

„DZIEWICZE NARODZINY”: PODSTAWY BIBLIJNE I TRWAŁE ZNACZENIE

W pełni uzasadniony jest pogląd, że mariologia katolicka odczuwa aktualnie przemęczenie przede wszystkim na skutek problemu „dziewiczych narodzin”¹. Napięcia w tej dziedzinie są tak silne, że zdolne byłyby wywrócić i przewartościować całą tajemnicę maryjną, tworząc na przykład z Maryi zwykły wzór pełnej oddania wiary (jakim w rzeczy samej jest także Maryja), trochę na podobieństwo wierzącego Józefa² (podobieństwo całkowicie nieodpowiednie). Wydaje się, że żaden argument nie jest w stanie odpowiedzieć sile wyrosłej ze współczesnego myślenia (albo lepiej — „rezonowania”) i odczuwania awersji. W rzeczywistości jednak prawdziwa wiara potrzebuje od czasu do czasu tego rodzaju sprzeciwów, aby się utrzymać. Do niej odnosi się to, co można powiedzieć o wszystkim, co wielkie w ludzkości: „Wielkie sprawy ludzkości, uznane często przez przeciwników za przewycięzone, upadają tylko wtedy, gdy się pozwala im upaść” (A. Hübner).

Czy jednak w przypadku „dziewiczych narodzin” chodzi rzeczywiście o taką „wielką sprawę”, która nie ma prawa upaść? Ewangelicki egzegeta G. Friedrich wyjaśniał, wychodząc z nowotestamentalnych opowiadań o dzieciństwie, na których ta prawda głównie się opiera, że o ile konieczna do zbawienia jest wiara w „synostwo Boże” Jezusa Chrystusa, to nie jest przecież konieczna wiara w „dziewicze narodziny”³. Przeciwno temu twierdzeniu należy nie tylko podkreślić fakt, że ujęcie: „narodzony z Dziewicy” (łącznie ze stwierdzeniem: „z Ducha Świętego”) występuje już w najstarszych formach „Apostolskiego Wyznania Wiary”⁴, ale także to sobie dobrze uświadomić, iż nie jest rzeczą egzegezy wynajdywanie lub stwierdzanie tego, w co należy ko-

¹ Nowsze (pozytywne) ujęcie tej problematyki można spotkać u ewangelickiego teologa W. Künnetha, *Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*, Wuppertal 1975, s. 112—122.

² Tak H. Küng, *Christ sein*, München 1975, s. 449.

³ G. Friedrich, *Schwierigkeiten mit dem Apostolicum*, W: *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Regensburg 1968, s. 84. Podobnie wypowiada się H. Küng, dz. cyt., s. 446 n.

⁴ Symbol starorzymski sięga aż II wieku. Por. C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim Hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, s. 100.

niecznie wierzyć, a w co nie. Osąd taki nie przysługuje żadnej ludzkiej instancji. Określa to jedynie wiara żywa, przenikająca wspólnotę Ciała Chrystusowego. Nie tworzy ona jednak swych treści i ich wewnętrznego związku w porządku zbawienia; może je jedynie stwierdzić i przyjąć.

Również teologia związana jest wobec wiary tym prągiem przyjmowania. Spoczywa na niej oczywiście dodatkowe zadanie odkrywania i dalszego rozwijania treści tego, co zostało przyjęte. Dlatego to teologia jest przede wszystkim nauką pozytywno-stwierdzającą, a dopiero w następstwie rozumiejącą i wyjaśniającą. Zadania te winna ona spełniać także w odniesieniu do wiary w „dziewicze narodziny”. Wykonując je, może ona doprowadzić także do tego, że to, co ewangelicki egzegeta uznał za rozłączne i nie przynależące nawzajem do siebie („Synostwo Boże” i „dziewicze narodziny”) okaże się rzeczywistością jedną i nierozdzieloną.

Biblijno-historyczne korzenie

Teologia jest wciąż jednakowo upoważniona i zobowiązana do wydobywania wiary w „dziewicze narodziny” z kamienia węgielnego przepowiadania biblijnego i na nim winna ją ugruntowywać, niezależnie od trudności wysuwanych w tym względzie przez egzegezę; albowiem także w tym przypadku sprawdza się powiedzenie J. H. Newmana, że „dziesięć tysięcy trudności nie tworzy jeszcze wątpliwości”⁵. Egzegeza jest powołana, z racji swego historyczno-krytycznego nastawienia, do ukazywania takich oto trudności: niewielka liczba miejsc uzasadniających daną prawdę (zasadniczo tylko Mt 1, 18 n i Łk 1, 35), formalna obecność religijno-historycznych motywów pozachrześcijańskich („synowie Boży” i ich przedziwne przychodzenie na świat), różnorodne postawy teologiczne w odniesieniu do tej prawdy, wynikające z odmiennego wyartykułowania koncepcji całościowej („chrystologia preegzystencjalna” u Pawła i Jana, która pozwoliła im na niewyakcentowanie omawianej prawdy), obietnica Syna Bożego i Emmanuela u Łukasza i Mateusza (która odpowiednio mocniej uwypukla dziewicze narodziny). Żaden jednak z tych faktów nie jest w stanie narużyć samej rzeczywistości i jej wiarygodności historycznej⁶. Niewielka liczba relacji nie stanowi wcale dowodu przeciwko auten-

⁵ J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of assent*, London 1913, s. 157.

⁶ Na temat wiarygodności historycznej opowiadania o dziewiczym narodzeniu zob.: H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Würzburg 1974³, s. 42 nn.

tyczności zawartej w nich treści (tym bardziej, jeżeli zna się powód, dla którego nie wszyscy autorzy musieli ten fakt relacjonować)⁷; domniemanym podobieństwom z pozachrześcijańskimi „narodzinami bogów” z „dziewic” trzeba by się bliżej przypatrzeć, aby się przekonać, że nie występują tu w żadnym przypadku rzeczywiste zależności⁸ (zapłodnienie Danae przez Jowisza występującego pod postacią złotego deszczu nie może być poważnie traktowane jako wzorzec biblijnej wypowiedzi o „zstąpieniu Ducha Świętego” na Maryję — Łk 1, 35); milczenie innych hagiografów (Marka, Jana, Pawła) nie jest wcale kontestacją — nie jest to zresztą milczenie całkowite i bezwzględne: przecież Marek określa Jezusa bardzo wymownie mówiąc, że jest On „Synem Maryi” (Mk 6, 3), Paweł natomiast za pomocą prostego stwierdzenia: „narodzony z niewiasty” (Ga 4, 4) wprowadza Matkę Jezusa w dzieje zbawienia i tak ściśle łączy rzeczywistość uprzednio istniejącego Syna Bożego z realnością ziemskich narodzin, że ta niewiasta i matka otrzymuje u niego już z góry wyjątkowe miejsce.

Odniesienie Matki do tego wyjątkowego Syna stanowi także motyw przewodni obu historii dzieciństwa: u Mateusza i Łukasza. Przy ich wyjaśnianiu nie to jest przede wszystkim ważne, jak współczesny człowiek rozumie lub może jeszcze rozumieć te dzieje, lecz jak rozumieli je sami ewangelicści. Mateusz pozwala już w genealogii (1, 1-17) poznać, że Jezus Chrystus jest celem historii zbawczej i wypełnieniem wszelkich zbawczych oczekiwań Starego Testamentu: Mesjaszem, nad którego losem czuwa specjalna opieka Boga. W tym potężnym władaniu Boga zawiera się także Matka, do której w sposób znamieny zostaje tu odniesione prorocтво Izajasza 7, 14 (*ha almah*). Wyrażenie oznaczające u Proroka „młoda (zdolna do małżeństwa) niewiasta”, które Ewangelista mógłby oddać przy pomocy greckiego terminu *neanis*, tłumaczy on w sposób wiele mówiący jako *parthenos* (z Septuaginty), które to pojęcie zawiera w sobie w sposób formalny moment dziewiczości⁹. Ukazanie w tym kontekście postaci Józefa wskazuje, że Ewangelista

⁷ Przykład, jak mało egzegeza uwzględnia problematykę „argumentum e silentio”, podaje G. Lattke, *Lukas 1 und die Jungfrauengeburt*, W: *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, s. 89. Zapoznaje się także tutaj znaczenie dziejów (historii) dla wiary.

⁸ Por. R. Killian, *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau*, W: *Zum Thema Jungfrauengeburt*, s. 9—35. Egzegeza nie uwzględnia w tym wypadku faktu, że „podobieństwa” nie oznaczają jeszcze zależności przyczynowych; jest to dowód na to, jak mało określona egzegeza zdaje sobie sprawę z krytyki „rozumu historycznego” i z wiedzy historycznej.

⁹ Por. ThWNT VI, s. 831 (Delling).

rzeczywiście wierzył w bezojcowskie narodziny Jezusa; powiązanie ze Starym Testamentem oraz zakotwiczenie w historii zbawienia ukazują ponadto, że nie wymyślił on wcale tej wiary.

Jako przeciwargument pozostawałaby zatem co najwyżej hipoteza, zgodnie z którą Mateusz opowiedziałby tu jakąś, nacechowaną ówczesną wizją świata, legendę w celu „wywyższenia” Mesjasza. Odwołanie się jednak do dawnej wizji świata, połączonej z dążeniem do cudowności, niczego nie wyjaśnia; należałoby bowiem wówczas wyjaśnić, zakładając tę dawną wizję świata z jej dążeniem do cudowności, sprzeciw nie tylko Żydów, ale później także i pogan wobec tej prawdy. Na podstawie powszechnych wówczas przekonań powinni oni byli przyjąć z łatwością za prawdziwe te twierdzenia. A tymczasem się sprzeciwiali, polemizując z tą chrześcijańską prawdą, o czym ubocznie wspomina Mateusz (por. Mt 1, 19). Wobec tego rodzaju polemiki byłoby rzeczą całkowicie niezrozumiałą to, że uczniowie wdali się w takie legendarne zabarwienia i wystroje, które mogłyby jedynie przynieść szkodę ich sprawie, chyba że czuli się tu odpowiedzialni za objawienia i za swą wiarę, którym mieli dawać świadectwo¹⁰.

Relacja Ewangelii Łukaszowej o dzieciństwie (Łk 1—2), a także jej ocena krytyczna, mogą dać o wiele bliższy wgląd w rodzaj tego świadectwa oraz w jego historyczny, względnie pozahistoryczny charakter. Sam sposób ujęcia i przedstawienia wydarzeń wskazuje tu jeszcze dobitniej na bezojcowskie narodziny i na dziewicze poczęcie z Ducha Świętego. Ewangelista, który poprzedza swoje pismo wymownym oświadczeniem, iż będzie się starał „ułożyć opowiadanie zdarzeń dokonanych pośród nas, tak jak je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (Łk 1, 1 n), trzeba przede wszystkim okazać to zaufanie, że również w Ewangelii Dzieciństwa chce on występować w roli sprawozdawcy przekazującego wiernie prawdę¹¹. Nie można zakwestionować prawdziwości tych relacji z tego także powodu, że Łukasz posługuje się tu określoną formą literacką; nie ma bowiem takiej formy literackiej, która wykluczałaby jako taka rzeczywiste wydarzenia oraz prawdę historyczną¹². Do tej prawdy należy, zgodnie z opracowaną przez Łukasza tradycją, cudowne poczęcie „Syna Najwyższego” (Łk 1, 32) przez dziewiczą Matkę (Łk 1, 27. 34), dokonane nie mocą jakichś anonimowych sił pozaziemskich, lecz mocą „Ducha Świętego” (Łk 1, 35). Teo-

¹⁰ H. v. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, W: KuD 7 (1962) 20.

¹¹ K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1969¹⁴, s. 12.

¹² Por. H. Staudinger, dz. cyt., s. 42.

logiczne znaczenie tego opowiadania, w którym występuje Matka Jezusa („łaski pełna” — Łk 1, 38) zespolona nierozdzielnie ze swym Synem¹³, polega dla Ewangelisty na zrealizowanym całkowicie przez Boga ludzkim początku *Kyriosa*, który (podobnie jak Adam) pojawia się w nowym stworzeniu. Dziewicze poczęcie staje się tym samym znakiem, że przyjście Syna Bożego do ludzkości stanowi nowy, nie dający się przewidzieć początek, którego nie da się włączyć tak po prostu w łańcuch ludzkich narodzin, albowiem on je przewyższa i rozrywa. Dziewicze poczęcie służy głoszeniu (lepiej: wielbieniu) boskiego pochodzenia „Syna Najwyższego” (Łk 1, 32) i jest w stanie rzucić nowe światło na boskość Syna.

Jednak właśnie taka „chrystologiczna” interpretacja dziewiczego poczęcia mogłaby być także niewłaściwie rozumiana (co wciąż się powtarza) przez egzegetów, a mianowicie w tym sensie, że „dziewicze narodziny” stanowią jedynie pomoc słowną do wywyższenia „Syna Bożego” i są podane jako „interpretament” Jego „boskości”. Przeciwno temu należy jednak przede wszystkim stwierdzić, że sam Ewangelista nie myślał z pewnością ani o interpretamencie, ani o jakiejś figurze słownej, lecz głosił rzeczywistość (która była dla niego, wbrew wszelkiej krytyce mającej w tym względzie zawsze krótki oddech, nie tylko czymś „biologicznym”, chociaż nie wyklucza wcale elementu „biologicznego”). Sam ten argument powinien by wystarczyć do wyeliminowania egzegetycznych sprzeciwów (przynajmniej na ile uważają się one jeszcze za katolickie); albowiem rozstrzygającą dla wiary dzisiejszego chrześcijanina jest w i a r a „Apostołów i Proroków”, a nie to, co współczesny człowiek uważa za możliwe do przyjęcia.

Argument taki może być jeszcze wzmocniony przy pomocy egzegezy historycznej, której chodzi faktycznie o to, by ustalić „jak się to stało”. Trzeba mianowicie stwierdzić, że postać językowa „dziewiczych narodzin” nie stanowiła wówczas żadnego interpretamentu dla *bezojcowskiego zrodzenia*, lecz co najwyżej mitologiczny opis *boskiego aktu zrodzenia*¹⁴, o którym Ewangelia ani trochę nie myśli. Jest to istotna różnica, której nie może nie uwzględniać żadna autentyczna egzegeza. Jednak także twierdzenie odnoszone do Maryi, zgodnie z którym Jej dziewictwo stanowi jedynie słowny wyraz szczególnej „przynależności do Boga”, jest wyraźnym anachronizmem, który współczesna „racja stanu” przeciwników dziewictwa chciałaby po prostu wtłoczyć w źródła;

¹³ Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, s. 40. Por. też W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, s. 26.

¹⁴ H. Schürmann, dz. cyt., s. 62.

nie ma bowiem żadnego „dowodu na to, by jakaś konkretna, zaślubiona niewiasta została określona mianem dziewicy tylko dlatego, że jest szczególnie bliska Bogu”¹⁵.

Należy zatem bardzo to sobie cenić, jeśli ostrożna i pozbawiona jakichś bezpodstawnych kombinacji egzegeza dochodzi do wniosku, że w pytaniu o historyczność dziewiczych narodzin stają się dostrzegalne „granice egzegezy historyczno-krytycznej, uniemożliwiające jakieś konkretne rozstrzygnięcie”¹⁶. Równocześnie okazuje się, że wynik ten zostaje określony bardziej drogą filologicznej analizy tekstu, aniżeli dzięki pracy historyka starającego się dojść poprzez teksty do zawartej w nich prawdy oraz stwierdzić za pomocą reguł krytyki historycznej jej wiarygodność. Pojawia się wówczas bardzo jasny i otwarty osąd: „Historyk jest w stanie stwierdzić, że Jezus był synem Maryi, a nie synem «Józefa»”¹⁷. Tym samym podjęta zostaje bardzo zasadnicza decyzja uprzednia co do wiarygodności przekazu dotyczącego dziewictwa Maryi, którego to przekazu historyk nie może już odrzucić tylko dlatego, że wydarzenie takie (cud) nie mieści się w uwarunkowanej XIX wiekiem wizji „zamkniętego obrazu świata”. Tak więc negacja „dziewiczych narodzin” nie znajduje aktualnie żadnego oparcia ani w dziedzictwie tekstów¹⁸ Nowego Testamentu, ani w jakichś koniecznościach historycznych, lecz jedynie w bezrefleksyjnej wizji świata, wywodzącej się z pozytywizmu.

Rozwój prawdy biblijnej

Termin „dziewicze narodziny”, który skupia w sobie obecnie całą gamę problemów, wyraża treściowo więcej niż zostało to wprost i bezpośrednio powiedziane w Nowym Testamencie na temat dziewictwa Maryi. Wypowiedzi nowotestamentalne wskazują, ściśle biorąc, na dziewicze poczęcie Syna Bożego przez Maryję, a więc na to, co zostało później określone w teologii jako „virginitas ante partum” (bezojcowskie poczęcie Syna Bożego w Maryi). „Dziewicze narodziny” natomiast wskazują, zgodnie ze swym brzmieniem słownym, na sam przebieg urodzin, który zostaje tu określony właśnie jako dziewiczy. Otóż w przypadku, gdy nastąpiło uprzednio cudowne i dziewicze poczęcie, nie istnieją

¹⁵ Tak H. Staudinger, dz. cyt., s. 49.

¹⁶ Por. O. Knoch, *Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu*, W: *Zum Thema Jungfrauengeburt*, s. 58.

¹⁷ H. Staudinger, dz. cyt., s. 46.

¹⁸ Nowe ujęcie problemu „historyczności” toruje sobie drogę wraz z zastosowaniem rodzaju literackiego Haggada do historii dzieciństwa, opowiedzianej przez Łukasza (w przeciwieństwie do uznawanego w przeszłości wyłącznie midraszu). Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 22 n.

już żadne trudności, by daną niewiastę brzemienną nazywać w dalszym ciągu dziewicą i mówić o „dziewictwie w narodzeniu”. Nowy Testament oczywiście tego nie czyni; ukazuje jednak także narodziny Mesjasza jako jakieś nadzwyczajne wydarzenie, jako tajemnicę Bożych narodzin, albo jako prawdziwy cud „Nocy Bożonarodzeniowej”, podczas którego spojrzenie (zwłaszcza u Łukasza) kieruje się ponownie na postać Matki. Sam przebieg narodzin nie jest jednak, jako taki, opisany (co czynią z kolei apokryfy)¹⁹, a sam poród Maryi nie przedstawia wcale jakichś osobliwości cielesnych (choć dalszy rozwój świadomości wiary przyznawał mu szczególne znaczenie, podkreślając pewne odrębności jak na przykład wyłączną troskę Matki o dziecko — Łk 2, 7)²⁰. Cud Nocy Bożonarodzeniowej uczestniczy jednak także w wyjątkowości działanego przez Boga poczęcia, z tym, że wyjątkowość ta nie osiąga jeszcze jakiegoś jedyne i właściwego sobie znaczenia. Dopiero Tradycja poszła tu o wiele dalej, podając sformułowanie o „virginitas in partu”, które przybrało właściwą sobie treść. Rozwój znaczenia dokonywał się zresztą w dalszym ciągu, tak że Maryi, Matce Jezusa, którą zaczęto wkrótce określać także mianem „Matki Bożej”²¹, przyznano również „dziewictwo po porodzeniu” i w ten sposób przyjęło się, stosunkowo wcześniej, określenie „trwałego dziewictwa”²² Maryi. Dopiero co wspomniany rozwój jest o tyle godzien uwagi, że stały mu na pozór na przeszkodzie liczne wypowiedzi Pisma św. Jeżeli mianowicie o „virginitas in partu” można by powiedzieć, że nie jest ona ani specjalnie sugerowana przez Pismo św., ani też kwestionowana (zwłaszcza gdy się ją rozumie bardzo ogólnie jako następstwo dziewiczego poczęcia), to już stosunkowo wcześniej podniesiono racje biblijne, mające rzekomo przemawiać przeciwko przyjęciu trwałego dziewictwa Maryi, wskazując zwłaszcza na „braci i siostry Jezusa”²³. Tym bardziej naglące staje się więc pytanie do-

¹⁹ Por. *Protoewangelia Jakuba*, W: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, Lublin 1980, s. 193 nn.

²⁰ Por. H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, I, Aschaffenburg 1961, s. 22.

²¹ Tytułu używa niewątpliwie Aleksander z Aleksandrii († 328): PG 82, 908.

²² Wyrażenie, które było od dłuższego już czasu przygotowywane poprzez wyodrębnienie trzech momentów, zostało urzędowo przyjęte przez Kościół na V Soborze powszechnym (553), DS 422.

²³ Problematyką tą zajął się wnikliwie J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967. Odrzucenie owoców tej pracy przez R. Pescha, *Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap 1, 1—8, 26*, Freiburg 1976, s. 322 nn, nie jest w pełni uzasadnione, choćby z racji szczupłości w potraktowaniu tematu.

tyczące motywów i czynników takiego właśnie rozwoju, który postronnym obserwatorom mógłby się wydać przypadkowym i nieuzasadnionym. Nie może być przy tym zadaniem dogmatyczno-histerycznego wyjaśnienia, jak kształtował się ten centralny obszar wiary maryjnej, przekonywanie w sposób wiążący przeciwników prawowitości tego rozwoju. Zakładając, jako podstawę, katolicką zasadę wiary (i uwzględniając wyzwanie, jakie jej zastosowanie może mieć dla człowieka współczesnego), trzeba by powiedzieć: podobnie, jak nie da się z całą logiczną dokładnością udowodnić dogmatu będącego owocem określonego rozwoju świadomości wiary, tak też nie da się tego uczynić w odniesieniu do samego faktu rozwoju. W grę wchodzi tu inne siły, aniżeli czysto logiczne następstwo wynikania czy też jakieś teoretyczne sylogizmy. Dlatego to miał rację J. H. Newman, kiedy mówił o żywotnym „zmyśle następstwa”, który uwzględniając całokształt rzeczywistości wiary prowadzi do rozwoju słów Objawienia i do nowej pewności²⁴.

Z drugiej strony potwierdza to w swym negatywnym nastawieniu także teologia niekatolicka, gdy (w odniesieniu do „virginitas post partum”) wyjaśnia: „Z racji preegzystencji i dziewiczych narodzin bracia Jezusa uznawani są w Kościele rzymskokatolickim za Jego kuzynów”²⁵. Nie należy wątpić w słuszność podanych motywów (jeśli nawet nie są one kompletne), chociaż sprzeciw budzi ocena wniosków uznanych za „reinterpretację” albo sfalszowanie; jeżeli bowiem uznaje się preegzystencję Syna, który stał się człowiekiem, oraz dziewicze poczęcie, stworzyło się tym samym idealne pole napięć, w którym drzemią jeszcze jakieś ukryte siły. Nie należy zatem dziwić się temu, że z „idei” odniesionego do Chrystusa dziewictwa Maryi przy poczęciu myśl wierząca wyprowadzi z biegiem czasu implikacje, których nie dało się uchwycić za pierwszym i bardzo ogólnym spojrzeniem.

Zasadniczo kościelny rozwój doktryny kierował się tym prawem, że wyjaśniano i uświadamiano sobie coraz to bardziej, na podstawie powiązania z Chrystusem maryjnej tajemnicy bezojcowskiego poczęcia, prawdę o dziewiczym narodzeniu i stałym pozostawaniu w dziewictwie aż do uznania obu tych momentów za dogmaty wiary²⁶. Taki jednak rozwój świadomości wiary nie mógłby mieć miejsca (jak pozwala to stwierdzić późniejszy osąd

²⁴ Por. J. Artz, *Newman Studien II*, Nürnberg 1954, s. 219 nn.

²⁵ Tak W. Nauck, W: *Bibl. Histor. Handwörterbuch* (red. B. Reicke — L. Rost), I, Göttingen 1962, s. 275.

²⁶ Nastąpiło to w ramach procesu ewolucyjnego, który w sposób wyraźny zaczął się już u Ireneusza. Por. *Dem. evang.* 54 (BKV Iren. II, 40).

historyka dogmatów), gdyby nie było względnie nowego motywu i dodatkowego impulsu, który — zakotwiczony co prawda w Biblii — mógł jednak dojść do głosu dopiero po upływie pewnego czasu: chodzi o myśl o zbawieniu, moment soteryczny, który musiał się dołączyć do więzi z Chrystusem (do momentu chrystologicznego), by wprawić w ruch dalszy rozwój prawdy. Chodziło, by użyć terminów fachowych, o powiązanie tajemnicy maryjnej z chrystologią i z soteriologią (nauką o zbawieniu), która przyczyniła się zdecydowanie do rozwoju całej prawdy o dziewictwie Maryi.

Jeżeli w opowiadaniach Ewangelii o dziecięctwie Jezusa, dziewictwo Maryi zostaje wyrażone przede wszystkim w ujęciu chrystologicznym, to maryjne „fiat” wskazuje u Łukasza (1, 38) już na historyczno-zbawcze, soteriologiczne znaczenie postaci Maryi oraz wzmiankowanego Jej przywileju osobistego (dziewictwa). To soteriologiczne ujęcie i znaczenie postaci Maryi, które posiada swój istotny punkt wyjścia (często niedostrzegany) w prostej wypowiedzi Pawłowej w Ga 4, 4 („narodzony z niewiasty”), a pośrednio w paraleli: Adam — Chrystus (Rz 5, 12-21), zostało mocno uwypuklone przez wczesnochrześcijańską Tradycję (Ignacy Antiocheński²⁷, Justyn²⁸, Ireneusz²⁹). A ponieważ to ujęcie musiało się wywodzić z faktu dziewiczego poczęcia Maryi, rozumianego coraz to wyraźniej jako czynne i w pełni ludzkie dzieło ze strony Maryi, jasny staje się także wzrost znaczenia przypisywanego „dziewictwu” Matki Pana. Wraz z poznaniem istotnego znaczenia zbawczego postaci Maryi nie mógł bowiem ten fakt oznaczać czegoś zgoła epizodycznego i peryferyjnego. Musiał raczej, jako związany ściśle z osobowym charakterem Maryi, być brany z coraz to większą wyrazistością pod uwagę. W ten sposób prawda o „dziewiczym poczęciu” Maryi rozwijała się aż do wiary w Jej „trwałe dziewictwo”, która to wiara zyskała jeszcze dalszą motywację teologiczną wraz z przyjętą wkrótce identyfikacją dziewiczej matki Maryi z dziewiczą matką Kościołem³⁰.

Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że treściowe określenie poszczególnych momentów „trwałego dziewictwa” Maryi dokonywało się niejednolicie, co nie wyrządzało oczywiście szkody samej prawdzie, lecz przeciwnie, wynikało jako konieczność z jej natury. Można by na podstawie historyczno-dogmatycznego stanu

²⁷ *List do Efezjan*, 7, 2 i 19, 1.

²⁸ *Dialog*, 43, 7 (PG 6, 569).

²⁹ *Adversus Haereses*, III, 16, 2-3 (PG 7, 921—923).

³⁰ Na temat powstania tej paraleli i jej utrwalenia się u Ambrożego († 397) i Augustyna († 430) por. H. M. Köster, dz. cyt., s. 46 n.

rzeczy stwierdzić, że określenie „dziewictwo przy porodzeniu” pozostawało w pewnej otwartości wobec myślenia wiary, jak też przepowiadania kościelnego. Tradycja patrystyczna ukazuje cały szereg różnorodnych wyjaśnień momentu cielesnego (również tu nie powinno się mówić o jakimś wyizolowanym „momencie biologicznym”, albowiem ciało ludzkie jest czymś więcej aniżeli tylko biologicznym systemem) rzeczywistości „virginitas in partu”, z których żadne nie weszło w sposób bezpośredni i formalny do wypowiedzi wiary Kościoła, zgodnie z którą Maryja porodziła Syna Bożego „w nienaruszonym dziewictwie”³¹.

Byłoby jednak błędem, gdyby się przyjęło, że Kościół rozpościera (jedynie) coś na kształt welonu, przekazując to jako tajemnicę i nie ukazując jej treści. Również „dziewictwo przy porodzeniu” musi zatem zawierać określoną treść, którą należy rozpatrywać po linii tego znaczenia, jakie zawiera w sobie „dziewictwo” pojęte w duchu wiary. Chodzi w nim o właściwość całego człowieka, obejmującą jego duszę jak i ciało. Dlatego to Kościół, mówiąc o „virginitas in partu”, miał też zawsze na uwadze moment cielesny. Należy jednak wprowadzić tu zasadnicze rozróżnienie: określenie treści tej tajemnicy nie pokrywa się wcale z ukazaniem sposobu, czyli tego „jak”, jej urzeczywistnienia. Dostyc często Kościół nie podaje żadnych wyjaśnień dotyczących przebiegu jakiegoś tajemniczego wydarzenia: nie leżą one na linii myślenia wiary Kościoła. Kościół głosi na przykład cielesne zmartwychwstanie Pana, nie wyjaśniając wcale jego przebiegu. Podobnie rzeczy się mają w przypadku „virginitas in partu”. Również tutaj wiara oraz nauka Kościoła są zdecydowane przyznać Maryi określoną właściwość cielesno-duchową. Nie podają jednak przy tym żadnego definitywnego określenia tego „jak”. Dlatego to myślenie teologiczne czuje się upoważnione naszkicować w sposób bardziej wyraźny to „jak”. Stąd też uzasadnione stają się wszelkie wypowiedzi teologiczne, które — nie wyjaśniając fałszywie, w duchu doketyzmu, ludzkich narodzin Jezusa — przyznają Matce Pana także pewną wyjątkowość w procesie cielesnym, nawet gdyby ta wyjątkowość miała obejmować całe Jej człowieczeństwo, usuwając mocą łaski wszelkie przeszkody stojące na drodze cielesnego przebiegu narodzin oraz zmieniając ogólnoludzką konieczność narodzin w zbawcze i przepełnione szczęściem „Boże narodziny”³².

Nieco inaczej przedstawiał się rozwój prawdy o „virginitas

³¹ Jest to wypowiedź synodu laterańskiego z 649 r., W: DS 503.

³² Por. w tym względzie zamieszczony powyżej (s. 3—16) artykuł Balthasara, *Święta i jawna tajemnica*, a zwł. przypis 1 tego artykułu.

post partum”: trwałym dziewiczym nieposiadaniu dzieci przez Maryję. Tutaj dokładne określenie treści nie powodowało żadnej trudności; trudność sprawiało jedynie historyczne uzasadnienie tej prawdy oraz udowodnienie jej faktyczności. Godnym uwagi jest to, że także obecnie zainteresowanie koncentruje się głównie na tym problemie, ale z mało pocieszających względów: jeżeli mianowicie usuwa się na bok jako „fantazje ginekologiczne”, treści „dziewiczego poczęcia” i „dziewiczych narodzin”, tym samym oddziela się myśl o trwałym dziewictwie Maryi od jej korzeni. Wtedy też (i właśnie wtedy) ten przywilej maryjny musi się z konieczności pogрузić w odmętach wypranej z treści wiary. Wynika stąd jasno, że trzy momenty dziewictwa Maryi są ze sobą nierozzerwalnie związane, co można także wykazać historycznie na przykładzie Jowiniana († ok. 406) i Helwidiusza († po 380), którzy negując „virginitas in partu” (Jowinian)³³ i „virginitas post partum” (Helwidiusz)³⁴, chcieli tym samym także odmówić osobie Maryi trwałego tytułu osobowego „Dziewicy”³⁵.

Zbawcze znaczenie dziewictwa Maryi

Swą troską o jedność trzech momentów dziewictwa Maryi Ojcowie wykazali wielkie zrozumienie wzajemnej więzi tajemnic Chrystusa i Maryi, a zarazem ścisłą immanentną teo-logikę. Immanentna jedność i zwartość jakiejś doktryny nie stanowi jednak, jako taka, dowodu jej prawdziwości. Ta ostatnia winna się opierać na samej rzeczywistości, czyli — w naszym przypadku — na rzeczywistości zbawczej. Nie należy przeczyć, że starożytności udało się, nie bez zwątpień, odkryć zespolenie dziewictwa Maryi z całą rzeczywistością zbawczą i ukazać jego cel zbawczy. Liczne argumenty brane ze stosowności, z etyki i ascetyki³⁶, pozostawały w obrębie czci pobożnej, nie sięgając do zbawczego jądra tajemnicy. Z drugiej strony istnieją bardzo wczesne przejawy zrozumienia zbawczej ośrodkowości tej prawdy. Pomijając wymowną paralelę symboliczną: Ewa — Maryja³⁷, oraz maryjną typologię kościelną, trzeba stwierdzić, że już Tertulian wytyczył swymi słowami przyszłościowy kierunek: „Kto ma być sprawcą nowych na-

³³ Przeciwno niemu wystąpił m. in. św. Augustyn, *Adversus Jovinianum* (PL 23, 221—352).

³⁴ Hieronim, *Adversus Helvidium* (PL 23, 183—206).

³⁵ Historyczno-dogmatyczne dziedzictwo wraz z jego rozwojem do synodu laterańskiego 649 analizuje W. Delius, dz. cyt., s. 131 n, 148.

³⁶ Por. M. Schmaus, *Mariologie*, München 1961², s. 138 nn.

³⁷ Po raz pierwszy pojawia się u Justyna, *Dial.* 4—6 (PG 6, 709 n).

rodzin, ten musiał się sam urodzić w jakiś nowy sposób”³⁸. Albowiem odrodzenie się w łasce ludzkości nie mogło się dokonać w sposób właściwy inaczej, jak w wydarzeniu ukazującym nadprzyrodzony charakter zbawienia, jego ustanowiony przez Boga stwórczy początek oraz jego łaskawość przekraczającą wszystkie ludzkie możliwości i zdolności. Dziewicze poczęcie Zbawiciela miało ukazać wymownie zarówno suwerenność Boga w wydarzeniach łaski, jak też niewystarczalność ludzkiej natury, jako takiej, w urzeczywistnieniu zbawienia. „Dziewicze narodzenie” staje się tym samym znakiem stwórczej mocy Boga, którą należy rozpatrywać paralelnie z pierwszym aktem stwórczym, chociaż to „drugie stworzenie” nie powstało z nicości, a pierwsze nie zostało przez nie zdezwuowane. Absolutna suwerenność, niezależność i pryncypialność Boga pozostaje tu jednak podstawowym prawem zbawczego działania Bożego, objawiającym się dla każdego człowieka właśnie w Maryi. Jest to myśl dawna i pierwotna, podejmowana jednak i traktowana poważnie przez teologię współczesną, jak to można widzieć zwłaszcza na przykładzie K. Bartha³⁹.

Myśl ta otrzymuje na nowo swą siłę właśnie z naturalno-cielonego aspektu dziewiczego poczęcia Maryi, które oznacza wykluczenie porządku naturalnego i jego mocy w początkowym przebiegu tajemnicy wcielenia. Byłoby rzeczą z góry nieprawdopodobną, by tego rodzaju prawda mogła być ujmowana tylko pod jakimś jednym aspektem. Inny jej aspekt ma na względzie moment duchowo-osobowy „dziewiczego zrodzenia”. Traktuje on dziewictwo jako wyraz wrażliwości i oddania się Bogu Zbawcy i Zbawicielowi — Jezusowi Chrystusowi. Jest to postawa poświadczona przez Maryję i Jej „fiat” (Łk 1, 38). Odnosi się tutaj wrażenie, że myśl pierwsza zamieni się właśnie w swe przeciwieństwo, albowiem staje się rzeczą jasną, iż przy wydarzeniu zbawczym był i jest wymagany wkład ludzki. Duchowe dziewictwo Maryi jako postawa całkowitej otwartości i pełnego wiary oddania swemu Synowi pozwala Matce ukazać się w świetle, które wprowadza Ją w rolę pozytywnej partnerki w odniesieniu do Syna; albowiem „fiat” zostało niewątpliwie wbudowane w porządek zbawczy jako jego część istotna, a jego osobowa treść wewnętrzna oraz napięcie mogły być tym bardziej radykalne, jako że *d z i e w i c z a* Matka nie miała żadnego innego, podobnie osobowego, odniesienia do jakiegokolwiek mężczyzny. To pozytywne włączenie

³⁸ *De carne Christi*, 17 (PL 2, 782).

³⁹ *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon 1948⁴, s. 187 nn.

dziewictwa Maryi w zbawcze wydarzenie wcielenia zdaje się jednak ujmować coś z tego, co powiedzieliśmy wyżej o suwerenności i stwórczej pra-przyczynowości Boga. Faktycznie nie ma tu jednak żadnej sprzeczności, lecz jedynie pogłębienie myśli, w której obok wielkiej jedności zarysowuje się także rozróżnienie: Dziewica Maryja jest nie tylko żywym i rzeczywistym symbolem łaskawej suwerenności Boga w wydarzeniu zbawczym, ale także wzorcem całkowitego zaangażowania się człowieka, które nie narusza w niczym suwerenności Boga, lecz wzbogaca ją jeszcze o element szacunku i zaangażowania wolności ludzkiej i o współpracę człowieka. W ten sposób urzeczywistnia się w Dziewicy-Matce, zgodnie ze zbawczym planem Boga, jedno i drugie: objawia się suwerenność Boga oraz powołanie człowieka do współpracy w porządku przyjęcia! Ciesny moment dziewictwa Maryi (który należy odróżniać, ale nie oddzielać, od duchowego) staje się, poprzez wykluczenie porządku naturalnego, znakiem mocy łaski Bożej, duchowy moment oddania natomiast jest znakiem (błogosławionej!) wolności osoby, która nie ulega naruszeniu w procesie działania łaski. Nie trzeba chyba dodawać, że to, co dokonało się w Maryi i czego Ona sama dokonała, ma znaczenie prototypiczne dla wszystkich, jako że wchodzi w samą strukturę całego porządku zbawienia.

Tego zbawczego znaczenia „virginitas ante partum” nie da się właściwie (jeśli się kieruje obiektywnym porządkiem zbawienia) podważyć w sposób uzasadniony. Co jednak jest ważne: nie można też nieruchomo pozostać przy tej prawdzie. Trzeba uznać także wynikające z niej konsekwencje, jak na przykład „virginitas post partum” — dziewictwo Maryi po porodzeniu. Ojcowie wypowiadali się w tym względzie często spontanicznie i niejako instynktownie, gdy mówili wraz z Bazylim Wielkim: „My, przyjaciele Chrystusa, nie jesteśmy w stanie słuchać tego, że Boża Rodzicielka przestała być dziewicą”⁴⁰. My, ludzie współcześni, bylibyśmy w stanie znieść to spokojnie, zgodnie z duchem czasu. Wychodząc jednak z analogii, rozpoczętej w ten sposób raz jeden, historii zbawienia, nie mamy prawa tak myśleć teologicznie, albowiem uznalibyśmy tym samym oddanie Maryi swemu Synowi w poczęciu za wydarzenie efemeryczne, częściowe, które miało jedynie na celu chwilową „usługę” czy „funkcję”. Tego nie da się jednak przyjąć ze względu na osobowe odniesienie Dziewicy Matki do swego Boskiego Syna, wchodzące w strukturę całego porządku zbawienia i wyznaczające tej Niewieście trwałą

⁴⁰ PG 13, 1468.

pozycję zbawczą. Kiedy mówi się o Maryi jako o „nowej Ewie” i kiedy uznaje się myśl, że w Niej zostało raz na zawsze zawarte oblubieńcze przymierze Boga z ludzkością, Ona zaś znalazła się siłą rzeczy w jedynym w swoim rodzaju oblubieńczym odniesieniu do Ducha Świętego (a za Nim do Chrystusa); i gdy, idąc dalej, pojmuje się Ją jako „alma socia Christi”, to stwierdza się tym samym, że się Jej przyznało wyjątkowe miejsce w porządku zbawczym, co samo przez się uniemożliwia, ażeby mogła Ona powrócić „po urodzeniu” do naturalnego porządku rodzenia. Nie ma to nic wspólnego z jakimkolwiek niedowartościowaniem małżeństwa i rodziny. Wyjątkowy charakter Jej wyłącznego odniesienia do Chrystusa oraz powszechny charakter istnienia i obecności Maryi dla całej wspólnoty Kościoła i ludzkości nie da się jednak teologicznie pogodzić z cząstkowym zaangażowaniem się w ludzkie małżeństwo i rodzinę.

Czy kontekst ten wskazuje także na zbawcze znaczenie tak przedziwnie dyskredytowanego obecnie „dziewictwa przy porodzeniu”? Trzeba by tu podkreślić, że wcielenie i „Boże narodzenie” są już, jako takie, wydarzeniem zbawczym, a to w pierwszym rzędzie w odniesieniu do Pierwszej — i w pełni — Odkupionej. Skoro jednak odkupienie zmierza ostatecznie do całościowego przeniknięcia człowieka życiem Bożym, czyli także do ogarnięcia jego strony cielesnej, nie można mu w gruncie rzeczy odmówić skutku cielesnego. Ujawnienie się pełnej mocy tego działania w ciele pozostaje oczywiście zastrzeżone aż do pełni objawienia rzeczywistości zbawczej w nowym świecie. Można jednak już teraz je zapoczątkowywać w formie delikatnego załączka, jakiegoś uprzedniego zarysu w materiale i podnosić ze zwykłej, nieokrzesanej „cielesności” (*Körperlichkeit*) do „cielesności” (*Leiblichkeit*) otwartej na ducha. Taki znak uprzedni nie powinien być uważany za niemożliwy u osoby w pełni odkupionej. „Dziewictwo w rodzeniu” byłoby zatem (ujęte w całokształcie katolickiej refleksji nad wiarą) dalszym mocnym punktem na rzecz ucieleśnienia zbawienia ze względu na nowy świat, do którego odsyła nas właśnie i to w pełni dziewictwo.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC