalmie, który w oczach ewangelistów wypełnia się właśnie w Jego męce. Słowa Symeona przywołują z psalmu wezwanie, brzmiące w przekładzie: *Pomocy moja, spiesz mi na ratunek! / Ocal od miecza moje życie*³⁴. Czy pomocą dla Jezusa, nowego Adama, nie stała się właśnie nowa Ewa, której życie przeniknął miecz, godzący w Niego, szczególnie w ostatniej godzinie Krzyża? Dopelnieniem Łukasowego spojrzenia na udział Matki w odkupieniu dokonanym przez Syna jest wizja, którą przedstawia w cieniu Krzyża Jego umiłowany uczeń. O tym, że z otwartego boku Ukrzyżowanego wypłynęła krew i woda – znaki nowego życia, wcielonego następnie w Kościele, Ciele Zmartwychwstałego – zaświadczyło w końcu spod krzyża tych dwoje: nie tylko umiłowany uczeń, ale i Matka Jezusa, dana przez Niego również uczniowi jako Matka... Przy rodzeniu się Kościoła, nowej Ewy z boku nowego Adama, pojawiła się nowa Matka ludzi, czysta postać Oblubienicy – świętej i niepokalanej – Maryi.

4. „Przełaskawienie” – przebóstwienie – Boże rodzenie

Nowe macierzyństwo Matki Jezusa, rozszerzone w świetle „testamentu” z Krzyża na Chrystusowych uczniów, prowadzi do jeszcze jednego maryjnego wymiaru w odkupieniu. Jej udział był z pewnością najistotniejszy w tajemnicy Wcielenia, zwłaszcza w początku, gdy dzięki Niej i z Niej – Bóg się rodzi... Dana Jej „łaska” nie tylko pochodziła „od” Boga, lecz była Nim samym: odwiecznym Synem Ojca, poczętym w Jej łonie „za sprawą Ducha Świętego”, jak oznajmia za Pismem Apostolski Symbol wiary. Dlatego „przełaskawienie” Maryi było już od początku przebóstwieniem – udziałem w Bóstwie Syna dzięki Duchowi Świętemu, który działał w Niej i Ją uświęcał od Jej świętego, niepokalanego poczęcia. Jej przebóstwienie miało wyróżniony charakter. Uderza to, że w chrześcijańskiej tradycji pojęcie „prebóstwienia” stosowane było nie do Maryi, lecz

³³ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa, „Salvatoris Mater”* 1(1999) nr 1, 117-131.

³⁴ Ps 21, 20n (LXX); por. T. WĘCŁAWSKI, *Maryja wobec woli Ojca...*, 122.

ogólnie do chrześcijan³⁵. Najbardziej znana stała się formuła św. Ireneusza: *Jezus Chrystus, nasz Pan, Syn Boga Najwyższego, stał się synem człowieczym, ażeby człowiek mógł stać się synem Bożym*³⁶. Ale te słowa powtarzają w istocie wizję św. Pawła: w pełni czasu zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty [...] abyśmy mogli otrzymać synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba, Ojczy*³⁷. W tym świetle można powiedzieć: nasze „przebóstwienie” jako włączenie w „synostwo” Jednorodzonego, zrodzonego z Maryi, dokonuje się dzięki Niej, pierwszej „przelaskawionej”.

Jedność „przelaskawienia”, zapoczątkowanego w Maryi a dopełniającego się w naszym przebóstwieniu, staje się wyraźniejsza, gdy rozważymy dalsze wypowiedzi św. Pawła. Tenże *List do Galatów*, który opisuje udział chrześcijan w „synostwie” Syna Bożego, łączy nasze synostwo z „rodzeniem”, i to na kilka sposobów. Apostoł mówi najpierw o sobie, wspominając swą obecność u początku wiary Galatów, i dodając: *Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje* (Ga 4, 19). Bóle rodzenia, przeżywane ponownie, przypominają wcześniejsze narodzenie się wierzących – dzięki wierze w Ewangelię – na chrzcie świętym. Apostoł jako czynny współuczestnik rodzenia „dzieci” pełni rolę zarówno ojca³⁸, jak i – ze względu na bóle – jeszcze wyraźniej matki³⁹. Dalej obraz matki rozszerza się, przechodzi z Apostoła na cały Kościół w jego „idealnej” czy „niebieskiej” postaci „górnego Jeruzalem”, które jest „naszą matką” – w nawiązaniu do zapowiedzi proroka: *Wesel się, niepłodna, która nie rodziłaś, / wykrzykuj z radości, która nie znałaś bólów rodzenia, / bo więcej dzieci ma samotna / niż ta, która żyje z mężem*⁴⁰. Uderza to, że w rozszerzonym obrazie matki nie ma miejsca na bóle rodzenia, tylko na krzyki radości; dlatego Paweł określa następnie to rodzenie jako dokonujące się „według ducha” (*kata pneuma* – 4, 29). Gdy przeto Kościół jako matka rodzi wierzących przez chrzest, odpowiada to rodzeniu się z Boga – z Ducha, o któ-

³⁵ Obok pojęcia *theopoiesis*, użytego najpierw przez Klemensa Aleksandryjskiego, pojawiło się *theosis*, które pod wpływem Pseudo-Dionizego zyskało w teologii większą popularność; por. T. SPIDLIK, I. GARGANO, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, przeł. J. Dembska, Wyd. „M”, Kraków 1997, 43n. 168.

³⁶ IRENEUSZ, *Adversus haereses*, III, 10, 2.

³⁷ Ga 4, 4n; tłumaczenie według H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater...*, 188.

³⁸ Por. 1 Kor 4, 15; 2 Kor 6, 13; 1 Tes 2, 11; por. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater...*, 214.

³⁹ Por. 1 Tes 2, 7: *stanęliśmy pośród was pełni skromności, jak matka troskliwie opiekująca się swoimi dziećmi*.

⁴⁰ Ga 4, 26nn; cytat pochodzi z: Iz 54, 1.

rzym mówi jeszcze wyraźniej ostatnia Ewangelia⁴¹. Do tego „niebieskiego”, od-górnego wymiaru dołącza ziemski: w nim uczestniczy Apostoł jako „matka” – w bolesnym przewyciężaniu grzechu, który ciągle zagraża, czyniąc od-rodzenie nieustanną potrzebą.

Dwa wymiary macierzyństwa – Kościoła i Apostoła – jednoczą się w obrazie „kształtowania” Chrystusa. Czasownik *morfoun* (nadać kształt – *morfe*) pojawia się w Nowym Testamencie tylko tutaj, i należy do podobnej kategorii czasowników „sprawczych” jak *charitoun*... Apostoł użył określenia w aoryście strony biernej trybu warunkowego: *morfothe Christos* – póki nie zostanie ukształtowany Chrystus... Oznacza to, że ponowne „rodzenie” wierzących przez Pawła jest udziałem w „kształtowaniu” Chrystusa – Jego Ciała – przez dopełnianie „braków” Jego męki w osobistym cierpieniu apostołskim. W tym sensie Kościół jako Ciało Chrystusa podlega dalszemu, ciągłemu „kształtowaniu”, które znaczy także rodzenie – samego Chrystusa. Zatem obrazy użyte przez Apostoła implikują, że jego „macierzyństwo” w odniesieniu do chrześcijan oznacza „rodzenie” w nich Chrystusa. Ten obraz jest otwarty na cały apostołski Kościół: jako „matka” poszczególnych wierzących Eklezja „rodzi” w nich przez chrzest Chrystusa. Chrześcijańska tradycja, gdzie faktycznie pojawiła się idea rodzenia Chrystusa w ochrzczonych⁴², mogła przywołać – poza Ga 4, 19 – także obraz apokaliptycznej Niewiasty. Pierwszą wypowiedź tego rodzaju znajdujemy u Hipolita Rzymskiego, który w Niewieście rodzącej Chrystusa widzi obraz Kościoła, dodając: *Bo Kościół nigdy nie przestaje rodzić Logosu ze swego serca, choć w tym świecie jest prześladowany przez niewierzących*⁴³. A w innym miejscu Hipolit opisuje to rodzenie Logosu przez Kościół jako Jego rodzenie przez jednostki, mówiąc o Nim, że *zrodzony odwiecznie z Ojca zjawia się w świecie jako zrodzony ze świętych; stale rodząc świętych, sam jest przez nich rodzony*⁴⁴.

Zwarte wypowiedzi Hipolita zawierają najważniejsze elementy, rozwinięte przez kolejnych przedstawicieli tradycji: z jednej strony odwieczne rodzenie Słowa z Ojca, z drugiej – rodzenie w czasie „ze świętych”, poczynszy od Maryi... Orygenes jako pierwszy sformułował pytanie, które będzie następnie powracać w chrześcijańskiej

⁴¹ Por. J 1, 13; 3, 3nn; więcej w moich rozważaniach: *Początek w Bogu...*, 246-274.

⁴² W dalszych rozważaniach opieram się na: H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*: TENZE, *Symbole...*, 11-87 (= Sym 11-87).

⁴³ HIPOLIT, *O antychryście* 61. Hipolit zauważa dalej: *i przez to, że Kościół Go zawsze rodzi, naucza on wszystkie narody* (Sym 27).

⁴⁴ TENZE, *Komentarz do Ks. Daniela*, I, 10, 8 (Sym 27n).

duchowości: *Co mi pomoże narodzenie Chrystusa ze świętej Dziewicy, jeśli nie narodzi się On w moim wnętrzu?*⁴⁵ Doprowadziło to w średniowieczu do nauki o „trojakim” rodzeniu Boga, łączonym z trzema mszami świętymi na Boże Narodzenie: rodzenie Syna z Ojca nazywano wiecznym i Boskim, rodzenie z Maryi czasowym i cielesnym, a wreszcie rodzenie przez wierzących – mistycznym i duchowym⁴⁶. Ojcowie podkreślali w tym ostatnim rodzeniu jego początek na chrzcie św., którego kontynuacją stanowiły zarówno „dobre uczynki”, spełniane zgodnie z działającą w człowieku łaską, jak i wewnętrzne „kształtowanie” (*morfósis*) Chrystusa w upodabnianiu się do Niego jako „obrazu” danego każdemu człowiekowi ze stworzeniem, a zniekształconego czy zaciemnionego przez grzech Adama.

Ojcowie różnie sobie wyobrażali „kształtowanie” Chrystusa jako Jego „rodzenie”. Niektórzy w ślad za Orygenesem interpretowali grzechy popełniane po chrzcie św. jako „poronienie” Chrystusa, przyjętego z łaską pierwszego sakramentu⁴⁷; to by konsekwentnie znaczyło, że chrzest oznacza właściwie „poczęcie” Chrystusa, którego „zrodzenie” dokonuje się wtedy, gdy cały człowiek wreszcie „przerodzi” się, przekształci według Jego obrazu. Gdy natomiast Ojcowie łączyli chrzest z rodzeniem się Chrystusa, wtedy dalsze Jego kształtowanie mogło być interpretowane jako przyjmowanie różnych postaci – mniej czy bardziej dorosłej⁴⁸. Ale skoro zgodnie z nauką niektórych Ojców już stworzenie człowieka było pierwszą postacią „stawania się” Logosu⁴⁹, to można połączyć powyższe wyobrażenia w jednej perspektywie: „poczęcie” Chrystusa, związane ze stworzeniem (poczęciem i narodzeniem) człowieka w Nim od początku, przechodzi na chrzcie w Jego „narodzenie”, które w dalszym życiu ochrzczonego ma prowadzić do „wykształcenia” pełnej postaci – *człowieka doskonałego [...] według Pełni Chrystusa* (Ef 4, 13).

List do Efezjan łączy naszą końcową, „doskonałą” postać z Chrystusem i Jego „Pełnią” (*pleroma*), gdyż i nasz początek został tu z Nim złączony - przez Ojca, który w swoim Synu *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (1, 4). Stopniowa przemiana, prowadząca do tego celu, to „przekształcenie przez łaskę” (Ef 1, 6), „przełaskawienie”, które

⁴⁵ Tak oddaje H. Rahner wypowiedzi Orygenesesa, Metodego z Filipi i in. (Sym 29. 36).

⁴⁶ Por. wypowiedzi Ryszarda od Św. Wiktora oraz Innocentego III: Sym 79n.

⁴⁷ Por. Orygenes (*In Mattheum*, 43), Ambroży (*In Lucam*, 10): Sym 33. 59.

⁴⁸ Por. Grzegorz z Nyssy (*In Canticum*, 4): Sym 50.

⁴⁹ Wizję rozwija Jan Szkot Eriugena (*Div. nat.*, II, 16) z powołaniem się na Maksyma Wyznawcę (*Ambiguorum liber*): Sym 75.

można wyrazić i jako „przebóstwienie” nas, i jako „rodzenie” w naszym życiu Chrystusa. Maryja, „przelaskawiona” jako Rodzicielka Boga, wskazuje znowu „typ” postawy, która ma charakteryzować wszystkich wierzących – jako rodzących Chrystusa. Dlatego też Ojcowie mogli mówić o duchowym rozwoju chrześcijanina jako „matki Chrystusa”, zwłaszcza w nawiązaniu do słów samego Jezusa o tych, którzy pełniąc wolę Jego Ojca, stają się także Jego matką⁵⁰.

Maryja była w tej perspektywie nie tylko wzorem należytej postawy. Jako Matka dana przez Syna w cieniu Krzyża Jego umiłowanemu uczniowi miała mu pomagać w upodabnianiu się do Syna. Głęboko to wyraził Orygenes w swoim komentarzu do Janowej Ewangelii. Zauważywszy ogólnie, że nie pojmie jej nikt, *kto nie spoocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako Matki swojej*, Aleksandryczyk wskazał, na czym polega bycie synem Matki Jezusa: *Według tych, którzy mają o Niej słuszne zdanie, Maryja nie miała innych synów poza Jezusem; kiedy więc Jezus mówi do swojej Matki: „Oto syn twój”, a nie: „Oto ten człowiek jest także twoim synem”, to chce jakby powiedzieć: „Oto Jezus, którego zrodziłaś”. Faktycznie bowiem, jeśli ktoś doszedł do doskonałości, to nie żyje już on, lecz żyje w nim Chrystus, i właśnie dlatego, że żyje w nim Jezus, jest o nim powiedziane do Maryi: „Oto syn twój”, Chrystus⁵¹. Zatem Maryja jest Matką uczniów Jezusa w tej mierze, w jakiej On sam jest w nich obecny. A ponieważ Jego obecność nie jest czymś statycznym, lecz oznacza ciągle „kształtowanie”, jakby Jego rodzenie się w życiu ucznia, dlatego macierzyństwo Maryi wiąże się z tym właśnie procesem - dojrzewania człowieka do Chrystusowej pełni.*

Rozważania doprowadziły nas ponownie do Krzyża, centrum Odkupienia. Jego „maryjny wymiar” odsłania się nie jako znak śmierci, ale przeciwnie – jako rodzenie do życia z pomocą Matki Jezusa... To jeszcze jeden obraz, ostatni w naszych rozważaniach i poświadczający tę samą prawdę, którą stwierdzaliśmy już uprzednio: spojrzenie zwrócone ku Maryi pozwala dojrzeć w odkupieniu jego pozytywną stronę, związaną z obfitością Boskiego daru – w Niej i w nas: przelaskawienia, przebóstwienia, rodzenia się Boga w naszej ludzkiej rzeczywistości... Tak objawia się zamysł ukryty „przed założeniem świata” w Bogu Ojcu, dla którego stworzenie z góry zna-

⁵⁰ Por. Mt 12, 50; do słów Jezusa nawiązują: Grzegorz z Nazjansu (*Mowy*, 38, 1); Grzegorz z Nyssy (*De virginitate*, 13); Ambroży (*In Lucam*, 10); Augustyn (*Enarr. in Ps 127*): Sym 42. 50. 59n.

⁵¹ ORYGENES, *In Johannem*, 1,4; por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tł. A. Tronina, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2000, 235; por. J. BOLEWSKI, *Od-nowa z Maryją*, WAM, Kraków 2000, 22.

czyło działanie przez Słowo i Ducha – zmierzające do Wcielenia. Dopelnienie zdarzenia w „pełni czasu”, zapoczątkowanego z udziałem Maryi, dokonuje się także przy Jej nieustającej pomocy. Rozważania, w których oparłem się na wypowiedziach Pisma świętego i Ojców, odwoływały się do rozmaitych obrazów. One zawierają więcej aniżeli refleksja zdołała – także w artykule tu się kończącym – ukazać. Ale co począć, jeśli również obrazy pozwalają widzieć prawdę „niejasno, jak w zwierciadle”? Pozostaje nadzieja na przyszłe wyjaśnienie...

Ks. dr hab. Jacek Bolewski SJ
Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum” (Warszawa)

ul. Rakowiecka 61
PL - 02-532 Warszawa
E-mail: J.Bolewski@jezuici.pl

Marianische Dimension der Erlösung

(Zusammenfassung)

Die paulinischen Aussagen, die von der Erlösung sprechen, haben bildhaften Charakter. Einerseits implizieren sie das Bild, nach welchem ein früherer Sklave (der Sünde, des Gesetzes) erlöst, bzw. losgelöst – frei - wird. Wenn aber der Apostel in diesem Zusammenhang von der Frau spricht, durch die der Sohn Gottes unter dem Gesetz geboren wurde (Ga 4,4), besagt das nicht, daß auch sie unter der Sünde stand. Andererseits nämlich charakterisiert Paulus die Erlösung durch das Bild eines Kindes, das einfach wegen seiner Kindschaft (als Unmündigkeit und nicht Sündigkeit!) unter dem Gesetz steht – und als frei erklärt wird, wenn auch für ihn die Fülle der Zeit kommt. Diese mehr positive Sicht der Erlösung erscheint insbesondere im Anfangshymnus des Epheserbriefes, wo unsere Erwählung in Christus „vor der Erschaffung der Welt,“ auch in folgender Weise geschildert wird: Gott der Vater hat uns „begnadet in dem Geliebten, in dem wir die Erlösung haben durch sein Blut“ (1,6f). Die Erlösung wird also mit der Wirkung der Gnade Christi verbunden. Das Verb, das diese gnadenhafte Wirkung schildert (*charitoun*), kommt im ganzen Neuen Testament nur noch ein einziges Mal wieder – in bezug auf Maria als *kecharitomene* (Lk 1,28). Darin können wir ein zusätzliches Zeichen sehen für eine mehr positive, eben marianische Dimension der Erlösung - als Erfüllung durch die Gnade.

Im Anschluß an die exegetischen Überlegungen von Ignace de la Potterie untersuchen wir weiter die Bedeutung von *kecharitomene*: der Titel bezieht sich

auf die Verwandlung durch die Gnade, die zwar bei Maria die Erlösung *sublimiore modo* (LG 53) besagt, aber auch bei „uns“ als Erwählung aufzufassen ist, auf daß wir „heilig und unbefleckt seien“ vor Gott (Eph 1,4). Diese gemeinsame Perspektive des Heilsplans Gottes erlaubt es der Kirche, die Aussage des Hymnus über unseren Anfang in Gott auf die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter zu beziehen, ohne den Unterschied zwischen ihr und anderen Menschen zu verwischen. Der Unterschied, der innerhalb der Gemeinsamkeit festzuhalten ist, kommt im apokalyptischen Bild der Frau, die „mit der Sonne bekleidet“ ist (Ap 12,1), zum Ausdruck. Sofern ihre sonnige „Bekleidung“ eben „Begnadigung“ als Verwandlung durch die Gnade besagt, bezieht sich das Bild sowohl auf Maria, als auch auf uns, die wir durch die Taufe in der Kirche mit Christus „bekleidet“ worden sind (vgl. Ga 3,27). Der unterschiedliche Grad der Verwandlung hängt hier damit zusammen, daß im Bilde die Frau als Kirche immer noch im Kampf mit der Schlange steht, hingegen als Maria – die unbefleckt Empfangene – deren Kopf zertreten und somit den Sieg der Gnade darstellt.

Als weitere Bilder der marianischen Dimension der Erlösung werden untersucht: die Geburt und Gestaltung Christi im Leben der Gläubigen. Im Anschluß an die patristischen Aussagen, die wir mit Hilfe von Hugo Rahner aussuchen, wird dabei die Rolle Marias deutlich: als Mutter ihres göttlichen Sohnes wird sie von ihm auch uns als Mutter gegeben, damit sie bei seiner Gestaltung und Geburt in uns – immerwährend helfend - mitwirke.