

# Józef Majewski

---

## Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi

---

Salvatoris Mater 6/2, 277-289

---

2004

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Organizatorzy spotkania zaproponowali mi tytuł wystąpienia: *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, dobrze wiedząc, że od dobrych kilku lat zajmuję się związaną z tym tematem problematyką mariologiczną. Od razu jednak pragnę zaznaczyć, że nie zaproponuję tu wykładu – powiedziałbym – skończonego, a to z tej prostej przyczyny, że mariologia symboliczna, która jest mi bliska, znajduje się na początku swojej specyficznej drogi – sporo tu jeszcze wahań, pytań i nierozwiązanych spraw. Wszyscy się o tym za chwilę przekonają.

To, co zamierzam tu przedstawić, ma charakter zaledwie szkicu hipotezy, którą podzielam z gronem innych teologów, mając przekonanie, że symboliczna reinterpretacja mariologii, w tym dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi, domagając się dalszych badań, jest godna dyskusji, a i może przyczynić się do odświeżenia spojrzenia teologii na tajemnicę wiary w aspekcie mariologicznym.

Józef Majewski

Na wstępie sformułuję istotę tego, co zamierzam tu powiedzieć, by następnie przejść do kilku ważnych uwag metodologicznych. Z kolei postaram się bardzo skrótowo i tylko pod pewnymi względami rozjaśnić zasadniczą tezę mojego wystąpienia. A brzmi ona tak:

*Istnieją podstawy, by przyjąć, że prawda o niepokalanym poczęciu nie musi być wyłącznym przywilejem Maryi. W perspektywie symbolicznej w prawdzie o niepokalanym poczęciu Maryi można odkryć prawdę o niepokalanym poczęciu każdego z nas. Każdy człowiek poczyna się w nie-pokalany sposób.*

## Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi\*

SALVATORIS MATER  
6(2004) nr 2, 277-289

### 1. Uwagi metodologiczne

Po pierwsze, kiedy mówię, że dogmat o niepokalanym poczęciu można interpretować w sensie symbolicznym, to zakładam tu funda-

---

\* Referat wygłoszony podczas sympozjum mariologicznego „Tota pulchra es Maria”, zorganizowanego przez Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu NMP (Licheń, 16-20 V 2004).

mentalną prawdę, że język religijny jako taki jest językiem z istoty i w najgłębszym sensie symbolicznym. To właśnie symbolizm stanowi o jego specyficie<sup>1</sup>. Religia i jej język nie mogą obyć się bez symboli, tym samym też język doktrynalny i teologiczny, w tym mariologiczny, jest językiem zasadniczo symbolicznym i budującym na symbolach<sup>2</sup>. To samo dotyczy języka mariologii, i to w szczególnym znaczeniu<sup>3</sup>. Bruno Forte, jeden z filarów mariologii symbolicznej, w swojej książce „Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej” z aprobatą cytuje wypowiedź Leonarda Boffa: *Symbol i mit stanowią [...] uprawniony sposób transcendentnego znaczenia Maryi. Nie jest to duchowy archaizm, [...] ani jakiś upadek rozumu, który ulega groźbom fantazji, ani nie jest to jakaś chaotyczna aracionalność bezwiednego. Jest to inna droga zbliżania się do rzeczywistości i tajemnicy Maryi. [...] Jedynie one [symbole] wyrażają w sposób adekwatny to, co zdecydowanie ważne dla człowieka. Tak ma się sprawa mariologii symbolicznej*<sup>4</sup>.

Po drugie, proponowana tu symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi wpisuje się w szeroką i (bardzo) zróżnicowaną perspektywę z powodzeniem rozwijanej dziś mariologii symbolicznej<sup>5</sup>. Fakt, że wielu teologów i teolożek uprawia dziś mariologię symboliczną

<sup>1</sup> 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. TENZE, 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.

<sup>2</sup> Jeden z wymiarów symbolizmu dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi widać gołym okiem w samej jego definicji: *Najświętsza Maryja Panna już od pierwszej chwili swojego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietkniętą od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego (*ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem*)*. Zwróćmy uwagę na jedno zasadnicze słówko, pojawiające się w tekście łacińskim: *labe* – to „plama”, „zmaza”. Wystarczy sięgnąć po studium P. Ricouera, *Symbolika zła*, by zobaczyć, jak bardzo „symboliczny” jest ten symbol.

<sup>3</sup> O specyficie symbolicznego języka mariologii zob.: W. PANNENBERG, *Mary, Redemption and Unity*, „Una Sancta” 24(1967) 62-68; R.E. BROWN, *The Meaning of Modern New Testament Studies for an Ecumenical Understanding of Mary*, w: *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, New York 1975, 84-108; P.J. BEARSLEY, *Mary the Percept Disciple: A Paradigm for Mariology*, „Theological Studies” 41(1980) 461-504; E. JOHNSON, *The Symbolical Charakter of Theological Statements about Mary*, „Journal of Ecumenical Studies” 22(1985) 312-335; W.T. BRENNAN, *The Issue of Archetypes in Marian Devotion*, „Marianum” 52(1990) fasc. 1-2, 17-41.

<sup>4</sup> B. FORTE, *Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tł. B. Widła, Warszawa 1999, 20-21.

<sup>5</sup> Np. B. Forte, P. Evdokimov, M. Thurian, L. Boff, N.M. Flanagan, W. Brennan, P. Bearsley, W. Beintert, P. Noone, E. Johnson, J.Ch. Engelsman.

ną, nie oznacza, że wszyscy opowiadają się za symboliczną reinterpretacją dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi, jaką się tu proponuje.

Stefano De Fiores tak pisał o mariologii symbolicznej: *Język symboliczny stosowany w mariologii jest uważany nie tylko za użyteczny, ale też za konieczny, ponieważ otwiera drogę ku lepszemu zrozumieniu Maryi. [...] Systematyczne zastosowanie tych [symbolicznych] perspektyw czeka jeszcze na realizację*<sup>6</sup>.

Po trzecie, w mariologii współczesnej można spotkać takie interpretacje dogmatu o wniebowzięciu Maryi, które albo wyraźnie określają się jako symboliczne, albo przynajmniej kryją w sobie to, co zawiera ta interpretacja: dogmat ten, mówiąc o Maryi, jednocześnie – na innym poziomie – odnosi się do każdego człowieka przechodzącego na drugą stronę życia. Reinterpretacja ta jest już tak mocno osadzona w mariologii, że znalazło się dla niej miejsce nawet w podręcznikach mariologii, jak np. Franza Courtha<sup>7</sup> czy Elżbiety Adamiak<sup>8</sup>. Znacząco w tym kontekście brzmi tytuł jednego z podrozdziałów podręcznika Courtha: [Wniebowzięcie] *Wylączny przywilej Maryi?* I teolog ten wymienia wcale liczne grono autorów – K. Rahner, M. Schmaus, W. Beinert, H. Schütte, D. Flanagan, G. Greshake – dla których wniebowzięcie nie jest przywilejem tylko Maryi, chociaż do Niej prawda ta odnosi się w szczególny sposób. W podręczniku Courtha nie znajdziemy podobnego pytania postawionego w odniesieniu do niepokalanego poczęcia Maryi. Czyż fakt, że oba dogmaty – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi – są sobie tak bliskie, nie sugeruje możliwości posłużenia się w odniesieniu do niepokalanego poczęcia podobnym kluczem jak do wniebowzięcia?

Po czwarte i w końcu, teologia, w tym mariologia, i doktryna zawsze żyją w konkretnym czasie, w konkretnej historii i konkretnej kulturze. Każda doktryna ma swoje *Sitz im Leben*, inne kiedyś, a inne dzisiaj. Dla mariologii symbolicznej, z której wyłania się proponowana tu reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi, współczesnym *Sitz im Leben* jest m.in. „kultura śmierci”. „Kultura śmierci” najbardziej jaskrawo uwidacznia się z zabijaniem poczynających się i/lub dopiero co poczętych dzieci oraz w zabijaniu ludzi starych i chorych, zbliżających się do granicy śmierci. Charakterystyczne jest, że „kultura śmierci” dotyczy dziś przede wszystkim poczęcia i końca życia człowieka. Podobnie jak

<sup>6</sup> S. DE FIORES, *Status epistemologiczny mariologii*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 1, 305.

<sup>7</sup> F. COURTH, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, tł. W. Szymona, Kraków 1999, 182-185.

<sup>8</sup> E. ADAMIAK, *Mariologia*, Poznań 2003, 115-117.

dwa ostatnie dogmaty maryjne. Zakładam, że oba te dogmaty mają coś ważnego i istotnego – pod względem zbawczym – do powiedzenia nam dzisiaj, w kontekście „kultury śmierci”. Sądzę, że to nie przypadek, że Kościół sformułował te dogmaty na progu „kultury śmierci”<sup>9</sup>.

## 2. Punkt wyjścia – symboliczna mariologia Nowego Testamentu

Współczesna mariologia biblijna odkrywa w Nowym Testamencie niewiele historycznych informacji o Maryi, niemniej jednak jednocześnie odkrywa 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*<sup>10</sup>.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat spośród wielu propozycji maryjnej symboliki w Nowym Testamencie 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 – Maryja jako podwójny symbol odkupionego człowieka, w aspekcie jednostkowym i wspólnotowym. 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.

*Maryja jako symbol osoby wierzącej.* Symbolika ta – szczególnie w Ewangelii Łukasza – zdaje się być ewidentna. Podstawową troską Łukasza jest ukazać Maryję jako symbol ucznia Chrystusa czy, posługując się terminologią bliższą w tym kontekście Ewangeliom, członka

<sup>9</sup> Pius XII w *Munificentissimus Deus* pisał: [W czasach] w których błędne nauki materializmu i wynikające z nich zepsucie obyczajów niosą zagrożenie zgaszenia światła cnoty, a przez rozpętanie walki i wojny – zniszczenie życia tylu ludzi, należałoby oczekiwać, że prawda wniebowzięcia Maryi w jasnym świetle ukaże wszystkim, do jakiego wzniosłego celu duszą i ciałem jesteśmy skierowani. AAS 42(1950) 770.

<sup>10</sup> J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. St. GRZYBEK, Kraków 1988, 53.

mesjańskiej rodziny Jezusa. Wszyscy Ewangelisci 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. W Ewangelii Łukasza Jezus tak formułował warunek konieczny wejścia człowieka do tej rodziny: *Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je* (8, 21). Maryja – jak ujmuje to Łukasz (8, 20-21) – spełnia ten warunek, i to w absolutnie wyjątkowym znaczeniu – jest ona jedyną postacią pojawiającą się w trzeciej Ewangelii, o której tak wyraźnie mówi się, że słucha słowa Bożego i je wypełnia, a widać to w scenie zwiastowania. Słowa Maryi wypowiedziane na zakończenie tej perykopy 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 tłumu – 11, 27-28), potwierdzają taką symboliczną interpretację mariologii Łukasza.

*Maryja jako symbol Kościoła.* We współczesnej biblistyce podstawową rolę w uchwyceniu symbolicznej więzi pomiędzy Maryją i Kościołem odgrywają te teksty Ewangelii, w których Maryja ukazana jest jako zapowiedziana przez proroków Córa Syjonu: Łukaszowa scena zwiastowania i Janowa scena o testamencie Jezusa z krzyża. Egzegeza współczesna nie pozostawia wątpliwości, że Łukasz zamierzył przedstawić Maryję jako Córę Syjonu.

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 postać Córy Syjonu (por. So 3, 14-17; Jl 2, 21-23 i Za 9, 9), i tekstem Ewangelii Łukasza (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 proctw o Córce Syjonu. Teza ta została na tyle solidnie ugruntowana, że



weszła do oficjalnych dokumentów Kościoła<sup>11</sup>. Opowiedzieli się za nią również niektórzy bibliści i teologowie protestancy<sup>12</sup>. Ekkelezjalny sens ukazania Maryi jako Córy Syjonu zwięzle przedstawia Józef Kudasiwicz: *Określenie Maryi „Córką 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*<sup>13</sup>.

Zdaniem wielu egzegetów i teologów Maryja jest ukazana jako Córa Syjonu również w Janowej scenie: Testament 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 Syjońską, 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*<sup>14</sup>. Maria – Mater Ecclesia.

<sup>11</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 55; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 8 i 41.

<sup>12</sup> Np. A.R.C. Leaney, A.G. Herbert, G.A.F. Knight, H. Sahlin i M. Thurian (jeszcze przed konwersją na katolicyzm).

<sup>13</sup> J. KUDASIEWICZ, *Maryja w tajemnicy Kościoła...*, 67.

<sup>14</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana – figura Kościoła*, tł. E. Ogiński, Warszawa 1990, 182. Dodajmy tu, że symbolikę Maryja - Kościół można w tej perykopie odkryć również bez odwoływania się do starotestamentowej postaci Córy Syjonu. Klasycznym przedstawicielem takiej symbolicznej interpretacji jest np. N.M. FLANAGAN, *Mary in the Theology of John's Gospel*, „Marianum” 40(1978) 110-120. Por. TENŻE, *Mary of Nazareth: Woman for All Seasons*, „Marianum” 48(1986) 154-168. Uważa on, że Janowa scena pod krzyżem stanowi jego własną wersję Pięćdziesiątnicy, zrodzenia Kościoła poprzez wylanie Ducha Świętego. Wskazuje na to m.in. wiersz 19, 30, gdzie Jezus, po słowach *wykonano 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.

### 3. Symboliczny charakter teologicznych orzeczeń o Maryi

Jakie znaczenie dla mariologii systematycznej mogą mieć wyniki współczesnych egzegetycznych badań nad mariologicznymi tekstami Nowego Testamentu? W pytaniu tym chodzi szczególnie o znaczenie odkrycia, że Łukasz i Jan zasadniczy akcent kładą na to, co można by określić jako mariologię symboliczną, a w niej na podwójnej symbolice: Maryja jako symbol ucznia Chrystusa i symbol Kościoła. Dogmat o niepokalanym poczęciu<sup>15</sup> powstał w przedkrytycznym okresie biblistyki, kiedy panowała „historyzująca” lektura „maryjnych” tekstów Nowego Testamentu, które jednak – jak to dziś widzimy – mają istotny sens symboliczny, nie zaś historyczno-kronikarski czy dosłowny.

Doktrynalne orzeczenia o Maryi w okresie przedkrytycznym bazowały na historyzującej lekturze Biblii, jak jednak należałoby reinterpretować te orzeczenia, gdy odkrywamy symboliczną naturę mariologii Nowego Testamentu? Jednym z kierunków, w którym – jak sądzę – może iść odpowiedź na to pytanie, jest posłużenie się symbolicznym paradygmatem mariologii nowotestamentowej w reinterpretacji doktrynalnych orzeczeń o Maryi<sup>16</sup>. Symboliczny paradygmat biblijny – Maryja symbolem ucznia/uczennicy i Maryja symbol Kościoła – prowadzi do odkrycia w teologicznych orzeczeniach o Maryi ich ukrytej wewnętrznej struktury symbolicznej, z istoty wskazującej na treści antropologiczną i eklezjologiczną<sup>17</sup>.

Istotny sens przedstawionego zabiegu reinterpretacyjnego dobrze ilustruje wypowiedź Karla Rahnera, który już w okresie przed Soborem Watykańskim II przypuszczał, że kiedy mówimy o Maryi, *to angażujemy się w chrześcijańskie rozumienie ludzkiej sytuacji. Spotykamy tu słowo Boga dotyczące nas, błogosławione i święte rozumienie naszego własnego życia*<sup>18</sup>.

Podobnie widzi to episkopat amerykański, który w liście pastoralnym o Maryi – „*Behold Your Mother*”: *Woman of faith*<sup>19</sup> – nauczanie Ojców Kościoła i Soboru Watykańskiego II o Maryi jako „pierwowzorce” (*typus*) Kościoła interpretuje w kategoriach symbolu wspólnoty wierzących: *Kościół oglądał siebie w symbolu Maryi Dziewicy. Historia*

<sup>15</sup> Uwaga ta odnosi się również do dogmatu o wniebowzięciu Maryi.

<sup>16</sup> Por. studium: P.J. BEARSLEY, *Mary the Perfect Disciple...*

<sup>17</sup> Por. P. HEFNER, *Dogmatic Statements and the Identity of the Christian Community*, w: *The Gospel as History*, red. V. VAJTA, Philadelphia 1975, 222-246.

<sup>18</sup> K. RAHNER, *Mary, Mother of the Lord*, New York 1963, 30.

<sup>19</sup> „*Behold Your Mother*”: *Woman of faith*, „*Catholic Mind*” 72(1974) 26-64.



(the story) Maryi, jak jawi się ona Kościołowi, jest jednocześnie rejestrem procesu odkrywania przez Kościół prawdy o sobie samym<sup>20</sup>; Kościół rozpoznawał wiele aspektów samego siebie w Matce Jezusa – jako dziewicy, matki, świętej<sup>21</sup>. Z kolei amerykańscy 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<sup>22</sup>.

Angelo Amato, dziś arcybiskup i sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, stwierdził: Symbol nie jest zatem ucieczką, ale głębokim udziałem w rzeczywistości znajdującej się pośrodku [...]. Stąd pojawia się pilna potrzeba potwierdzenia realnej i osobowej zawartości symboli mariologicznych. W języku stosowanym w dwóch ostatnich dogmatach maryjnych, typu antropologiczno-eschatologicznego, w pierwszym rzędzie znajdują się stwierdzenia odnoszące się do Maryi i to do Niej samej. Dopiero w drugiej kolejności rozciągają się one na całą ludzkość, której skutecznym symbolem jest Maryja<sup>23</sup>.

W podobnym duchu ujmuje to amerykańska zakonnica Elizabeth A. Johnson: 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<sup>24</sup>.

Teologiczne orzeczenia o Maryi – odnosząc się bezpośrednio do Niej samej – swoje zasadnicze znaczenie uzyskują, gdy są interpretowane jako symbolicznie wskazujące na rzeczywistość Kościoła jako wspólnoty chrześcijan, i na poszczególnych wierzących<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> TAMŻE, 38.

<sup>21</sup> TAMŻE, 106.

<sup>22</sup> TAMŻE, 111.

<sup>23</sup> A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, w: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8 simposio internazionale mariologico (Roma, 2-4 ottobre 1990)*, red. E. PERETTO, Roma 1992, 430-431. Cyt. za: S. DE FIORES, *Status epistemologiczny...*, 305.

<sup>24</sup> E.A. JOHNSON, *The Symbolic Character of Theological Statements about Mary*, „Theological Studies” 22(1985) 313. Niniejszy artykuł wiele zawdzięcza intuicjom E.A. Johnson.

<sup>25</sup> 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

Teologiczne orzeczenia o Maryi są właściwie interpretowane, gdy odkrywają symbolicznie jakąś prawdę o każdym wierzącym i wspólnocie wierzących. Przykładowo: gdy orzekamy, że Maryja jest prawdziwą Matką, to jednocześnie wyrażamy prawdę o podstawowej misji Kościoła i chrześcijan: ich zadaniem jest rodzić Jezusa Chrystusa w ludzkich sercach przez świadectwo słuchania i wypełniania słowa Bożego. Kiedy mówimy, że Maryja postępuje w pielgrzymce wiary, wyrażamy prawdę, że wspólnota wierzących jest powołana do tego, aby wsłuchiwać się w słowo Boga, postępując w historii za Chrystusem i pogłębiając swoje wierzące rozumienie tajemnicy Zbawiciela...

Eklezjologiczny i antropologiczny sens teologicznych orzeczeń o Maryi 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 łaskowości Boga i powołani do godności uczniów Jezusa Chrystusa.

#### 4. Symboliczna zawartość dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi

W tradycyjnej mariologii dwa ostatnie dogmaty podkreślały przede wszystkim wyjątkowość Maryi, odróżniały Jej status od statusu innych ludzi – stąd mariologia tradycyjna określana jest jako mariologia przywilejów. Wspomniałem już na wstępie, że pewna część współczesnych teologów/mariologów opowiada się za zniesieniem takiej dystynktywnej interpretacji dogmatu o wniebowzięciu, chociaż – oczywiście – nie negują wyjątkowego charakteru prawdy o wniebowzięciu Maryi. Czy można pójść w podobnym kierunku w przypadku dogmatu o niepokalanym poczęciu?

---

nie może być odnoszona do Kościoła czy poszczególnych chrześcijan. Kościół nie jest matką Jezusa, mężczyzny pochodzącego z Nazaretu. Podobną strukturę ma 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 Kościoła. 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, jednocześnie spełnia warunki przynależności do prawd symbolicznych, tj. może z powodzeniem być odnoszona do Kościoła. W tym sensie Maryja Dziewica jest symbolem Kościoła.

Prawda o niepokalanym poczęciu Maryi została zdogmatyzowana w okresie triumfów mariologii przywilejów, której oddziaływania doświadczamy jeszcze dzisiaj. Kard. Leon-Joseph Suenens wyraził tradycyjne znaczenie tego dogmatu, gdy jeszcze nie tak dawno pisał: *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 pierwotnym: one zostają poczęte i rodzą się pozbawione łaski*<sup>26</sup>.

Tradycyjna mariologia przywilejów, podkreślając wyjątkowość Maryi, oddzielała Ją od innych ludzi. Wyjątkowość (poczęcia) Maryi budziła podziw w sercach wiernych dla nadzwyczajnych przywilejów, jakimi – w przeciwieństwie do nich samych – Bóg Ją obdarował. Były kiedyś 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. Czy jednak tylko na tym kończy się *nostrae salutis causa* doktryny mariologicznej?

Przyjmując symboliczną reinterpretację dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi, już w punkcie wyjścia przekraczamy dystynktywne jego rozumienie, a jednocześnie mankamenty mariologii przywilejów. Dogmat ten w perspektywie symbolicznej – odnosząc się do sytuacji początku ziemskiego życia Maryi – wyraża prawdę o początku życia każdego człowieka i wszystkich ludzi. Troską symbolicznej reinterpretacji tego dogmatu jest nie tyle podkreślanie – oczywiście (o czym za chwilę) – różnicy między poczęciem Maryi a poczęciem innych ludzi, ile wskazywanie na to, co łączy Maryję z ludźmi w ich zbawczym odniesieniu do Boga w Chrystusie.

W świetle symbolicznej reinterpretacji niepokalanego poczęcia, można powiedzieć, że dogmat ten poprzez sens pierwotny – Maryja od początku swojego życia została napełniona zbawczą miłością Boga ze względu na odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa – wskazuje na sens ukryty-symboliczny: opisana właśnie sytuacja początku Maryi staje się udziałem każdego człowieka! *Każda ludzka istota – pisała E. Johnson – od początku swego życia i jeszcze przed doświadczeniem swojej wolności jest otoczona opiekuńczą miłością Boga i Jego wiernością. Uniwersalna wola zbawcza Boga implikuje nie tylko taki zamiar po stronie Boga, ale również rzeczywisty skutek w ludzkiej egzystencji, która byłaby inna bez ustawicznie udzielanej człowiekowi łaski*<sup>27</sup>. Od

<sup>26</sup> L.-J. SUENENS, *Kim jest Ona. Synteza mariologii*, Warszawa 1988, 28.

<sup>27</sup> E. JOHNSON, *The Symbolic Character...*, 331. Por. K. RAHNER, *Open Questions in Dogmas Considered by the Institutional Church as Definitively Answered*,

momentu poczęcia każdy człowiek jednocześnie 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: od pierwszej chwili życia znajdujemy się w obszarze udzielającego się zbawczo Chrystusa, którego moc miłości jest większa od mocy „grzechu” pierwotnego.

W świetle tej (symbolicznej) zawartości dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi rodzi się konieczność zweryfikowania tezy, że od chwili poczęcia 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 Chrystus pozostawił go samotnego „na pastwę” mocy zła. Zbawiciel pochyla się miłosiernie nad każdym człowiekiem i nad wszystkimi ludźmi w każdym momencie ich istnienia. W Ewangelii św. Jana czytamy: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi* (1, 9). Na świat przychodzimy nie w momencie narodzin, ale w momencie poczęcia!

*Dogmat o Niepokalanym Poczęciu* – pisał K. Rahner – *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 egzystencjał naszej wolności, kierujący nas ku zbawieniu*<sup>28</sup>.

Mówiąc, że doktryna o niepokalanym poczęciu w symboliczny sposób wyraża prawdę o miłości Boga otaczającej każdego człowieka od samego początku życia, nie twierdzi się, że nie istnieje z antropologiczno-teologicznego punktu widzenia żadna różnica między poczęciem Maryi i poczęciami innych ludzi. Różnica ta jest czymś oczywistym (podobnie jak różnice 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. Ostatecz-

---

„Journal of Ecumenical Studies” 15(1978) 221-226, szczególnie 223-224; TENŻE, *Podstawowy wykład wiary...*, 313-314. Por. J. BOLEWSKI, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, Kraków 1994, 149-200.

<sup>28</sup> K. RAHNER, *Open Questions in Dogmas Considered...*, 224.

nie można powiedzieć, że dogmat ten jest symbolem mocy łaski, potężniejszej niż dzieje ludzkiego grzechu i winy. Ukrzyżowany Bóg ani na moment nie pozostawia żadnego człowieka „na pastwę” mocy zła.

Symboliczna reinterpretacja doktryny o niepokalanym poczęciu Maryi w nowym świetle stawia sprawę walki Kościoła o życie nienarodzonych w świecie „kultury śmierci”. Sądzę, że w nauczaniu Kościoła, jeśli chodzi o tę walkę, istnieje pewne pęknięcie czy pewna niekonsekwencja, którą usuwa zaproponowana tu interpretacja niepokalanego poczęcia. Jeżeli – w myśl tradycyjnego rozumienia „grzechu” pierwotnego – poczęta istota ludzka, poczęte dziecko, poczęty człowiek aż do chrztu jest pozbawiony *przyjaźni Boga* i *życia Bożego* (kard. L.-J. Suenens), to można zapytać: z jakiej istotnej racji mamy bronić tych dzieci, ludzi, istot ludzkich? Jeżeli Bóg nie ma dla nich „czasu” aż do chrztu, jeśli Bóg aż do chrztu nie ma dla nich miłości i przyjaźni, to dlaczego my mamy mieć dla nich miłość i przyjaźń? Ale w końcu bronimy życia poczętych dzieci i czynimy to z miłości do nich! Czy ludzka miłość i przyjaźń do poczętych, a nienarodzonych dzieci ma iść pod prąd miłości i przyjaźni Boga?<sup>29</sup>

Do tej pory mówiłem o antropologicznym wymiarze symbolicznej reinterpretacji dogmatu o niepokalanym poczęciu. Reinterpretacja ta ma również istotny wymiar eklezjologiczny. W myśl eklezjologicznej logiki ten maryjny symbol odkrywa przed nami prawdę o Kościele, wspólnocie wierzących.

Św. Ambroży nazwał Maryję „typem Kościoła”. W Komentarzu do Ewangelii Łukasza pisze: *Właściwie porodziła Ona, pozostając dziewicą, ponieważ jest typem Kościoła, który jest nieskalany, choć poślubiony*<sup>30</sup>. Kościół jest nieskalany, ale nieskalany jak Maryja, od chwili swojego poczęcia, od niepokalanego poczęcia. Jest napełniony łaską od swojego prapoczątku. Jego uwikłanie w grzech nie jest w stanie dotknąć i zniweczyć tego początku z „czystej” łaski Boga.

<sup>29</sup> Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* – jak się zdaje – po raz pierwszy w dziejach nauczania Magisterium Kościoła wyraźnie mówi o tym, że dzieci, które umarły bez chrztu, „znajdują się w Bogu” (nr 99). Wcześniej teologia i nauczanie Kościoła raczej nie widziały takiej możliwości – jedni (np. Augustyn, papież Eugeniusz VII w XII w.) skazywali je na wieczne piekło, inni (np. Tomasz z Akwinu, papież Innocenty III w XIII w.) rezerwowali dla nich i nie piekło, i nie niebo, ale stan szczęścia „naturalnego” (bez *visio beatifica*); z takiej koncepcji narodziła się teza o *limbus puerorum*. Kościół właściwie do Soboru Watykańskiego II nie przewidywał katolickiego pochówku dla dzieci, które zmarły bez chrztu. Zob. J. MAJEWSKI, *Między dziecięcym łóżeczkiem a dogmatem*, „Więź” 7(2001) 33-43. Jan Paweł II w końcu poszedł najdalej – prezentowana tu symboliczna reinterpretacja niepokalanego poczęcia Maryi, można powiedzieć, wychodzi naprzeciw papieskiemu nauczaniu, proponując dla niego teologiczne podstawy.

<sup>30</sup> AMBROŻY, *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, 7.

## 5. Zakończenie

Symboliczna interpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu, ale również – co tu zakładam – dogmatu o wniebowzięciu Maryi ostatecznie proponuje, by te doktryny rozumieć jako odkrywające jakąś prawdę o początku i dopełnieniu dziejów Kościoła oraz prawdę o początku i spełnieniu ziemskiej egzystencji każdego człowieka. Posługując się nauczaniem episkopatu amerykańskiego, wyrażonego we wspomnianym już liście pasterskim, można to powiedzieć 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* (nr 111). Początek i koniec historii ludzkiego życia, początek i koniec Kościoła, dwa graniczne „momenty” historii człowieka i dwa graniczne „momenty” dziejów Kościoła otoczone są zbawczą miłością Boga, która mocniejsza jest od jakiegokolwiek potęgi zła. Wczytując się – symbolicznymi „oczyma” – w nauczanie Kościoła o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi, można świętować bezwarunkową, nieograniczoną żadnym czasem miłość i przyjaźń Boga do każdego człowieka.

Dr Józef Majewski  
Gdański Instytut Teologiczny (Gdańsk)

ul. Ks. Sychty 24/11  
PL - 80-276 Gdańsk  
e-mail: jozef.majewski@wiesz.com.pl