

Tomasz Węcławski

Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa

Salvatoris Mater 1/1, 117-131

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.

Przedstawię najpierw elementy teologicznej metody, którą zamierzam posłużyć się w tym rozważaniu. Następnie - zgodnie ze *składową analityczną* tak opisaną metody - zaproponuję zwięzłą interpretację kilku biblijno-teologicznych pojęć najściślej związanych z podjętym tu tematem. W końcu odwołam się do *składowej egzystencjalnej* wspomnianej metody i spróbuję pokazać, w jakim sensie dokonana właśnie analityczna korekta pojęć pozwala lepiej odpowiadać na pojawiające się w związku z podjętą tu kwestią pytania i wątpliwości.

Uwaga wstępna o metodzie

Sformułowanie tematu sugeruje, że moglibyśmy wiedzieć, jaką postawę przyjęła i jakie odczucia żywiła Maryja wobec woli Ojca wyrażającej się w męce i śmierci Syna. Sugestia ta wymaga wyjaśnienia. Bardzo łatwo bowiem w tej dziedzinie o pewien rodzaj spekulatywnej nadgorliwości, która sprawia wrażenie, jakby wiedziała więcej, niż wiedzieć może. Pytanie brzmi dlatego: Czy dane Objawienia, a w szczególności dane biblijne, które mamy do dyspozycji w związku z postawioną tu kwestią, pozwalają na coś więcej niż tylko na psychologiczno-teologiczną spekulację, która karmi się z jednej strony stosunkowo skromnym zasobem biblijnych wypowiedzi dotyczących wprost udziału Maryi w dziele Jej Syna, z drugiej strony zaś przekonaniem, że udział ten *musiał* być pełniejszy i doskonalszy niż udział w tym dziele kogokolwiek innego.

Razem z takim przekonaniem (czy raczej założeniem) stosunkowo łatwo jest też przyjąć dość jednostronne i bynajmniej nie biblijne pojęcie *doskonałości* i konsekwentnie doskonałości udziału Maryi w dziele Odkupienia. Według takiego rozumienia *doskonałe* to mniej więcej tyle, co *nieprzewyższone*. Ze coś jest *nieprzewyższone*, to wynika z otwartego lub ukrytego porównywania *nieprzewyższonego* ze wszystkim, co zostało w nim i przez nie przewyższone i zdystansowane. Tymczasem biblijne pojęcie doskonałości oparte jest nie na porównaniu, ale na nieporównywalności i zarazem współ-

Ks. Tomasz Węclawski

Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa

SALVATORIS MATER
1 (1999) nr 1, 117-131

ności pochodzących od Boga ludzkich powołań i odpowiadających im dzieł. Dlatego, jakkolwiek może to zabrzmieć niepokojąco, o każdym poszczególnym ludzkim powołaniu można powiedzieć, że jest wśród wszystkich innych nieprzewyższone, a o każdym odpowiadającym takiemu powołaniu dziele, że jest niezastąpione.

Uwagi te tylko pozornie odbiegają od tematu, który zamierzam tu podjąć. W ich świetle bowiem powołanie i dzieło wiary Maryi jest wyróżnione w stosunku do innych ludzkich powołań i dzieł nie inaczej niż każde z nich w stosunku do pozostałych. Nie znaczy to, żeby nie można było mówić o obiektywnej wyjątkowości Jej powołania i dzieła. Przeciwnie: jest to powołanie i dzieło obiektywnie wyjątkowe. Jest ono jednak zarazem właśnie w swojej największej obiektywnej wartości wyprzedzającym obrazem i podobieństwem tego, co zbawienie dokonane w Jezusie czyni możliwym dla każdego. Wyjaśnienie i zastrzeżenie, które tu formułuję, ostrzega zatem przed ryzykowną lub wręcz błędną teologiczną metodą, która działając według schematu *być powinno (lub wypadło, by było) - być mogło - a zatem było*, źródłem wiedzy o istocie i kształcie powołania Maryi i Jej miejscu w dziele zbawienia czyni własne niekontrolowane oczekiwania i odczucia.

Chciałbym dlatego na tym miejscu metodycznie wykluczyć z interpretacji udziału Maryi w dziele Jej Syna - a to znaczy w istocie: z interpretacji Jej odniesienia do ujawnionej w Jego męce i śmierci woli Ojca - elementy psychologiczno-teologicznej spekulacji opartej na wczuciu się w sytuacje przywoływane w przekazie biblijnym (przede wszystkim Łukaszowym i Janowym). Chciałbym natomiast wydożyć ściśle teologiczny (a dokładniej: kerygmatyczny) wymiar tego przekazu. Takie postępowanie może ktoś wprawdzie uznać za swoiste okaleczenie przekazu biblijnego, w którym wymiar kerygmatyczny jest nierozłącznie związany ze współodczuwalnymi dla wszystkich zwykłymi i niezwykłymi ludzkimi przeżyciami i doświadczeniami. Postępowanie takie można jednakże usprawiedliwić potrzebą przywrócenia równowagi między teologią budowaną na mniej lub bardziej uzasadnionym wczuciu a teologią opartą na bardziej zdystansowanej analizie pierwotnej kerygmatycznej zawartości przekazu. Równowaga ta bowiem w dziedzinie, która nas tu interesuje, często bywała i bywa zachwiana. Jeśli przyjmiemy, że tradycja mariologiczna jest od swoich początków z ducha *aleksandryjska*, proponowany tu szkic można uznać za próbę bardziej *antiocheńskiego* potraktowania jednej z istotnych kwestii tej tradycji. W terminach

dwu dawnych wielkich szkół egzegetyczno-teologicznych można powiedzieć, że chodzi o unikanie aleksandryjskiego sposobu myślenia figurami i alegoriami, a rozwinięcie bardziej trzeźwego i zdystansowanego antiocheńskiego sposobu czytania tekstów. Dopiero na tle takiej lektury spróbujemy postawić najbardziej niepokojące pytania związane z męką i śmiercią Jezusa.

I. Ku rekonstrukcji kilku pojęć biblijno-teologicznych

W pierwszej - analitycznej - części tego rozważania proponuję minimalną rekonstrukcję trzech biblijno-teologicznych pojęć, które wydają się potrzebne dla zrozumienia miejsca Maryi w paschalnym dziele Jej Syna i Jej stosunku do ujawnionej tak właśnie woli Ojca.

1. Według twego słowa - *katha to rhema sou*

Pierwszym z takich pojęć jest skierowane do Maryi *słowo*, któremu Ona odpowiada: *Niech mi się stanie według twego słowa*. W greckim tekście Łukasowym pojawia się określenie *rhema*. Bezpośredni kontekst skłaniałby do rozumienia go jako prostego odniesienia do tego, co właśnie zostało powiedziane przez Bożego wysłannika. Jednakże to samo określenie w innych tekstach Łukasowych (podobnie jak u pozostałych Synoptyków i u Jana) obejmuje więcej niż tylko słowa wypowiedziane przez kogoś w określonym momencie. Przy zachowaniu potocznego sensu tego określenia można dlatego powiedzieć również, że cała sprawa Jezusa to *rhema*. Tak właśnie zmartwychwstanie Jezusa zostaje przez Dz 10, 36nn przypisane razem z całą Jego publiczną działalnością do tego, co było *genomenon rhema katholes tes Ioudaias, arksamenos apo tes Galilaias meta to baptisma ho ekeryksen Ioannes - to, co się działo* (dosłownie: *słowo, które się wydarzyło*) *w całej Judei, poczynszy od Galilei po chrzcie, który głosił Jan*.

Zgoda Maryi, która w ujęciu Łukasowym jest wyrazem jej wiary (por. Łk 1, 45), odnosi się retorycznie najpierw do słowa właśnie przez Nią usłyszanego, ale zarazem do tego wszystkiego, co się Jej przydarzyło. Istotę tego, co się Jej przydarzyło, ujmuje właśnie *rhema* archaniola. Warto w związku z tym dostrzec pewien paralelizm retoryczny, czytelny jedynie w tekście greckim. Kluczowe dla całościowego zrozumienia orędzia Bożego wysłannika nawiązanie do

Rdz 18, 14 - *u Boga bowiem nie ma nic niemożliwego* - zawiera to samo słowo *rhema*, które pojawi się zaraz w odpowiedzi Maryi. Archanioł mówi mianowicie: *hoti ouk adynatesei para tou theou pan rhema*. Na takim tle *rhema sou* w ustach Maryi nie tylko może, ale wprost powinno zostać odniesione do całości Bożego zbawczego dzieła, w tej jego zaskakującej konkretyzacji, którą jest teraz rozpoczynające się życie Jezusa, Jej Syna¹. Cała tajemnica Bożej obecności i Bożego działania zostaje w ten sposób związana z osobistym powołaniem Maryi. Jednakże na pierwszym planie Łukaszewej kerygmy nie pojawia się bynajmniej osobisty wymiar tej sprawy. Łukasz, poświęcając wiele uwagi postaci i tajemnicy Maryi, nie czyni tego przecież z potrzeby wprowadzenia nas w specyfikę Jej powołania, ale ze względu na dzieło Bożego zbawionego miłosierdzia objawione i dokonane w Jezusie - a to znaczy konsekwentnie ze względu na specyfikę powołania każdego z aktualnych i potencjalnych słuchaczy głoszonej przez niego ewangelii. Maryja jest w tej perspektywie równocześnie pierwsza i jedna z wielu, jest niewątpliwie wyróżniona i niezastąpiona, nie dla Niej samej jednak, ale ze względu na nas.

Warto też zwrócić uwagę na to, że jakkolwiek Maryja jest obok Jezusa i Jana Chrzciciela jedną z trzech kluczowych postaci Łk 1-2, wiadomości o Niej samej są w tym tekście zadziwiająco skromne. Nie dowiadujemy się niczego o Jej pochodzeniu, nie otrzymujemy też wstępnej charakterystyki Maryi - tak jak się to dzieje w wypadku innych postaci (Zachariasz, Elżbieta, Józef, Symeon, Anna). Maryja zostaje wprowadzona w opowiadanie z tym rodzajem oczywistości, który czyni z niej natychmiast postać zarazem wyróżnioną i uniwersalną. Dowiadujemy się o Niej wiele, ale wszystko, czego się dowiadujemy, podporządkowane jest kerygmatacznemu celowi przekazu. Celem tym jest wprowadzenie słuchaczy ewangelii w tajemnicę i rzeczywistość dokonującego się w Jezusie zbawienia. Zbawienie jest przygotowane dla wszystkich. Nie spada ono jednak na wszystkich i na każdego jako rzecz dana i gotowa. Jest dane *eis ptosin kai anastasin pollon* (*na upadek i powstanie wielu* - Łk 2, 34) i *eis semeion antilegomenon* (*znak, któremu się zaprzecza* - tamże). W takim właśnie - niewątpliwie paschalnym i w tym sensie uniwersalnym - kontekście pojawia się bezpośrednio odniesienie do życia Maryi:

¹ Por. w związku z tym F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 1 Teilband*, W: *Evangelisch-Katholischer-Kommentar zum Neuen Testament*, Herausgegeben von Josef Blank, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilckens, Zürich 1989, 77n.

i twoje własne życie przeniknie miecz (2, 35). Kerygmaticznym znaczeniem tego zwrotu zajmiemy się nieco dalej, na tym miejscu musimy natomiast zauważyć, że w bardzo przemyślanej retorycznej konstrukcji Łk 1-2 stanowi on pierwsze dopowiedzenie i wyjaśnienie postawy Maryi, która jest *doule kyriou* (*niewolnicą Pana*), przyjmując życie *kata to rhema - według słowa*. Drugim istotnym dopowiedzeniem jest w ramach tego samego tekstu udratyzowany dialog z Łk 2,48-49: *bolejąc szukaliśmy Ciebie. [...] Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co jest mojego Ojca?* - z komentarzem ewangelisty: nie zrozumieli słowa (*rhema*), które im powiedział (2, 50). W ten sposób przekaz o Maryi zostaje związany z jednym z istotnych tematów i celów całej Łukaszczej ewangelii, którym jest wyjaśnienie, że *Mesjasz miał [...] cierpieć, żeby wejść do swojej chwały* (24, 26). Dopiero na takim tle możliwe jest poprawne odczytanie wspomnianego już słowa o *mieczu przenikającym* życie Maryi.

2. *Życie przeniknie miecz* - *ten psychen dieleusetai rhomfaia*

Chodzi o słowa Symeona (Łk 2, 35) najczęściej tłumaczone jako: *Twoją duszę przeniknie miecz* i komentowane jako zapowiedź cierpienia Maryi w związku z posłannictwem i dziełem Jej Syna. Bezpośredni kontekst wiąże te słowa ze sprzeciwem, z którym spotka się orędzie i działanie Jezusa. Właśnie dlatego wydaje się jednak, że odczytanie ich jedynie jako zapowiedzi cierpienia Maryi podczas Jego publicznej działalności, a zwłaszcza w godzinie Jego męki i śmierci, jest teologicznie zbyt słabe - nawet jeśli natychmiast rozumiemy owe cierpienia jako własny udział Maryi w tym, co uderza w Jej Syna. Nie wydaje się jednak na tym miejscu i w tym historyczno-teologicznym kontekście rzeczą właściwą spekulowanie nad zbawczym charakterem macierzyńskiego cierpienia Maryi. Jak już zauważyliśmy, Łukasz poświęcając wiele uwagi postaci i tajemnicy Maryi nie czyni tego przecieź z potrzeby wprowadzenia nas w specyfikę Jej powołania, ale ze względu na dzieło Bożego zbawienego miłosierdzia objawione i dokonane w Jezusie i ze względu na specyfikę powołania każdego z aktualnych i potencjalnych słuchaczy głoszonej przez niego dobrej nowiny. Nie można wprawdzie pominąć czysto osobistego sensu słowa Symeona skierowanego do Maryi, wydaje się jednak uzasadnione przyjęcie, że mamy tu do czynienia z ele-

mentem wielkiego kontekstu kerygmatycznego, w którym dopiero ujawnia się cały teologiczno-symboliczny sens tego skierowanego do Maryi zwrotu. Wskazują na to zarówno literackie i treściowe paralele formujące przekaz o spotkaniu z Symeonem i w jego ramach wypowiedzi Symeona jako *człowieka sprawiedliwego i pobożnego, wyczekującego pociechy Izraela* (Łk 2, 25), jak też jeszcze wyraźniej miejsce tego przekazu w kerygmatycznej i retorycznej konstrukcji całej Łukaszej *ewangelii dzieciństwa*². Ten wielki kontekst sięga od Księgi Rodzaju (18) i Wyjścia (13), przez Sędziów i Samuela (narodziny Samsona i Samuela), księgi prorockie, a w szczególności wizje pierwszego i drugiego Izajasza, Daniela (Dn 7-10) i Malachiasza (Ml 3) aż po Apokalipsę Janową, w której powracają wszystkie istotne teologiczne motywy tego kontekstu. Zasadą jego obecności w zajmującym nas teraz tekście Łukasza jest zamiar ukazania wydarzeń związanych z przyjściem Jezusa jako objawienia Jego mesjańskiej godności. Ten Łukaszy z zamiar wpisuje się w już istniejącą większą konstrukcję kerygmatyczno-teologiczną. Jeśli się z tym zgodzimy, zyskujemy narzędzie interpretacyjne, które powinno pozwolić uchwycić powód pojawiania się w tekście Łukaszym wszystkim obecnych w nim szczególnych motywów i znaków.

Na takim tle możemy teraz wrócić do motywu miecza przenikającego duszę (czy lepiej: życie) Maryi w związku z dziełem Jej Syna i sprzeciwem, który ono budzi. Należy mianowicie zauważyć pewien szczegół filologiczny: Łukasz nie używa w tym miejscu terminu *machaira* występującego wielokrotnie tam, gdzie mowa o mieczu i w jego ewangelii, i w innych ewangeliiach synoptycznych i u Pawła. Używa natomiast stosunkowo rzadkiego terminu *rhomfaia*, który poza tym w pismach nowotestamentowych pojawia się jedynie w Apokalipsie (Ap 1, 16; 2, 12; 6, 8; 19, 15)³. Trudno oczywiście łączyć ze sobą bezpośrednio tekst Łukaszy i tekst Apokalipsy - choćby tylko z powodu okoliczności czasowych ich powstania. Można jednak wyrazić ostrożne przypuszczenie, że *rhomfaia* u Łukasza to nie tylko obraz wielkiej przesywającej duszę boleści, ale także symbol *słowa (rhema) wychodzącego z ust Boga* (por. Mt 4, 4);

² Por. w związku z tym: T. SIUDA, *Die Theologie des Geistes im lukanischem Doppelwerk*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, 30-37, z powołaniem się na: R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, 25-39.

³ Por. w związku z tym hasło *romfaia* w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. VI, zwl. 995nn.

obrazowe ukonkretnienie *tchnienia ust* ostatecznie ujawniającego Bożą tajemnicę zbawienia⁴, i że w tym samym sensie autor Apokalipsy rozróżnia między terminami *rhomfaia* (miecz wychodzący z ust zwycięskiego Syna Człowieczego) i *machaira* (miecz jako narzędzie walki, a przenośnie: sądu i rozróżnienia). Rozróżnienia te mają tym silniejsze podstawy, że dokonuje ich już *Septuaginta*, zaskakująco często tłumacząc hebrajskie *hereb* (miecz) wspomnianym rzadszym terminem *rhomfaia*.

Wśród odpowiednich miejsc *Septuaginty* warto dostrzec dwa konteksty ważne dla zrozumienia nowotestamentowych zastosowań tego słowa. Dostrzeżenie takich powiązań wydaje się jeszcze ważniejsze, skoro przyjmujemy, że tekst Łukaszowy powstał w środowisku greckojęzycznym, w którym tradycje żydowskie - a z nimi greckie teksty biblijne - nie były przecież nieobecne, jakkolwiek z pewnością wymagały przypomnienia i nowego zrozumienia.

Pierwsze z takich miejsc to Ps 22, 21. Czytamy tam w tekście greckim: *rhysai apo rhomfaias ten psychen mou, kai ek cheiros kynos ten monogene mou* (dosłownie: *ocal od miecza moje życie i z rąk psów mojego jednorodzonego*). Tłumaczenie to jest nieco *interpretacyjne* w stosunku do tekstu hebrajskiego, oddaje jednak dobrze jego istotę. Grecka wersja tekstu tego Psalmu tak dobrze harmonizuje z kontekstem proroctwa Symeona, że można tu przyjąć świadome nawiązanie do tekstu *Septuaginty*. Chodzi w szczególności o powtórzenie związku *psyche* (=życie) - *rhomfaia* oraz o zwrot *ten monogene mou* pojawiający się jako paralela zwrotu *ten psychen mou*. *Monogene* może być tłumaczone jako *jedyne*, ale dosłownie znaczy *jednorodzony*. Można wtedy ostrożnie przyjąć, że związek proroctwa Symeona z tym właśnie Psalmem (przez Mateusza i Marka związanym z męką Jezusa) nie jest przypadkowy, ale że kontekstem wspólnym jest właśnie odrzucenie i męka Jezusa. Łukasz nie przytacza pierwszych słów Psalmu 22 jako ostatnich słów Jezusa w swoim opisie Jego męki - jest to tradycja palestyńska, zapewne nieznaną w kręgu, w którym powstała Łukaszowa ewangelia. Jeśli jednak przyjmiemy, że chodzi o krąg, w którym *Septuaginta* była znana lepiej niż hebrajskie teksty starotestamentowe, można też przyjąć, że Łk 2, 35 jest swego rodzaju *lustrzanym cytatem* Ps 22, 21.

⁴ Warto w związku z tym zwrócić uwagę na powiązanie i teologiczną bliskość znaczeń terminów *rhema* i *pneuma* jako tego, co *wychodzi z ust Boga*, co oba te terminy wiąże zarazem z obrazem miecza wychodzącego z ust zwycięskiego Syna Człowieczego.

Drugi ważny dla naszej kwestii kontekst wiąże się z późniejszym zastosowaniem słowa *rhomfaia* w *Apokalipsie*. Chodzi o użycie obrazu miecza jako synonimu gniewnego słowa i karzącego dzieła Boga wobec bezbożnych i o sposób formułowania odpowiednich tekstów w *Septuagincie*. Najpierw pojawia się termin *machaira* - tak np. Iz 27, 1 oraz 49, 2; następnie jednak w takim samym kontekście występuje właśnie *rhomfaia* - tak Ez 21 *passim*, oraz Mdr 5, 21. Natomiast Mdr 18, 15 (*wszechmocne Twe Słowo [...] jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz [...] runęło w środek zatraczonej ziemi*), gdzie można by się było również spodziewać tego samego określenia, używa innego zwrotu: *ksifos oksy*.

Kształtująca się w ten sposób metafora ostrego miecza jako symbolu Bożego słowa ma dla naszej sprawy istotne znaczenie, stoi ona bowiem bezpośrednio za obrazem miecza wychodzącego z ust - w *Apokalipsie* Janowej i przynajmniej pośrednio za rozważanym tu Łukaszowym tekstem o mieczu. Z zestawienia wymienionych tu miejsc i odniesień nie wynika wprawdzie jednoznacznie istnienie przed uformowaniem się późnej teologii nowotestamentowej sprecyzowanego teologicznego kontekstu, w którym *rhomfaia* miałyby już jednoznaczny sens teologiczny. Można jednak mówić o istniejących filologiczno-teologicznych warunkach dla ukształtowania się takiego sensu.

Jeśli zatem rozumowanie to jest słuszne, obraz miecza przenikającego życie Maryi w związku z budzącym sprzeciw dziełem Boga w Jej Synu jest rzeczywiście teologicznie bardzo silny i wymagający. Nie wystarczy odnieść go do życia i losu samej Maryi, trzeba go raczej potraktować jako jeden z elementów celowego w Łukaszowej kerygmie powiązania kształtu wiary słuchaczy jego ewangelii z tym, co miłosierny Bóg rzeczywiście zamierzył i sprawił w Jezusie. Maryja jest pierwszą, której zostało przedstawione wymaganie tej wiary, i zarazem tą, która je pierwsza skutecznie przyjęła⁵. W takiej perspektywie jest w pełni zrozumiałe Łukaszowe dopowiedzenie słów Symeona: *żeby zostały odstłonięte zamysły wielu serc*. Na takim tle czytelny jest również inny obecny w późnej teologii nowotestamentowej motyw powiązania wiary i życia Maryi z wiarą i życiem słuchaczy ewangelii - tzw. testament Jezusa ukrzyżowanego (J 19, 26-27).

⁵ Por. w związku z tym F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, 148, z powołaniem się na: J.A., FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, t. 1, New York 1981, 423, oraz na J. WINNANDY, *La prophétie de Syméon (Lc II,34-35)*, „Revue Biblique” 72 (1965) 336-348.

3. Przyjął (Jego Matkę) do siebie - *elaben (ten metera aotou) eis ta idia*

Także w tym wypadku przystępujemy do rzeczy z dość oczywistym w świetle „kerygmaticznej ekonomii” przekazu ewangelicznego założeniem, że nie mamy tu do czynienia z informacją dotyczącą spraw osobistych - a w szczególności losu Maryi. Kerygmaticzny sens tego przekazu wiąże się najwyraźniej z jego pointą: *od tej godziny uczeń przyjął ją do siebie* (J 19, 27).

Pytanie o właściwy teologiczny kontekst, w którym zwrot ten się pojawia, wiąże się z trudną kwestią miejsca Maryi w świadomości rozwijających się wspólnot chrześcijańskich końca pierwszego stulecia. W świetle tego, co zauważyliśmy dotąd, można uznać za pewne, że jest to przede wszystkim rola „typu” - to jest przykładu postawy odpowiadającej zawartemu w wydarzeniu życia i śmierci Jezusa wezwaniu. Można się w związku z tym zastanawiać, dlaczego rola ta najwyraźniej schodzi na drugi plan po krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa - poza wzmianką Dz 1, 14 Maryja jest już *historycznie* nieobecna. Odpowiedź na to pytanie, możliwa w świetle tego, na co tu zwróciliśmy uwagę, brzmi: ponieważ Maryja jest tak bardzo silnie obecna *kerygmaticznie* jako typ odpowiadający wydarzeniu paschalnemu postawy wiary, że Jej obecność *historyczna* nie jest już z punktu widzenia teologicznych zamiarów głosicieli potrzebna. Jest raczej tak, że chodzi właśnie o *wzięcie Jej do siebie (eis ta idia)*. W czasie i okolicznościach, w których sformułowano ten przekaz, nie może już chodzić o osobisty los Maryi. Zarazem jest jeszcze za wcześnie, żeby miejsce to rozumieć w duchu Orygenesa i nawiązującej do niego egzegezy typicznej jako figurę powierzenia Matce Jezusa całej ludzkości. Cel przekazu jest jak najbardziej praktyczny i wiąże się ściśle z okolicznościami jego powstania i z sytuacją jego adresatów. Teraz chodzi o wiarę w to, co naprawdę wydarzyło się w godzinie śmierci Jezusa⁶. Maryja reprezentuje wspólnotę uczniów, do których skierowany jest przekaz. Może to czynić, skoro sama odpowiedziała wiarą. Na takim tle można też dostrzec - przy wszystkich różnicach - wyraźny paralelizm odniesie-

⁶ Można ewentualnie wyprowadzać pewne dodatkowe wnioski z faktu pojawienia się w obu Janowych tekstach odnoszących się do Matki Jezusa (Jan nie używa imienia Maryi) określenia *godzina* (por. J 2, 4 - *jeszcze nie nadeszła moja godzina*; J 12, 27 - *Ojcie [...] przyszedłem na tę godzinę*; J 19, 27 - *od tej godziny uczeń przyjął ją do siebie*).

nia do Maryi w kręgu Janowym i Łukaszowym (por. Łk 2, 43.45 - *Matka mojego Pana przychodzi do mnie. [...] Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła*). Nie pomniejszając w żadnym razie tego, co bezwzględnie wyróżnia Maryję - tajemnicy Jej macierzyństwa - można powiedzieć, że macierzyństwo to - a z nim razem odniesienie Maryi do Boga jako Ojca - musi być rozumiane w kontekście wiary w dokonane w godzinie Jej Syna zbawienie (a nie odwrotnie: wiara Maryi jako konsekwencja wyróżnienia, które Ją spotkało).

Idąc za takimi wskazaniem, możemy teraz, podsumowując, spróbować uchwycić najistotniejsze wymiary sformułowanej w teologii nowotestamentowej - właśnie przez jej odniesienie do życia i wiary Maryi - uniwersalnej odpowiedzi na pytanie o objawioną w męce i śmierci Jezusa wolę Ojca. Przechodzimy w ten sposób od analitycznej do egzystencjalno-teologicznej części tego rozważania.

II. Bardzo wstępne wnioski:

Maryja jako *każdy* i jako *nie każdy* wobec woli Ojca

Na tym miejscu postawię i bardzo zwięźle rozważę dwie kwestie: po pierwsze - pytanie o miejsce w zamiarze i woli Ojca *wydania* Syna i związanego z tym cierpienia; po drugie - pytanie o kształt wiary odpowiadającej temu zamiarowi i woli. W obu wypadkach - za przykładem przeanalizowanych właśnie tekstów nowotestamentowych - odwołam się do Maryi jako typu i przykładu wiary, która umożliwia znalezienie odpowiedzi na takie pytania albo lepiej: teologicznie uczciwe postawienie obu pytań.

1. Pytanie o cierpienie

- Maryja jako *każdy* wobec woli Ojca

Pytanie pierwsze jest lub może być pytaniem każdego. Powtórzę je najpierw w postaci, w której kiedyś już je postawiłem⁷: Czy Bóg naprawdę chciał/chce wszystkiego, co się stało? Czy chciał, czy nie chciał takiej wolności, która zwraca się przeciwko sobie samej? Czy Bóg - Ojciec chciał, czy nie chciał cierpienia i śmierci Jezusa - Syna? Czy chciał tego, żeby On wydał siebie za nas?

⁷ Por. T. WĘCŁAWSKI, *W teologii chodzi o Ciebie. Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni*, Kraków 1995, 204n.

Pytania te natychmiast odsłaniają całą beznadziejność myślenia, z którego się wywodzą. Jakkolwiek bowiem na nie odpowiemy, zawsze nasza odpowiedź pociągnie za sobą pytania następne i o wiele trudniejsze. Kim byłby Bóg, który by chciał lub nie chciał tej śmierci? Kim trzeba być, żeby chcieć śmierci Jezusa? Czy jest możliwe, żeby Bóg, który jest Ojcem, naprawdę jej pragnął? Jeśli jednak Bóg nie chciał tej śmierci, to dlaczego Jezus umarł? Może ktoś powie: dzieć, że kim jest i czego pragnie Bóg - Ojciec, to okazuje się ostatecznie nie przez śmierć, ale przez zmartwychwstanie Jezusa. To prawda. Tylko że nie zrozumiał jeszcze, czym jest zmartwychwstanie Jezusa, kto sądzi, że skoro On zmartwychwstał, Jego śmierć jest już tylko przeszłością. Nie rozumie, czym jest zmartwychwstanie Jezusa, kto widzi w nim coś w rodzaju szczęśliwego odwrócenia karty - tym razem ostatecznie na stronę życia. Jezus zmartwychwstały nie odwraca się przecież od swojej i naszej śmierci, ale właśnie się do niej zwraca. Jezus umarł naprawdę i naprawdę zmartwychwstał - ale to znaczy, że jako zmartwychwstały nie przestał być umarłym. To ukrzyżowany i umarły Jezus żyje. Dlatego Paweł, który niewątpliwie głosi zmartwychwstanie i rozumie, że cały sens jego życia i działania zależy od tego, czy Jezus zmartwychwstał, mówi jednak, że *głosi Chrystusa ukrzyżowanego* (1 Kor 1, 23) i Jego śmierć (por. 1 Kor 11, 26) - i wcale jednego nie przeciwstawia drugiemu, ale jedno i drugie nazywa ewangelią.

Na takim tle można i trzeba rozumieć miejsce i sens obrazu *przenikającego miecza* Bożego słowa i woli w życiu i powołaniu Maryi, a z Nią w życiu i powołaniu każdego, do kogo skierowane jest to samo słowo. Obraz ten sam w sobie niczego nie wyjaśnia ani nie rozwiązuje. Jest on tylko próbą uchwycenia rzeczywistego porządku rzeczy. Wynik tej próby nie jest bynajmniej jednoznaczny - to, czym okazuje się wychodzący z ust Bożych miecz skutecznego słowa, zależy w istotnym stopniu od człowieka, którego życia miecz ten dotyka. Może on być cierpieniem i śmiercią, może być ratunkiem i zbawieniem. Jedno też wcale nie wyklucza drugiego. Właśnie dlatego mamy tu do czynienia z pytaniami, które tak czy inaczej pojawiają się w życiu każdego - każdy może się zatem czuć reprezentowany w nich przez Maryję. To jednak powinno konsekwentnie pociągać za sobą przyjęcie ujawnionej w Niej i przez Nią postawy wobec Bożego zamiaru i dzieła. Konsekwencja taka nie pojawia się jednak sama przez się. Musimy zatem zapytać: Co jest prawdziwym kluczem do takiej postawy Maryi, która stawiając Ją każdemu

przed oczy jako typ i przykład wiary, równocześnie wyróżnia Ją tak, że nie każdy może się natychmiast w Jej postawie odnaleźć? Odpowiedź wbrew pozorom nie leży w rozważaniu wyjątkowości duchowej postawy Maryi, ale w tym, co Jej wiara ujawniła. Także na to pytanie nie powinniśmy dlatego odpowiadać psychologiczno-teologiczną spekulacją, ale odwołaniem się do jawnego już porządku rzeczy.

2. Odpowiedź wiary

- Maryja jako *nie każdy* wobec woli Ojca

Wiara Maryi ujawnia pewną możliwość - dostępną dla każdego, ale zarazem dla każdego stanowiącą radykalne wyzwanie. Chodzi o zasadniczą zmianę nie tylko w rozumieniu odniesienia Boga do nas i do całego naszego świata, ale także w pojmowaniu Boga samego⁸. Chodzi o zmianę rzeczywiście radykalną, to jest taką, która zupełnie burzy przyjmowany dotąd układ odniesień i ocen (którym subiektywnie podlega także Bóg i Jego nie do końca zrozumiała dla nas wola). Jeśli ktoś raz dopuści możliwość takiej radykalnej zmiany w swoim odniesieniu do Boga, nie ma powodu, dla którego miałby ją wiązać z rzeczywistością jeszcze nie obecną - z przyszłym światem, przyszłym zwycięstwem i przyszłą chwałą - poza tym jednym, którym jest jego własne dzisiejsze *nie* wobec Boga. Jeśli bowiem jedynym ludzkim tytułem do chwały jest pełne i bezwarunkowe *tak* powiedziane Bogu raz jeden w imieniu wszystkich ludzi przez Jezusa, jeśli zostało ono już raz na zawsze wypowiedziane i jeśli obejmuje każdy i cały czas, każde i całe ludzkie dzieje, jeśli wreszcie ludzkie poznanie zamierzonej przez Boga chwały, a więc ostatecznie prawdziwe pojęcie i określenie sensu dziejów naszego świata - ostatecznie prawdziwe, to jest takie, którego źródłem i oparciem może być tylko przenikające wszystko słowo Boga - jest możliwe według miary świadomego lub choćby nieświadomego uczestnictwa poszczególnych ludzi w tym jedynym, pełnym i bezwarunkowym *tak* Jezusa, to możliwość powiedzenia Bogu *nie* nie tylko nie może być wyrazem ludzkiej wolności, ale wolność człowieka jest rzeczywistą wolnością (a nie łudzeniem siebie samego), tylko wtedy i tylko o tyle, o ile jest wolnością od tej właśnie możliwości. Jestem więc wolny nie dlatego, że mogę powiedzieć *nie* nawet samemu Bogu, ale dlatego, że mogę nie powiedzieć Mu *nie* - a to

⁸ Także tu nawiązuję do opublikowanego już własnego tekstu - por. T. WĘCŁAWSKI, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, 296nn.

znaczy, że mogą realnie i nie beznadziejnie pragnąć stanu, w którym powiedzenie Bogu *nie* nie będzie już możliwe.

Że taka wolność jest, że jest przynajmniej jedna ludzka historia wolna od grozy powiedzenia Bogu *nie*, o tym właśnie opowiada ludzka historia Maryi. Nie znaczy to jednak, że jest to historia zupełnie nie problematyczna. Istotę trudności wobec tej jednej w pełni udanej historii ludzkiej wolności stanowi dla wielu przekonanie, że jest to historia zbyt piękna, żeby była prawdziwa (to znaczy, żeby była naprawdę ludzka) - że jest ona wyjątkowa, wybrana i wsparta przez Boga bardziej niż jakakolwiek inna ludzka historia. To jednak nie jest prawda. Gdyby historia Maryi tłumaczyła się jedynie wyjątkowym wsparciem Jej przez Boga (łaską), nie tylko nie byłoby powodu do twierdzenia, że jest to naprawdę w pełni udana historia wolności człowieka. Bez sensu byłoby też to, co jak zobaczyliśmy, czyni z tą historią wczesnochrześcijańska teologia, zwracając uwagę na obecny w niej osiągalny dla wszystkich kształt wiary, a nie na nieosiągalny dla nikogo poza Nią samą przywilej Bożego macierzyństwa. Wyzwanie wiary zawarte w historii Maryi prowadzi nas dlatego ku odpowiedzi na pytanie o naszą własną wolność wobec samych siebie i Boga.

Czy jednak bez osobistego doświadczenia wolności, która jest zupełnym *tak*, jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, czym taka wolność jest? Zapewne nie. Ale też: czy naprawdę nie wiemy, albo choćby nie przeczuwamy, czym może być i czym jest taka wolność? (A więc: czy naprawdę jesteśmy zupełnie pozbawieni własnego, osobistego doświadczenia wolności płynącej z zupełnego *tak*?) Takiego doświadczenia nie można wprawdzie jednoznacznie opisać i przekazywać, tak jak można opisywać i przekazywać inne jednostkowe doświadczenia intelektualne czy nawet emocjonalne. Również (albo zwłaszcza) dla teologii, która sama uważa się za praktyczne, a nie filozoficzne zaangażowanie, mówić o tym doświadczeniu nie jest wcale rzeczą oczywistą, a może być rzeczą wysoce niebezpieczną. Jest tak choćby dlatego, że *jak długo trwa to, co nazywa się dniem dzisiejszym*, a więc jak długo jest jeszcze przeszłość i przyszłość, doświadczenie to - mimo że jest doświadczeniem spełnienia i całości - może być tylko częściowe i tymczasowe, to znaczy: może być tylko doświadczeniem prowizorycznym w dokładnym sensie tego słowa. Tak właśnie prowizoryczne jest także doświadczenie Maryi - i to zarówno w jego znaczeniu dla Niej, jak i w jego znaczeniu dla nas, zarówno w jego najbardziej osobistym początku, jak i w jego wi-

dzialnym, dziejowym owocu, którym jest *owoc Jej żywota, Jezus i Jego Kościół*. Jako takie właśnie doświadczenie: prowizoryczne, budzące niedowierzanie i sprzeciw, bardziej przeczowane niż znane, a zarazem niemożliwe do zapomnienia, przemówiło ono i przemawia do tych, którzy uwierzyli, że umarli Jezus żyje, i że można się nie mylić, zgadzając się żyć *według tego słowa*.

ks. doc. dr hab. Tomasz Węclawski
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im A. Mickiewicza (Poznań)

ul. Wierzbicice 49/23
PL - 61-569 Poznań
E-mail: weclawsk@amu.edu.pl

Maria di fronte alla volontà del Padre nel martirio e nella morte di Gesù

(Riassunto)

Il metodo adottato nell'elaborazione del tema *Maria di fronte alla volontà del Padre nel martirio e nella morte di Gesù* è lontano dalle speculazioni psicologico-teologiche. Obiettivo delle speculazioni è invece l'estrazione di una dimensione strettamente teologica del messaggio biblico - l'analisi del suo originario contenuto kerigmatico.

Ci sono soprattutto tre concetti che evidenziano il posto di Maria nell'opera pasquale di Suo Figlio. Primo di essi è la frase: *Avvenga di me quello che hai detto*. Tale frase va riferita a tutta l'opera Divina di salvezza in Gesù Cristo.

Un altro concetto sostanziale è anche la dichiarazione di Simeone: *E anche a te una spada trafiggerà l'anima*. Non è possibile interpretare tale dichiarazione esclusivamente come profezia delle sofferenze di Maria, ma essa va interpretata anche nel contesto dell'opposizione, con cui verrà accolto il messaggio e l'attività di Gesù. Pare che di fronte al significato della parola *rhomfaia* (spada che esce dalla bocca del Figlio Umano vincitore) usata da Luca, l'immagine della spada che colpisce la vita di Maria per l'opera di Dio in Suo Figlio, suscitante tanta opposizione, sia teologicamente molto forte ed esigente. Non basta riferirlo solo alla vita ed alla sorte di Maria stessa, bisogna trattarlo piuttosto come uno degli elementi di collegamento, intenzionale nella *kerigma* di Luca, della forma di fede degli ascoltatori del suo vangelo, con quello che Dio misericordioso aveva effettivamente inteso e fatto in Gesù. Maria è la prima a cui si era presentata l'esigenza di quella fede, ed al tempo stesso è quella, che l'ha assunta con efficacia. Su tale sfondo è anche ben leggibile un altro motivo di collegamento della vita di Maria con la fede e la vita degli ascoltatori del vangelo, presente nella tarda teologia novotestamentaria. E' il cosiddetto testamento di Gesù crocifisso: Gv 19, 26-27 (che è il terzo dei concetti soprammenzionati).

Il testamento di Gesù crocifisso è legato non tanto alla notizia sulla successiva sorte di Maria, quanto al senso kerigmatico del messaggio: *Da quel momento il discepolo la prese nella sua casa* (Gv 19, 27).

Posto di Maria nelle comunità cristiane contemporanee è soprattutto l'esempio del suo atteggiamento nel rispondere al richiamo compreso nell'evento della vita e della morte di Gesù.

E' ancora troppo presto per intendere il passo Gv 19, 27 nello spirito di Origene e dell'esegesi tipica che ad esso si riferisce, secondo il quale tutta l'umanità sarebbe stata affidata alla Madre di Gesù.

Facendo le considerazioni sulla sofferenza di Maria bisogna affermare che *la spada penetrante* della parola e della volontà di Dio nella vita e nella vocazione di Maria, è con Lei nella vita e nella vocazione di ognuno, a chi la stessa parola si rivolge.

La fede di Maria rivela una certa possibilità, raggiungibile a ognuno, che al tempo stesso a ognuno costituisce una sfida radicale. La storia di Maria dimostra che esiste almeno una libertà umana, libera dal timore di dire di *no* a Dio.