

# Janusz Królikowski

---

## Dziewiczość Całej-Świętej Maryi : aktualność zagadnienia na tle postulatów kulturowych i religijnych

---

Salvatoris Mater 1/4, 165-185

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**W** bardzo ważnym z mariologicznego punktu widzenia przemówieniu z okazji 1600-lecia synodu w Kapui z 392 roku, zajmującym się między innymi zagadnieniem wiecznego dziewictwa Maryi, papież Jan Paweł II stwierdził: *Poprawność wykładu doktrynalnego (dotyczącego dziewictwa Maryi – przyp. J.K.) wymaga, by zostały odrzucone stanowiska jednostronne, przesada lub zniekształcenia. Na przykład, przyjęcie dziewictwa Maryi musi dokonać się w taki sposób, by w niczym, wprost lub nie wprost, nie została pomniejszona wartość lub godność małżeństwa, chcianego przez Boga, przez Niego pobłogosławionego, sakramentu, który upodabnia chrześcijanina do Chrystusa, drogi doskonałości i świętości; gdyby nie uwzględniło się wystarczająco szczególnego, niepowtarzalnego charakteru dziewictwa Maryi i zamierzało się przenieść jedyną sytuację, którą Ona odzwierciedla, na inne warunki życia; albo gdyby proponowało się dziewictwo Maryi jako mające znaczenie odnośnie do niektórych uprawnionych wyborów życia eklezjalnego, zapominając, że odnosi się ono przede wszystkim do misterium Chrysti i misterium Ecclesiae; a wreszcie, jeśli banalizowałoby się orędzie, które wynika z niego, sprowadzając je do aspektu marginalnego chrześcijaństwa*<sup>1</sup>.

Ks. Janusz Królikowski

## Dziewiczość Calej-Świętej Maryi. Aktualność zagadnienia na tle postulatów kulturowych i religijnych

SALVATORIS MATER  
1(1999) nr 4, 165-185

Pod wieloma względami zagadnienie dziewictwa Maryi jest dzisiaj rzeczywiście „banalizowane”, jak zauważa Ojciec Święty. Wpływają na to niektóre interpretacje teologiczne, które widzą w dziewictwie Maryi *teologumen*<sup>2</sup>; oddziałują na to klimat kulturowy naszych czasów, w którym wręcz ośmiesza się dziewictwo; nie bez wpływu pozostają przemiany we współczesnym „obrazie świata”,

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Sympozjum z okazji 1600-lecia Synodu w Kapui* (24 maja 1992), 11; tl. pol. w: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. I, Biblos, Tarnów 1999, 319.

Jeśli chodzi o dokumentację tego sympozjum, por. *XVI centenario del concilio di Capua. Atti del Convegno Internazionale di Studi Mariologici, Capua 19-24 Maggio 1992*, red. G. LICCARDO, F. RUOTOLO, S. TANZARELLA, Istituto di Scienze Religiose – Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Capua – Roma 1993.

<sup>2</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *La concezione verginale di Cristo „teologumeno” o dato storico-salvifico rivelato?*, w: *XVI centenario del concilio di Capua...*, 173-204.

których inspiracją są współczesne nauki przyrodnicze<sup>3</sup>; za tę banalizację są odpowiedzialni także sami mariologowie, którzy wielokrotnie po prostu pomijali i nadal pomijają to zagadnienie, wychodząc z założenia, że jest ono po prostu drugorzędne.

W ramach niniejszego artykułu zamierzam zwrócić uwagę na aktualność zagadnienia dziewictwa Maryi w sposób trochę nietypowy, a mianowicie poprzez odwołanie się do niektórych danych na temat dziewictwa, jakich dostarcza historia religii, oraz jego interpretacji kulturowych i filozoficznych, dotyczących Dziewicy Maryi, pojawiających się w ostatnich dwóch wiekach przede wszystkim na gruncie protestanckim i ateistycznym, które w zaskakujący sposób wskazują na taką aktualność i wydatnie prowokują do szerszego zainteresowania się nim w ramach naszych refleksji filozoficzno-teologicznych<sup>4</sup>. Na możliwość i wagę takiego postępowania wskazał już S. Kierkegaard, który zapisał w swoim „Dzienniku”: *Stwierdzenie, iż nie może być prawdą, że Chrystus narodził się z Dziewicy, gdyż o Herkulesie i w teogoniach hinduskich itd., opowiada się coś podobnego – co nie jest prawdą – jest jednak dziwne, ponieważ odwrotna konkluzja wydaje się słuszniejsza. Fakt, że zostało to powiedziane przez wielu ludzi tam, gdzie nie jest prawdą, dowodzi, że powinno być prawdą odnośnie do Chrystusa, ponieważ gdy jest często mówione, wskazuje właśnie na potrzebę człowieka*<sup>5</sup>. Chociaż nie jest to uzasadnienie decydujące dla podjęcia refleksji o dziewictwie Maryi i nie jest to uprzywilejowany sposób refleksji nad nim, to jednak ma ono swoje znaczenie zwłaszcza wtedy, gdy podejmowanie pewnych zagadnień wydaje się nie mieć szerszego odniesienia do naszego życia, bądź gdy przed niektórymi zagadnieniami uciekamy.

## 1. Starożytne przejawy pozytywnego uznania ideału dziewictwa

Etymologia greckiego pojęcia *parthenos* oznaczającego dziewicę jest niepewna; jego rdzeń *then* wskazuje na „pęcznienie” i „zakwitanie” życia, a więc proces obejmujący młode rozwijające się ży-

<sup>3</sup> Por. J. RATZINGER, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tł. B. Widła, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1997, 41-42.

<sup>4</sup> Jeśli chodzi o aktualność teologiczną tego zagadnienia, to duże znaczenie dla jego ukazania ma studium J. BOLEWSKIEGO, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, WAM, Kraków 1998.

<sup>5</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario 1834–1839* (IA 232), tł. wł. C. Fabro, t. 2, Morcelliana, Brescia 1980, 72.

cie<sup>6</sup>. Św. Tomasz z Akwinu wyprowadza etymologię łacińską „dziewiczności – *virginitas*” od słowa *viror* oznaczającego „świeżą zieleń”, nie spaloną jeszcze przez nadmierny żar słońca<sup>7</sup>. W świecie klasycznym dziewiczność wskazuje na wyjątkowy okres w manifestowaniu się bytu; oznacza młode życie rozkwitające w sposób nienaruszony; jest to wznoszący się ruch młodości, który wyrasta ponad otaczającą ją świat. Pierwszym elementem, wyraźnie zaznaczającym się w dziewictwie jest twórcza energia obejmująca życie i zawarte w niej moce tajemniczych sił, gotowe niespodziewanie i dynamicznie wyrazić się na zewnątrz. Jest to energia witalna, rozwijająca się w młodej kobiecie, by doprowadzić ją do wybrania i efektywnego podjęcia misji matki. Ta energia otwiera ludzką wrażliwość na całą rzeczywistość energii duchowej, właściwej dziewicom, a ułatwiająca im podjęcie życiowej wędrówki i codziennych zadań.

We wszystkich cywilizacjach ludzkich miano dziewicy jest zarezerwowane dla kobiety, która rozwija się w sposób nienaruszony i jako taka akceptuje swoje życie. Bardzo rzadko jest nadawane mężczyźnie, zwycięsko opanowującemu swoje zmysły. Eurypides w swoim dramacie „Hipolit” określa tytułowego bohatera mianem „dziewiczej duszy”. Dziewicą jest nazywany przez pierwszych biografów i świadków procesu kanonizacyjnego św. Tomasz z Akwinu, a ikonografia przedstawia go z promieniującym słońcem na piersi. Dziewiczność wskazuje więc na sytuację egzystencjalną weryfikującą się w przejściu między sytuacją dziewczynki-dziecka i sytuacją kobiety, która staje się matką. U dziewczynki-dziecka dziewiczność ma charakter tylko fizyczny, jeszcze nie jest uświadomiona, a więc nie ma charakteru duchowego uzależnionego od poznania danej sytuacji egzystencjalnej w sposób wewnętrzny i osobowy.

Świat klasyczny, podobnie jak później świat chrześcijański, widzi w nienaruszonej młodości wiek i sytuację najbardziej zbliżającą stworzenie do świata boskiego. Starożytna Pytia, ogłaszająca boskie wyrocznie jest dziewicą, ponieważ tylko dusza wolna od niepokołów wywoływanych przez zmysły może być na tyle wrażliwa, by odczytywać boskie wyroki<sup>8</sup>. Dziewicami musiały być rzymskie westalki strzegące świętego ognia w świątyni Westy. Wydaje się, że tylko dziewiczność śmiertelnych ludzi jest dyspozycją otwierającą bezpośredni dostęp do Boga. Oprócz tradycji świata klasycznego, taki

<sup>6</sup> Por. G. DELLING, *Parthenos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, t. V, Stuttgart 1954, 824-835.

<sup>7</sup> STh II-II, q. 152, a. 1.

<sup>8</sup> PLUTARCH, *O tym, że Pytia nie ogłasza już wyroczni wierszem*, 22.

poгляд jest zawarty w licznych legendach pierwotnych wielu ludów, jak to szeroko potwierdza współczesna etnologia, zajmująca się ich systematycznym analizowaniem.

Dziewiczość jako sytuacja przejściowa obejmuje w sobie wielorakie elementy estetyczne, spekulatywne, pragmatyczne, dramatyczne, soteriologiczne... Jako taka skupia jak w soczewce odbicia rzeczywistości ziemskich i niebieskich, co sprawia, że staje się zwierciadłem niewyraźnej rzeczywistości życia Bożego. Wszystko to oznacza symbol „kwiatu”, który jest właściwy dziewiczości we wszystkich kulturach i religiach. Św. Metody z Olimpu stwierdza: *Dziewictwo bowiem to wspaniały kwiat, nieustannie olśniewający niezniszczalność delikatnymi, białymi pączkami*<sup>9</sup>. W sposób szczególny kwiatem wskazującym na dziewictwo jest lilia, gdyż *w lilii zakłęta jest myśl o narodzinach człowieka dla światła z łona ziemi i nocy*<sup>10</sup>. Z upodobaniem do tego symbolu odwoływali się Ojcowie Kościoła. Św. Grzegorz Wielki wyjaśnia: *Podobny liliom jest również stan dziewiczy i każda dusza, która [...] od śmiertelności wznosi się do niebieskiej piękności i zachowuje blask czystości w sercu i ciele oraz bliźnich swych orzeźwia słodką wonią swojej dobrej służby*<sup>11</sup>. A św. Grzegorz z Nyssy komentuje: *„Jam miłego mego, a mój miły jest mój, on (stado moje) pasie wśród lilii” (Pnp 6, 3). On jest bowiem dobrym pasterzem, który nie karmi swej trzody trawą, lecz wśród czystych lilii pasie swoje owce. [...] Właściwym bowiem pożywieniem dla natury bezrozumnej jest trawa, człowiek zaś, ponieważ posiada rozum, żywi się prawdziwym słowem*<sup>12</sup>.

Symbolika kwiatu-lilii wyraża ważną prawdę należącą do porządku metafizycznego. Kwiat jest tym, co sytuuje się między pączkiem, który zapowiada rozwijające się życie, i owocem, który jest jego zwieńczeniem i wypełnieniem. Pączek jest zamknięty w sobie, jeszcze nie otworzył się na działanie promieni słonecznych mających moc zdolną doprowadzić go do dojrzałości. Owoc natomiast wskazuje na pełne rozwinięcie się biegu życia; mówi, że cykl życia wchodzi już w fazę schyłkową, w której może stać się pożywieniem albo ulec zniszczeniu, by życie mogło rozwijać się dalej lub

<sup>9</sup> METODY Z OLIMPU, *Uczta 5, 1*; tl. pol. według: METODY Z OLIMPU, *Uczta, ORYGENES, Homilie o Pieśni nad pieśniami. Zachęta do męczeństwa*, tl. S. Kalinkowski (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 24), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, 67.

<sup>10</sup> D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tl. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, PAX, Warszawa 1990, 188.

<sup>11</sup> GRZEGORZ WIELKI, *Super Cantica canticorum expositio 2, 2*: PL 79, 494-495.

<sup>12</sup> GRZEGORZ Z NYSSY, *In Cantica canticorum 5*: PG 44, 884.

by mogło narodzić się nowe życie. Owoc wskazuje więc na osiągniętą dojrzałość, a więc finał życia, w którym przeplatają się ze sobą życie i śmierć.

Specyfiką kwiatu jest to, że wyszedł już z pączka, by uczestniczyć w życiu, by otworzyć się na promienie słońca i by emanować subtelnym misterium kolorów i zapachów. Kwiat staje się przedmiotem podziwu, radości, szczęścia i kontemplacji. Właśnie w taki sposób dziewictwo jest ozdobą ludzkości. Wskazuje na drugie narodziny, to znaczy narodziny z Boga, które są możliwe dla człowieka; wskazuje na wyzwolenie od czasu i przypadłości, by nadać swojemu bytowi cielesnemu i widzialnemu coś z trwałej niezmienności i niezniszczalności przysługujących duchowi. Jednak podczas gdy żaden kwiat nie może na stałe utrwalić swego blasku, to dziewictwo może skutecznie prowadzić człowieka do wieczności, dając mu w niej konkretny udział, gdy staje się aktem i dążeniem ludzkiego ducha.

Ten duchowy wymiar dziewictwa zauważyła już mitologia klasyczna, przypisując dziewiczym boginiom pewne wyjątkowe funkcje o charakterze duchowym, kultycznym i religijnym. Dziewica Diana jest opiekunką kobiet i ich płodności oraz strażniczką natury (lasów, gór, księżycy). Dziewica Atena strzeże pokoju i prowadzi do zwycięstwa w słusznej wojnie. Dziewica Nemesis troszczy się o właściwy podział szczęścia i sprawiedliwości między ludźmi, karząc łamiących naturalny porządek rzeczy. Dziewicami są Hory, trzy córki Zeusa i Temidy, piękne dziewczęta z kwiatami i owocami w rękach, według Hezjoda strzegące ładu moralnego. Artemidor przypisał dziewiczość samemu Bogu, który w sposób nienaruszony żyje w wieczności, a z tego powodu jest mu szczególnie bliska dziewicza młodzież. Z tego samego powodu dziewiczości został nadany charakter sakralny i została z nią złączona misja religijna. Wyrażało się to nie tylko w tym, że dziewicom powierzano szczególne czynności kultyczne, lecz także składano je w ofierze, by przejednać zagniewanych bogów i by otrzymać opiekę w niebezpieczeństwie. Agamemnon ofiarował córkę Ifigenię, by uwolnione przez Artemidę okręty Greków zostały uwolnione i mogły wyruszyć przeciw Troi. Mimo że było to surowo zakazane, podobne przypadki zdarzały się u Żydów, gdzie Jefte złożył w ofierze swoją córkę po zwycięstwie nad Ammonitami (por. Sdz 11, 29-40).

Ludzie starożytni czuli intuicyjnie, że misterium dziewictwa łączy się jako z powszechnym przeznaczeniem człowieka i na jego horyzoncie otwiera przed ludzkością możliwość otrzymania zbawie-

nia od Boga. Wynikało to z uznania dziewictwa za pewną formę pośredniczenia w relacjach z Bogiem, przez które człowiek wstępuje i zbliża się do Boga, a Bóg zstępuje i udziela się człowiekowi. Rzeczywistą konkretność tego poglądu wyraża podwójne określenie „dziewica-matka”, właściwe dla objawienia chrześcijańskiego, chociaż trzeba zaznaczyć, że nie jest ono całkowicie nieznanym religiom tradycyjnym.

Także w wielu przekazach klasycznych znane są przypadki, w których bóstwo zbliża się w jakiś sposób do dziewicy i czyni ją matką. To zbliżenie się zostaje ukazane przez odwołanie się do symboli wyrażających działanie o charakterze duchowym, bliższym rzeczywistości dogmatu Wcielenia niż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać. W tego rodzaju symbolice stosuje się przede wszystkim symbole światła, wskazujące na najbardziej duchowy i płodny zarazem kontakt między bóstwem i dziewicą, jaki znał świat starożytny. Warto tu zaznaczyć, że już Plutarch zauważył, że Bóg jest duchem i jako taki nie może zbliżyć się, a zatem nie może działać ani w naturze, ani w człowieku inaczej, jak tylko w sposób duchowy, na przykład na sposób tchnienia lub jak promień słońca<sup>13</sup>.

Dziewictwo staje się w ten sposób zasadą kosmiczną i soteriologiczną, która w różnych kulturach i religiach jest widziana jako miejsce spotkania nieba i ziemi dla zbawienia człowieka, co wyraziło się konkretnie w wielu religiach pierwotnych i starożytnych. Poprzez dziewictwo człowiek uwikłany w ciemność zła, wad i śmierci stara się rozwikłać sens swojego przeznaczenia. Dziewicą jest na przykład „ziemia-matka” i według wielu autorów, począwszy od J.J. Bachofena (1815-1887), religia matki jest szeroko uznawana za najstarszą i najbardziej rozpowszechnioną formę religijną i kultyczną. Jednak trzeba tutaj oczywiście zauważyć, że kosmiczna matka umożliwia ciągle wylanianie się życia tylko dlatego, że jest nienaruszona, ciągle odnawiająca w sobie pierwotne kwitnienie. Już Tertulian, w o wiele pełniejszym znaczeniu, nazwie Maryję „dziewicą ziemią”<sup>14</sup>. Jednak podczas gdy w ujęciach starożytnych relacja „dziewica-matka” była przejściowa, a nie konstytutywna w odniesieniu do boskości, ponieważ była ukierunkowana na nieustanne odnawianie się płodności życia, to dopiero chrześcijaństwo zaczęło oddawać cześć *dziewicemu macierzyństwu* Maryi. Na gruncie historyczno-religijnym G. van

<sup>13</sup> Por. E. SEILLIÈRE, *La religion de Plutarque*, Paris 1921.

<sup>14</sup> TERTULIAN, *De carne Christi* 17, 3: SCh 216, 280: *Virgo erat adhuc terra nondum opere compressa, nondum sementi subacta, ex ea hominem factum accipimus a deo in animam uiuam.*

der Leeuw tak interpretuje ten fakt: *Kult Madonny stał się kultem świętego dziewictwa dopiero w Kościele rzymskim. Dla antyku płodność była czymś o wiele potężniejszym i świętszym od niewinności, jakkolwiek i ta obdarzona była mocą. Demeter i Izyda są matkami. Maria, ich następczyni, jest matką i dziewicą. Mimo pielęgnowania ideału dziewictwa Kościół tak samo nie mógł się wyrzec postaci Matki, jak późniejszy buddyzm. [...] Obok Matki Bożej Maryi, która swą postać, a nawet swe atrybuty zapożyczyła od Matek krajów śródziemnomorskich, chrześcijaństwo zna jeszcze inną Matkę Kościół<sup>15</sup>.*

Z tego powodu od samego początku w chrześcijaństwie celibat kapłański i monastyczny w dużym stopniu został odniesiony do Maryi, by Ona go strzegła i wspomagała. Dlatego mnisi zostali uznani za tych, którzy prowadzą „życie anielskie” (*bios angelicos*), które otwiera przed człowiekiem dostęp do Boga i konsekruje człowieka do duchowej walki przeciw mocom ciemności i śmierci. Słusznie zauważył G. van der Leeuw, że *zakonnik chrześcijański oscyluje między mającą kobiecy charakter miłością do Chrystusa a noszącą męskie cechy czcią dla świętej Dziewicy<sup>16</sup>.*

Możemy w tym miejscu stwierdzić, że starożytne doświadczenie poświadcza pewne archetypiczne znaczenie ideału dziewictwa, którego „miejscem” uznania jest religia. Jakkolwiek nie wchodzimy tutaj w szczegółowe interpretacje tego faktu, to jednak dość łatwo daje się zauważyć związek tego doświadczenia z maryjnym doświadczeniem chrześcijańskim, przy oczywistej różnicy, jaką stanowi paradoksalny ideał *dziewiczego macierzyństwa*, które stało się podstawowym kryterium teologicznej interpretacji tożsamości i misji Maryi w historii zbawienia oraz Jej wzorczości w ramach Kościoła. Tradycja patrystyczna szybko zdała sobie sprawę z tego faktu, uznając dziewictwo zrealizowane w Maryi za jeden z podstawowych ideałów ukazujących, jak konkretnie można przeżywać Ewangelię. Mimo że ten ideał nie stanowił absolutnej nowości w świecie starożytnym, to jednak chrześcijaństwo musiało podjąć poważny wysiłek zmierzający do przemiany mentalności, by orędzie dziewictwa Maryi i dziewictwa chrześcijańskiego mogło być w pełni uznane za formę przeżywania relacji z Bogiem, wprowadzenia Ewangelii w życie oraz uczestniczenia w życiu społecznym.

<sup>15</sup> G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997<sup>2</sup>, 89.

<sup>16</sup> TAMŻE, 210.



## 2. Niektóre z nowszych postulatów zwrócenia uwagi na dziewictwo Maryi

Pod koniec epoki patrystycznej zaczął się pojawiać rozdźwięk między znaczeniem klasycznym i znaczeniem chrześcijańskim „dziewictwa”, które odsyła do „macierzyństwa” w syntezie dziewicy-matki. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że uległo pomniejszeniu historiozbowcze znaczenie dziewictwa Maryi na rzecz traktowania go albo w ogólnych ramach filozoficznych, albo z punktu widzenia coraz bardziej fizycznego, często nie mających wiele wspólnego z teologią rozważań o dziewictwie. Takie przesunięcie akcentów doprowadziło w końcu do powolnego zanikania chrześcijańskich traktatów o dziewictwie, które w klasycznym okresie epoki patrystycznej stanowiły jeden ze stałych obszarów refleksji Ojców Kościoła.

Jakkolwiek ta problematyka, mimo izolacji, w jakiej się znalazła, nie zanikła w refleksji chrześcijańskiej, to jednak dopiero w okresie romantyzmu wspomniany rozdźwięk zauważono oraz podjęto refleksję zmierzającą do jego przekroczenia i przedstawienia jako wymagania stojącego przed chrześcijańską – i nie tylko – refleksją filozoficzną. Romantyzm, któremu bliskie były tendencje katolicyzujące, zauważył, że jednym z ważniejszych zadań w ramach refleksji religijnej jest odnowienie problematyki dotyczącej „pośredniczenia” między Bogiem i człowiekiem. Oświecenie rozwijające się w szczególnie sposób na gruncie protestanckim było nieprzejednane w odrzucaniu tej problematyki, gdyż wychodząc ze swojej skrajnie jednostronnej teorii dotyczącej grzechu, przygniatającego rodzaj ludzki zbuntowany przeciw Bogu, potępiała radykalnie wszystkich ludzi, łącznie z Niewiastą, która nosiła w łonie Syna Bożego i dała Mu ciało. W ten sposób chrześcijaństwo protestanckie nie tylko wyeliminowało funkcję pośredniczącą kobiety, postulowaną przez różne religie, ale także wokół Boga i Słowa, które stało się człowiekiem, zbudowało z grzechu mur nie do przebiccia. Ten mur uczynił Boga wiecznym samotnikiem w Jego świętości, która nie może się udzielać, a człowieka – każdego człowieka, łącznie z Matką Zbawiciela, oddzielił od Boga, skazując go na życie i działanie w *regnum irae*. Radykalizm postawienia tego problemu był tak wielki, że zakwestionował nawet to, co poświadcza sam Stary Testament, a mianowicie, że przedstawiciele obydwu płci mogą pełnić i rzeczywiście pełnią rolę pośredniczącą w relacjach człowieka z Bogiem.

Przełamanie tej protestancko-oświeceniowej jednostronności w ujmowaniu pośredniczenia między Bogiem i człowiekiem na sposób procesu czysto logicznego i prawnego podjęto w refleksji o kobiecości i dziewictwie. Chociaż działo się to dość wolno i na gruncie mało teologicznym, to jednak kobiecość i dziewictwo na nowo uprzywilejowano w soteriologicznym procesie wędrówki miłości, która prowadzi człowieka do Boga oraz utrwała możliwości jego stałego życia z Bogiem. Dzięki temu także zwrócono uwagę na Maryję w ogóle i na Jej dziewicze macierzyństwo w szczególności.

W kontekście znaczących oświeceniowych interpretacji postaci Chrystusa<sup>17</sup>, F. von Schlegel (1772-1829) mocno postawił zasadniczą kwestię: *Chrystus został już ukazany w sposób aprioryczny. Jednak czy Madonna nie powinna mieć takiego samego prawa, by również być pierwszym, wiecznym i koniecznym ideałem, a przynajmniej czy nie powinna być czystą racją kobiecości i męskości?*<sup>18</sup> Chociaż w tym pytaniu odzwierciedla się mentalność oświeceniowa, to pojawia się tu ważny problem archetypiczności postaci Maryi, który będzie coraz szerzej podejmowany przez myślicieli romantycznych.

Na ten wzniosły problem nie pozostał obojętny luteranin Friedrich Hölderin (1770-1843), który swój niepokój poetycki wyraził w niedokończonym – niestety – *Hymnie do Madonny*, pochodzącym sprzed 1803 roku:

*Wiele ja dla Ciebie  
I dla Twego Syna  
Cierpiałem, Madonno, w czasie słodkiej młodości.  
Że nie tylko jasnowidz,  
Lecz także słudzy  
Dotknięci są przeznaczeniem.  
Że podczas gdy myślałem  
O jakiejś pieśni,  
By zaśpiewać ją Najwyższemu,  
Ojcu,  
Strawił mi ją smutek.  
.....  
Zrodzony z Twego łona*

<sup>17</sup> Por. X. TILLIETTE, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tł. A. Ziernicki, Znak, Kraków 1996.

<sup>18</sup> F. VON SCHLEGEL, *Fragmente und Ideen*, München und Leipzig 1905, 114. Jeśli chodzi o szerszą perspektywę tego zagadnienia, por. TENZE, *Die Drey ersten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens*, Wien 1827, 77-92.

Boski młodzieniec, a obok niego  
 Syn przyjaciółki, nazwany  
 Janem przez niemego Ojca, odważny,  
 Któremu została dana  
 Moc języka,  
 By budzić  
 I lęk narodów,  
 I gromy,  
 I przepastne wody Pana.

.....  
 A ponad wszystko oszczędzasz nam  
 Zagubienia się w gąszczu czystego prawa,  
 Dziedzictwa synów Bożych  
 Błagających się pośród skal.  
 I łąki purpurowe kwitną  
 I mroczne źródła  
 Dla Ciebie, Madonno,  
 I dla Syna, a także dla innych,  
 Którym bogowie nie odbierają siłą ich własności,  
 Jak niewolnikom.

Jak bardzo jest trudna interpretacja Hölderina pokazują rozwijające się w naszym wieku studia dotyczące jego twórczości. Są więc interpretatorzy, którzy dochodzą do wniosku, że Chrystus Hölderina jest zrównany z bogami greckimi, a więc jest pseudobogiem zbawicielem, tak jak Herkules czy Dionizos<sup>19</sup>. Są tacy, którzy nadają mu interpretację całkowicie chrześcijańską, która uznaje Chrystusa za Syna Bożego i Zbawiciela świata<sup>20</sup>. Rozwija się także interpretacja wyodrębniająca postęp teologiczny w dziele Hölderina, który przechodzi od młodzieńczego zachwyty grecką wizją świata do *Christus-Hymnen* zwieńczających jego twórczość, gdzie Chrystus jest ukazany jako kres, gdyż wypełnia się w Nim to, czego brakowało bogom greckim (których duch nie różnił się od ducha powszechnego), to znaczy - obecność Boża<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderins Dichtung*, Frankfurt am Main 1971<sup>4</sup>.

<sup>20</sup> Por. R. GUARDINI, *Hölderin. Immagine del mondo e religiosità* (tł. z niem.), Brescia 1997.

<sup>21</sup> Por. E. LACHMANN, *Hölderins Christus-Hymnen*, Wien 1951; H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. III/1: *In Raum der Metaphisik*, cz. 2: *Neuzeit*, Einsiedeln 1965<sup>2</sup>, 644-682.

Nie jest obojętne to, że właśnie w *Hymnie do Madonny* Hölderina pojawia się nadzieja na zbawienie świata, która objawia się w kontekście maryjnym. Chrystus jest Jej Synem, ale Jego Ojcem jest Najwyższy. Chrystus nie jest tylko postacią idealistyczną bądź estetyczną, jak chciało Oświecenie, ale jest żywą postacią historyczną: *Zrodzony z Twego łona / Boski młodzieniec, a obok niego / Syn przyjaciółki, nazwany / Janem przez niemego Ojca*. Ponad wszystkimi wątpliwościami i pytaniami, do których skłania liryka Hölderina, wylania się z niej pocieszenie i potwierdzenie możliwości duchowego odrodzenia zapisanej w pragnieniach człowieka.

Ważnym dziełem, w którym w sposób transcendentalny została ukazana wielkość Maryi, jest *Filozofia sztuki* F. W. J. von Schellinga (1775-1845), który w swoich refleksjach szeroko nawiązuje do *Boskiej Komedii* Dantego, by ukazać funkcję Dziewicy Maryi w ścisłej łączności z Trójcą Świętą. Schelling wyjaśnia głęboką różnicę zachodzącą między pogańską i chrześcijańską koncepcją wcielenia Boga. W chrześcijaństwie Słowo Boże zstępuje na świat, by przyjąć postać sługi i cierpieć, a w ten sposób podnieść stworzenie i pojednać je z Bogiem. Schelling zauważa, że nie jest łatwo powiedzieć, w jakim stopniu Chrystus jest osobą poetycko-estetyczną, gdyż w swoim człowieczeństwie, w odróżnieniu od bogów greckich, nie jest Bogiem. Mimo swojej skończoności bogowie greccy są bogami w swoim człowieczeństwie. Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i dlatego może uczestniczyć w cierpieniu, jakie jest właściwe dla człowieczeństwa.

Właśnie przez przyjęcie idei Boskiego cierpienia, Schelling zwraca się bezpośrednio do Maryi, czystego symbolu kobiecości i piękna, których jego zdaniem potrzebuje cały świat. Stwierdza więc: *Podobny charakter cierpienia i poddania (jak u Chrystusa – przyp. J.K.) wyraża także obraz Matki Bożej. Także ten obraz, przynajmniej gdy nie rozważa się go według idei Kościoła, a więc gdy nie chcemy rozważać go w oparciu o konieczność wewnętrzną, ma tylko znaczenie symboliczne. Jest symbolem Natury uniwersalnej, czyli zasady macierzyńskiej wszystkich rzeczy, która kwitnie wieczną dziewicznością. Tylko że w mitologii chrześcijaństwa ten obraz nie ma potem żadnej relacji z materią (stąd nieobecność w chrześcijaństwie znaczenia symbolicznego), a pozostało tylko jego znaczenie moralne. Maryja wskazuje jako prototyp (als Urbild) charakter kobiecości, która jest cechą charakterystyczną całego chrześcijaństwa. Cechą dominującą starożytności było to, co subtelne, czyli męskość;*

cechą dominującą czasów nowożytnych pod wpływem chrześcijaństwa jest to, co piękne, czyli kobiecość<sup>22</sup>.

Refleksja filozoficzna Schellinga, zwłaszcza ta pochodząca z późniejszego okresu jego twórczości, której efektem jest pośmiertne dzieło „Philosophie der Offenbarung”<sup>23</sup>, jest bardzo znacząca i przyczyniła się do twórczego pogłębienia wielu zagadnień teologicznych. Nie bez znaczenia dla późniejszej refleksji chrześcijańskiej pozostało także zwrócenie uwagi na zasadę kobiecą w ramach chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Trzeba tu jednak od razu zauważyć, że sprowadzenie klasycznej funkcji pośredniczącej kobiecości do prostej i abstrakcyjnej zasady kosmicznej jest dalece niewystarczające z punktu widzenia teologii w ogóle i mariologii w szczególności. Na niewystarczalność takiego ujęcia problemu Matki Bożej szybko zwrócił uwagę L. Feuerbach (1804-1872), być może największy „mariolog” wśród ateistów, który wymownie poświadcza „sublimację” dziewictwa, jakiej dokonał katolicyzm w swoim kulcie Matki Bożej. Feuerbach zwrócił więc uwagę, że idealistyczne i romantyczne sprowadzenie Dziewicy, Matki Bożej, do ideału poetyckiego, uczynienie z Niej bogini piękna, miłości, wolności, czyli uczynienie z Niej tylko ideału kobiecości, a z Jej kultu wzniosłej formy adoracji kobiety (wiecznej kobiecości) lub pogańskiego symbolu odradzającego się życia, szkodzi Jej tożsamości i zrozumieniu Jej misji religijnej.

Aby uniknąć takiej niebezpiecznej redukcji, Feuerbach proponuje, aby rozważania o Matce Bożej połączyć z rozważaniami o Trójcy Świętej, czego wyrazem jest siódmy rozdział „O istocie chrześcijaństwa”, zatytułowany właśnie: „Misterium Trójcy Świętej i Matki Bożej”<sup>25</sup>. Chociaż powód, jaki jakoby w oparciu o historię doktryny chrześcijańskiej podaje, by to uzasadnić, czyli *dla skompletowania rodziny Bożej*<sup>26</sup>, nie jest prawdziwy ani z historycznego, ani z teologicznego punktu widzenia, to jednak zasadnicza intuicja jest godna uwagi. Geneza dogmatu maryjnego jest podobna do genezy innych dogmatów, to znaczy jest nią „uczucie”. Feuerbach wyjaśnia: *Maria mieści się [...] całkowicie w kategorii stosunków Trójjedni, gdyż «bez mężczyzny» poczęła syna, którego ojciec spłodził «bez kobie-*

<sup>22</sup> F. W. J. VON SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, w: *Schellings Werke*, wyd. O. Weiss, t. 3, Leipzig, 811.

<sup>23</sup> TENZE, *Philosophie der Offenbarung* (wyd. z 1858 r.), Darmstadt 1990.

<sup>24</sup> Por. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit...*, 890-904; F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994; B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995, 31-38.

<sup>25</sup> L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, tl. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, 133.

<sup>26</sup> TAMZE, 140.

ty», toteż tworzy ona w łonie Trójcy nieuniknione, wewnętrznie konieczne przeciwieństwo do Ojca. Zasadę kobiecości, chociaż nie w postaci osoby i rozwiniętą, lecz jako myśl i w postaci nierozwiniętej odnajdujemy przecież już w osobie Syna. Syn Boży jest istotą łagodną, miękką, przebaczącą, do pojednania gotową, kobiecym charakterem Boga. Bóg jako Ojciec jest tylko siłą płodzącą, zasadą męskiej samodzielności. Syn natomiast jest zrodzony, ale sam nie płodzi, «Deus genitus», istota bierna, przyjmująca: Syn otrzymał swe istnienie od Ojca. Syn jako syn – rzecz jasna, nie jako Bóg – jest od ojca zależny, poddany ojcowskiemu autorytetowi. Syn jest więc w Bogu kobiecym uczuciem zależności. Syn mimo woli narzuca nam potrzebę «rzeczywistej» kobiecej istoty<sup>27</sup>. Właśnie dlatego, kontynuuje Feuerbach: Z myślą o «Synu Bożym» jest więc koniecznie związana myśl o «Matce Bożej» – to samo serce, które potrzebuje Syna Bożego, potrzebuje też Matki Bożej. Tam gdzie jest syn, nie może brakować matki; ojcu najbliższy jest syn, synowi natomiast matka. Ojcu syn zastępuje potrzebę matki, ale ojciec nie zastępuje jej synowi. Synowi matka jest nieodzowna; serce syna, to serce matki<sup>28</sup>. Wprawdzie przytoczone tu stwierdzenia sytuują się całkowicie poza dogmatem chrześcijańskim, to jednak zawarty jest w nich ważny postulat ukonkretnienia postaci Matki Bożej w chrześcijaństwie, poprzez złączenie Jej z konkretnym doświadczeniem, co odnosi się także do zasady maryjnej i zasady kobiecej w ogóle. Dlatego można przyznać rację stwierdzeniu Feuerbacha: *gdzie słabnie wiara w Matkę Bożą, tam słabnie też wiara w Syna Bożego i Boga Ojca*<sup>29</sup>, chociaż nie można się zgodzić ze sposobem wyprowadzenia tego stwierdzenia i z jego uzasadnieniem<sup>30</sup>.

Na tle tego ogólnego uzasadnienia doktryny o Matce Bożej Feuerbach uznał za spójną katolicką naukę o niepokalanym poczęciu i dziewictwie Maryi. Píše więc: *Nawet późniejszy pogląd [...], że także Maria poczęta była niepokalanie bez grzechu pierwotnego, nie jest wcale jakąś «osobliwą doktryną szkoły», jak nazwał ów pogląd pewien nowoczesny historyk. Powstał on raczej jako naturalny skutek i w następstwie pobożnego, pełnego wdzięczności stosunku do Matki Boskiej. Coś, co jest cudem, co zrodziło Boga, musi samo być cudowne, musi być boskiego pochodzenia i boskiej istoty. Jakżeby mogła Maria dostąpić zaszczytu nawiedzenia przez Du-*

<sup>27</sup> TAMŻE, 141-142.

<sup>28</sup> TAMŻE, 142-143.

<sup>29</sup> TAMŻE, 143.

<sup>30</sup> Por. TAMŻE, 143-144.

cha Świętego, gdyby już przedtem z urodzenia nie była oczyszczoną? Czy mógłby Duch Święty zamieszkać w ciele zbrukanym przez grzech pierworodny?<sup>31</sup>.

Dziewictwo stanowi w Maryi bardzo konkretną rzeczywistość, która przekracza wszelkie symbole estetyczne; Ona jest czystością uosobioną. Dlatego słusznie stała się dla chrześcijan wzorem dziewictwa oraz poświęcenia, którego istotą jest uporządkowanie zmysłów przez miłość. Feuerbach w uzasadniony sposób podkreśla różnicę między dziewiczością westalek i dziewiczością Maryi, by na tym tle uznać dziewiczość za zasadę uniwersalną, która ma podstawowe znaczenie dla człowieka: *Dziewiczość sama w sobie jest w najgłębszej istocie jego ducha, jego wiary najwyższym pojęciem moralnym, przebogatym źródłem jego nadprzyrodzonych uczuć i wyobrażeń, upersonifikowanym uczuciem czci i wstydu wobec zwykłej przyrody*<sup>32</sup>. Maryja jest wzorem takiej dziewiczości – jest wzorem ofiary składanej ze zmysłów i ślubu czystości, by móc otrzymać wzniosłą miłość niebieską. Ta dziewicza wzniosłość Maryi jest także inspiracją do nadawania Jej przez chrześcijan rozmaitych tytułów, których źródłem i uzasadnieniem może być tylko miłość do Niej<sup>33</sup>.

Jak rzeczywiście wielka może być ta miłość i jak uniwersalne są jej źródła, pokazują także inni myśliciele, wyrastający na gruncie tej samej tradycji filozoficznej. Przykładem może być wielki przedstawiciel idealizmu niemieckiego J. G. Fichte (1762-1814). Wymownym świadectwem zachwytu dla Maryi jest na przykład jego kazanie na Zwiastowanie, które ma w sobie wiele wspólnego z hymnem pochwalnym ku Jej czci. Mówi między innymi: *Z jakich powodów Boskość wyróżniła właśnie Ją, właśnie tę Maryję tak wyjątkowym aktem? Tak, jedno jest prawdą – osoba, ta osoba, która miała stać się Matką Jezusa, musiała mieć specjalne zasługi: Jej reputacja musiała być nieskalana, Jej serce czyste, Jej dusza wyjątkowa, i Maryja miała te zasługi, gdyż w przeciwnym wypadku Bóg nie wybrałby Jej na Matkę Zbawiciela i wszystkie teksty historii ewangelicznej, która Ją nam ukazuje jako najbardziej wyjątkową kobietę byłyby fałszywe. Jednak z całą tą czystością swego serca, z tymi wszystkimi dobrami swojej duszy, Ona zasłużyła na te szczególne świadectwa łaski Bożej i wobec tego, czym była już łaska Boża,*

<sup>31</sup> TAMŻE, 230-240.

<sup>32</sup> TAMŻE, 236.

<sup>33</sup> Por. TAMŻE, 236. Analizę krytyczną dotyczącą *O istocie chrześcijaństwa* L. Feuerbacha można znaleźć w: C. FABRO, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, Japadre Editore, L'Aquila 1994<sup>2</sup>.

mogła pretendować do nowej łaski Bożej. „Panie, Ty wejrzalesz na ubóstwo Twej ubogiej służebnicy” - mówi Ona sama z miłującą pokorą. Nie, nie było to zasługą czynków: „Znalazłaś łaskę u Boga” - odpowiedział anioł w imieniu Boga<sup>34</sup>.

Nie zapomniał o Maryi protagonista współczesnego neopogaństwa F. Nietzsche (1844-1990), który w swoich młodzieńczych poszukiwaniach zaczął przygotowywać dramat „Zwiastowanie Maryi”, oparty na Ewangelii św. Łukasza<sup>35</sup>.

Gdy mówimy o zainteresowaniu Maryją, Jej przymiotami i Jej misją, nie możemy nie zwrócić uwagi na S. Kierkegarda (1813-1855). Jego mariologia zasługiwałaby na osobne potraktowanie, stanowiąc rzeczywiście wyjątkowe wydarzenie w świecie protestanckim, *ponieważ niewątpliwie żaden protestant nie przejął się tak bardzo tym tematem i być może żaden katolik nie dowartościował głębiej wyjątkowej pozycji Maryi*<sup>36</sup>. Duński filozof wielokrotnie mówił o wyjątkowej łasce i wyjątkowej wielkości Maryi, które wyraziły się w Jej zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem i w Jej życiowych doświadczeniach, zwłaszcza takich jak cierpienie i współczucie. W „Bojaźni i drzeniu” pisze: *Kto był tak wielki na świecie, jak owa łaską obdarzona niewiasta, Matka Boża, Dziewica Maria? A jak się o niej mówi? Że była błogosławiona między niewiastami, nie czyni jej wielką, i gdyby zdarzyło się osobliwym trafem, że ci, którzy słyszą, mogli myśleć równie nieludzko, jak ci, którzy mówią, to każda młoda dziewczyna ma prawo zapytać, dlaczego ona nie została tą błogosławioną? Jeżeli zaś nie mam na to żadnej innej odpowiedzi, nie powinienem jednak odrzucać tego pytania pod pretekstem, że jest głupie; jeżeli chodzi o łaskę, to mówiąc abstrakcyjnie, każdy człowiek ma do niej prawo. Zapomina się o strachu, nędzy, paradoksie. Moja myśl jest czysta, jak myśl każdego człowieka; i myśl ta uszlachetnia się, roztrząsając te sprawy; a jeżeli się nie uszlachetnia, to trzeba się spodziewać wszystkiego najgorszego; skoro raz wywołało się te obrazy, nie można już o nich zapomnieć; jeżeli zaś ktoś przeciwko nim grzeszy, to w swym niemym gniewie przygotowują one straszną zemstę, straszniejszą niż krzyk dziesięciu krytyków. Zaiste Maria cudownie urodziła dziecko, ale przecież urodziła po kobiecemu, a przecież to czas lęku, nędzy i paradoksu. Anioł był oczywiście duchem zesłanym, ale nie był duchem pomocnym, nie*

<sup>34</sup> J. G. FICHTE, *Predigten*, wyd. M. Runze, Leipzig 1918, 18-19 (tytuł: *Über Gnadenuwahl und die sittliche Pflicht zu handeln*).

<sup>35</sup> Por. F. NIETZSCHE, *Werke und Briefe*, w: TENŻE, *Werke*, t. 1, München 1934, 221.

<sup>36</sup> W. LOWRIE, *Fear and Trembling*, Princeton University Press 1945, 201 (przypis 50).



poszedł do innych dziewcząt Izraela i nie rzekł im: „Nie gardźcie Marią, spotkało ją coś niezwykłego”. Anioł przyszedł tylko do Marii i nikt jej nie rozumiał. Jakaż kobieta była tak pokrzywdzona jak Maria, czyż nie jest prawdą, że kogo Bóg obdarza błogosławieństwem, tego przeklina w tej samej chwili? Tak należy duchowo pojmować Marię. Nie jest ona w żadnej mierze wystrojoną damą igrającą na tronie z Bożym dziećciem, wzdragam się o tym mówić, ale jeszcze bardziej mierzi mnie myśl, że można ją tak pojmować. A jednak kiedy powiada: „Otom ja, służebnica Pana”, wtedy jest wielka i sądzę, że nie powinno wydawać się trudne do wyjaśnienia, dlaczego została Matką Bożą. Nie potrzeba jej światowego podziwu, tak samo jak Abrahamowi nie potrzeba lez, gdyż ona nie była bohaterką a on nie był bohaterem, a przecież nie przez to oboje stali się więksi od bohaterów, że byli wyzwoleni od strachu, nędzy i paradoksu, ale właśnie przez strach, nędzę i paradoks<sup>37</sup>.

W ten dramat wiary Maryi Kierkegaard ściśle włączył zagadnienie Jej dziewictwa. Mówiąc o Maryi, wielokrotnie nazywa Ją Dziewicą, widząc w tym określeniu jakby synonim Jej imienia i streszczenie Jej osobowości. Z Niej jako „Dziewicy czystej” narodził się Chrystus<sup>38</sup>; jako „Dziewica niepokalana”, w której działa stwórca moc Ducha Świętego, jest początkiem nowego stworzenia<sup>39</sup>.

Na szczególną uwagę u Kierkegarda zasługuje interpretacja, jaką nadaje dziewictwu Maryi w kontekście Starego Testamentu: *Chrystus narodził się z Dziewicy... Oto rzecz, która nie wywołałaby wielkiego zgorznięcia u pogan, ale musiała być decydującym zgorznięciem dla Judaizmu, ponieważ Judaizm osiąga szczyt właśnie w ubóstwieniu małżeństwa, które zostało ustanowione przez samego Boga. Judaizm osiąga szczyt w idei rozwoju rasy, rozumianego jako rodzaj kultu Bożego. Tutaj zaś mamy narodziny z Dziewicy. Dziewicze narodziny są w gruncie rzeczy zanegowaniem całego Starego Testamentu; są pozbawieniem go jego siły. Zresztą, także w tym przypadku tak bardzo uznaje się tradycyjne idee, że współcześni nie mogą uciec przed zjawiskiem, udowadniając że ten Mesjasz nie jest Mesjaszem. Jeśli Chrystus, na przykład, nie byłby z rodu Dawida, to byłoby decydujące. Ale On jest rzeczywiście z rodu Dawida, chociaż równocześnie z niego nie jest, gdyż narodził się z Dziewicy, a więc jest poza rodem. Jak zostało powiedziane, z powodu wzniosłej idei rodu, idei pochodzenia z rodu, jaką*

<sup>37</sup> S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie*, tl. J. Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań (b.r.w.), 76-77.

<sup>38</sup> TENZE, *Diario 1834-1839...*, 65.

<sup>39</sup> TAMŻE, 96.

ma Żyd, narodziny z Dziewicy nigdy nie mogą być uważane za coś wznioślejszego, ale za coś mniejszego<sup>40</sup>. Duński filozof przypomina nam, iż nie można przechodzić obojętnie obok dziewictwa Maryi, gdyż prowadzi nas ono do odkrywania osobliwości i „nadzwyczajności” (by odwołać się do języka Kierkegarda) działania Bożego, przekraczającego ramy ustalone przez człowieka.

Wartościowych inspiracji dla refleksji nad tajemnicą Maryi dostarczył R. M. Rilke (1875-1926) w słynnym cyklu maryjnym „Das Marien-Leben”, który napisał w zimie 1911-1912 roku<sup>41</sup>. I znowu, chociaż Rilke nie był ani katolikiem ani chrześcijaninem, zostawił wiele ważnych refleksji poświęconych Maryi, w których odzwierciedla się poszukiwanie autora zmierzające do wydobycia i ukazania znaczenia idei piękna i ducha w historii ludzkości właśnie w duchu maryjnym.

### 3. Teologiczne znaczenie dziewictwa Maryi

Przytoczone wyżej niektóre świadectwa, zaczerpnięte z tradycji kulturowo-religijnej, zarówno starożytnej jak i nowożytnej, potwierdzają, że zagadnienie dziewictwa w ogóle i dziewictwa Maryi w szczególności, interesuje ludzi w każdym czasie i w każdej kulturze. Przypominają one, że zagadnienie dziewictwa należy do najstarszych zagadnień, jakie nurtują ludzkość w jej historii, ściśle łącząc się z zagadnieniem Boga. Towarzyszyło i towarzyszy ono ludzkości jako wymaganie uobecnienia w świecie tego, co wieczne i boskie, wymaganie wydobycia z życia ludzkiego tego, co niezniszczalne oraz wymaganie przeniknięcia wszystkiego niepokalaną i wolną od braku łaską. Ludzkość w rozmaitych doświadczeniach dziewictwa dochodzi do odkrycia potrzeby wyzwolenia się od tego, co ziemskie, aby wznieść się do tego, co boskie. Szuka więc tego, co urzeczywistniło się Maryi, niepokalanej Matce Chrystusa Zbawiciela.

Powyższe świadectwa pokazują, że należy wszechstronnie zajmować się zagadnieniem dziewictwa jako pierwotną i powszechną wartością antropologiczną. Teologom sugerują one między innymi niebagatelną potrzebę refleksji nad dziewictwem Maryi, które jest jakby soczewką, w której skupiają się między innymi zasadnicze

<sup>40</sup> TENZE, *Diario 1853-1854* (XI<sup>1</sup> A 183), tł. wł. C. FABRO, t. 10, Morcelliana, Brescia 1982, 169-170.

<sup>41</sup> Por. R.M. RILKE, *La vita di Maria*, Editrice CENS, Milano 1993 (wydanie włosko-niemieckie).

idee, jakie w odniesieniach do dziewictwa odnajdujemy w długiej tradycji kulturowo-filozoficznej ludzkości oraz w teologii chrześcijańskiej. Taka refleksja mogłaby wnieść dużo cennych treści do rozwoju i pogłębienia wielu zagadnień teologicznych, zwłaszcza wtedy, gdy zostaje podjęta w oparciu o *nexus mysteriorum* jako podstawowe pryncypium refleksji teologicznej. Refleksja teologiczna nad dziewictwem Maryi, chociaż trudna, jest ważna i może być owocna przede wszystkim dlatego, że jej przedmiotem jest *fakt rzeczywisty, wewnętrznie związany z konkretną historycznością*<sup>42</sup>.

W cytowanym na początku przemówieniu papież Jan Paweł II wskazał na wiele ważnych możliwości refleksji otwierających się przed teologiem rozważającym dziewictwo Maryi. W tych rozważaniach chodzi nam tylko o wskazanie niektórych zagadnień teologicznych, które wydają się szczególnie aktualne w kontekście dogmatycznym i duchowym.

### 3.1. Dziewictwo Maryi i Wcielenie Syna Bożego

Dziewictwo Maryi posiada wewnętrzny związek z misterium wcielenia wiecznego Słowa. Dziewicze macierzyństwo Maryi jest znakiem Boskiego synostwa Jezusa Chrystusa, będąc narzędziem Jego objawienia się w świecie. W tym sensie wypowiedź o dziewiczych narodzinach Jezusa jest oczywiście wypowiedzią o charakterze chrystologicznym. Chrystus jest w sposób tak wyjątkowy Synem wiecznego Ojca, że nie mógł mieć ziemskiego ojca. Dla całej mariologii pozostaje ważny następujący wniosek, jaki analizując historię mariologii wyprowadza kard. J. Ratzinger: *Bezsporna jest ekspertyza dogmatyczno-historyczna, że wypowiedzi o Maryi łączyły się przede wszystkim z chrystologią i rozwinęły w jej układzie; trzeba jednak dodać, że wskutek tego nie stworzyły one własnej mariologii i tworzyć nie mogły, lecz pozostały eksplikacją chrystologii*<sup>43</sup>.

Wskazując na związek między dziewictwem Maryi i wcieleniem Syna Bożego nawiązujemy do jednej z najstarszych danych tradycji chrześcijańskiej, która taki związek zawsze uznawała i wyjaśniała jego znaczenie. Już Tertulian stwierdzał: *Jeśli Chrystus narodził się z istoty ludzkiej, to wówczas jest jasne, że musiał narodzić się z dzie-*

<sup>42</sup> I. DE LA POTTERIE, *La concezione verginale di Cristo...*, 194.

<sup>43</sup> J. RATZINGER, *Tło i znaczenie mariologicznych wypowiedzi Soboru Watykańskiego II*, w: J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, R. GRABER, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tl. J. Adamska, W. Łaszewski, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1991, 20.

wicy. W przeciwnym wypadku miałby dwóch ojców: Boga i człowieka, jeśli Jego matka nie pozostałaby dziewicą<sup>44</sup>. Św. Proklus z Konstantynopola broni tego związku w następujący sposób: *Syn Jednorodzony nie mógł narodzić się z dwóch ojców. Ten, który jest bez matki w niebie, jest bez ojca tutaj na ziemi*<sup>45</sup>. Tego związku broni również współczesna teologia, widząc w nim istotną treść chrystologiczną i mariologiczną<sup>46</sup>.

### 3.2. Dziewicze macierzyństwo Maryi i Kościoła

Historyczne wcielenie Syna Bożego przedłuża się w Kościele i w życiu chrześcijan, którzy są powołani do stawania się „synami w Synu” (por. J 1, 12). Z tego powodu relacja macierzyńska i dziewicza, jaka istniała historycznie między Maryją i Jezusem, także powinna odzwierciedlać się w Kościele i życiu każdego chrześcijanina jako życiu o charakterze „synowskim”. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy: *Dlatego w swojej działalności apostołskiej Kościół słusznie patrzy na Tę, która zrodziła Chrystusa, który po to począł się za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Dziewicy, by za pośrednictwem Kościoła rodził się i wzrastał także w sercach wiernych*<sup>47</sup>.

W takim duchu św. Augustyn pisał: *Było konieczne, aby za sprawą przedziwnego cudu nasza Głowa narodziła się cielesnie z dziewicy; On chciał pokazać nam, że Jego członki powinny odrodzić się według Ducha z dziewicy Kościoła*<sup>48</sup>.

Maryja Dziewica jest nie tylko obrazem Kościoła, lecz także każdej duszy chrześcijańskiej, która w dziewiczy sposób powinna poczynić i formować w sobie Syna Bożego<sup>49</sup>. W powszechnym przekonaniu Kościoła Maryja jest wzorem i archetypem duszy chrześcijańskiej. Wiele uzasadnień tego przekonania znajdujemy w tradycji patrystycznej. Św. Cyryl Jerozolimski przypomina w jednej ze swoich katechez: *Chrystus narodził się z Dziewicy, On, który czyni du-*

<sup>44</sup> TERTULIAN, *Adversus Marcionem* IV, 10: CCL 1, 563.

<sup>45</sup> PROKLUS Z KONSTANTYNOPOLA, *Or. 4, in natalem diem Domini* 3: PG 61, 714B-716A.

<sup>46</sup> Por. np. J. RÄTZINGER, *Córa Syjonu...*, 37-48; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1992, 145-173; J. GALOT, *La conception virginale du Christ*, „Gregorianum” 43(1968) 637-666; J. BOLEWSKI, *Początek w Bogu...*

<sup>47</sup> LG 65.

<sup>48</sup> AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 6: PL 40, 399.

<sup>49</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, tł. J. Królikowski, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1994, 79-86.

sze dziewicami<sup>50</sup>. Św. Maksym Wyznawca mówi jeszcze konkretniej: *Chrystus, ciągle i ze swojej inicjatywy, w mistyczny sposób rodzi się w duszy. Staje się ciałem w tych, którzy przyjmują zbawienie, a ciało, w którym rodzi się, On przemienia w dziewicę matkę*<sup>51</sup>.

### 3.3. Dziewica Maryja i przymierze

Szukając teologicznego znaczenia dziewictwa Maryi, warto zwrócić uwagę na zagadnienie, które zauważył I. de la Potterie, chodzi mianowicie o związek zachodzący między dziewiczym macierzyństwem Maryi i przymierzem, którego Ona jest wyrazem i symbolem<sup>52</sup>.

Centralna idea biblijna mówi, że Bóg zechciał zawrzeć przymierze z ludźmi. W Starym Testamencie najgłębszym znaczeniowo obrazem tego przymierza jest małżeństwo, w którym Bóg jest Oblubieńcem swego ludu, a Izrael jest oblubienicą. Dlatego Izrael jest przedstawiany jako kobieta – „Córa Syjonu”, która jest równocześnie *oblubienicą* w relacji do Boga, *matką* w relacji do dzieci Izraela oraz *dziewicą* w swojej relacji do Boga. W Nowym Testamencie i w tradycji Kościoła tytuł „Córy Syjonu” jest stosowany do Maryi. Sobór Watykański II nazywa Ją *wzniosłą Córą Syjonu*<sup>53</sup>.

Wśród tych aspektów symboliki przymierza najważniejszą rolę odgrywa aspekt oblubieńczy, który paradoksalnie jest ściśle powiązany z aspektem dziewiczym. Córa Syjonu mogła być w przymierzu oblubienicą Boga Izraela, jeśli była integralnie dziewicą, okazując pełną wierność swojemu jedynemu Oblubieńcowi. W ten sposób w ramach przymierza dziewictwo nabrało charakteru oblubieńczego. Właśnie coś takiego urzeczywistniło się w Maryi, jak sugeruje opowiadanie o zwiastowaniu. Dziewictwo fizyczne Maryi w chwili wcielenia (*virginitas carnis*) było wyrażeniem i symbolem rzeczywistości głębszej, czyli dziewictwa duchowego (*virginitas cordis*), dzięki któremu Maryja żyła w pełni dla Boga, w zażyłości z Nim i posłuszeństwie Jego woli. W ten sposób stała się także Jego Oblubienicą. Tradycja wyraża to przez nadanie Maryi całej gamy tytułów: *Sponsa Dei*, *Sponsa Patris*, *Sponsa Christi*, *Sponsa Spiritus Sancti*. Tak urzeczywistniło się w Maryi nowe przymierze. Jej dzie-

<sup>50</sup> CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis* 12, 31: PG 33, 766A.

<sup>51</sup> MAKSYM WYZNAWCA, *Expositio orationis dominicae*: PG 90, 899A.

<sup>52</sup> I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza...*, 35-173.

<sup>53</sup> LG 55.

wictwo, polegające na całkowitym osobowym oddaniu się Bogu, wprowadziło Ją w relację *oblubieńczą* z Nim.

Ks. dr Janusz Królikowski  
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża (Rzym)  
Instytut Teologiczny (Tarnów)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39  
PL - 33-100 Tarnów  
e-mail: jkrolik@wsd.tarnow.pl

## La verginità di Maria la Tuttasanta. L'attualità della questione alla luce dei postulati culturali e religiosi

(Riassunto)

Nel discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale, in occasione del 1600° anniversario del Sinodo di Capua (24 maggio 1992), Giovanni Paolo II ammoniva i mariologi di non banalizzare il messaggio della verginità di Maria, perché esso costituisce una parte essenziale del mistero di Cristo e della Chiesa.

Il presente articolo sottolinea l'attualità di tale messaggio, e ne spiega le ragioni ricorrendo ad argomenti di carattere culturale, religioso e filosofico, soprattutto nell'ambito dell'idealismo e romanticismo tedeschi. Si vuole precisare così che la questione della verginità interessa non soltanto alla teologia e alla spiritualità cristiane, ma è basata su un desiderio originario dell'uomo e costituisce un valore antropologico universale, anche se il suo pieno significato si rivela solamente nell'ambito storico-salvifico. Tutto ciò conferma in modo eloquente il bisogno di una ricerca adeguata, soprattutto da parte dei mariologi la cui riflessione ha il vantaggio di fondarsi su un fatto reale, congiunto intimamente con una concreta storicità.

Nell'ultima parte dell'articolo vengono indicati tre temi coi quali si può particolarmente approfondire il significato teologico della verginità di Maria: 1. la verginità di Maria in relazione all'Incarnazione del Figlio di Dio; 2. la maternità verginale di Maria come modello per la Chiesa; 3. la verginità di Maria nel mistero dell'alleanza.