

# Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 4

ROK XVIII

1965

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

## MATER ECCLESIAE

(Podstawy biblijne ostatnio ogłoszonego tytułu Maryi)

Trzecia sesja trwającego Soboru przyniosła w wyniku między innymi — wbrew tu i ówdzie zgłaszanym uprzednio zastrzeżeniom — maryjny tytuł Matki Kościoła. Wśród tych zastrzeżeń typu intelektualnego powtarzał się zarzut nowości takiej tytulatury oraz obawa o brak dla niej tak cenionego dziś na tle tendencji ekumenicznych uzasadnienia biblijnego. Pierwszy zarzut łatwo uchylić, albowiem już dzieje teologii średniowiecznej rejestrują tytuł maryjny Matki Kościoła<sup>1</sup>, jak i ostatnie dziesięciolecia obfitują w opracowania teologiczne analogii zachodzących między Maryją a Kościołem<sup>2</sup>. Ujęcie więc w tym tytule maryjnym relacji macierzyńskiej Boga-

<sup>1</sup> Pierwszym, jak dotąd ustalono, który posłużył się tytułem Matki Kościoła mówiąc o Maryi był Berengaudus († 1125), autor komentarza *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*. W sprawie Nie-wiasty z Ap 12, 1 n pisze on: *per mulierem possumus in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae, quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae: et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae* (PL 17, 876). Tekst cenny w wielu względów: jest to komentarz właśnie biblijny, poprawnie w kategoriach biblijnych formułuje on przesłankę „Mater capitis”, nado wskazuje, jak dawna była w Kościele świadomość wielorakich relacji między Bogarodzicą a Kościołem. U Ruperta z Deutz († 1135) występuje bez większej zmiany sensu liczba mnoga: *Mater Ecclesiarum* w komentarzu do Pnp na zwrot *źródło ogrodów* (PL 168, 898). W średniowieczu ta i analogiczna tytulatura — w rodzaju *Mater misericordiae, salutis, gratiae, restitutionis* — pozostaje w ścisłym związku ze zbawczym dziełem Chrystusa. I pod tym względem teologowie średniowiecza są kontynuatorami myśli Ojców Kościoła, począwszy od św. Ambrożego, który w liście 63, 33 pisze: *Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum* (PL 16, 1198).

<sup>2</sup> Por. takie syntetyczne pozycje katolickie, jak O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; A. Müller, *Maria et Ecclesia* w *Acta Congressus mariologici-mariani...* 1958, Roma 1959, II, 345—366; spośród niekatolickich wybija się M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise*, Taizé 1962.

rodzicy względem Kościoła jest nie tylko wznowieniem dawnej tradycji, lecz także dojrzałym owocem refleksji teologów w latach ostatnich. Pozostaje druga kontrowersja — sprawa rzekomego braku uzasadnienia biblijnego. Niniejszy szkic nią się zajmie.

Zastosujemy tu dwie metody dzisiejszej teologii biblijnej: poszukiwanie w Nowym Testamencie już zaczątkowych opracowań teologicznych posłannictwa matczynego Maryi oraz uwzględnienie całości zbawczego planu Bożego, rozwijającego się poprzez oba Testamenty. Plan ten zaś wykazuje analogiczne w pewnym stopniu zadania Maryi i Kościoła. W znanych więc i już odkrytych biblijnych wątkach maryjno-eklezjologicznych<sup>3</sup> postaramy się nadto odnaleźć uzasadnienie dla tej relacji wzajemnej, jaką określa tytuł Matki Kościoła. Chodzi więc o coś więcej niż przeprowadzenie poprawnego formalnie wniosku — konkluzji teologicznej — na podstawie dwóch biblijnych przesłanek: Maryja jest Matką Chrystusa, a niejako Chrystusem przedłużonym jest Kościół, więc Maryja w pewien sposób<sup>4</sup> jest Matką Kościoła. Chodzi mianowicie o to, czy da się uzasadnić nadto tekstami biblijnymi macierzyńską relację Bogarodzicy względem Kościoła jako zamierzoną w zbawczym planie Boga.

Wątki maryjno-eklezjologiczne snujące się poprzez całość objawienia biblijnego — Nowa Ewa i Oblubienica Boga — pozwalają na ustalenie takich punktów analogicznych między Bogarodzicą a Kościołem: 1) oblubieńczy i macierzyński zarazem (choć nie w jednakiej mierze) stosunek do Słowa Wcielonego, 2) macierzyństwo duchowe względem ludzi. Maryja jest pierwowzorem Kościoła w obu wypadkach. Twierdzenie to można uważać już za trwałe osiągnięcie współczesnej teologii biblijnej<sup>5</sup>. Nadto Maryja Wniebowzięta jako najdosłowniejsza przedstawicielka Kościoła stanowi jednostkowy i osobowy pierwowzór tego, czym kiedyś będzie Kościół eschatologiczny, scharakteryzowany przez Apostoła jako *chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś takiego, lecz święty i nieskalany* (Ef 5, 27). Zachodzi więc z kolei pytanie, czy Maryja będąc

<sup>3</sup> Por. mój artykuł „*Matka Mesjasza pierwowzorem Kościoła — Nowe drogi i próby syntez mariologii biblijnej*”, AtKpł 56 (1964) 209—219. Znamienne jest również uwzględnianie w traktatach eklezjologicznych stosunku Kościoła do Maryi jako swego pierwowzoru. Za przykład mogą służyć dzieła Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Bruges<sup>2, 3</sup> 1962, 2 tomy; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 2 tomy.

<sup>4</sup> Już św. Augustyn subtelnie wycieniał ów sposób, odróżniając tym samym relację Matki od Córki, gdy chodzi o Maryję i Chrystusa: *De sancta virginitate* 6 (PL 40, 399 CSEL 41, 239 n RJ 1644).

<sup>5</sup> A. George w *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, 587 n ostatnią część hasła *Marie* poświęca stosunkowi Maryi do Kościoła. Tytuł Nowej Ewy, nadany Maryi przez Tradycję od czasów św. Ireneusza, autor ten uznaje za zupełnie z punktu widzenia biblijnego poprawnie wysnuty wzorem tytułatury biblijnej Chrystusa jako Nowego Adama.

pierwowzorem Kościoła jest w tym swoim charakterze prototypu również jego matką. Kwestia ta nie wykracza bynajmniej poza kategorie biblijne, skoro w Piśmie św. typ czy pierwowzór niejednokrotnie należy do przyczyn w łańcuchu genetycznym, gdy zaś chodzi o osoby — jest po prostu protoplastą<sup>6</sup>. Innymi słowy — czy macierzyństwo Maryi i macierzyństwo Kościoła są dwiema analogicznymi jakoby obok siebie stojącymi wartościami, czy też i między nimi zachodzi inna potwierdzona w Piśmie św. relacja. I tak w całokształcie zbawczego planu jest oczywista najpierw taka zależność genetyczna: Kościół jest matką wiernych<sup>7</sup> na zasadzie dokonanego dzieła Wcielenia i Odkupienia<sup>8</sup>, a więc między innymi i dlatego, że uprzednio Maryja stała się Matką Odkupiciela. Krócej: w planie zbawczym bez Maryi jako Matki Jezusa nie ma Kościoła jako matki ludzi. To stwierdzenie już uzasadniałoby słusność tytułu Matki Kościoła. Spróbujmy jednak posunąć się dalej i poszukać w objawieniu biblijnym bliżej określonej zależności Kościoła od Maryi.

#### TEKSTY ŁUKASZOWE

Św. Łukasz — autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich<sup>9</sup> — w ten sposób redaguje swoją dwudzielną historię, że Maryję umieszcza w o b y d w ó c h n a p o c z ą t k u. W Ewangelii Dzieciństwa jest to zupełnie zrozumiałe ze względu na prehistorię zbawienia, ale wzmiankę o Maryi w wieczniku w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 14) podyktował Łukaszowi chyba inny взгляд niż sama natura rzeczy czy też wierność kronikarska. Tym bardziej, że starożytność zwłaszcza semicka nie eksponowała roli społecznej kobiety. Chcąc opisać lata dziecięce Jezusa nie można było pominąć Jego Matki, ale gdy mowa o narodzinach Kościoła, co może oznaczać podkreślenie faktu Jej obecności? Być może, że właściwa Ewangelistcie symetria dwójkowa<sup>10</sup> tutaj znajduje zastosowanie. Ale w jakim celu? Czy nie chodzi tu właśnie o nowe macierzyństwo Maryi — tym razem wobec Ko-

<sup>6</sup> Por. J. de Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de „personalité corporative” dans la Bible*, (Bruges) 1959.

<sup>7</sup> Różne aspekty tej prawdy biblijnej zawierają następujące teksty, które mówią bądź o ojcostwie kapłanów bądź o macierzyństwie całego Kościoła: 1 Kor 4, 15; Gał 4, 19. 26; 1 Tes 2, 7 n; Flm 10; 1 J 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; 2 J 1. 4. 13; 3 J 4; Ap 12, 7; 21, 2. 10—27.

<sup>8</sup> O życiu przyniesionym przez Chrystusa, a rozdawanym głównie przez sakramenty Kościoła mówią teksty: J 1, 13; 3, 3—8; 6, 51—57; Gał 2, 20; Ef 2, 5; Kol 2, 12—15; 3, 3 n; 1 J 5, 1. 20; Ap 20, 4.

<sup>9</sup> O takiej jego intencji świadczy prolog Dziejów (1, 1), mówiący o „pierwszej książce”.

<sup>10</sup> Por. np. dwa zwiastowania anioła Gabriela: Zachariaszowi i Maryi, dwa narodzenia: Jana Chrzciciela i Jezusa, dwa fakty z Dzieciństwem w świątyni: ofiarowanie (przy którym znów występuje para: Symeon i Anna) i znalezienie.

ściola? Odpowiedź twierdząca się narzuca<sup>11</sup>. Przypuszczenie to zdają się potwierdzać takie obserwacje. Wspólnym elementem obydwu scen początkowych dla dziejów Jezusa i dziejów Jego Kościoła jest udział w nich nie tylko Maryi, ale i Ducha Świętego. Jego dziełem — według pism Łukasza — jest początek fizycznego życia Jezusa w łonie Matki-Dziewicy, Jego również dziełem początek działalności Kościoła — przedłużonego Jezusa<sup>12</sup>. Ukazanie tego paralelizmu — według wszelkiego prawdopodobieństwa — leżało w świadomych intencjach św. Łukasza i z tego tytułu może uchodzić za próbę jego teologii maryjno-eklezjologicznej. Nawet, jeśli odmówi mu się tego świadomego zamiaru, paralelizm jest i tak uderzający. Odczytać go trzeba wówczas jako zamierzony przez Autora pierwszorzędny — Ducha Świętego. Ewangelista bowiem od początku podkreśla skutki społeczne macierzyńskiego udziału Maryi w zbawczym planie Boga. Scena Zwiastowania ze swoim *chaire* (Łk 1, 28) ukazuje Maryję jakby w roli *Córy Syjonu*, która według zapowiedzi proroków<sup>13</sup> ma się radować z przyjścia Króla-Mesjasza. Zapowiedź, jaką daje anioł Gabriel, również jest echem prorocत्व mesjańskich: jest tam dom Jakuba, tron Dawida i królestwo — elementy teokracji Izraela. Zgadzać się więc na plan Boży Maryja odpowiada „tak” nie tylko na propozycję dotyczącą jej samej, lecz i na cały zapowiedziany program. Wyraża zgodę na to, by stać się Matką Mesjasza-Króla. Scena zaś Nawiedzenia również to potwierdza. Elżbieta wita *Matkę swego Pana* i błogosławi za zawierzenie planom Bożym (Łk 1, 43, 45). Maryja z kolei w swym *Magnificat*, który stanowi do pewnego stopnia kompozycję Łukasową, słaWi przede wszystkim miłościwe zamiary Boże względem Izraela, jako potomstwa Abrahama. Dalej społeczne, izraelskie, teokratyczne akcenty ma orędzie anioła do pasterzy (Łk 2, 11).

Prorocत्व Symeona w świątyni odsłania inny — bolesny — aspekt macierzyństwa Maryi. Natchniony przez Ducha Świętego starzec wypowiada słowa o następstwach posłannictwa Mesjasza jako *znaku któremu sprzeciwić się będą*, następstwach, które tylko Maryi będą

<sup>11</sup> *Or il y a un parallèle entre l'histoire de Jésus et l'histoire de l'Eglise... Maria exerce son action maternelle à l'origine la Pentecôte comme elle l'avait fait à l'origine de la vie et de l'oeuvre du Christ.* J. Galot, *Mère de l'Eglise*, NRTb 96 (1964) 1179.

<sup>12</sup> Świadomość, że Kościół przedłuża historycznego Chrystusa, nie-trudno suponować u Łukasza — towarzysza św. Pawła. Tekstów tak wyraźnych jak u Pawła w Dz nie znajdujemy, gdyż Łukasz zajmuje się w nich raczej empiryczną stroną Kościoła. Niemniej podtekst Kościoła jako przedłużenia Chrystusa można znaleźć w: 9, 4 n (Jezus uwielbiony utożsamia się z wiernymi) oraz w wypowiedziach o kerygmacie, według których głos żywy Chrystusa wciąż brzmi w Kościele: 4, 29—31; 6, 2—7; 8, 25; 26, 22 n (wypowiedź Pawła).

<sup>13</sup> Sof 3, 14—17; Zch 9, 9. Por. A. George, *Marie*, VThB, 583.

dotyczyć: *Również twą własną duszę przeniknie miecz, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2, 35).

Ostatnio zauważono, że Łukaszowa stylizacja Maryi jako *Córy Syjonu*, a więc przedstawicielki Izraela Bożego, zachodzi i w tej scenie. Mianowicie zbliża się dziś ów *miecz* do jego znaczenia, jakie ma u Ezechiela 14, 17n — narzędzia sprawiedliwości Bożej, które *przenika* lub *przechodzi* przez kraj i naród<sup>14</sup>. Nieunikniony skutek macierzyństwa Mesjasza jest więc z konieczności jakimś odpowiednikiem losów ludu Bożego: wspólnym mianownikiem jest bolesne macierzyństwo.

Reasumując dane tekstów Łukaszowych trzeba stwierdzić, że: 1) macierzyństwo cielesne Maryi jako występujące wciąż na tle zbawczego planu Bożego ma aspekty społeczne, wiąże się mianowicie z ideą teokratyczną Izraela, która w Nowym Przymierzu znajduje ucieleśnienie właśnie w Kościele; 2) Udział Ducha Świętego, zaznaczony na początku obu Łukaszowych wątków historycznych ujęty jest w terminach niemal identycznych: *Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię* (Łk 1, 35) — słyszy Maryja; a zapowiedź dana Apostołom w dniu Wniebowstąpienia brzmi: *Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc* (Dz 1, 8). Maryja przy tym w scenie Nawiedzenia wyraźnie jest pośredniczką łaski tegoż Ducha (Łk 1, 41, 44); 3) udział Maryi w tym macierzyństwie jako narzędzia szczególnej łaski Bożej — nowej Arki Przymierza (Łk 1,35) — jest udziałem świadomym, co Ewangelista niejednokrotnie podkreśla, gdy mówi o refleksji Maryi na temat wydarzeń Dzieciństwa (Łk 1, 29; 2, 19, 51). Refleksje Jej dotyczyły właśnie zbawczego planu, jak tego dowodzi hymn *Magnificat*.

Wydaje się więc wysoce prawdopodobną świadoma u św. Łukasza redakcja obu wątków historycznych, która macierzyństwo Maryi rozciąga również na Kościół. Jeśli jednak odmówi się Łukaszowi tej intencji, to niepodobna odmówić tego zamiaru pierwszorzędnemu Autorowi obu dzieł Łukaszowych — Duchowi Świętemu: w Jego planie działania macierzyństwo Maryi kieruje się ku Kościołowi<sup>15</sup>.

#### TEKSTY JANOWE

W Czwartej Ewangelii możemy zauważyć zabieg redakcyjny podobny do tego, jakiego użył św. Łukasz umieszczając Maryję w swych Dziejach na początku życia Kościoła symetrycznie do fizycznego macierzyństwa względem historycznego Jezusa. Wprawdzie św. Jan

<sup>14</sup> Por. P. Benoit, „*Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme*” (Luc 2, 23, CBQ 25 (1963) 260.

<sup>15</sup> Por. J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1175. Trafnie syntetyzuje to podwójne macierzyństwo L. Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1957, 255.

wyraźnie nie mówi o Maryi w prologu<sup>16</sup>, niemniej umieszcza Ją jako matkę na samym początku działalności publicznej Jezusa Chrystusa i na samym końcu. Kana Galilejska (J 2, 1—11) i testament dany z Krzyża (J 19, 26n) jakoś sobie wzajemnie odpowiadają, podobnie jak było ze Zwiastowaniem i Zesłaniem Ducha Świętego w pismach Łukaszkowych. Zanalizujemy najpierw kolejno obie sceny.

W opisie godów w Kanie na samym początku rzuca się w oczy jeden szczegół redakcyjny: *Trzeciego dnia odbywały się gody w Kanie Galilejskiej i była tam matka Jezusa. Zaproszono także Jezusa i Jego uczniów na te gody* (J 2, 1n). Ewangelista wyraźnie eksponuje Matkę Jezusa, mówiąc o niej tu przed wzmianką o obecności Syna i używając określenia tego samego, jak w 19, 25 — w scenie pod krzyżem. O tyle jest to znamienne, że słowa Jezusowe w obu tych scenach nie zawierają tytułu Matki. Macierzyńska istotnie jest cała aura opisanej sceny. Jakkolwiek by się tłumaczyło sporne słowa: *Ti emoi kai soi, gynai* (2, 4), jedno jest pewne, że poprzednie stwierdzenie Maryi: *Wina nie mają* (2, 3) jest wyrazem iście matczynej troski. Jakkolwiek się ujmie sens dialogu między Matką a Synem (pozorna odmowa czy żądanie ufności), faktem pozostanie niewątpliwym, że na matczyną interwencję Maryi Jezus dokonuje pierwszego cudu. Dzięki tej interwencji *Jego godzina już wybiła*. Przy tym nie chodzi tu o pomoc tylko materialną wobec gospodarzy. Zakończenie opisu jest bardzo charakterystyczne: *Ten początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił chwałę swoją i uwierzyli weń Jego uczniowie* (J 2, 11). A więc następstwem matczynej interwencji Maryi była epifania chwały Chrystusa i jej korelat — wiara uczniów. Maryja stała się niejako matką wiary uczniów<sup>17</sup>.

Tyle o tej scenie można wywnioskować na płaszczyźnie historii. Konkluzja jednak opisu tej sceny, mówiąca o „znaku” i „chwale”, stwierdzająca swoistą epifanię Chrystusa, uprawnia do tego, by przejść w rozważaniach nad godami w Kanie na płaszczyznę typo-

<sup>16</sup> Ostatnio coraz więcej egzegetów (M.-E. Boismard, F.-M. Braun, J. Ceuppens, J.-P. Chaliel, J. Dupont, L. Legrand, A. Mollet, K. Rahner) skłania się ku przyjęciu w prologu J 1, 13 lekcji odosobnionej łacińskiego kodeksu b, zachodzącej nadtó w dwu tekstach syryjskich i u kilku Ojców: *Qui ex Deo natus est*. Wówczas byłaby tu mowa o narodzeniu dziewiczym Chrystusa jako zasadzie duchowych narodzin dzieci Bożych. Uprawnione byłoby wtedy rozciągnięcie duchowego macierzyństwa Maryi, Matki-Dziewicy, na wszystkie dzieci Boże — chrześcijan, przy czym chrzest byłby odpowiednikiem dziewiczych narodzin Chrystusa. Tak chce K. Rahner, *Marie et l'Église*, Paris 1955, 68. Jednakże, czy na tak jeszcze niepewnej — ze stanowiska krytyki tekstualnej — podstawie warto budować argument teologiczno-biblijny?

<sup>17</sup> *On dirait qu'après avoir enfanté le Verbe fait chair, Marie a enfanté le premier miracle et avec lui la foi des disciples* J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1178.

logiczną. Zachęca do tego również sąsiedztwo tego opisu ze sceną oczyszczenia świątyni (2, 13—22), sceną, która też stanowi epifanię, zawierając nadto zapowiedź zmartwychwstania Chrystusa. Na płaszczyźnie misterium można dostrzec w interwencji Maryi, mianowicie w jej słowach: *Wina nie mają*, coś więcej niż historyczne stwierdzenie braku wina na konkretnych, godach jakiejś bliżej nieznaney pary, tym samym coś więcej niż matczyną troskę doczesną. Słowa te można odnieść do mesjańskiej uczyty, symbolu Odkupienia, na które czeka reszta Izraela<sup>18</sup>. W tym ujęciu interwencja Maryi jest nie tylko sprowadzeniem samego „znaku”, tj. przemiany wody w wino, ale również i jego antytypu — działalności Kościoła jako zbiornika symbolizowanych w Piśmie św. przez wino dóbr mesjańskich<sup>19</sup>, włącznie do uczyty eschatologicznej, kiedy to Oblubieńcem będzie sam Chrystus<sup>20</sup>. Skuteczna zatem — podjęta jakby w imieniu Izraela Bożego — prośba Maryi, sprowadzająca zarówno typ, jak i jego antytyp — działalność sakramentalną Kościoła, uprawnia do tego, by widzieć w Marii matkę nie tylko wiary uczniów, ale i Matkę całego Kościoła<sup>21</sup>.

Przechodzimy z kolei do sceny testamentu — J 19, 25—27. Jeszcze do niedawna niektórzy wybitni egzegeci katolicy XX wieku byli niechętni tłumaczeniu tej sceny jako podstawy dla tezy o duchowym macierzyństwie Maryi względem wiernych (F. Ceuppens, M. J. Lagrange, A. Wikenhauser). Często przeciw takiej interpretacji wysuwano jako zarzut to, że nie zna jej tradycja. Globalne to twierdzenie nie odpowiada prawdzie<sup>22</sup>, co bardzo osłabia

<sup>18</sup> Por. J.-P. Charlier, *Le signe de Cana*, Bruxelles-Paris 1959, 62.

<sup>19</sup> Por. np. Iz 25, 6; Jer 31, 12; Oz 2, 24; Jl 2, 19; Am 9, 14; Zch 9, 17; Mt 26, 29; Mk 2, 22.

<sup>20</sup> Por. Ap 19, 7—9.

<sup>21</sup> Por. F.-M. Braun, *La Mère des fideles. Essai de théologie johannique*, Tournai 1953, 71.

<sup>22</sup> Orygenes we wstępie do swego komentarza do IV Ewangelii stwierdza, że „sensu jej nikt pojąć nie może, inaczej niż spocząwszy na piersi Jezusa i wzięwszy od Jezusa Maryję jako tę, która stała się i jego matką” (*In Joh. I, 23 GCS 4 [Or. 4], 8*). Następnie uzasadnia swoistą identyczność ucznia Chrystusowego z samym Chrystusem. W kierunku zaś wyraźnie eklezjologicznym komentuje słowa testamentu z krzyża św. Ambroży: „Niechaj i do ciebie powie z drzewa krzyża Chrystus: »Oto Matka twoja«, niechaj powie i Kościołowi: »Oto syn twój«; wtedy bowiem zaczniesz być synem Kościoła, gdy na krzyżu dojrzysz Chrystusa jako zwycięzcę” (*In Lc 7, 5 CSEL 32 (4, 284)*). W pierwszym z tych dwóch tekstów nacisk spoczywa na duchowej więzi uczniów Chrystusa z Maryją, w drugim zaś — Maryja jest wyraźnie typem Kościoła właśnie w swoim macierzyństwie, które tu nie może być inne niż duchowe, określone testamentem Jezusa. W przytoczonym wyżej, w przypisie 4, tekście św. Augustyna mamy również zarysowaną tezę o duchowym macierzyństwie Maryi: *quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur*. Czy jednak zdanie to stanowi bezpośredni komentarz lub reminiscencję opisu Janowego — kontekst nic nie mówi. Znamienne jednak jest to, że

tę pozycję powściągliwą. Sytuacja pod tym względem uległa radykalnej zmianie w ostatnich dziesiątkach lat. Nowe badania nad szczególnym charakterem i teologiczną konstrukcją „Duchowej Ewangelii”, które wydobły na jaw takie okoliczności, jak np. pojęcie „znaku”, schematy „epifanii”, nawiązania dziejów zbawczego planu, zwłaszcza do prorocत्व mesjańskich, nacisk na sakramenty jako na przedłużenie w Kościele zbawczego działania historycznego Jezusa, wszystko to każe egzegetom najrozmaitszych obozów szukać w scenie pod krzyżem zamierzonego przez Ewangelistę sensu głębszego. Historyczna notatka zainteresowanego osobiście ucznia o trosce Umierającego — to zbyt mało jak na dalszy i bliższy kontekst Czwartej Ewangelii.

Na swoiste powiązanie redakcyjne tego opisu z godami w Kanie wskazuje szereg znamiennych szczegółów. I tak tu i tam wysunięta na pierwszy plan wzmianka o „Matce Jezusa”, tu i tam użycie niecodziennego *appellativum* „Niewiasto”, tu i tam — dostrzeżona już przez tradycję — wzmianka o „godzinie”.

Zacznijmy od tej ostatniej. Jezusowa „godzina” u św. Jana<sup>23</sup> jest pełnym treści terminem teologicznym na oznaczenie postanowionej w odwiecznych planach Ojca chwili zbawczej Męki Chrystusa jako „przejścia” i zarazem środka „uwielbienia”<sup>24</sup>. Jak widać z opisu godów w Kanie pierwszy „znak” Jezusowy musiał w Jego zamiarach pozostawać w jakimś związku z tą „godziną”. Wówczas Maryja miała tam swoją misję: był nią udział w sprowadzeniu zaczątkowego jeszcze w porównaniu z przyszłością mesjańską „znaku”. Począwszy zaś od tej sceny spod krzyża, równoległe pomyślanej do tamtej, od tej „godziny” dokonującego się już odkupienia — Jan bierze Maryję pod swoją opiekę.

Zauważmy dalej, że w opisie godów w Kanie Ewangelista najpierw wymienił Maryję, potem Jezusa, eksponując w ten sposób jej przyszłą interwencję. W scenie pod krzyżem jest sytuacja analogiczna: rozpoczęcie opisu od wymienienia obecności Matki i odezwanie się Jezusa do niej jako pierwszej każe znów przypuszczać zapowiedź czegoś doniosłego w sprawie jej posłannictwa. Gdyby bowiem miał to być wyłącznie *locus moralis* świadczący tylko o synowskiej trosce o Matkę, Jezus zwróciłby się najpierw do ucznia powierzając mu Matkę. Tymczasem jest odwrotnie: najpierw Maryja otrzymuje Jana za syna. A przecież w płaszczyźnie doczesnej Jan takiej opieki nie potrzebował. A zatem od tej „godziny” zacznie się wykonywanie przez Maryję posłannictwa wobec Jana i tych, których

zanim św. Doktor komentując testament spod krzyża określi go: „moralis insinuator locus”, stwierdza łączność tej perykopy z godami w Kanie na podstawie użycia terminu „godzina” (*In Ioh. tract.* 119, 1 PL 35, 1950).

<sup>23</sup> Por. J 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23, 27; 13, 1; 17, 1; 19, 27.

<sup>24</sup> Głębiej teologiczną terminu „godzina” uwypuklił A. George, *L'Heure de Jean* 17, RB 61 (1954) 392—397.



on reprezentuje. Jan bowiem tutaj — podobnie jak to zachodzi parokrotnie w jego ewangelii — jest kimś więcej niż uczestnikiem sceny historycznej. Jak Nikodem, Samarytanka czy ślepo urodzony jest on zarazem symbolicznym przedstawicielem pewnej zbiorowości. Jakiej? Ze względu na kontekst, fakt ogłoszenia uroczystego testamentu z krzyża, testamentu, który wypowiedział Odkupiciel, trzeba nadać tej Janowej reprezentacji zakres jak najszerszy. Będzie to zgodne z wypowiedziami tejże ewangelii o doniosłości zbawczej śmierci Chrystusa czy z aluzjami do krzyża, gdzie mowa jest zawsze o powszechności i jednoczeniu. Sam Jezus stwierdza: *A Ja, gdy z ziemi zostaną podniesiony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12, 32). Natomiast Ewangelista snuje taką refleksję na temat zastępczej śmierci Jezusa: *Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (J 11, 51n). Dokonuje się więc w tej chwili „jednoczące rozdarcie Krzyża” (H. de Lubac). Rodzi się w tej „godzinie” lud Boży czasów mesjańskich zapowiedziany w końcowych rozdziałach Izajasza<sup>25</sup>, czyli Kościół — ogół dotąd rozproszonych dzieci Bożych, reprezentowanych przez Umiłowanego Ucznia. A Maryja z ust Odkupiciela i Twórcy Kościoła uzyskuje tytuł jego Matki.

Sprawa duchowego macierzyństwa nie pozostaje tylko na płaszczyźnie prawnej, nie jest sprawą samej tytulatury. Aktowi bowiem, którym Syn pasuje swoją Matkę na Matkę dzieci Bożych, odtąd zjednoczonych w Kościele, towarzyszą również akty wewnętrzne Maryi. Tekst Janowy wprowadzie nic o nich nie mówi, niemniej, wynikają one z innych danych niewątpliwie biblijnych. Niepodobna bowiem w scenie pod krzyżem nie dopatrzeć się urzeczywistnienia prorocstwa Symeona o mieczu, który przeniknie duszę Maryi. Liturgia bizantyjska Wielkiego Piątku i łacińskie średniowiecze w sekwencji „Stabat Mater” usiłują wczuć się w osobisty ból matczyny Bogarodzicy. Współczesna natomiast teologia biblijna usiłuje wydobyć raczej akcenty społeczne tych przeżyć. Już nie tyle idzie o uwypukloną przez św. Bernarda bolesną zmianę: *filius Zebedaei pro Filio Dei*<sup>26</sup>, ile raczej o nieodzowne od „znaku sprzeciwu” cierpienie na widok Izraela zamykającego się na zbawienie skutkiem odrzucenia Mesjasza<sup>27</sup>. Trzeba wciąż mieć na uwadze to, że cały kontekst Janowego opisu Męki jest wyraźniej niż u Synoptyków eklezjologiczny i sakramentalny.

Trafność tego nowego akcentu doznaje ubocznego potwierdzenia dzięki drugiemu podobieństwu, jakie zachodzi między godami w Kanie a sceną testamentu. Jest nim mianowicie tu i tam zastoso-

<sup>25</sup> Por. A. G. Hébert, *The Virgin Mary, Daughter of Sion*, Theology 54 (1950) 403—410.

<sup>26</sup> *Sermo in Dom. infra Oct. Ass. BMV*, 15 PL 183, 438.

<sup>27</sup> Por. P. Benoit, „*Et toi-meme...*”, art. cyt. CBQ 25 (1963) 260 n.

wana tytułatura „Niewiasto”. Egzegeci, dla których słowa umierającego Jezusa są tylko wyrazem troski synowskiej, przytaczają w swych komentarzach dowody, że tego rodzaju zwracanie się do kobiet miało analogie w świecie starożytnym. Niemniej i to trzeba zauważyć, że 1) zwrot taki w Palestynie nie był stosowany, gdyż mówiło się wówczas po aramejsku do matki *immā*; 2) wprawdzie Grecy zwracali się szacownym tytułem *gynai* do znakomitych kobiet, ale nie znamy ani jednego wypadku, by mówił tak syn do matki<sup>28</sup>; 3) Ewangelista w obydwu tych scenach, gdy mówi od siebie, stale nazywa Maryję wyraźnie „Matką Jezusa”<sup>29</sup>. A zatem Jezus celowo w dwu tych scenach pełnych symbolicznej głębi nie chce nazywać Maryi swą Matką. Dlaczego? W znanych scenach u Synoptyków — Mk 3, 31—35 wraz z parabelami oraz Łk 11, 27n — zachodził zupełnie zrozumiały względ pedagogiczny, jakim była chęć poprawienia zbyt przyziemnej oceny ważności więzów krwi. W obu scenach Janowych ten względ nie może mieć zastosowania. Tutaj jest coś innego, tu przemawia Mesjasz, nadając swym wypowiedziom celowo sens mesjański<sup>30</sup>. Stąd termin „Niewiasto” winien tu zabrzmieć na sposób jak najbardziej „biblijny” — właśnie bez analogii greckorzeczymskich. Słusznie więc ostatnio dosłuchano się w nim echa jego użycia z Protoewangelii: *Wprowadzam nieprzyjaźń między siebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej...* (Rdz 3, 15), gdzie mamy zarys posłannictwa Matki Mesjasza<sup>31</sup>. Ostatnio również biorąc pod uwagę kontekst eklezjologiczny opisu Męki w IV Ewangelii — zwłaszcza wzmiankę o tunice bez szwu, symbolu jedności Kościoła — dopatrzone się, śladem św. Ambrożego, w Maryi — typu samego Kościoła<sup>32</sup>. Spostrzeżenia te naprowadzają na taki wniosek syntetyczny: Chrystus w obydwu tych scenach przez użycie tytułu „Niewiasto” uwydatnia posłannictwo Maryi różne od prostej relacji fizycznego macierzyństwa wobec Siebie samego, a pozostające w ścisłym związku z „Jego godziną” zbawczą. Na podstawie zaś bliższego i dalszego kontekstu IV Ewangelii to posłannictwo Maryi wiąże się z Kościołem — jest mianowicie jakby przesunięciem

<sup>28</sup> Por. A. Feuillet, *Les adieux du Christ à mère (Jn 19, 25—27) et la maternité spirituelle de Marie*, NRTh 96 (1964) 475.

<sup>29</sup> Por. J 2, 1. 3. 5; 19, 25. 26 (dwa razy).

<sup>30</sup> Por. J. Galot, *Marie dans l'Évangile*, Paris-Louvain 1958, 128.

<sup>31</sup> F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, dz. cyt., 80—94 powołuje się przytym na Janowe określenia działalności szatana jako echa opisu Księgi Rodzaju: J 8, 44; 13, 2. 27; 1 J 3, 8. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 475 n proponuje poszerzyć tę argumentację o tekst J 16, 21, gdzie widzi więcej punktów stycznych z Rdz 3, 15 n (LXX). Podobnie sądzi R. H. Lightfoot, *St John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956, 317.

<sup>32</sup> Tego zdania jest anglikanin E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London<sup>2</sup> 1947, 529 n.

się Jej macierzyństwa względem Jezusa na macierzyństwo względem Kościoła<sup>33</sup>.

Innym potwierdzeniem biblijnym dla dwojakięgo macierzyństwa Maryi jest znany tekst 12 rozdziału Apokalipsy, zawierający znów określenie „Niewiasta” w kontekście nie pozostawiającym najmniejszej wątpliwości co do zamierzonego przez autora nawiązania do Protoewangelii. *Mulier amicta sole* rzuca światło i na Janową scenę testamentu — od strony jej symbolicznego znaczenia. Część egzegetów zgłasza i tu sprzeciw: ich zdaniem „Niewiasta obleczona w słońce” jest „znakiem” o sensie wyłącznie eklezjologicznym. Dodatkowym zaś argumentem przeciw interpretacji maryjnej tego „znaku” ma być zdanie *woła cierpiąc bóle i męki rodzenia* (Ap 12, 2), które nie może się odnosić do Maryi jako sprzeczne z tradycyjnym ujęciem Jej dziewiczego, bezbolesnego macierzyństwa. Tymczasem interpretacja skrajnie eklezjologiczna nie jest wolno od pewnej jednostronności: nie liczy się mianowicie z niewątpliwą, zamierzoną przez autora paralelą do Protoewangelii, z której nie da się usunąć Matki Mesjasza. Zarzut zaś dodatkowy co do bólów rodzenia nie uwzględnia cech znamienych Janowej symboliki w Apokalipsie — mianowicie ich „wielopiętrowości” (E.-B. Allo), „elastyczności” zastosowań i często charakteru osobowego. Przy interpretacji eklezjologiczno-maryjnej, która — naszym zdaniem — odpowiada wszelkim wymogom egzegezy integralnej, trudności te ustępują. „Niewiasta obleczona w słońce” symbolizuje przede wszystkim Lud Boży obu Przymierzy, ale niemniej wciela konkretne rysy ziemskiej Matki Mesjasza, bo bez jej udziału nie nastąpiło faktycznie wydanie na świat Mesjasza przez Lud Boży<sup>34</sup>. Bóle zatem rodzenia są oczywiście na pierwszym miejscu „bólami mesjańskimi” znanymi teologii judaizmu, ale ponieważ cały rozdział 12 Apokalipsy stanowi ponadhistoryczną syntezę<sup>35</sup>, łatwo można i trzeba dojrzeć w tym skrócie dzieła Odkupienia także ten inny udział Maryi — Jej duchowe bóle rodzenia ściśle na Golgocie powiązane ze sprawą Ludu Bożego Nowego Przymierza<sup>36</sup>. Elastyczność symbolu Niewiasty pozwala jej w tekście Apokalipsy być i Matką Mesjasza (Ap 12, 5) i zarazem *reszty potomstwa* (Ap 12, 17): do tego więc stopnia spleta się w jednomacierzyństwo Kościoła i Maryi. Skoro więc „Niewiastą obleczoną w słońce” jest Kościół i Maryja, mamy tu potwierdzenie duchowego macierzyństwa Maryi wobec „reszty potomstwa”, a więc ludu Bożego czasów mesjańskich, uczniów, których Zmartwych-

<sup>33</sup> Por. L. Bouyer, *Le quatrième évangile*, Tournai-Paris 1958, 226.

<sup>34</sup> Por. A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958, 160.

<sup>35</sup> Por. A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chap. XII de l'Apocalypse*, RB 66 (1959) 58.

<sup>36</sup> Por. L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, 128.

wstały chciał nazwać „braćmi”<sup>37</sup>. Przy tym można zauważyć jeszcze taką analogię w IV Ewangelii: Chrystus z uczniami dzieli się Matką w scenie testamentu, a po zmartwychwstaniu niejako dzieli się z Ojcem<sup>38</sup> w znanym. — tak różnym od zanotowanych przez Synoptryków wypowiedzi — zdaniu: *Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego* (J 20, 17). Te nowe więzy rodzinne są owocem dokonanego Odkupienia i zarazem realizacją zapowiedzi prorocत्व mesjańskich o miłości Boga, która przybiera akcenty zarówno ojcowskie<sup>39</sup> jak i matczyne<sup>40</sup>.

Ostrożność niektórych egzegetów, która każe im się powstrzymać od uznania celowego u św. Jana podkreślenia macierzyństwa duchowego Maryi w scenie testamentu, może mieć jeszcze inne źródło. Jest nim mianowicie trafny skądinąd postulat metodologiczny teologii biblijnej, by nie interpretować tekstu świętego przy pomocy kategorii o wiele późniejszych, właściwych dla rozwiniętej już z biegiem wieków teologii. Może więc i tu zachodzić obawa projekcji nowożytnej mariologii z jej indywidualizującym i abstrakcyjnym ujęciem tej relacji macierzyńskiej. Tymczasem ta obawa nie zachodzi, jeśli się św. Jana umieści, jak wszystkich hagiografów NT, w kategoriach zbawczego planu Boga. Plan ten miał się kontynuować poprzez Kościół. A więc nie mógł inaczej ująć Ewangelista macierzyństwa duchowego Maryi niżeli w ścisłym związku z Kościołem. Inne ujęcie byłoby anachronizmem<sup>41</sup>.

## WNIOSKI

Teksty Łukaszone, kładąc nacisk na udział Maryi w dziele Wcielenia i na Jej łączność z działaniem Ducha Świętego, oraz teksty Janowe z IV Ewangelii i Apokalipsy, wiążące się raczej z dziełem Odkupienia i realizacją dóbr mesjańskich w Kościele, wzajemnie się uzupełniają, tak iż macierzyństwo Maryi wobec wiernych, a tym samym wobec Kościoła, ukazuje się jak gdyby na przecięciu wielu linii biegnących od Starego Przymierza ku Nowemu. Pozostaje na zakończenie odpowiedzieć na pytanie postawione na początku: jakie można podać racje biblijne dla tego „jedynego i podwójnego macierzyństwa” (P. Claudel)?

<sup>37</sup> Por. J 20, 17.

<sup>38</sup> Por. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 483—485.

<sup>39</sup> Por. np. Iz 45, 9—13; 63, 16; 64, 7; Jer 3, 14, 19; 31, 20; Oz 11, 1—4; 8 n; Ml 3, 17.

<sup>40</sup> Por. Iz 49, 15; 66, 13.

<sup>41</sup> ...il importe de ne pas projeter nos idées actuelles en ces vieux textes qui ont beaucoup à onus apprendre, mais sur un plan qui est toujours celui de l'histoire du salut. En conséquence il nous semble anachronique de soutenir que Jean aurait pu célébrer une maternité spirituelle de Marie qui serait comme autonome, sans rapports étroits avec la maternité de l'Église. A. Feuillet, *Les adieux...*, art. cyt., 487.

Omówione wyżej teksty Łukaszowe i Janowe — według interpretacji szeregu współczesnych teologów biblijnych — skłaniają nas do wyjścia poza ich ramy, nakazują uwzględnić całość zbawczego planu Bożego rozwijającego się poprzez oba Przymierza. Biblijne wątki eklezjologiczno-maryjne: Nowej Ewy, Matki żyjących, Oblubienicy Boga czy Jego Mieszkania, nabierają na tym tle o tyle nowego światła, iż da się zarysować jakąś wewnętrzną relację Maryi do Kościoła. Jest to coś więcej niż stwierdzona analogia dwóch obok siebie stojących wielkości. W różnych bowiem stadiach tego planu poczynając od Protoewangelii a kończąc na apokaliptycznej *Niewieście obleczonej w słońce* Maryja, Matka Mesjasza, ukazuje się jako od wieków przez Boga pomyślana realizacja jednostkowa tego, czym ma być cały Kościół. Ona w porządku łaski otrzymuje dary do przekazania Kościołowi. Ale z drugiej strony — jako świadome narzędzie współdziałające ze zbawczym planem Ona pierwsza realizuje w sobie te postawy duchowe, jakie w Niej staną się wzorem i zapowiedzią odpowiednich postaw Kościoła. Zgodnie z biblijnym sposobem myślenia Maryja jest typem Kościoła na sposób analogiczny do protoplastów występujących w Piśmie św. A więc nie ujmując nic z suwerennej inicjatywy zbawczej Boga Ojca, nie uszczuplając w niczym posłannictwa Jedyne go Pośrednika Chrystusa, nie zmieniając misji Ducha Pocieszyciela — można ze stanowiska biblijnego relację Maryi względem Kościoła określić jako macierzyńską<sup>42</sup>.

Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Wacław Schenk, Bytom

## GENEZA I ZAŁOŻENIA REFORMY LITURGICZNEJ

Trwający sobór jest podsumowaniem dorobku ostatnich pokoleń, nurtujących ich zagadnień, które narastały, znajdując wyraz w troskach ostatnich papieży: Leona XIII — o sprawy społeczne, Piusa X — Eucharystię, Benedykta XV — o losy rozdartej Europy, Piusa XI —

<sup>42</sup> Przed laty blisko 20 w swoim syntetycznym skrócie pisał Ks. A. Zychliński: *Duchowne macierzyństwo Maryi odnosi się wpieryw do Kościoła, a za pośrednictwem Kościoła do poszczególnych dusz. Kościół bowiem jako Matka odkupionej ludzkości wyszedł z przebitego boku Zbawiciela na krzyżu tak, iż poczęty jest w sercu Maryi i z niego zrodzony. Macierzyństwo Kościoła jest przedłużeniem duchowego macierzyństwa Maryi. Tajemnica katolicyzmu*, Poznań 1946, 71. Nie inaczej pisze współczesny wybitny teolog szwajcarski: *In Maria findet die aus Christus entströmende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee*. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, II, 168.