

Józef Majewski

Summa mariologii nowotestamentowej

Salvatoris Mater 1/4, 277-284

1999

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.

Gdyby spojrzeć na ziemię współczesnej katolickiej mariologii biblijnej z lotu ptaka, można by zobaczyć, że jest ona – z grubsza – podzielona na dwie wielkie krainy. Z jednej strony mamy krainę języków romańskich (i – dodajmy – polskiego), z drugiej języka angielskiego i niemieckiego. Przedstawiciele pierwszej krainy (np. R. Laurentin, A. Serra, X. Pikaza czy J. Kudasiewicz) – prezentują mariologię, powiedzielibyśmy, gorącą, optymistyczną, odkrywającą w Biblii coraz to głębsze i bogatsze treści maryjne. Mariologia przedstawicieli drugiej (np. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. Schnackenburg czy J. Gnilka) – w porównaniu z twórczością pierwszych, ale, co trzeba tu podkreślić, tylko w takim porównaniu (!) – jawi się jako mniej gorąca i optymistyczna, nierzadko krytycznie nastawiona wobec dorobku egzegetów romańsko-słowiańskich. Między obu krainami trwa względny pokój, pełen jednak podskórnych napięć, które od czasu do czasu uzewnętrzniają się w postaci sporów i polemik¹. Ale też – jak to zazwyczaj się dzieje w przypadku sporów i dyskusji – ich owocem jest zadziwiający w ostatnich

dwudziestu latach rozkwit katolickiej mariologii biblijnej. Piszę „zadziwiający”, bo chyba niewielu spodziewało się takiego obrotu sprawy wobec przejmującego mariologicznego milczenia, które zapadło nad katolicką teologią w pierwszej dekadzie

Józef Majewski

Summa mariologii nowotestamentowej

SALVATORIS MATER
1(1999) nr 4, 277-284

po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II. Cennym świadectwem tego rozkwitu jest książka amerykańskiego autora Bertranda Buby'ego *Mary of Galilee. Mary in the New Testament*^{*}, oryginalna *summa* współczesnej mariologii Nowego Testamentu. Oryginalność tego niewielkich rozmiarów dzieła polega na tym, że Autor – po pierwsze – posiada wyjątkową zdolność czytelnego i obiektywnego porządkowania bardzo złożonej i różnorodnej egzegetycznej rzeczywistości² oraz – po drugie – stara się zachować równowagę pomiędzy wspomnia-

¹ Wydaje się, że najbardziej znany spór między obu mariologiami znalazł swoją konkretyzację w pasjonującej dyskusji pomiędzy Laurentinem i Brownem, którą ostatnio przypomniał u nas i streścił o. J. BOLEWSKI w pracy *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, 170-182.

^{*} B. BUBY, *Mary of Galilee. Mary in the New Testament*, t. I, Alba House, New York 1994, ss. 193.

² W kilku miejscach nie pominie nawet literatury teolożek feministycznych, co – podkreślmy – jest nadzwyczaj rzadką praktyką w teologicznej twórczości mężczyzn.

nymi wyżej dwiema mariologicznymi krainami, nie unikając bardziej lub mniej wyraźnego zaznaczenia swojego własnego stanowiska. Mało mamy w literaturze biblijnej tego rodzaju znakomitych syntez.

Zapytajmy zatem na wstępie: do której z dwóch mariologicznych krain należy twórczość Buby'ego? Chociaż Autor nie kryje swojej sympatii choćby do klasycznego dzieła zrodzonego na ziemi języka angielskiego, jakim jest amerykańskie ekumeniczne uzgodnienie *Mary in the New Testament* (1978), to podobną sympatię okazuje również dla takich tytanów drugiej krainy, jak R. Laurentin czy I. de la Pottiere (którego fundamentalne dzieło o Maryi w tajemnicy Przymierza, zresztą, przetłumaczył na język angielski). Można by rzec, że autor *Mary of Galilee* ma „paszporty” obu krain.

Praca Buby'ego, oprócz tego, że chce być syntezą współczesnej mariologii Nowego Testamentu, pragnie również być pomocą dla mariologii systematycznej, w myśl nauczania Kościoła, że *studium Pisma Świętego [...] winno być duszą mariologii*³, a tym samym chce służyć – jak to formuluje Autor – pobożności maryjnej bardziej wyważonej i poprawnej (por. s. XI-XII wstępu).

Na książkę Buby'ego składa się sześć rozdziałów, które zajmują się egzegezą maryjnych fragmentów poszczególnych autorów Nowego Testamentu: Pawła, Marka, Mateusza, Łukasza, Jana i autora Apokalipsy. Do tych rozdziałów Autor dodał cenny apendyks: tekst listu Kongregacji Wychowania Katolickiego o Maryi w formacji intelektualnej i duchowej. Poszczególne rozdziały książki mają podobną strukturę, która dobrze służy przejrzystości wykładu: zazwyczaj rozpoczyna je prezentacja teologii i celu konkretnego dzieła Nowego Testamentu, co pozwala czytelnikowi na uchwycenie podstawowego kontekstu dla zrozumienia poszczególnych tekstów maryjnych; z kolei przedstawia się egzegezę tych tekstów, którą poprzedzają biblijne cytaty rozważanych fragmentów.

Najbardziej gorące i dramatyczne mariologiczne spory najczęściej dotyczą dziś dwóch podstawowych kwestii egzegetycznych: problemu istnienia w Nowym Testamencie tzw. tekstów antimariologicznych oraz zagadnienia historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa. Przyjrzyjmy się pokrótce, jak autor *Mary of Galilee* ujmuje te kwestie, przy czym w obu przypadkach skupiamy się przede wszystkim na uchwyceniu specyficznych rysów poglądu samego Buby'ego.

³ List Kongregacji Wychowania Katolickiego: *Dziewica Maryja w formacji intelektualnej i duchowej* (25 marca 1988), nr 24.

Problem antimariologicznych tekstów Nowego Testamentu

Do antimariologicznych tekstów zalicza się Markową perykopę o duchowej i biologicznej rodzinie Jezusa (3, 20-35; dodaje się do tego również fragment o pobycie Jezusa w rodzinnym Nazarecie 6, 1-6); Łukasze opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41-52) i Janową perykopę o weselu w Kanie Galilejskiej (2, 1-12).

Jak zauważa Buby, poprzez wieki katolicy interpretatorzy Biblii, również *Magisterium* Kościoła, w swoich mariologicznych wykładach raczej pomijali Markowe opowiadanie 3, 20-35. Jeżeli już zajmowano się nim, to starano się minimalizować lub niwelować jego antimariologiczną wymowę. Czyniono to przez – bardziej lub mniej świadomy – zabieg skracania jego mariologicznego zasięgu do 3, 31-35⁴ czy poprzez tłumaczenie tego fragmentu w świetle pozytywnej mariologii innych Ewangelii, szczególnie Łukasza. Tymczasem fragment 3, 20-35, jak przyjmuje autor *Mary of Galilee*, jest zamierzoną przez Marka narracyjną całością, której – bez udowodnienia zależności Marka od Łukasza (czego nie sposób dokonać!) – nie należy tłumaczyć przez mariologię trzeciej Ewangelii.

Dla sprawy antimariologicznej wymowy Markowego opowiadania podstawowe znaczenia mają wiersze 20-21: oto Jezus podczas swojej działalności mesjańskiej otaczany jest przez tłumy, tak że razem z uczniami nie był w stanie się posilić. *A krewni* [Jezusa], *gdy o tym usłyszeli, przyszedli, aby go pochwycić, mówili bowiem, że odszedł od zmysłów*⁵. Do grona krewnych Jezusa Marek zalicza również Maryję (por. wiersz 31). Oni też, przekonani, że nauczający i wyrzucający złe duchy ich Krewny „zwariował” i wiedzeni troską o dobre imię rodziny, jak też o bezpieczeństwo „szalonego” Jezusa – ruszają w drogę, aby Go „pochwycić”⁶. Nie podoba się im Jego działalność: nauczanie i wypędzanie złych duchów. W odpowiedzi Jezus *odrzuca ich niepokojące zatroskanie* (s. 37). To nie postawa Jego braci, siostr i Matki, ale tłumów, które idą za Nim

⁴ Charakterystyczne, że Biblia Tysiąclecia dzieli 3, 20-35 na trzy osobne fragmenty, każdemu nadając inny tytuł: 3, 20-21 – 3, 22-30 – 3, 31-35.

⁵ Korzystam z tłumaczenia Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, które spośród wszystkich polskich przekładów najlepiej wyraża intencję B. Buby'ego.

⁶ Dobrze sens tego „pochwycenia” (gr. *κρατήσαι*) oddaje tłumaczenie „ubezwłasnowolnić”, w: *Ewangelia według św. Marka. Przekład ekumeniczny* (tłumaczenie z języka greckiego: ks. M. CZAJKOWSKI, bp JEREMIASZ, pastor M. KWIECIEN, J. TURNAU).

i Go otaczają, pragnąc wypełniać wolę Boga, jest dla Niego ważna. On dystansuje się wobec swojej rodziny. Autor książki przyznaje, że taki negatywny obraz Maryi stawia katolików wobec poważnych psychologicznych trudności, ale też tekst Marka nie pozostawia tutaj wątpliwości: jego ocena postawy rodziny Jezusa jest krytyczna. Buby przypuszcza, że w przypadku Markowej perykopy nie tyle mamy do czynienia z opisem wydarzenia historycznego, ile z literackim tworem Ewangelisty, korzystającego z tradycji, która krytycznie patrzy na rodzinę Jezusa. Pogląd taki zdaje się potwierdzać również rodzaj literacki Markowej perykopy – opowiadanie z oświadczeniem (*pronouncement story*; s. 29) – gdzie wartość historyczna przypada wypowiedzi samego Jezusa, którą redaktor posłużył się w celach parenetycznych. Autor omawianej książki podkreśla jednak, że na podstawie pierwszej Ewangelii trudno wyrobić sobie jednoznaczną i definitywną opinię o – można by rzec – sędzie Marka nad Maryją. Pogląd pewnej części biblistów, że Ewangelista zamierzał niejako na zawsze wykluczyć Ją ze wspólnoty uczniów Jezusa, zdaniem Buby’ego nie znajduje potwierdzenia w szczupłych danych najstarszej Ewangelii. Marek po prostu milczy na ten temat.

Buby problemowi antymariologiczności Łukaszej perykopy o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni, niestety, poświęca dużo mniej uwagi niż w przypadku tekstu Marka. Zauważa tylko, i to marginesowo, przy okazji analiz Mk 3, 20-35, że *echo treści tego [Markowego] opowiadania znajdujemy w Łukaszej scenie [...] w świątyni* (s. 38). Tu zaś dowiadujemy się, że Józef i Maryja nie zrozumieli postępowania i słów Dziecka: *Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział* (τὸ ῥήμα). Zarówno w przypadku Mk 3, 20-35, jak i Łk 2, 40-52 Buby dostrzega pewien rodzaj separowania się Jezusa od swojej rodziny, które nabiera dramatyzmu w kontekście wagi więzów rodzinnych w świecie semickim. W części poświęconej bezpośrednio i wyłącznie opowiadaniu Łukasza Autor książki właściwie nie zajmuje się problemem jego antymariologiczności. Stwierdza tylko, że Ewangelista ukazuje stopniowe wzrastanie Maryi w wierze w Jezusa, przez co staje się Ona wzorem dla wszystkich wierzących. Szczerze powiedziawszy, prezentacja egzegezy tego opowiadania Łukasza należy do najmniej udanych w całej książce. Szkoda, że Autor nie znalazł miejsca na pełniejszą prezentację współczesnych osiągnięć egzegezy w przypadku Łk 2, 41-52, choćby na zaznajomienie czytelnika z fundamentalnymi kunsztownymi interpretacjami tego fragmentu dokonany mi np. przez R. Laurentina, A. Feuilleta czy R. E. Browna, które to

interpretacje rzucają dużo światła choćby na podstawowy mariologiczny wymiar tego opowiadania: Czego w słowach i postępowaniu Syna (ῥῆμα) nie była w stanie zrozumieć Maryja?

Szczęśliwie braków prezentacji egzegezy Łk 2, 41-52 nie dostrzega się w rozdziale książki, zajmującym się interpretacją Janowej perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej (2, 1-12). Należy sądzić, że umieszczenie akurat tego fragmentu pośród antymariologicznych tekstów Nowego Testamentu może zaskoczyć niejednego „zwykłego” katolika, przyzwyczajonego do tradycyjnej, nadzwyczaj pozytywnej mariologicznej jego interpretacji. A jednak znajdujemy w Janowym opowiadaniu podstawy, lepiej widoczne w oryginale niż w przekładach, dla powiązania jego treści z antymariologiczną wymową fragmentu Marka. Tak też widzi to Buby, który jednak uważa, że *redakcja, dokonana przez Jana [...], jest bardziej pomyślna dla Maryi, niż to ma miejsce w przypadku redakcji Marka* (s. 120). Słowa Maryi: *Wina nie mają* - wyrażają jakąś ufność, że Jezus może zaradzić przykrej sytuacji. (Charakterystyczne, że Buby nie mówi tu o prośbie Maryi o cud!). Niemniej odpowiedź Syna – idiomatyczny zwrot *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι* (*Co mi i tobie, niewiasto?*) – wskazuje, że, po pierwsze, Jezus nie afirmuje Jej interwencji (w Jego słowach da się wyczuć reprimendę) i że, po drugie, Maryja Go nie rozumie. Dalszy bieg wypadków pokazuje jednak, że pokłada Ona ufność w Synu, a Jego działanie tę ufność pogłębia. Buby wskazuje na interesujący paralelizm między Maryją i innymi kobietami (Samarytanka, Marta i Maria Magdalena), do których Jezus zwraca się, podobnie jak w odniesieniu do Matki w Kanie Galilejskiej (a potem w scenie pod krzyżem), „tytułem” *niewiasta*. Z jednej strony – we wszystkich tych przypadkach Jezus najpierw czegoś kobietom odmawia, z drugiej strony – w końcu w *niewiastach* dokonuje się pogłębienie wiary w Niego. Tak samo dzieje się w przypadku Maryi, która dochodzi do zrozumienia, że Syn wzywa Ją do głębszej wiary w Niego jako Objawiciela Boga. Istotna jest konkluzja Buby’ego: postawa Maryi, która zdradza pewne niezrozumienie Syna, każe przyjąć, że przy pierwszym cudzie Syna działa Ona nie jako pośredniczka, ale raczej jako – powiedzielibyśmy – „katalizator”.

Problem historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa

Nowożytna egzegeza, trzeba to przyznać, poważnie nadwątlila biblijne podstawy historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa. Wykazuje się zatem, że idea ta pojawia się zaledwie u Mateusza i Łukasza, i to tylko w ich Opowiadaniach Dzieciństwa, przy czym nie odgrywa właściwie żadnej roli w pozostałych partiach tych Ewangelii. Krytycy historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa sądzą, że idea ta pełni w Ewangelii albo rolę *theologumenu*⁷, albo mitu zaczerpniętego ze świata pogańskiego lub judaistyczno-hellenistycznego. Inni egzegeci uważają, że na podstawie danych nowotestamentowych jesteśmy w stanie stwierdzić, że tradycja o dziewiczym poczęciu Jezusa na pewno należy do drugiego etapu kształtowania się Ewangelii, nie potrafimy jednak – przy pomocy narzędzi metody historyczno-krytycznej – bezdyskusyjnie udowodnić, że należała ona do pierwszej, tj. historycznej, warstwy Nowego Testamentu. Innymi słowy, nie możemy ani potwierdzić, ani zaprzeczyć historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa. Dwa pierwsze stanowiska charakterystyczne są przede wszystkim dla biblistów protestanckich, natomiast do trzeciego przychyła się spora liczba biblistów krainy anglo-niemieckiej. Pozytywnie, jaką zajmuje w tym kontekście Buby, wyraźnie pokazuje, że ma on „paszporty” obu wspomnianych na wstępie krain. Otóż, z jednej strony nie podziela on optymizmu egzegezy krainy romańskiej, że w Nowym Testamencie o dziewiczym poczęciu Jezusa mówi się również poza Ewangeliami Dzieciństwa Mateusza i Łukasza. Jego zdaniem raczej (to charakterystyczne dla całego dzieła i godna podkreślenia ostrożność Autora) na próżno szukać jej u Marka, Pawła i Jana. Z drugiej jednak strony Buby przyjmuje, że dziewicze poczęcie Jezusa należy do najstarszej warstwy pism nowotestamentowych, a historycznym źródłem prawdy o tym jest tradycja rodzinna, ostatecznie zaś sama Maryja. Jego zdaniem takie ważne wydarzenia, jak dziewicze poczęcie, narodziny Jezusa czy Jego okres dzieciństwa *koniecznie łączą się z tą osobą, która dała Jezusowi życie* (s. 34). Dla autora *Mary of Galilee* jest to sprawa oczywista, należy jednak załować, że nie zadbał on o prezentację historyczno-krytycznych „za” i „przeciw” tej oczywistości. Współczesna biblistyka ma na ten temat wiele ważnego do powiedzenia!

⁷ Prawda, która nie mając w wierze zobowiązującego charakteru, służy wyrażeniu prawdy zobowiązującej. W naszym przypadku chodziłoby o to, że prawda o dziewiczym poczęciu Jezusa służy wyrażeniu fundamentalnej dla wiary prawdy o Jego Bożym Synostwie.

Wspomniałem na wstępie, że książka *Mary of Galilee* pragnie służyć pomocą mariologii systematycznej i pobożności maryjnej. Wybór przez Autora takiej perspektywy jest znaczący. Jest świadectwem, że Buby dobrze zdaje sobie sprawę z kryzysu, jaki współcześnie stał się udziałem egzegezy historyczno-krytycznej. Nierzadko dziś poddaje się ją poważnej krytyce. Czynią tak nawet bibliści, którzy z powodzeniem sami się nią posługują, a są zaniepokojeni przynajmniej pewnego rodzaju nieprzydatnością wyników egzegezy dla życia wspólnot kościelnych, dla teologii i pobożności. Egzegeci produkują coraz więcej misternych biblijnych prac, których wyników – jakże często idących pod prąd tradycyjnych rozwiązań i poglądów (choćby w odniesieniu do analizowanych tu antymariologicznych tekstów Nowego Testamentu czy historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa) – nie potrafią przełożyć na język skutecznego pozytywnego oddziaływania na wierzącą wspólnotę. W jakiejś mierze egzegeza zamknęła się w swoistym getcie profesjonalistów, którzy posługują się niezrozumiałym – a przez to nieprzydatnym – wierze – naukowym żargonem. To właśnie m.in. ten kryzys zdecydował o opublikowaniu przez Papieską Komisję Biblijną dokumentu *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993). Dokument ten, podkreślając nieodzowność metody historyczno-krytycznej w biblistyce katolickiej, zabiega o znalezienie dróg do owocnego eklezjalno-teologicznego jej wykorzystania i zarazem wzywa biblistów do takich poszukiwań.

Książka Buby'ego, pragnąc służyć mariologii i pobożności maryjnej, pozytywnie odpowiada na to wezwanie. Czyni to nie tyle bezpośrednio pokazując, jak można wykorzystać dane egzegezy, ile sugerując kierunki, w jakich poszukiwania powinny pójść. Przykładem bezpośredniego pozytywnego wykorzystania wyników egzegezy w mariologii może być prezentowana przez Buby'ego analiza znaczenia tytułu $\kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, jakim Anioł obdarza przyszłą Matkę Zbawiciela podczas zwiastowania, która to analiza może służyć jako pomoc w biblijnym uzasadnieniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi. W tym kontekście zresztą padają ważne słowa o zadaniach egzegezy historyczno-krytycznej i jej znaczeniu dla wiary: *Zadaniem egzegezy nie jest [...] udowadnianie dogmatów, jeśli będziemy jednak pamiętać o tym, co zostało powiedziane [o $\kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ – J. M.], to lepiej będziemy przygotowani do dostrzeżenia, jak przebiega rozwój dogmatu na podstawie tradycji opierającej się na pewnych tekstach Pisma Świętego* (s. 72). W podobnym kierunku idą rozważania Buby'ego na temat mariologicznego tytułu „Matka Kościoła”, chociaż Autor znowu jest

tu bardzo ostrożny. Możliwy egzegetyczny wkład w biblijne uzasadnienie tego tytułu maluje delikatnie, posługując się pytaniami. Analizując Dz 1, 12-14, pyta: *Czy Łukasz mógł wskazywać na to, że Maryja jest jedyną kobietą, którą można by nazywać Matką Kościoła, pierwszej wspólnoty wierzących w Jezusa, w Chrystusa?* (s. 104-105).

Natomiast przykładem niebezpośredniego wykorzystania wyników egzegezy w mariologii i pobożności maryjnej mogą być te fragmenty książki, które zajmują się antymariologicznymi tekstami Nowego Testamentu. Przynajmniej – istnienie tych fragmentów stawia katolika w niezbyt komfortowej sytuacji, dziwi, niepokoi. Niemniej Buby potrafi ten niepokój spożytkować twórczo. Zdaje się sugerować: istnienie tradycji o wymowie antymariologicznej pokazuje, że Maryja rzeczywiście nie w pełni rozumiała swojego Syna. Matka Jezusa – posłużmy się terminologią Jana Pawła II z *Redemptoris Mater*, która bliska jest Buby'emu – naprawdę pielgrzymowała w wierze, doświadczając w niej *ciemnej nocy wiary*. Nikt Maryi, tak jak nam, nie obiecywał, że wiara będzie czymś bezproblemowym, łagodnym i bezbolesnym. Ostateczna obecność Matki Jezusa we wspólnocie wierzących, oczekującej na Zesłanie Ducha Świętego (Dz 1, 14), dowodzi jednak, że jej *peregrinatio fidei* nie okazała się próżna. Buby idzie zresztą jeszcze dalej – pokazuje, że w ujęciu św. Łukasza właśnie taka Maryja staje się wzorem czy symbolem każdego ucznia Jezusa. Ci z wierzących, którzy w swoim życiu doświadczają trudności wiary, właśnie w takiej Maryi znajdą pocieszenie, pomoc i wsparcie. Niepokój może zamienić się w zaufanie, pomimo doświadczenia nocy wiary, czy raczej – w doświadczeniu tej nocy. Antymariologiczne teksty Nowego Testamentu tak naprawdę mogą zaszkodzić tylko tym, którym zamiłowanie do wzniosłej mariologii zakryło oczy na realizm, z jakim Nowy Testament rysuje wizerunek Maryi i Jej wędrówkę wiary.

Buby jest szczególnie czuły na symbolikę maryjną stosowaną przez Ewangelistów w swoich dziełach. Łukasz i Jan ukazują Maryję jako symbol nie tylko ucznia Jezusa, ale też jako symbol Kościoła (Córa Syjonu). Odnoszę wrażenie, że właśnie symbolika maryjna w oczach autora *Mary of Galilee* stanowi wielką szansę dla mariologii systematycznej i pobożności maryjnej. Sam Autor zaledwie to sugeruje, warto jednak – jak sądzę – pójść jego tropem, zwłaszcza że podobnymi ścieżkami chadza dziś wielu egzegetów. W każdym razie już choćby na tych przykładach widać, że egzegeza – jeśli chce – może być przydatna dla życia wspólnot kościelnych, dla teologii i pobożności.