

Ks. TEOFIL SIUDY

## MARYJA JAKO CZŁONEK KOŚCIOŁA WEDŁUG WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ<sup>1</sup>

### WSTĘP

W teologii współczesnej poświęca się wiele uwagi zagadnieniom eklezjologicznym. Teologowie pozostają przez to wierni podstawowym założeniom II Soboru Watykańskiego, który wszystkie swoje prace skoncentrował wokół tej podstawowej rzeczywistości, jaką jest Kościół. Podstawowy dokument doktrynalny Soboru — Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, stanowiąca owoc tych prac, stał się dla wielu współczesnych autorów źródłem inspiracji ich własnej refleksji teologicznej. Dokument ten w swoim ostatnim rozdziale ukazał Błogosławioną Maryję Dziewicę Bożą Rodzicielkę obecną w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Stąd też i w pracach wielu współczesnych teologów, zajmujących się problematyką eklezjologiczną, pojawia się stosunkowo często to właśnie zagadnienie obecności Maryi w tajemnicy Kościoła. Można powiedzieć, że zagadnienie Maryja-Kościół stanowi jeden z charakterystycznych punktów zainteresowania we współczesnej eklezjologii. Z kolei zaś eklezjalny wymiar teologii maryjnej, stał się już dzisiaj podstawowym wymogiem i założeniem refleksji teologicznej dotyczącej Matki Jezusa.

Pojawienie się zagadnienia Maryja-Kościół we współczesnej teologii katolickiej, które miało miejsce jeszcze przed Soborem, już na początku

---

<sup>1</sup> Praca doktorska napisana przy I katedrze teologii dogmatycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem O. Prof. Dra Andrzeja L. Krupy.

lat pięćdziesiątych, porównują niektórzy z autorów do pojawienia się komety na niebie mariologicznym, wskazując przez to na nieoczekiwany i gwałtowny charakter tego zjawiska<sup>2</sup>. Twierdzenie takie, jak się podkreśla<sup>3</sup>, nie jest ścisłe; jest ono bardziej poetyckie niż historyczne. Historia myśli teologicznej wykazuje bowiem wyraźnie, że pierwsze porównania pomiędzy Maryją a Kościołem spotyka się już w IV wieku u Ojców Kościoła. Za pierwszego autora, który położył podwaliny porównania pomiędzy Maryją a Kościołem, uważa się św. Ambrożego<sup>4</sup>. Zagadnieniu temu poświęcił też wiele miejsca św. Augustyn. W wiekach następnych, zwłaszcza w wieku XII, zauważa się dalszy rozwój tego zagadnienia<sup>5</sup>, chociaż Ojcowie i pisarze kościelni nie tworzą w tej dziedzinie żadnych syntez. W wieku XIX temat Maryja-Kościół zaczyna na nowo przyciągać uwagę teologów, pojawiają się już wtedy pierwsze syntezy. Chronologicznie pierwszym jest tutaj dzieło J.T. Laurenta, *Die Heilige Geheimnisse Maria* (Mainz 1856), zawierające sześć konferencji na temat „Maryja i Kościół”. Kilka lat później temat ten we Włoszech podjął Lodovico da Castelplanio w dziele: *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero, la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo* (Napoli 1872—73, 4 tomy), nawiązując do powracającego często u Ojców Kościoła i w liturgii porównania Maryi z Kościołem. Ci dwaj autorzy wywarli wpływ na znanego teologa niemieckiego G.M. Scheebena, który w swoim *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Freiburg i.Br. 1874—1887) w trzecim tomie rozwija, w formie osobnej kwestii teologicznej, paralelizm Maryja-Kościół. Przez wiele następnych lat, aż do Soboru, liczni teologowie nawiązywali do sugestywnych myśli Scheebena. Było to jednak, jak zauważa B. Przybylski, dość „romantyczne” ustawienie stosunku Maryi i Kościoła w oparciu o wspólne im przymioty macierzyństwa, nieskalaności, dziewictwa, oblubieńczości, bezgrzeszności, świętości itp. Określenia te są niewątpliwie zapowiedzią pewnych treści, ale — przenoszone na płaszczyznę naukową — wymagają precyzji, aby móc się nimi bezpiecznie posługiwać; tej precyzji zaś w wypowiedziach poszczególnych autorów brakowało<sup>6</sup>.

Rozwój i pogłębianie studiów eklezjologicznych i mariologicznych,

<sup>2</sup> Por. A. Müller, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 301—317; G. Philips, *Marie et l'Église, un thème théologique renouvelé*, w: *Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir SJ* (dalej skrót: MarMan), 7(1964), 365.

<sup>3</sup> Por. G.M. Roschini, *Maria e la Chiesa*, w: *Mater Ecclesiae* 8(1972), 6.

<sup>4</sup> Por. G. Philips, art. cyt., 375.

<sup>5</sup> Rozwój ten datuje się zwłaszcza od Bedy Wielebnego i teologów Karola Wielkiego dochodząc szczególnie do głosu w literaturze monastycznej XII wieku, por. tamże.

<sup>6</sup> Por. *Miejsce i zadania Maryi w Kościele*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (dalej skrót: RTK), 11(1964)2, 133.

dokonujące się od początku XX wieku, wpływały bezpośrednio na fakt wzrastającego coraz bardziej zainteresowania zagadnieniem relacji Maryja-Kościół<sup>7</sup>. Swego rodzaju apogeum osiągnęło ono w początku lat pięćdziesiątych. W ustawianiu paralelizmu Maryja-Kościół zaczęto odnosić się do źródeł Objawienia. Pierwszym z teologów, który wszedł na tę drogę był H. Coathalem<sup>8</sup>, za nim poszedł A. Müller<sup>9</sup>, H. Holstein<sup>10</sup>, H. Barré<sup>11</sup> i cały szereg innych. Dwaj ostatni z wymienionych autorów przedstawili swoje studia w ramach prac Francuskiego Towarzystwa Mariologicznego, które zajmowało się zagadnieniem Maryja i Kościół aż przez trzy kolejne lata swych naukowych badań i obrad (1951—1953)<sup>12</sup>. Również teologowie hiszpańscy podjęli ten temat na forum swojego Towarzystwa (1957)<sup>13</sup>, podobnie teologowie Stanów Zjednoczonych (1958)<sup>14</sup>. Zaproponowano nowe drogi badań tego zagadnienia. Prace te jednak pozostały jakby niezauważone, nie wywierając większego wpływu na rozwój dalszych studiów w tej dziedzinie<sup>15</sup>.

Także w początkach lat pięćdziesiątych niektórzy z teologów, przede wszystkim w Niemczech, podjęli próby stworzenia wielkich syntez, ustawiając całą mariologię w perspektywie eklezjalnej. Na uwagę zasługują prace takich teologów, jak: H. Rahner<sup>16</sup>, H.M. Köster<sup>17</sup> oraz O. Semmelroth<sup>18</sup>. Opracowaniem zagadnienia Maryja-Kościół zajął się także Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Lourdes w roku 1958. Chciał on dokonać wiążącej ogół teologów syntezy wieloletnich badań na tym polu rozważając temat w świetle Pisma św., Tradycji i Magisterium Kościoła. Nie doszło jednak do stworzenia zamierzonej syntezy. Wpłynęło na to między innymi inauguracyjne wystąpienie H.M. Köstera, który zaklasyfikował teologów według schematu „chrystotypiczności” i „eklezjotypiczności”, zależnie od tego, czy ujmują Maryję z punktu widzenia jej łączności z Chrystusem, czy też — z punktu widzenia jej

<sup>7</sup> Por. G.M. Roschini, art. cyt., 6—8; H.M. Köster, Mariologie, w: *Bilan de la theologie du XX<sup>e</sup> siècle*, Tournai-Paris 1971, t. 2, 351—370.

<sup>8</sup> Chodzi tutaj o pracę doktorską przedstawioną na Uniwersytecie Gregoriańskim w r. 1939, a opublikowaną dopiero w r. 1954: *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la Tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>9</sup> *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg 1951.

<sup>10</sup> *Marie et l'Église chez les Pères anté-nicéens*, w: *Études mariales* (dalej skrót: *EtMar*), 9 (1951), 11—25.

<sup>11</sup> *Marie et l'Église du Vénérable Bède à S. Albert le Grand*, w: tamże, 59—143.

<sup>12</sup> Por. *Marie et l'Église*, w: *EtMar* 9—11 (1951/1953).

<sup>13</sup> Por. *Maria-Iglesia*, w: *Estudios marianos* (dalej skrót: *EstMar*), 18 (1957).

<sup>14</sup> Por. *Mary and the Church*, w: *Marian Studies* (dalej skrót: *MarSt*), 9(1958).

<sup>15</sup> Por. B. Przybylski, art. cyt., 134—135.

<sup>16</sup> *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951.

<sup>17</sup> *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1947; *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950.

<sup>18</sup> *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marienheimes*, Würzburg 1950.

łączności z Kościołem<sup>19</sup>. Już na samym Kongresie, a także po jego zakończeniu, wielu teologów przeciwstawiło się zdecydowanie tezom Köstera<sup>20</sup>. Trwały nadal studia nad tym zagadnieniem, jednak ciągły brak pełnego traktatu o Kościele, a także stosunkowo dowolnie określany udział Maryi w tajemnicy zbawienia<sup>21</sup> wpływał na to, że prowadzone prace nie przynosiły oczekiwanych rozwiązań, a wnioski do jakich dochodzili poszczególni autorzy były często niepełne, zawężone i ograniczone<sup>22</sup>.

Zagadnieniem tym, jak należało się spodziewać, zajął się II Sobór Watykański, który przez umieszczenie Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła wskazał sposób, w jaki należy określać miejsce Maryi w zbawczej ekonomii. Sobór przypominał, że Maryja stanowi część Kościoła i że wchodzi do nowotestamentalnej wspólnoty zbawienia jako jej najznakomitszy członek. To, jak mogło by się wydawać, oczywiste dzisiaj stwierdzenie, nie zawsze miało taki charakter. Świadczy o tym już sama dyskusja soborowa, gdzie początkowo dla wielu Ojców trudną do przyjęcia była prawda o przynależności Maryi do społeczności Kościoła, o jej obecności we wspólnocie Kościoła w charakterze członka<sup>23</sup>. Świadczy o tym cała historia myśli teologicznej dotyczącej związków Maryi z Kościołem.

Śledząc tę historię łatwo można zauważyć, że po okresie teologii patrystycznej, która ujmowała Maryję jako członka Chrystusowego Kościoła (Ambroży, Augustyn), nadeszły czasy, w których obserwuje się proces odłączenia Maryi od reszty członków Kościoła. I tak, autorzy średniowieczni, usiłujący w języku metafor wyrazić wyjątkowe miejsce i funkcję Maryi w organizmie Kościoła, zaczęli mówić, że Maryja jest „głową” Kościoła; dla odróżnienia zaś od Chrystusa-Głowy używano często określenia „druga głowa”<sup>24</sup>. Inni z autorów średniowiecza rozmiłowanego w alegoriach określali Maryję jako „szyję mistyczną” (*collum mysticum*) łączącą w organizmie Kościoła Głowę z ciałem<sup>25</sup>.

W średniowieczu zaczęto także nazywać Maryję „sercem” Mistycznego Ciała, przez co chciano wyrazić jej, uprzywilejowaną pozycję, jak

---

<sup>19</sup> Por. *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B.M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis*, w: *Maria et Ecclesia*, t. 2, Romae 1959, 21—49.

<sup>20</sup> Por. B. Przybylski, art. cyt., 135—136.

<sup>21</sup> Por. Ch. Duquoc, *Mariologie et corédemption*, w: *Lumen vitae* (dalej skrót: LV), 56(1962), 39—72, gdzie autor stwierdza wyraźnie, że miejsce Maryi w porządku zbawienia nie jest ciągle określone: stanowi ono nadal problem (62).

<sup>22</sup> Por. B. Przybylski, art. cyt., 136.

<sup>23</sup> Por. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, 8—50.

<sup>24</sup> Należą do nich autorzy z XII w.: Serlon z Savigny, Bruno z Asti, Gotfryd od św. Wiktora, por. G. Philips, art. cyt., 390—391.

<sup>25</sup> Herman z Turynu, Amadeusz z Lozanny, Tomasz z Perseigne, por. tamże, 392; R. Spiazzi, *Maria e la Chiesa dopo il Concilio*, Roma 1970, 252.

również subtelność i wagę jej ukrytej funkcji w organizmie Kościoła<sup>26</sup>. Tradycja ta, do której w XIX wieku nawiązał M. Scheeben<sup>27</sup>, przetrwała aż do czasów współczesnych. Znalazła swoich zwolenników w osobach B. De Margerie<sup>28</sup> i S. Trompa<sup>29</sup>. Również tytuł Maryi jako „Matki Kościoła”, wprowadzony przez średniowiecze<sup>30</sup>, oddzielał Maryję od reszty członków Kościoła.

Teologowie trzymając się ściśle pojęć stawali niejednokrotnie wobec dylematu: matka czy członek (córka) Kościoła, gdy chcieli odczytać miejsce Maryi w tajemnicy Kościoła. Opowiadając się zaś za macierzyństwem Maryi wobec Kościoła byli przekonani o wyższości Maryi nad Kościołem, o jej obecności na zewnątrz wspólnoty członków Mistycznego Ciała<sup>31</sup>.

Na fakt ustawiania Maryi przez teologów „poza” Kościołem, „ponad” Kościołem, czy też „pomiędzy” Chrystusem a Kościołem, wpłynął także rozwój nauki o współodkupieniu i pośrednictwie Maryi. Maryja jako współodkupicielka i pośredniczka nie może mieć, jak sądzono, odpowiedniego dla siebie miejsca we wspólnocie odkupionych — Kościele. Jednak już w okresie przed Vaticanum II teologowie, zastanawiając się nad tajemnicą Maryi i nad jej związkami z Kościołem, drogą powrotu do źródeł, stają się coraz bardziej świadomi prawdy o obecności Maryi „w” Kościele. Zaczynają także wykazywać, że nie ma i nie może być żadnej sprzeczności w tym, iż Maryja jest równocześnie Matką Kościoła i jego członkiem<sup>32</sup>.

Na takim stanowisku stanął II Sobór Watykański. Świadczy o tym, wspomniane już, umieszczenie doktryny maryjnej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a ponadto sam wykład tej doktryny, na wstępie któ-

---

<sup>26</sup> Servas Sanctus z Faenza znany także pod imieniem Ernesta z Pragi, teolog i kaznodzieja franciszkański XIII wieku, używa po raz pierwszy tego określenia, por. B. de Margerie, *Le Coeur de Marie Coeur de l'Église*, Paris 1967, 62—63; R. Spiazzi, dz. cyt., 252—253.

<sup>27</sup> Por. *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1954<sup>2</sup>, t. 3, Mariologie.

<sup>28</sup> *Le Coeur de Marie Coeur de l'Église*, Paris 1967.

<sup>29</sup> *De Virgine Deipara Maria Corde Mystici Corporis*, Romae 1972 (cz. 4 dzieła: *Corpus Christi quod est Ecclesia*).

<sup>30</sup> Używa go po raz pierwszy anonimowy mnich z VIII wieku zw. Berengaudem komentując Apokalipsę (In Apoc. 12, *Patrologia latina*, wyd. J.P. Migne — dalej skrót: PL, — 876 CD).

<sup>31</sup> Charakterystycznym przykładem w tym względzie może być referat T. Gallusa, wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Lourdes, noszący znamienity tytuł: „B.V. Maria „Mater” vel „filia” Ecclesiae?”, w którym autor opowiada się ostatecznie za tym, że Maryja jest „matką” Kościoła, nie będąc „w” Kościele, nie będąc „córką” Kościoła w znaczeniu jego członka, w: *Maria et Ecclesia*, t. 3, Romae 1959, 71—79.

<sup>32</sup> Por. F. Sebastian, *Maria Madre de la Iglesia*, w: *Ephemerides mariologicae* (dalej skrót: EphMar), 10(1960), 270—289; tenże, *La cooperation de Marie al misterio de la Redencion*, tamże 12(1962), 5—58; G. Philips, art. cyt., 407.

rego stwierdza się, że „doznaje Ona (Maryja) czci jako najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła i jako jego typ oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości; Kościół też katolicki, pouczony przez Ducha Świętego, darzy Ją synowskim uczuciem czci jako najmilszą matkę” (LG 53).

Sobór otworzył nowy etap studiów teologicznych nad zagadnieniem relacji Maryja-Kościół, a w tym także nad problemem członkostwa Maryi w Kościele. Już pierwsi komentatorzy rozdziału maryjnego zwrócili uwagę na tę stronę nauki Soboru. Również posoborowe syntezy mariologiczne i podręczniki nie pomijają zagadnienia Maryja-Kościół, czyniąc je jednym z podstawowych elementów swego integralnego spojrzenia na tajemnicę Maryi.

Zaczęły pojawiać się poszczególne opracowania monograficzne dotyczące omawianego zagadnienia. Monograficznego opracowania, i to już nie jednego, doczekały się takie tematy, jak: Maryja typem Kościoła i Maryja Matką Kościoła, związane bezpośrednio z tematem członkostwa Maryi, a nawet wprost z niego wypływające. Jak dotąd, nie opracowano jednak monograficznie całości tematu członkostwa Maryi w Kościele.

Chociaż temat ten wydaje się może wielu współczesnym teologom oczywisty i zrozumiały sam w sobie, to jednak brak jego syntetycznego opracowania we współczesnej teologii maryjnej daje się wyraźnie odczuć. Może to stworzyć niebezpieczeństwo zejścia na błędne drogi w studium pozostałych elementów zagadnienia Maryja-Kościół, lub może też prowadzić do niewskazanych w tej dziedzinie uproszczeń. Aby zatem zadośćuczynić choć w części istniejącemu zapotrzebowaniu współczesnej, posoborowej teologii maryjnej, wydaje się słuszne podjąć opracowanie problemu członkostwa Maryi w Kościele. Stąd też temat niniejszej rozprawy: Maryja jako członek Kościoła według współczesnej teologii katolickiej.

Pod pojęciem współczesnej teologii katolickiej, która stanowić będzie bazę źródłową niniejszej rozprawy, rozumie się teologię posoborową, która czerpie swoje inspiracje z nauki Vaticanum II. Biorąc chronologicznie, literatura źródłowa rozprawy zamknie się w ramach lat 1962—1977<sup>33</sup>. Pierwsza z tych dat stanowi rok rozpoczęcia Vaticanum II i wyprzedza moment uchwalenia na Soborze podstawowego tekstu Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”<sup>34</sup>. Niemniej można ją uważać, przynajmniej gdy chodzi o omawiany tekst, za początek okresu

---

<sup>33</sup> W pierwszym rozdziale, wprowadzającym w zagadnienie, uznano za stosowne sięgnąć także częściowo do literatury wcześniejszej.

<sup>34</sup> Konstytucja została uchwalona 21 XI 1964.

teologii soborowej, gdyż już w tym czasie spotyka się w teologii opracowania w duchu soborowym, odnoszące się także do podjętego tematu<sup>35</sup>. Druga zaś data związana jest z czasem podjęcia przez autora tematu i rozpoczęciem prac nad niniejszą rozprawą. Zakreślony w ten sposób okres czasu, po zaznajomieniu się z literaturą teologiczną tego okresu, można uznać za wystarczający, by na podstawie prac, które ukazały się w tych latach, stworzyć syntezę nauki współczesnych teologów katolickich o członkostwie Maryi w Kościele.

Dla przedstawienia syntezy całego zagadnienia konieczną jest rzeczą dokonać wpieryw analizy tekstów źródłowych ze współczesnej teologii katolickiej, która umożliwi z kolei ich systematyzację i związane z nią wyciągnięcie nasuwających się wniosków. Warto przy tym zaznaczyć, że nie doprowadzi się przez to do jakiejś polaryzacji stanowisk, gdyż wypowiedzi autorów są często fragmentaryczne i nie istnieją zasadniczo w danej kwestii przeciwstawne opinie.

Zapoznanie się z treścią wypowiedzi współczesnych autorów na temat członkostwa Maryi w Kościele podsuwa odpowiedni układ pracy, który będzie w zasadzie zbieżny z układem doktryny soborowej ukazującej Maryję obecną w tajemnicy Kościoła. Jest rzeczą przez się zrozumiałą, że u podstaw studium o członkostwie Maryi w Kościele musi znaleźć się nauka o samym Kościele. Chodzić tutaj będzie o odpowiedź na zasadnicze pytanie: czym jest Kościół i co należy do istoty tego tajemniczego organizmu, którego członkiem jest Matka Jezusa?

Szukając odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, trzeba będzie zastanowić się najpierw nad tym, kim dla Kościoła i w Kościele jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, w którym Ojciec postanowił zgromadzić całą ludzkość. Można to będzie ująć poprawnie tylko wtedy, gdy weźmie się pod uwagę obecność i działanie Ducha Świętego w Chrystusie i w Kościele. Jest to nieodzowne, skoro wierzący mają przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). Rozważenie miejsca i roli Chrystusa i Ducha Chrystusowego w tajemnicy Kościoła, to jednak dopiero połowa drogi w dojściu do zrozumienia i opisanego tego bosko-ludzkiego organizmu. Należy z kolei rozważyć właśnie ową ludzką stronę Kościoła.

Powstaje pytanie: co na temat ludzkiego wymiaru rzeczywistości eklesjalnej mówi biblijny obraz Kościoła — Ciało Chrystusa? W jaki sposób człowiek staje się członkiem Ciała Chrystusa i jaka jest jego funkcja w tym nadprzyrodzonym organizmie? Jaki jest udział człowieka w dokonywanej się ustawicznie w Mistycznym Ciele tajemnicy wzrostu

<sup>35</sup> Por. np. D. Bertetto, *Maria SS. e la Chiesa*, Padova 1963; G. Philips, *Marie et l'Église*, w: *MarMan* 7(1964), 365—419.

i dopełniania w ciele członków tego, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusa (por. Kol 1,24)?

Na tej drodze ukazuje się Kościół jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (LG 4), jako wspólnota Boga z ludźmi. W tym wyraża się istota Kościoła. Członkiem tak ujętego bosko-ludzkiego organizmu Kościoła, w myśl Bożych planów, stała się Matka Zbawiciela i Głowy tej wspólnoty — Maryja.

Powstaje jednak od razu pytanie: na jakiej drodze Maryja stała się ostatecznie członkiem tej wspólnoty, skoro należy wykluczyć w tym wypadku zwyczajną drogę, która prowadzi ludzi do członkostwa w Mistycznym Ciele — drogę sakramentalną? W związku z tym rodzi się kolejny problem: od kiedy Matka Jezusa zaczęła uczestniczyć w tej nadprzyrodzonej wspólnocie życia z Bogiem i w jakiej relacji do tego uczestnictwa pozostaje właściwa jej, jedyna i niepowtarzalna w dziejach zbawienia funkcja Bożego macierzyństwa?

Właściwe odczytanie drogi Maryi do wspólnoty Kościoła okazuje się — dla Soboru i całej współczesnej teologii — istotnym elementem w studium zmierzającym do przedstawienia problemu członkostwa Maryi w Kościele. Zarys tej drogi można odnaleźć już w Kościele Starego Przymierza, w którym i przez który Bóg przygotowywał ludzkość do wejścia w nową, pełną wspólnotę życia z Bogiem w Chrystusie. Obraz Maryi, jaki można odnaleźć w Starym Testamencie, wskazuje już na jej bezpośredni związek z mającą powstać wspólnotą mesjańską, na jej miejsce i funkcje w tejże wspólnocie. Można się tutaj dopatrzeć także pewnych elementów, które pośrednio wskazują na tajemnicę szczególnego przygotowania przez Boga Maryi do godnego wypełnienia przez nią powierzonej jej funkcji macierzyńskiej w tajemnicy Mesjasza i Jego ludu mesjańskiego.

Jak urzeczywistnił się w końcu starotestamentalny obraz Maryi w nowotestamentalnej ekonomii łaski ukierunkowanej od początku na tworzenie wspólnoty łaski, wspólnoty Boga z ludźmi? Na czym polegało włączenie się Maryi — Służebnicy Pańskiej w dzieło budowania przez Chrystusa Kościoła Nowego Przymierza i przez co wносиła ona swój wkład w dzieło powstawania tej nadprzyrodzonej budowli, której sama od początku stanowiła część? Oto kolejne problemy, które wyłaniają się na tym etapie studium, kiedy odczytuje się stosunek Maryi do tworzącej się wspólnoty Kościoła. Już tutaj daje się zauważyć, że Maryja związana jest zawsze ze wspólnotą ludzką, że nie można jej w żaden sposób widzieć i rozumieć na zewnątrz, poza wspólnotą Chrystusowego Kościoła.

Ten etap refleksji nad eklezjalnym członkostwem Maryi nie ukazuje jednak jeszcze całego zagadnienia. Stanie się to możliwe dopiero wtedy,

kiedy Matka Jezusa znajdzie się w końcu we wspólnocie Kościoła już w pełni ukonstytuowanej, urzeczywistniającej w sobie tajemnicę bycia Ciałem Chrystusa i Jego Oblubienicą. Dopiero w takim kontekście powstaje możliwość zestawienia i porównania członkostwa Maryi z członkostwem eklezjalnym wszystkich innych ludzi wezwanych w Chrystusie do nowotestamentalnej społeczności zbawienia.

Można też zapytać, jaka relacja zachodzi pomiędzy dziewiczym macierzyństwem Maryi a macierzyństwem i dziewictwem samego Kościoła? Wreszcie jest to miejsce na rozważenie problemu związanego z pełnym zbawieniem Maryi, co do duszy i co do ciała, w tajemnicy jej wniebowzięcia, który zamyka się w stwierdzeniu, że Maryja jest obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego.

W ten sposób staje się zrozumiałe, jakie są istotne elementy tego „całkiem szczególnego” członkostwa Maryi w Kościele. Maryja we wspólnocie Kościoła ukazuje dopiero w pełni całą swoją tajemnicę, to wszystko, czym ona była w sobie od początku, zanim zaistniał Kościół i czym jest dla Kościoła i w Kościele dzisiaj. We wspólnocie eklezjalnej Matka Jezusa objawia się ostatecznie jako najznakomitszy członek Kościoła Nowego Przymierza. Zamyka się tym samym studium członkostwa Maryi w Kościele.

## KOŚCIÓŁ WSPÓLNOTĄ BOGA Z LUDŹMI

Człowiek od początku, od chwili swojego stworzenia, został wezwany do życia razem z Bogiem i z Boga. Zgodnie z Bożą wolą wspólnota życia człowieka z Bogiem zaczęła urzeczywistniać się i może osiągnąć swoją pełnię we wspólnocie z innymi ludźmi, we wspólnocie życia jednego ludu. „Spodobało się Bogu — uczy Vaticanum II — uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał i zbożnie Mu służył” (LG 9).

Biblia dla opisanja wspólnoty życia Boga z ludźmi posługuje się terminem „przymierze”. Pod postacią przymierza ukazane zostały już związki Jahwe z narodem izraelskim (Stare Przymierze), swoją pełnię osiągnęło ono jednak dopiero w tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła (Nowe Przymierze). Cała, pełna rzeczywistość przymierza znajduje się w samym Chrystusie, gdyż w Nim dopełniło się ono w sposób ostateczny i On je niejako uosabia łącząc w swej bosko-ludzkiej Osobie Słowa Boga i ludzi. Sam Chrystus wskazuje też wyraźnie na rzeczywistość zjednoczenia Boga i wspólnoty ludzkiej w prawdziwym i ostatecznym Przymierzu przez Jego krew<sup>1</sup>. To wszystko, co stało się rzeczywistością w Chrystusie, urzeczywistnia się z kolei — według Bożych planów — mocą Ducha Świętego, w nowotestamentalnej wspólnocie Boga z ludźmi — Chrystusowym Kościele. Dokonujący się ustawicznie w Kościele i przez Kościół proces jednania i jednoczenia ludzi z Bogiem, ma doprowadzić w końcu ludzkość do pełnej eschatologicznej wspólnoty z Bogiem, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”.

<sup>1</sup> Por. Mt 26, 27—28 i paralele; La Rédemption mystère d'Alliance, Paris 1965, 26—27. 42.

Celem ukazania bosko-ludzkiej struktury Chrystusowego Kościoła, urzeczywistniającego się we wspomnianej perspektywie przymierza, należy rozważyć kolejno: rzeczywistość Chrystusa jako Głowy Kościoła następnie Ducha Świętego współdziałającego z Chrystusem i obecnego w Chrystusie i w Kościele oraz rzeczywistość Ciała Kościoła, jako zespolonych z Chrystusem i wzajemnie ze sobą członków nowego ludu Bożego, zdążających do pełnego zjednoczenia przez Chrystusa w Duchu Świętym z Ojcem.

## § 1. CHRYSTUS GŁOWĄ KOŚCIOŁA

Zjednoczenie człowieka z Bogiem, zaistnienie wspólnoty życia Boga z ludźmi, stało się możliwe na drodze udziału człowieka w samym życiu Bożym. Aby człowiek po upadku w grzech mógł otrzymać uczestnictwo w życiu Bożym, musiała się dokonać tajemnica odkupienia człowieka. Objawienie Boże ukazuje od początku samego Ojca jako Zbawiciela<sup>2</sup>. Realizację odwiecznego planu odkupienia Ojciec powierzył Synowi, który w tym celu stał się człowiekiem. „Gdy nadeszła pełnia czasu — stwierdza św. Paweł — zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4—5). Syn Boży stał się człowiekiem w pełni czasu, aby doprowadzić do końca zbawczy dialog zapoczątkowany już w starotestamentalnej odpowiedzi człowieka na Bożą Obietnicę, dialog który Biblia ukazuje w obrazie związku oblubieńczego Boga z ludźmi<sup>3</sup>. Jest to związek miłości, w którym Bóg jest Oblubieńcem ludzkości. To starotestamentalne Przymierze było jednak tylko figurą, zapowiadało bowiem i skierowane było ku nowemu, ostatecznemu Przymierz. Prowadziło ono do Chrystusa, który stanowi „owoc związku oblubieńczego pomiędzy ludźmi i Bogiem. Jest Zbawieniem, które rodzi się z ziemi Mocą z nieba”<sup>4</sup>. Tylko w tym kontekście, jak się podkreśla w teologii biblijnej, nabiera najgłębszego znaczenia historia wychowawcza Izraela, która jest prostą dążnością do przyjęcia Zbawiciela jako syna (por. Iz 9, 5—6). Ma to wielkie znaczenie dla zaplanowanej i urzeczywistniającej się w Chrystusie tajemnicy rekapitulacji rodzaju ludzkiego.

<sup>2</sup> Por. L.M. Alonso-Schökel, *La Rédemption oeuvre de solidarité*, w: *Nouvelle revue théologique* (dalej skrót: NRTh) 93(1971), 469.

<sup>3</sup> W tym obrazie Bóg jest mężczyzną a ludzkość niewiastą. Ma to wyrażać nie tylko miłosną intymność relacji, ale i głęboką nierówność jaka istnieje pomiędzy obydwojma stronami, por. G. Girones Guillem, *La humanidad salvada y salvadora*, Valencia 1969, 114.

<sup>4</sup> Tamże, 116—117.

Tajemnica ta nie mogłaby się urzeczywistnić, gdyby Syn Boży stał się człowiekiem bez ludzkiej współpracy, nie pochodząc z rodu Adama i Ewy. Skoro jednak Chrystus jest synem Boga i Adama, reprezentując Boga, może jednocześnie reprezentować w pełni ludzkość oczekującą odkupienia: pojednania z Bogiem i wejścia we wspólnotę życia z Nim<sup>5</sup>. Zdolność i moc reprezentowania przez Chrystusa całej ludzkości, jej rekapitulacji, „wypływa z Wcielenia, które udziela Jego działaniu ludzkiemu wartości transcendentnej, wyższej po prostu od Jego wartości indywidualnej i zdolnej osiągnąć, w rodzaju siły nieskończonej, całość wspólnoty rasy ludzkiej”<sup>6</sup>. Tak więc „Chrystus, pierwszy ze wszystkich i ponad wszystko, zasada wszystkiego — pisze Y. Congar — jest jak gdyby wierzchołkiem całego stworzenia, otrzymującym na nowo i obejmującym jego sens według myśli Bożej, co jest pozytywną rzeczywistością zbawienia. Planem Bożym było dać światu zasadę zbawienia, stawiając na wierzchołku świata nie podlegającą skażeniu rzeczywistość, która streszcza (abrégé) całe stworzenie, w której ono może znaleźć zasadę nowego początku...”<sup>7</sup>. W Chrystusie mógł zrealizować się w pełni zbawczy plan Ojca, aby przywrócić światu jego prawdziwy byt, jaki mu nadał Bóg, a ludzkość wprowadzić do wspólnoty życia z Bogiem.

Stało się to możliwe w ten sposób, „że całość zamieszkała w Chrystusie jako w swoim wierzchołku, zasadzie i streszczeniu, jako w swoim szczycie, który jest zarazem sumą. I tę sytuację Chrystusa wypełnionego całością Paweł nazywa *pleroma* (Kol 1, 19; 2, 9). I tak ludzie, a razem z nimi wszystkie rzeczy, mogą być włączeni w ową pełnię, która — będąc najpierw w Chrystusie, głowie wszystkich rzeczy — udziela się od Niego nam i wszystkiemu” (Kol 2, 10)<sup>8</sup>. Chodzi tutaj o pierwszy z dwu koncentrycznych kręgów, jakie — na podstawie nauki św. Pawła — można odnaleźć w dziedzinie dla której Chrystus jest głową.

Jest to krąg o absolutnie powszechnej rozciągłości, ogarnia wszystko, co stworzone (Kol 2, 10; Ef 1, 21n; 1 Kor 15, 24n). To wszystko poddaje się Chrystusowi jako Głowie, ponieważ Chrystus jest tym, który ogarnia wszystko i jest zdolny do ponownego nadania sensu wszystkiemu<sup>9</sup>.

Tajemnica Wcielenia Syna Bożego sprawiła, że Chrystus stał się Głową wszelkiego stworzenia, że wszystko zostało Mu poddane. Uczynił Go Głową i poddał Mu wszystko Ojciec, kiedy On w tajemnicach swojego ciała dokonał już dzieła odkupienia (Ef 1, 20—22).

<sup>5</sup> Por. G. Girones Guillem, dz. cyt., 116—117.

<sup>6</sup> J. Galot, dz. cyt., 280.

<sup>7</sup> Jésus Christ, notre Médiateur, notre Seigneur, Paris 1965, tłum. polskie: Chrystus i zbawienie świata, Kraków 1968, 107.

<sup>8</sup> Y. Congar, tamże, 108.

<sup>9</sup> Por. tamże, 109—110.

Zbawczych tajemnic dokonał Jezus w postaci Sługi, gdyż w tej postaci występował od chwili Wcielenia aż do swej śmierci na krzyżu. Syn Boży stał się Sługą Boga nie tylko mocą aktu swej woli, ale już z samego tytułu przyjętej na siebie natury ludzkiej. Wyraża tę myśl św. Paweł, gdy mówi o Nim, że „stając się człowiekiem, ogołocił samego siebie, przyjmąwszy postać sługi” (Flp 2, 7). Będąc Synem stał się Sługą, by w sposób najwierniejszy wypełnić wolę swojego Ojca.

Wśród swoich uczniów był „jako ten, który służy” (Łk 22, 27), ponieważ zawsze był świadom tego, że „Syn Człowieczy nie przyszedł, żeby Mu służyło, lecz żeby służyć i życie swoje dać na okup za wielu” (Mk 10, 45). Tylko w ten sposób mógł objawić światu swoją synowską miłość do Ojca, ukazać miłość Ojca do ludzi i wypełnić przez to Boży plan zbawienia. Pełniąc swoją służbę do końca Jezus oddał swoje życie „na okup za wielu” poddając się krzyżowej śmierci sługi. Ojciec przyjął Jego „ofiary służby”, wskrzesił Go z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich... I wszystko poddał pod Jego stopy” (Ef 1, 20.22) <sup>10</sup>.

W ten sposób Chrystus w swoim człowieczeństwie stał się zwierzchnikiem nad wszelkim stworzeniem, otrzymał władzę i moc, stał się najwyższym autorytetem — taka jest funkcja Chrystusa — Głowy wszelkiego stworzenia, odnosząca się do wspomnianego pierwszego kręgu; tak została ona ujęta przez św. Pawła w jego wielkich listach <sup>11</sup>.

Istnieje jednakże drugi krąg rzeczywistości, zawarty oczywiście w tym pierwszym obejmującym wszelkie stworzenie, gdzie Chrystus pełni funkcję Głowy w innym, szczególnym znaczeniu: Kościół Nowego Przymierza <sup>12</sup>. Św. Paweł zaznacza wyraźnie, że Ojciec „ustanowił (Chrystusa) na de wszystko Głową Kościoła, który jest Jego Ciałem” (Ef 1, 22—23). Chrystus stał się w pełni Głową Kościoła w chwili swojego uwielbienia, kiedy to „zamieszkała w Nim cała Pełnia” (Kol 1, 19). Jako Głowa Kościoła Chrystus stanowi jego pierwszą rzeczywistość.

„Chrystus jest zarówno w nas, jak i poza nami — pisze J. Galot — pierwszą rzeczywistością Kościoła... Podstawowa rzeczywistość Kościoła zawiera się w Chrystusie, a mówiąc „Chrystus” streszcza się w pewien sposób wszystko, czym jest Kościół. „Kościół to Chrystus” — oto jego pierwsze określenie według św. Pawła” <sup>13</sup>. Nie znaczy to oczywiście, jak

<sup>10</sup> Por. R. Tillard, Kościół w służbie Ojca i ludzi, w: Nowy obraz Kościoła, Warszawa 1968, 50; A.L. Krupa, Kapłaństwo Chrystusa, w: Osobowość kapłańska, Wrocław 1976, 28—32; E. Schillebeeckx, Chrystus sakrament spotkania z Bogiem, Kraków 1966, 71—72.

<sup>11</sup> Por. Y. Congar, dz. cyt., 105—106; tenże, Sainte Église. Études et approches ecclesiologiques, Paris 1963, 29; P. Benoit, Corps, tête et plerôme dans les Epîtres de la captivité, w: Revue biblique (dalej skrót: RB) 63(1956), 24—25.

<sup>12</sup> Por. Y. Congar, Chrystus i zbawienie świata, dz. cyt., 110; P. Benoit, art. cyt., 27.

<sup>13</sup> Ciało Mistyczne, Warszawa 1964, 12—13.

wyjaśnia dalej tenże autor, jakoby Chrystus zamierzał urzeczywistnić w sobie całą społeczność Kościoła, ale znaczy to, że Chrystus ma bezwzględny prymat w Kościele do tego stopnia, iż wszystko, co znajduje się w Kościele, od Niego pochodzi. Można powiedzieć, że cały Kościół jest w Nim zawarty jako w swym principium, ale nie można mówić, że cały Kościół jest z Nim utożsamiony<sup>14</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Chrystus sam w sobie „jest węzłem nierozzerwalnym pomiędzy Bogiem i człowiekiem, jest przymierzem ostatecznym i żywym pomiędzy Bogiem i człowiekiem, jest spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem ... W Chrystusie Bóg i człowiek weszli we wspólnotę”. I co więcej, „w Chrystusie nie tylko urzeczywistniła się tajemnica wspólnoty pomiędzy Bogiem i człowiekiem, ale także tajemnica wspólnoty pomiędzy wszystkimi ludźmi. Chrystus nie jest tylko (jakimś) człowiekiem, ale jest (określonym) Człowiekiem. W Nim spotyka się i rekapiuluje cała ludzkość, aby utworzyć z Nim jedno Ciało mistyczne”<sup>15</sup>.

Można zatem powiedzieć, że „pomiędzy ciałem (chair) Słowa i jego ciałem (corps), którym jest Kościół, istnieje doskonała ciągłość albo, lepiej, relacja inkluzji. Tak jak latorośl stanowi część winnego krzewu, podobnie ciało pojednane włączone jest w ciało Pojednawcy”<sup>16</sup>. Stąd można już wnioskować, że stosunek Chrystusa-Głowy do Kościoła, który jest Jego Ciałem, nie może się ograniczać i nie wyczerpuje się jedynie w stosunku zwierzchnictwa Głowy nad Ciałem. Tak jest w istocie i w tym właśnie kryje się owa nowość i szczególność funkcji Chrystusa jako Głowy Ciała w zestawieniu z Jego funkcją Głowy wszystkiego stworzenia. Niemniej jednak, również i jako Głowa Kościoła Chrystus jest najpierw zwierzchnikiem, który ma władzę nad Kościołem.

Ten aspekt Jego funkcji Głowy wobec Kościoła jest i pozostaje pierwszy i nie powinny go przyćmić, jak podkreśla Congar, inne aspekty tej funkcji<sup>17</sup>. Jako Głowa Chrystus także ożywia Kościół. Z Chrystusa-Głowy rozchodzi się poprzez złącza (Ef 4, 16) i wiązadła (Kol 2, 19) wpływ życiodajny, który podtrzymuje ciało w działaniu, zabezpiecza jego spójność i sprawia jego harmonijny wzrost<sup>18</sup>. Krótko mówiąc, Kościół jest na-

<sup>14</sup> Por. tamże, 17; także: H. Riedlinger, *Die Kirche und Maria*, w: *Maria heute. Eine Vortragsreihe zu Marianischen Themen in Stuttgart*, Mai 1969, München 1969, 33.

<sup>15</sup> N. De Martini, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste nella Costituzione conciliare „Lumen Gentium”*, Brescia 1972, 51.

<sup>16</sup> J. Stern, *Marie dans le mystère de notre réconciliation*, w: *NRTh* 97(1975), 6.

<sup>17</sup> Por. Chrystus i zbawienie świata, dz. cyt., 111.

<sup>18</sup> Por. P. Benoit, art. cyt., 27; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., 111—112; M.J. Le Guillou, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, Paris 1963, 45.

pełniany przez Chrystusa uwielbionego, w którym zamieszkała cała Pełnia (Kol 1, 19; 2, 9), życiem Bożym<sup>19</sup>.

To ożywianie przez Chrystusa-Głowę Ciała-Kościoła, gdzie Głowa jest normą istnienia i życia, czy też zasadą i celem życia i wzrostu ciała<sup>20</sup>, podkreślił w sposób szczególny Pius XII wymieniając w encyklice „Mystici corporis” główne racje, dla których Chrystus może być nazywany Głową Kościoła. „Jak bowiem nerwy z głowy rozchodzą się po wszystkich członkach ciała naszego — pisał papież — udzielając im zdolności czucia i poruszania się, tak Zbawca nasz zsyła moc i siłę na Kościół, dzięki której wierni rzeczy Boże jaśniej poznają i ochotniej ich szukają. Od Niego rozlewa się w boski sposób po Ciele Kościoła wszelkie światło, oświecając wierzących, oraz wszelka łaska, mocą której stają się oni świętymi, jako i On sam Świętym jest”<sup>21</sup>.

Naukę dotyczącą tej funkcji Chrystusa-Głowy znajduje się także w „Lumen gentium”: „Z Niego (Chrystusa) całe ciało, spojeniami i wiązaniami opatrzone i razem złączone wzrasta na pomnożenie Boże” (Kol 2, 19). On sam w ciele swoim, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania przez które Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abysmy, czyniąc prawdę w miłości, wzrastali we wszystko w Tym, który jest Głową naszą (por. Ef 4, 11—16). (...) „Ponieważ w Nim cała pełnia bóstwa zamieszkuje cielesnie” (Kol 2, 9), Kościół, który jest Jego ciałem i pełnością — uczy dalej Sobór — napełnia swoimi boskimi darami (por. Ef 1, 22—23), aby zdązał i doszedł do wszelkiej pełni Bożej (por. Ef 3, 19)” (LG 7)<sup>22</sup>.

Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, jest pełen łaski i prawdy od pierwszej chwili Wcielenia (por. J 1, 14) i z tej Jego pełni czerpie cały Kościół. Stanowi to centralną rzeczywistość całej zbawczej ekonomii, i zwykle się ją określać w teologii terminem „ł a s k a G ł o w y”. Oznacza ona wyjątkową i jedyną realizację łaski osobowej Chrystusa jako człowieka. Chrystus posiada łaskę stworzoną, która czyni Go substancjalnie świętym, wzorem wszelkiej świętości, źródłem życia dla całej ludzkości. Ta właśnie „łaska Głowy” pozwoliła Chrystusowi wysłużyć przez tajemnicę męki i śmierci zbawienie ludzi, z którymi był On zjednoczony przez swoją ludzką naturę. To ona pozwala Mu być przyczyną instrumentalną, którą

<sup>19</sup> Por. J. Galot, dz. cyt., 347.

<sup>20</sup> Por. Y. Congar, Chrystus i zbawienie świata, dz. cyt., 111—112.

<sup>21</sup> Pius XII, Encyclica „Mystici Corporis Christi”, AAS 35(1943), 215. W encyklice wylicza się ponadto inne racje, dla których Chrystus może być nazwany Głową Kościoła: 1. rację dostojęstwa albo pierwszeństwa, 2. rację pełni, 3. rację podobieństwa, por. tamże, 208—215; N.De Martini, dz. cyt., 308—310; P. Faynel, L’Eglise, Paris 1970, t. 1, 181.

<sup>22</sup> Por. G. Philips, L’Eglise et son mystère au Ile Concile du Vatican, Paris 1967—1968, t. 1, 111.

posługuje się Bóg, aby przekazać ludziom swoje życie. Ona jest wreszcie miarą łaski wszystkich ludzi i całego Kościoła i to w podwójnym znaczeniu. Najpierw dlatego, gdyż ludzie otrzymują łaskę tylko w Chrystusie, On posiada łaskę na sposób „udzielający się”; być Głową znaczy dla Niego nosić w sobie wymaganie zjednoczenia się z ludzkością. Po wtóre zaś w tym znaczeniu, że wszystkie dary łaski, jakie otrzymują ludzie, stanowią partycypację w tej łasce, odnoszą się do tej łaski, która zawiera w sobie to wszystko, co oznacza słowo łaska (por. J 1, 16; Ef 1, 3—7).

Łaska Głowy rozlewając się z Głowy na wspólnotę Ciała udziela jej życia Bożego i czyni tych, którzy ją przyjmują, członkami Ciała. Słusznie zatem można mówić, że „ta łaska stanowi źródło i przyczynę Kościoła”. Co więcej, „cała rzeczywistość i całe bogactwo życia Ciała mistycznego są w jakiś sposób skoncentrowane w tej pełni życia, która zamieszkuje Głowę i która z Głowy spływa odtąd w członki”<sup>23</sup>.

Ujęta w ten sposób funkcja Chrystusa-Głowy względem Ciała Kościoła, z jednej strony jako moc panowania, z drugiej zaś jako moc wpływu życiodajnego, wskazuje niejako, jak się podkreśla, na dwa aspekty mocy Bożej, zarówno jej transcendencję jak i immanencję. Chrystus przenika wszystko swoim życiem, ale przewyższa jednocześnie wszystko<sup>24</sup>.

Wyraża się to praktycznie w konkretnej rzeczywistości życia Kościoła, gdzie mimo istnienia jedności członków z Głową istnieje także, niejako wewnątrz tej jedności, rzeczywista różnica pomiędzy Chrystusem, który już doszedł do celu i prowadzi działalność ożywiająca, a całym Ciałem, które otrzymuje od Niego wszystko<sup>25</sup>. Nie zachodzi więc obawa o zrównanie czy też jakiegokolwiek utożsamienie w relacji Chrystus-Głowa — Ciało Kościoła. Nie może to nastąpić, chociaż Chrystus i Kościół dopełniają się wzajemnie, podobnie jak głowa i ciało. Dzieje się to bowiem w taki sposób, że Chrystus daje wszystko, a Kościół wszystko otrzymuje. Kościół w swych członkach nie ma bowiem w istocie nic do dania od siebie Chrystusowi.

Tak więc, sam Chrystus nie jest mniej doskonały, niż Chrystus wraz z Kościołem. Niemniej ma rzeczywiście miejsce fakt wzajemnego dopełniania. Z jednej bowiem strony Chrystus jest doskonałością, dopełnieniem jakościowym i siłą Kościoła, jednym słowem jest „pełnią” (por. Kol 2,10; 3,11). Z drugiej strony Kościół jest dopełnieniem ilościowym, przestrzennym, ekstensywnym Chrystusa, a w tym znaczeniu także Jego doskonałością (por. Kol 1,24). Chociaż Chrystus teoretycznie nie potrze-

<sup>23</sup> P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 179; por. D. Bertetto, *Gesu Cristo autore della salvezza*, Roma 1975, 306—310.

<sup>24</sup> Por. J. Galot, dz. cyt., 348.

<sup>25</sup> Por. P. Lamarche, *Chrystus-Głowa*, w: *Słownik teologii biblijnej*, 282—283.

buje Kościoła, nie potrzebuje członków, jest Głową sam w sobie, to jednak faktycznie, aby spełniać funkcję Głowy, aby przekazywać swoją pełnię potrzebuje swoich uczniów<sup>26</sup>. Jest to całkowicie zrozumiałe, skoro tajemnica Wcielenia Syna Bożego, a w tym tajemnica uczynienia Chrystusa Głową, dokonała się dla nas ludzi, dla zawarcia nowego i ostatecznego Przymierza Boga z ludźmi, dla zapoczątkowania pełnej wspólnoty życia Boga z ludźmi.

Przez Chrystusa cała ludzkość została włączona w rzeczywistość Przymierza z Bogiem. Dlatego Chrystus-Głowa potrzebuje Ciała-Kościoła, by przekazywać mu swoje życie, obdarowywać go swoją pełnią. W ten sposób objawia się coraz pełniej, widoczny już w samym Chrystusie, dwustronny charakter Przymierza, w którym wyraża się podstawowa zasada zbawczej ekonomii: zbawienie urzeczywistnia się mocą Bożą przy ludzkim współdziałaniu<sup>27</sup>. Aby ludzie mogli się włączać, i to coraz pełniej, we wspólnotę życia z Bogiem, Chrystus udziela ustawicznie swoich wielkich, życiodajnych darów. Największym zaś spośród tych darów, pierwszym i podstawowym jest bezsprzecznie sam Duch Święty.

## § 2. DUCH ŚWIĘTY W CHRYSZTUSIE I W KOŚCIELE

Dzieło odkupienia człowieka, a tym samym zawarcia Nowego Przymierza pomiędzy Bogiem i ludźmi oraz zapoczątkowania wspólnoty życia Boga z ludźmi, dokonało się w Duchu i przez Ducha Bożego. „To właśnie w Duchu i przez Ducha — pisze W. Kasper — Bóg prowadzi stworzenie do jego spełnienia się eschatologicznego, tak jak to spełnienie się urzeczywistnia się już prawdziwie w Jezusie Chrystusie. Duch jest przeto tym, który urzeczywistnia, w Chrystusie, nowego Adama i nowy Obraz Boga. (...) Ubóstwienie natury ludzkiej w Jezusie stanowi początek i źródło uświęcenia całej ludzkości. Upowszechnienie tej rzeczywistości, którą jest Jezus Chrystus, dokonuje się — według Pisma — przez Ducha”<sup>28</sup>. Kolejny krok, jaki należy zatem uczynić w kierunku wnikięcia w tajemnicę Kościoła — wspólnoty Boga z ludźmi, to odczytanie obecności i działania Ducha Świętego w tej tajemnicy. Zanim jednak zobaczy się w Duchu Świętym pierwszy i podstawowy Dar, jaki Chrystus udziela swojemu Kościołowi, należy dostrzec obecność i działanie tegoż Ducha w samym Chrystusie.

<sup>26</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 188; Ch. Journet, Kościół Chrystusowy, Poznań 1960, 34—35; M.D. Philippe, *Mystère du Corps Mystique du Christ*, Paris 1960, 31—32.

<sup>27</sup> Por. J. Galot, dz. cyt., 36—37.

<sup>28</sup> *Esprit-Christ-Église*, w: *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx*, Paris 1976, 65—66.

Tekst ewangelii: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35) oraz słowa symbolu wiary: „wcielił się z Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”<sup>29</sup> wyjaśniają już zasadniczo relację Chrystus — Duch Święty. Istotnie, w samej tajemnicy Wcielenia Duch Święty niejako porywa, napędza i uświęca człowieczeństwo Chrystusa. Ono podnosi ludzką naturę złączoną ze Słowem, by mogła działać w sposób nadprzyrodzony we wszystkich swoich władzach oraz wlewa w Chrystusa wszystkie cnoty i wszystkie swoje dary.

To uświęcenie natury ludzkiej Jezusa w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego nazywają Ojcowie, a następnie cała teologia, „konsekracją”, „namaszczeniem”. Chrystus konsekrowany, namaszczony na Zbawiciela — oto podstawowe dzieło Ducha Świętego w Chrystusie. Dokonało się ono już w tajemnicy Wcielenia. Obecność Ducha Świętego nad Mesjaszem w Jordanie, pod postacią gołębic i na Taborze, pod postacią świetlnego obłoku, to tylko ujawnienie tej pierwszej misji Ducha Świętego odnośnie zadań życia publicznego i męki<sup>30</sup>.

Świadectwa skryptyrystyczne wyrażają prawdę o tym, że działanie Ducha w Chrystusie nie było tylko okazyjne i przemijające lecz trwałe<sup>31</sup>. Jezus działa więc w Duchu Świętym i przez Ducha<sup>32</sup>, umiera na krzyżu składając z siebie ofiarę Bogu „przez Ducha wiecznego” (Hbr 9, 14), a w końcu zostaje wskrzeszony mocą tegoż Ducha (1P 3, 18; 2 Kor 3, 6; Rz 8, 11), uwielbiony w swoim człowieczeństwie i wyzwolony z owej tajemniczej kenozy, której został poddany dla dokonania zbawczej ekonomii, gdy ustanowiony został przez Ducha pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1, 4; Flp 2, 9)<sup>33</sup>. Ta pełnia Ducha, która zamieszkiwała w Chrystusie od chwili Wcielenia, stała się źródłem uświęcenia dla wszystkich.

Uwielbione człowieczeństwo Chrystusa uczynił Duch Boży zasadą i źródłem uświęcenia dla całego Kościoła (J 7, 37—39); w ten sposób „drugi Adam” stał się „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45). „Jezus został ustanowiony Mesjaszem skutkiem swego wywyższenia i dlatego właśnie otrzymał pełnię Obietnicy wraz z darem Ducha Świętego w jej prawdziwym wymiarze eschatologicznym. Przelewając go (dar Ducha)

<sup>29</sup> Symbolum Constatinopolitanum, H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1973<sup>25</sup> (dalej skrót: DS) 150.

<sup>30</sup> Por. P.G. van Lierde, *La Chiesa e lo Spirito Santo*, w: *Lo Spirito Santo o Maria Santissima*, Vaticano 1973, 119—121; D. Bertetto, *Lo Spirito Santo e Santificatore*, Roma 1977, 255—257; W. Kasper, art. cyt., 64.

<sup>31</sup> Por. P.G. van Lierde, art. cyt., 123.

<sup>32</sup> Por. Łk 4, 14; Łk 4, 18—21; Mt 12, 18—21; Mt 12, 28; Łk 10, 21.

<sup>33</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 203.

na uczniów — zauważa H. Prats — czyni ich naprzód uczestnikami daru eschatologicznego, powodując już ich uczestnictwo w pewien sposób w Obietnicy. To uprzednie posiadanie jest gwarancją, że weszli oni do prawdziwego ludu Bożego, do Królestwa Bożego, na drogę zbawienia”<sup>34</sup>.

W tym miejscu obecnej refleksji teologicznej można już zatem przejść do omówienia obecności i działania Ducha Świętego w Kościele. Wraz z zakończeniem się Paschy Głowy rozpoczęła się Pascha Ciała. Aby mogła się ona dokonywać, Chrystus przekazał Kościołowi Ducha Świętego (J 15, 26). Dzięki Niemu Kościół uczestnicząc w tajemnicy Paschy Chrystusa-Głowy staje się rzeczywiście Ciałem Chrystusa (1 Kor 12, 13; J 20, 22)<sup>35</sup>. Dar Ducha, który otrzymał Kościół, jest darem podstawowym, łaską w najpełniejszym tego słowa znaczeniu; jest to dar osobowy. Z tym Darem i w tym Darze zostają rozdane wierzącym wszystkie inne dary, łaski i charyzmaty<sup>36</sup>. Prawdę tę wyraziło w prostych słowach Vaticanum II: „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17, 4), zesłany został w Dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu przystęp do Ojca (por. Ef 2, 18)” (LG 4). Słowo Wcielone posyłając swojego Ducha jest i pozostaje obecne w sposób całkiem szczególny w Duchu Świętym posłanym przez siebie i pochodzącym z Niego.

Posłanie Ducha Świętego nie stanowi jakiegś kompensacji nieobecności Chrystusa. Jest to sposób w jaki Jezus historyczny pragnie być obecny w Kościele i jego historii po swym wniebowstąpieniu. Skoro Jezus sam stał się w istocie „Duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45; por. 2 Kor 3, 17), zatem jako Duch obecny jest na stałe w Kościele popaschalnym — wyjaśnia H. Mühlen. Autor ten dodaje, jakby dla podkreślenia, że tak ujęta funkcja Ducha Świętego w Kościele nie jest i nie może być zastępstwem nieobecnego Chrystusa, ponieważ Duch Święty nie pragnie nic innego, jak tylko uobecnić Chrystusa. On nie dodaje nic do słów objawienia Chrystusowego, ponieważ „mówi” to, co „słyszy”; On sam siebie nie „otacza chwałą”, ale otacza chwałą Chrystusa (por. J 16, 13—14). Można więc powiedzieć, że Chrystus wychodzi przez swojego Ducha na spotkanie ludzi; Duch działa „w” i „przez” spotkanie Chrystusa z ludźmi<sup>37</sup>.

W zbawczym działaniu w Kościele i dla Kościoła zarówno działanie Chrystusa, jak i Ducha Świętego zmiierają w tym samym kierunku,

<sup>34</sup> L'Esprit force de l'Église, Paris 1965, 174; por. LG 48.

<sup>35</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 203—204.

<sup>36</sup> Por. W. Kasper, dz. cyt., 66.

<sup>37</sup> Por. L'Esprit dans l'Église, Paris 1969, t. 2, 269. 276.

nie utożsamiają się jednak przy tym. Można mówić o ich wzajemnym dopełnianiu się<sup>38</sup>. L. Bouyer wyjaśniając to zagadnienie przypomina myśl św. Ireneusza, według której „Syn Boży i Duch Święty to jakby dwie „ręce” Boga Ojca, którymi kształtuje On nas i umacnia na życie wieczne: jedna z tych rąk, Syn Boży, dosięga nas i dotyka niejako z zewnątrz, wyciągnięta na nasze spotkanie się z Nim w świecie i w historii, w jakiej rozwija się nasze życie — druga zaś z tych rąk, Duch Święty, wyrasta niejako z naszej własnej głębi, z najskrytszego zakątka nas samych. Nie oddawałoby jeszcze istoty rzeczy stwierdzenie, że dzieło jednej z tych „rąk” byłoby niepełne bez współdziałania „ręki” drugiej. W najmniejszej nawet mierze nie mogą one działać od siebie niezależnie”<sup>39</sup>. To obrazowe ujęcie obecności i działania Syna Bożego i Ducha Świętego w rzeczywistości eklezjalnej wskazuje na podstawową prawdę zbawczej ekonomii, że „wydarzenie” zbawcze Chrystusa, jedyne, rozstrzygające i przesądzające o wszystkim, dosięga Kościoła i ogarnia go w „wydarzeniu” Ducha Świętego. W ten sposób Kościół może stanowić i rzeczywistość stanowi czasowe i przestrzenne rozwinięcie tego wszystkiego, co dokonało się już w Chrystusie-Głowie<sup>40</sup>.

Jest to zrozumiałe skoro „Duch Święty... udzielony Kościołowi jest jednym i tym samym w Głowie i w członkach” (LG 7). Niemniej, należy zaznaczyć, że chociaż ten sam Duch Święty jest obecny w Chrystusie-Głowie, w całym Ciele i w każdym poszczególnym jego członku, to jednak tylko Chrystus otrzymał Ducha w całej pełni (por. J 3, 34), członki zaś Mistycznego Ciała otrzymują Go z pełni Chrystusowej „według miary daru Chrystusowego” (Ef 4, 7), a także w zależności od osobistej odpowiedzi każdego na ten dar. Również sama obecność jest odmienna, różna w swej istocie, gdyż w Chrystusie Duch Boży obecny jest jako w swym principium, w chrześcijanach zaś jako w świątyniach Ducha Świętego<sup>41</sup>.

Duch Święty od chwili swego przyjścia i zamieszkania w Ciele Kościoła urzeczywistnia w nim, aktualizuje to wszystko, co uczynił w swoim ciele jeden raz i dla wszystkich Chrystus. Duch Święty aktualizuje Chrystusowe zbawienie, jest Bożą Mocą, która daje życie strukturom utworzonym przez Słowo<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Por. H. Prats, dz. cyt., 193.

<sup>39</sup> L'Église de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit, Paris 1970, tłum. polskie: Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego, Warszawa 1977, 313—314. Autor powołuje się na teksty z Adversus Haereses, 4, praef. 4; 4, 20, 1; 5, 6, 1 i 5, 28, 3.

<sup>40</sup> Por. L. Bouyer, dz. cyt., 315.

<sup>41</sup> Por. H. Mühlén, dz. cyt., t. 1, 291.

<sup>42</sup> Por. Y. Congar, La pneumatologie dans la théologie catholique, w: Revue des sciences philosophiques et théologiques (dalej skrót: RSPT), 51(1967), 250—251.

W ten sposób „w Kościele objawia się nam i dokonuje się nadal ta boska tajemnica zbawienia” (LG 52). Dokonując tej boskiej tajemnicy zbawienia Duch Święty nie wnosi już do niej od siebie nic nowego. Wszystko, co daje Kościołowi, bierze od Chrystusa (por. J 16, 13—14). Dokonuje On jednak w Kościele tajemnicy zbawienia na swój własny, osobowy sposób (działa w Kościele jako osoba różna od Syna). Ma miejsce, wspomniane już, współdziałanie Chrystusa i Ducha Świętego. Tylko w ten sposób może bowiem dokonywać się zbawienie w rzeczywistości eklezjalnej. Duch Święty, jako węzeł łączący Ojca z Synem, jednoczy ludzi z Chrystusem, a przez Chrystusa z Ojcem — tworzy się wspólnota Boga z ludźmi <sup>43</sup>.

Tak rozumiane działanie Ducha Świętego w Ciele Kościoła sprawia odpowiednie skutki. Ukazanie tych skutków wydaje się być istotnym w zrozumieniu właściwego Duchowi Świętemu miejsca i funkcji w bosko-ludzkiej wspólnocie Kościoła. Owoce działania Ducha Świętego widać na płaszczyźnie całego Ciała Kościoła, a także w poszczególnych jego członkach.

Odnosnie całego Ciała Duch Święty posiada przede wszystkim moc ożywiania i władzę jednoczenia. Według św. Pawła najbardziej charakterystyczne i najistotniejsze jest właśnie to, że Duch jest ożywiający i jest jeden dla wielu członków: „Są różne dary łaski, lecz ten sam Duch... Wszystko sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 4.11) <sup>44</sup>. Podobnie uczy Vaticanum II: „Bóg postanowił w końcu synów swoich, którzy byli rozproszeni, w jedno zgromadzić (por. J 11, 52). Na to zesłał Bóg Ducha Syna swego, Pana i Ożywiiciela, który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności...” (LG 13).

Przez Ducha Świętego Chrystus przekazuje swoje życie Kościołowi. Działanie ożywiające Ducha w Kościele dotyczy całego Kościoła jako „widzialnej społeczności i wspólnoty duchowej”. Duch Święty uświęca Ciało Kościoła tak, że staje się ono coraz bardziej podobne do swojej Głowy <sup>45</sup>. Tak więc staje się widoczne, że Duch Święty „jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J. 4, 14; 7, 38—39)” (LG 4).

Duch Święty posiada władzę jednoczenia, stanowi principium jedności całego Ciała. Ta Jego funkcja w Ciele Kościoła związana jest z funkcją jednoczącą dotyczącą Głowy, gdzie Duch jednoczy bóstwo z czło-

<sup>43</sup> Por. A.L. Krupa, Duch Święty w Jezusie Chrystusie, w: Ateneum Kapłańskie (dalej skrót AK), 65(1973), 46—49.

<sup>44</sup> Św. Paweł podkreśla to także na innych miejscach: Rz 8, 15—27; Ga 4, 6; wskazuje też na to św. Jan: 1 J 2, 27; 14, 26.

<sup>45</sup> Por. P.G. van Lierde, art. cyt., 134—140; 143—148; P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 204; D. Bertetto, dz. cyt., 291—298.

wiecznością. Będąc tym samym w Głowie i w członkach sprawia On jedność członków, całego Ciała z Głową. Duch Święty jest także sprawcą jedności członków pomiędzy sobą. Powoduje jedność Ciała Chrystusa zsyłając do serc ludzkich najcenniejszy dar miłości (por. 1 Kor 13, 1—13; 2 Kor 6, 6; Ga 5, 22; Rz 5, 5). W swym jednoczącym działaniu sprawia, że Ciało Mistyczne staje się odbiciem i jakby znakiem jedności trynitarnej<sup>46</sup>. Jest to więc jedność szczególnego rodzaju, a także wyjątkowego stopnia: jedność w różnorodności będąca jednocześnie różnorodnością w jedności. Jest to najwyższa jedność, która nie sprzeciwia się z kolei i nie niszczy istniejącej równocześnie najwyższej odrębności, indywidualności, jaka przysługuje poszczególnym elementom Mistycznego Ciała<sup>47</sup>. Owa podwójna funkcja, ożywiania i jednoczenia, mieści się w określeniu „dusza Kościoła”, którym zwykło się wyrażać w teologii miejsce i funkcję Ducha Świętego w Kościele<sup>48</sup>.

Wszystkie skutki działania Ducha Świętego w Ciele Kościoła<sup>49</sup> są wynikiem tego, że w ekonomii Nowego Przymierza Duch Święty nie jest jedynie tym, który działa z zewnątrz — On zamieszkuje w Kościele. Nie przychodzi tylko w pewnych momentach, lecz jest dany Kościołowi jako jego właściwa zasada życia<sup>50</sup>.

„Duch mieszka w Kościele — uczy Vaticanum II — ale także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15—16 i 26)” (LG 4).

Przechodząc z kolei do przedstawienia owoców działania Ducha Świętego w poszczególnych członkach Ciała Kościoła należy podkreślić najpierw ów wewnętrzny charakter Jego działania w człowieku. Zgodnie z zapowiedzią Chrystusa, Duch Święty nie tylko jest „z” uczniami, ale jest „w nich”, działa wewnątrz ich serc (J 14, 16—17)<sup>51</sup>. To zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku jest znakiem, że przynależy on do Chrystusa (por. Rz 8, 9). Tak, jak we Wcieleniu Duch uformował Chrystusa,

<sup>46</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., gdzie autor na wielu miejscach omawia to zagadnienie stanowiące przedmiot główny całego studium; P.G. van Lierde, art. cyt., 130—134; 141—143; P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 204—205.

<sup>47</sup> Św. Paweł wymienia trzy główne typy jedności (porządku biologicznego, osobowego i porządku działania), które występują w Kościele, przez co chce podkreślić wybitną i niezwykłą jedność cechującą tę rzeczywistość, por. M.D. Philippe, dz. cyt., 30.

<sup>48</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 204; D. Bertetto, dz. cyt., 298—304; P.G. van Lierde art. cyt., 127—129.

<sup>49</sup> W dokumentach Vaticanum II można spotkać wiele szczegółowo wyliczonych skutków działania w Kościele Ducha Świętego; nawiązuje do tego B. Przybylski, Duch Święty w ekonomii zbawienia, w: AK 65(1973), 8—9.

<sup>50</sup> Por. Y. Congar, Kościół jako lud Boży, w: Concilium (dalej skrót Conc) 1—10(1965/66), 24.

<sup>51</sup> Por. L. de la Potterie, Le Paraclet, w: I de la Potterie, S. Lyonnet, La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien, Paris 1965, 88—89.

tak obecnie formuje Chrystusa w nas, rodzi Chrystusa w nas. Jednoczy nas wewnętrznie z Chrystusem, konstytuuje z nas członki Chrystusa, sprawia, że my jesteśmy nie tylko w Chrystusie, a Chrystus w nas, ale jesteśmy „Chrystusem”. Dla św. Pawła zamieszkanie w nas Ducha jest samym zamieszkaniem Chrystusa (Rz 8, 9—11).

W łasce przybrania nas przez Boga za synów, która jest tym samym włączeniem nas w człowieczeństwo uwielbionego Chrystusa, należy zatem widzieć pierwszy i podstawowy owoc działania Ducha Chrystusa. Przez to Duch sprawia, że członki upodobniają się do Głowy, stają się synami w Synu (por. Rz 8, 14—16)<sup>52</sup>. Obecny odąd w członkach Duch Święty jest dla nich źródłem wszystkich łask i darów nadprzyrodzonych będąc także w końcu racją zmartwychwstania ciała, aby członki mogły odrodzić się w pełni na wzór zmartwychwstałego Chrystusa (por. Rz 8, 11)<sup>53</sup>. Mówiąc inaczej, Duch Święty obecny w człowieku, mieszkający w nim jak w świątyni, poprzez swoją obecność i związane z nią dary, przeobraża człowieka (Rz 12, 2; 2 Kor 3, 18); formuje „nowego człowieka”, człowieka wewnętrznego, duchowego; sprawia, że każdy „przyobleka nowego człowieka, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga, według obrazu tego, który go stworzył” (Kol 3, 10); sprawia, że człowiek ten staje się zdolny do działania nadprzyrodzonego<sup>54</sup>.

Kontynuując tę myśl należy dodać i to, że Duch Święty czyniąc nas przybranymi synami Bożymi pomaga nam jednocześnie wyrazić naszą postawę i nasze uczucia synowskie. Duch Święty upowszechnia w całym Kościele i w każdym chrześcijaninie tę podstawową, najgłębszą intencję jaka cechowała Chrystusa Zbawiciela dokonującego w swym ciele tajemnicy Paschy — intencję służby. Dlatego cały Kościół, a w nim każdy poszczególny członek, inspirowany przez Ducha Świętego uczestniczy także w tajemnicy Chrystusa Sługi naśladowując Zbawiciela i realizując tym samym plan Ojca. W ten sposób Kościół we wszystkich swych członkach żyje coraz pełniej nie dla własnej chwały i własnych korzyści, lecz dla chwały i korzyści Tego, który posłał i wskrzesił z martwych Jezusa<sup>55</sup>.

Należy w końcu podkreślić, że w tajemnicy eklezjalnej Ducha nie można nigdy zapomnieć o roli, jaką odgrywa tutaj człowieczeństwo Chrystusa. Ono jest zawsze na pierwszym planie, gdyż jako pierwsze otrzymało Ducha. To ono właśnie przywrócone zostało do życia mocą

<sup>52</sup> Por. M.M. Vitre, Tous „fils dans le Fils”, w: NRTh 108(1976), 15—32.

<sup>53</sup> Por. D. Bertetto, dz. cyt., 260—261; R. Masi, Rapporti tra lo Spirito Santo e Maria Santissima in ordine all'incarnazione, w: Lo Spirito Santo e Maria Santissima, dz. cyt., 108—109.

<sup>54</sup> Por. L. Cerfaux, Le chrétien dans la théologie paulinienne, Paris 1962, 271—284.

<sup>55</sup> Por. A. Tillard, art. cyt., 49—50.

Ducha i stało się narzędziem Słowa, by nam przekazywać tego samego Ducha, który włącza nas w człowieczeństwo ożywione przez Ducha Chrystusa.

Należy pamiętać jednak o tym, że dar Ducha w Kościele nie jest jakimś drugim darem, dodanym do tego, który otrzymało człowieczeństwo Chrystusa. Istnieje tylko jeden, jedyny dar Ducha, jest tylko jedno i to samo wylanie Ducha, które uwielbiło najpierw Chrystusa, jako pierwociny, i które z uwielbionego Chrystusa rozlewa się odtąd na wspólnotę członków Jego Ciała, aby uczynić z nich przybranych synów<sup>56</sup>. Dlatego „w Pięćdziesiątnicę — jak pisze J. Galot — zawiązuje się prawdziwe i ostateczne Przymierze. W tym momencie uwielbiony Chrystus jednoczy ostatecznie ludzkość z Bogiem, wlewając do serca tej ludzkości swojego Ducha, Ducha Świętego. Duch ten poręcza szczerotę Przymierza, wewnętrzną rzeczywistość przynależności do Boga; On zapewnia jego prawdziwość, niezachwianą trwałość, wreszcie zapewnia jego rozwój, ponieważ Przymierze ma stawać się coraz głębszym związkiem ludzi z Bogiem”<sup>57</sup>.

### § 3. KOŚCIÓŁ CIAŁEM CHRYSTUSA

Przedstawienie tajemnicy Kościoła w Chrystusie-Głowie, a także dokonana refleksja nad obecnością i działaniem Ducha Świętego w rzeczywistości eklezjalnej wskazują i prowadzą, niejako z natury rzeczy, do kolejnego etapu studium nad Kościołem, a mianowicie do refleksji dotyczącej ludzkiej strony tej społeczności, na którą wskazuje wyraźnie biblijna kategoria eklezjologiczna — „Ciało Chrystusa”.

Św. Paweł wprowadził tę właśnie kategorię, by — jak się podkreśla współcześnie — wyrazić możliwie wyczerpująco jedność nowotestamentalnego ludu Bożego z Chrystusem, jego relację z Bogiem przez Chrystusa, by tym samym wskazać na charakterystyczne *novum* tego ludu odróżniające go od ludu Bożego Starego Przymierza<sup>58</sup>. Stąd też ten Pawłowy obraz Kościoła uważa się za najodpowiedniejszy dla opisanie rzeczywistości eklezjalnej zarówno w jej całości, jak i od strony poszczególnych jej członków; obraz ten przedstawia także dobrze życie i wzrost Kościoła. Posłuży on zatem również na obecnym etapie niniejszej roz-

<sup>56</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 205.

<sup>57</sup> Dz. cyt., 360.

<sup>58</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1966, 147; Y. Congar, *Kościół jako lud Boży*, art. cyt., 23; Wł. Łydka, „Ciało Chrystusa” jako określenie Kościoła. Współczesne interpretacje teologiczne i ich ocena w świetle Vaticanum II, w: *Częstochowskie Studia Teologiczne* (dalej skrót CzST) 5(1977), 62.

prawy dla zrozumienia i wyrażenia miejsca członków w Kościele, ich stosunku do Chrystusa i wzajemnie do siebie.

Obraz Kościoła jako „Ciała Chrystusa”, co łatwo da się odczytać z tekstów Pawłowych, określa najpierw stosunek członków nowotestamentalnego ludu Bożego do Chrystusa — Głowy i Zbawiciela. Stosunek ten wyraża się w jedności życia pomiędzy Chrystusem a tymi, których On odkupił. W rzeczywistości Kościoła ma miejsce wewnętrzna żywotna zależność członków od Chrystusa. Wszystkie członki Kościoła posiadają i żyją życiem Chrystusa-Głowy. Św. Paweł wyraża to bardzo lapidarnie mówiąc, że jest to życie „w Chrystusie” (por. 2 Kor 5, 17)<sup>59</sup>. Jest to jednak rzeczywistość tak podstawowa, że przemienia całego człowieka i to do tego stopnia, iż może on powiedzieć o sobie: „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Jedność życiowa człowieka z Chrystusem, jaka tutaj ma miejsce, jest tak głęboka, iż wydaje się — jak zaznacza G. Vodopivec — że chodzi tutaj o quasi-identyczność członków Ciała z Głową<sup>60</sup>. Jednak już samo nauczanie św. Pawła wskazuje także z drugiej strony, że chociaż Kościół jako Ciało Chrystusa nie może oddzielić się od Chrystusa, to jednak nie identyfikuje się on z Nim. Ta prawda zawiera się już w samym pojęciu Chrystusa Głowy Kościoła. Jeszcze bardziej zaś podkreśla to inny z obrazów Kościoła, którym posługuje się Apostoł, a mianowicie obraz „Oblubienicy Chrystusa” (por. Ef 5, 21—32). Obraz ten wprowadza w rzeczywistość eklezjalną wyraźny dualizm, rozróżnienie pomiędzy Chrystusem i Kościołem<sup>61</sup>.

Jest zatem rzeczą oczywistą, że mimo tak ścisłej, wewnętrznej łączności członków z Chrystusem-Głową, mimo wspólnego bytu nadprzyrodzonego Głowy i członków, gdzie życie nadprzyrodzone Głowy stanowi principium życia członków, jedność Kościoła nie jest jednością fizyczną, czy też osobową — na wzór jedności bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie — lecz jest to jedność moralna. Ale ta jedność moralna jest jednością *sui generis* i przewyższa wszelką jedność moralną, nawet najdoskonalszą, jaką spotyka się w porządku natury.

Przyczyna doskonałości, jaka cechuje tę eklezjalną jedność, znajduje się w samym Duchu Świętym. On jest — jak to już zostało podkreślone w poprzednim paragrafie — sprawcą tej jedności, zamieszkując zarówno w Głowie jak i w członkach. „Chrystus uwielbiony — pisze G. Vodo-

<sup>59</sup> Por. J. Stępień, dz. cyt., 47—50.

<sup>60</sup> Por. La Chiesa — Corpo mistico di Cristo, w: *Ecclesia Mater* 12(1974), 82.

<sup>61</sup> Por. LG 6; P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 190—193; A. Beni, *La Nostra Chiesa*, Firenze 1977<sup>4</sup>, 115—126; J. Stępień, dz. cyt., 252—254. Warto tutaj dodać, że obraz Kościoła-Oblubienicy podkreśla wzajemną miłość Chrystusa i Kościoła, wskazuje na rzeczywistość wyboru, jaki tutaj ma miejsce (wybór Oblubienicy przez Oblubieńca), a także podkreśla płodność Kościoła, jego macierzyństwo.

pivec — jest Dawcą Ducha uświęcenia. Jest On też Duchem Stworzycielem i czyni z nas nowe stworzenia w Chrystusie. Daje nam nowy sposób bycia i istnienia, to znaczy „bycia w Chrystusie”, „bycia członkami Chrystusa”, a razem — stanowienia Ciała Chrystusa. Duch upodabnia nas głównie nie do siebie, lecz do Chrystusa, ponieważ daje nam życie Chrystusa. A życie to polega w istocie na miłości danej przez Boga: żyć w miłości, to żyć Duchem Świętym, który jest Miłością. Ciało Chrystusa — ponieważ kształtuje je i ożywia Duch — jest ciałem duchowym, „ciałem pneumatycznym”, to znaczy ożywianym przez Ducha-Pneumę. Żyć w Chrystusie i żyć w Duchu — konkluduje teolog jugosłowiański — wyraża tę samą tajemnicę”<sup>62</sup>. Można zatem powiedzieć, że życiowa jedność z Chrystusem w rzeczywistości Kościoła jest nie tylko jednością pochodzącą z Ducha Świętego, ale że jednością tą jest sam Duch Święty.

Duch, który namaścił Chrystusa, aby Ten w Jego mocy dokonał zbawczych tajemnic, prowadzi ludzi do jedności z ich Głową i Zbawicielem — jak podkreśla się w teologii — drogą jednoczenia ich z tymi zbawczymi tajemnicami. „Droga do wspólnoty życiowej z Chrystusem w Jego Ciele prowadzi oczywiście — stwierdza V. Warnach komentując „Lumen gentium” — poprzez wspólnotę w Jego życiu na ziemi (LG 7, 8, 11). Jak ciało podziela losy głowy, tak i my musimy uczestniczyć w losie Chrystusa jako Zbawiciela, tym bardziej, że On dobrowolnie przyjął na siebie nasz los grzesznika (Hbr 2, 9—18). Podobnie jak Chrystus, jako człowiek, przez śmierć i zmartwychwstanie wchodzi do nowego życia u Ojca, tak i my musimy z Nim umrzeć, aby z Nim zmartwychwstać”<sup>63</sup>. W poszczególnych członkach Ciała — zgodnie z Bożą ekonomią — musi się zatem urzeczywistniać i urzeczywistnia się to wszystko, co najpierw było udziałem Głowy. Sprawia to Duch Chrystusa, który został dany przez Zmartwychwstałego Pana Kościołowi. To za sprawą Ducha Chrystusa człowiek zwleka z siebie „starego człowieka”, by przyoblec się w „człowieka nowego”, na podobieństwo Chrystusa, który poddał śmierci swoją ludzką naturę, by zmartwychwstając powstać w „nowej” naturze jako „człowiek niebieski” (1 Kor 15, 47). „Przyobleczonego w Chrystusa” (Ga 3, 27), odnowiony radykalnie w Duchu Świętym, człowiek żyje Bożym życiem, a przez to zaczyna żyć dla Boga (Rz 6, 11).

To uczestnictwo człowieka w życiu Bożym, którego przez Ducha udziela ze swej pełni uwielbiony Chrystus, ma charakter całkowicie darmowy, jest darem Boga dla człowieka. Od człowieka jednak — co jest

<sup>62</sup> Art. cyt., 88; por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, art. cyt., 276—277.

<sup>63</sup> Kościół jako sakrament, w: *Nowy obraz Kościoła*, dz. cyt., 34—35.

bardzo istotne i charakterystyczne i co należy podkreślić — zależy przyjęcie tego daru, człowiek przyjmuje ten Boży dar w sposób wolny. Dlatego można mówić — jak podkreślają teologowie — o różnych stopniach zbawczego wpływu Chrystusa na poszczególne członki Kościoła, o różnym stopniu ich udziału w życiu Bożym — w zależności od przyjęcia daru łaski i życia tym darem<sup>64</sup>. Przyjęcie przez człowieka Chrystusa (por. J 1, 12) i Jego daru, a przez to stanie się uczestnikiem ziemskiego losu Chrystusa-Zbawiciela, dokonuje się w wierze i przez wiarę.

„Wiara jest podstawową dyspozycją — pisze. J. Galot — która otwiera człowieka na działanie Boże i pozwala temu działaniu sprawić wszystkie jego skutki... W prologu (ewangelii Jana) ta funkcja wiary została dobrze uwydatniona, ponieważ ci, którym została dana moc, aby się stali dziećmi Bożymi, są tymi, którzy wierzą”<sup>65</sup>. Przez wiarę człowiek włącza się w tajemnice życia Chrystusa. Przez wiarę w Jezusa Chrystusa jako Pana, a więc w Chrystusa posłanego przez Boga, posłusznego aż do śmierci na krzyżu, zmartwychwstałego i uwielbionego — człowiek wchodzi w ontyczny kontakt z Chrystusem tak dalece, że Chrystus zamieszkuje w nim. Stwierdza to wyraźnie św. Paweł pisząc do Efezjan: „żeby Chrystus zamieszkał przez wiarę w waszych sercach” (3, 17). Wiara ta stanowi pełną odpowiedź daną przez człowieka Bogu, który objawia się jako Zbawca. Odpowiedź ta zawiera w sobie przyjęcie Bożego daru, który w obecnej ekonomii Kościoła przychodzi w sposób zwyczajny na drodze sakramentalnego obdarowania.

Teksty skrypturystyczne, począwszy od wyraźnej wypowiedzi Chrystusa: „kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony” (Mk 16, 16), a w oparciu o nie całe nauczanie Kościoła, łączą zawsze wiarę z sakramentem, przede wszystkim z chrztem. Poprzez sakramenty, jak przypomina Vaticanum II, człowiek staje się uczestnikiem zbawczych tajemnic dokonanych przez Chrystusa, jednoczy się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem (por. LG 7). Również w teologii współczesnej podkreśla się wyraźnie, że „sakramenty są zewnętrznymi i skutecznymi znakami wiary. Są one wyrazem i normalnym dopełnieniem wiary. Bez nich wiara nie miałaby swojej pełni: ona nie byłaby, normalnie, tym pełnym i skutecznym przyjęciem daru Boga dla ludzi, tego który został ustanowiony przez historyczną ofiarę Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego”<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 183—188; G. Philips, dz. cyt., t. 1, 111—112; P. Smulders, *L'Église sacrement du salut*, w: *L'Église de Vatican II. Études autor de la Constitution conciliaire sur l'Église*, red. G. Baraúna-Y. Congar, Paris 1966, t. 2, 313—338.

<sup>65</sup> *Être né de Dieu* (Jean 1, 13), Roma 1969, 109.

<sup>66</sup> P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 198.

Wiara złączona z sakramentem jest przyjęciem Bożego posłannictwa, które implikuje dany człowiekowi dar, jest pełnym ufności poddaniem się słowu Boga. W ten sposób wiara stawia człowieka w pozycji współpracownika Boga w realizacji Bożych planów, aktywnego partnera Przymierza. Stąd jest to wiara, w której zawarta jest ufna nadzieja i posłuszeństwo Bogu, jest to „wiara, która — jak to określił św. Paweł — działa przez miłość” (Ga 5, 6) <sup>67</sup>.

Poszczególne członki żyjąc nowym życiem „w Chrystusie” egzystują równocześnie we wspólnocie ukształtowanej w nowy sposób „w Chrystusie Jezusie”, są członkami Ciała Chrystusa. W teologii podkreśla się, że oddzielenie aspektu „indywidualnego” i aspektu „społecznego” Ciała Chrystusa jest niemożliwe. Wraz ze zjednoczeniem poszczególnych osób z Chrystusem ma także miejsce włączenie ich do społeczności Chrystusa, do społeczności członków <sup>68</sup>.

O tej rzeczywistości wzajemnej jedności członków w Ciele Chrystusa pisał do Rzymian św. Paweł: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteście dla siebie członkami” (12, 5). Jeden ze współczesnych teologów opisując tę rzeczywistość stwierdza: „Na skutek tego samego życia, które z Głowy przenika do członków — nie żyją już one więcej jako byty oddzielone, lecz tworzą razem żywy organizm, ciało. Z upodobnienia członków do Chrystusa Głowy wynika w sposób logiczny organiczna jedność różnych członków połączonych ze sobą w jednym żywym cielem. Ponieważ we wszystkich pulsuje jedno i to samo życie Boże, wszyscy stanowią tę samą rodzinę synów Bożych, to samo ciało członków Chrystusa” <sup>69</sup>. Na opisaną jedność członków wskazuje również wyraźnie Pawłowa metafora Ciała Chrystusa. Egzegeci zaznaczają tutaj nawet, że tę wzajemną jedność członków miał św. Paweł przede wszystkim na uwadze, kiedy wprowadzał do swojej eklezjologii obraz ciała <sup>70</sup>. Tak więc w Ciele Chrystusa istnieje różnorodność członków w jedności, wzajemna ich zależność, niezbędność i czcigodność wszystkich członków, a także ich solidarna łączność — wyjaśnia w innym swoim liście św. Paweł (por. 1 Kor 12, 12—30). Źródłem tej wzajemnej jedności członków jest tenże Duch Chrystusa, który warunkuje najpierw ich życiową jedność z Panem. Ciało Chrystusa staje się przez to jakby

---

<sup>67</sup> Por. J. Galot, dz. cyt., 109—110; J. Alfaro, Wiara, w: Conc 1—10(1966/67), 20—28. Należy w tym miejscu dodać, że u początków wiary człowieka następuje boskie pociągnięcie, które jest czymś bardziej podstawowym niż ludzki wybór, por. A. Vanhoye, Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile, w: NRTh 96(1964), 354.

<sup>68</sup> Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., 148; J. Stępień, dz. cyt., 89.

<sup>69</sup> G. Vodopivec, art. cyt., 89.

<sup>70</sup> Por. J. Stępień, dz. cyt., 68—82.

jedną mistyczną osobą, rzeczywistością w której jedna Osoba — Duch Chrystusa — zamieszkuje w wielu osobach <sup>71</sup>.

Skutkiem tego w Ciele Chrystusa istnieje wielość w jedności i jedność w wielości (1 Kor 12, 14—20). Kościół tworząc jedno Ciało „nie pograża chrześcijan — jak zaznacza J. Galot — w boskiej osobowości Chrystusa; każdemu pozostawia jego własną ludzką osobowość. Nie tracąc swej osobowości, ci, którzy zostają wszczepiani w Mistyczne Ciało, rozwijają się na płaszczyźnie życia wyższego. Chodzi więc o Ciało, które obejmuje ogromną ilość osób, związanych bardzo ściśle z osobą Chrystusa, ale bynajmniej przez Niego nie zniewolonych, ani nie pobawionych własnej osobowości” <sup>72</sup>.

Ta istniejąca w Ciele Chrystusa wielość w jedności i jedność w wielości, to zjednoczenie na płaszczyźnie życiowej wszystkich członków z Głową i wzajemnie pomiędzy sobą ma jeden cel i jedno wspólne dobro: budowanie w Chrystusie, „by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 22). Ciało Kościoła dąży ustawicznie do własnego wzrostu, aż rozwinię się wreszcie do wielkości „Człowieka Doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Do wzrostu Ciała przyczyniają się wszystkie członki, ciało nie zna członków nieaktywnych, życie nie zna zastoju, czy też pasywności <sup>73</sup>. Każdy ze swej strony i na swój sposób „dopełnia braki udreń Chrystusa w swoim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24) <sup>74</sup>.

Wszystkie członki otrzymały dar Bożego życia, wszystkich ożywia ta sama wiara i te same obietnice (por. Ef 4, 4—5), pobudza wszystkich ta sama miłość Boża rozlana w sercach przez Ducha Świętego (Rz 5,5); wszystkie też członki Mistycznego Ciała, otrzymawszy to samo namaszczenie Duchem Świętym (1 J 2, 20,27), uczestniczą — co zasługuje na szczególne podkreślenie — w kapłaństwie Chrystusa; Chrystus czyni z nich „wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, święty naród, lub Bogu na własność przeznaczony” (1 P 2, 9). „Tym bowiem, których wiąże (Chrystus) ściśle z życiem i posłannictwem swoim — stwierdza Vaticanum II — daje również udział w swojej funkcji kapłańskiej (munus sacerdotale) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawiani” (LG 34) <sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Por. H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, dz. cyt., gdzie autor rzeczywistość zamieszkania jednej Osoby w wielu osobach czyni przewodnią ideą swojej eklezjologii.

<sup>72</sup> Ciało Mistyczne, dz. cyt., 24; por. LG 7; P. Faynel, dz. cyt., 189—190; R. Schnackenburg, dz. cyt., 147—149; Wł. Łydka, art. cyt., 55.

<sup>73</sup> Por. N. De Martini, dz. cyt., 181; G. Vodopivec, art. cyt., 89.

<sup>74</sup> Por. L. Bouyer, dz. cyt., 262—263.

<sup>75</sup> Por. E.J. De Smedt, *Le sacerdoce des fidèles*, w: *L'Église de Vatican II*, dz. cyt., t. 2, 411—424; A.L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo wiernych*, w: *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne* (dalej skrót CS) 8(1976), 119—144; G. Philips, dz. cyt., t. 1, 144.

To wspólne wszystkim obdarowanie przez Boga stanowi podstawę włączenia się we wspólne budowanie w Chrystusie. W Kościele istnieją także inne jeszcze dary, którymi obdarowywane zostają poszczególne członki w zależności od zajmowanego miejsca i spełnianej przez nie w Ciele mistycznym funkcji (por. Ef 4, 11—13). Dary te są wielorakie, ponieważ „każdy — jak zaznacza św. Paweł — jest obdarowany przez Boga inaczej: jeden tak, a drugi tak” (1 Kor 7, 7). Ta różnorodność darów łaski wypływa z faktu, że w porządku zbawienia jednostki, poszczególne członki Chrystusa są podmiotami rozmaitych funkcji i że wszyscy w społeczności eklezjalnej zostali podniesieni do rangi „instrumentów” Pana dla zbawienia i uświęcenia świata<sup>76</sup>. Należy dodać, że tym, który obdarowuje, a zarazem i posyła do spełnienia określonych misji, jest zawsze jeden i ten sam Duch Chrystusa. I tak, przez tegoż Ducha jedni spełniają w Kościele urząd apostołów, drudzy proroków, czy nauczycieli, inni mają dar uzdrawiania, wspierania pomocą, rządzenia, czy też przemawiania rozmaitymi językami — wylicza św. Paweł (por. 1 Kor 12, 28—30; Ef 4, 11—12).

Wszystkie owe funkcje, spełniane przez poszczególne członki, służą pożytkowi całego Ciała Kościoła — na podobieństwo ciała ludzkiego, gdzie wszystkie członki, każdy na swój sposób, przyczyniają się do przynależności wspólnego dobra (por. 1 Kor 12, 12—17). Z faktu, że egzystencja chrześcijańska w Kościele jest relacyjna, wynika wzajemne powiązanie członków, ich zależność, odpowiedzialność i troska w stosunku do „całości”, a także poszczególnych członków<sup>77</sup>. Po tej właśnie linii idzie upomnienie św. Piotra skierowane do pierwszych chrześcijan w Azji Mniejszej, aby wszyscy byli — jedni dla drugich — dobrymi szafarzami wielorakiej łaski Bożej (por. 1 P 4, 10). Również św. Paweł napomina w tym samym duchu Galatów zachęcając ich do tego, aby nosili brzemiona jeden drugiego (por. Ga 6, 2)<sup>78</sup>.

Widać stąd, że dary hierarchiczne i charyzmatyczne, w które uposaża Kościół Duch Święty (por. LG 4), posiadają swoje bezpośrednie odniesienie i powiązanie z miłością, która jest „największym darem” (por. 1 Kor 13, 13). Jest ona jedynym „charyzmatem” obejmującym i przerastającym wszystkie inne, gdyż pociąga za sobą „posługiwanie” najbardziej oddane i najbardziej pokorne<sup>79</sup>. Dlatego też Duch Chrystusa „mocą swoją i wewnętrznym spojeniem członków jednocząc ciało, tworzy i nakazuje miłość wzajemną między wiernymi” (LG 7). Ciało wzrasta „ku pełni”,

<sup>76</sup> Por. A. Winklhofer, *L'Église presence du Christ*, Paris 1966, 112.

<sup>77</sup> Por. J. Hamer, *L'Église est une communion*, Paris 1962, 199.

<sup>78</sup> Por. G. Vodopivec, art. cyt., 87.

<sup>79</sup> Por. L. Bouyer, dz. cyt., 293.

rośnie jego podobieństwo do Chrystusa-Głowy, rozwija się i wzrasta jego spoistość i jedność w tej samej mierze, w jakiej wzrasta w nim życie miłości.

Życiowa solidarność i wzajemna zależność członków Ciała nie dotyczy tylko członków Kościoła pielgrzymującego. Wiadomo, że Kościół ziemski i Kościół niebieski, a także ci, którzy poddają się oczyszczeniu<sup>80</sup>, tworzą jeden i ten sam Kościół, stanowią jedno w Chrystusie (por. LG 49). Istnieje zatem ściśle powiązanie, życiowa więź Kościoła pielgrzymującego z Kościołem niebieskim, więź, która „umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych” (LG 49). Wzajemne udzielanie sobie dóbr duchowych w Ciele Kościoła, charyzmatyczne posługiwanie w Kościele upodabniające cały Kościół i poszczególne jego członki do swojej Głowy — Chrystusa-Sługi, nie polega napewno na przekazywaniu własnej łaski uświęcającej, gdyż łaska ta jest rzeczywistością ściśle osobową i nieprzekazywalną. Jest to zaś w swej istocie, jak podkreślają teologowie, nic innego jak tylko możliwość pośrednictwa pośredniego lub bezpośredniego na rzecz drugich i całego Ciała Mistycznego<sup>81</sup>.

Natura i charakter działania poszczególnego członka Ciała, a tym samym również wielkość i intensywność jego wstawiennictwa, zależy od udzielonej mu łaski, związana jest z miejscem zajmowanym przez niego w Mistycznym Ciele i zależy także od tego, w jakim stopniu ów członek oddany jest Bogu, jak głęboko zjednoczony jest z Chrystusem<sup>82</sup>. Dlatego, jak zauważa Vaticanum II, mieszkańcy nieba, „będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej (niż członkowie Kościoła pielgrzymującego) utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu, uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła (por. 1 Kor 12, 12—27). Przyjęci bowiem do ojczyzny i znajdując się blisko przy Panu (por. 2 Kor 5, 8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5), zdobyli na ziemi...” (LG 49).

To wzajemne świadczenie sobie posług i udzielanie dóbr duchowych w Mistycznym Ciele posiada wyraźnie charakter eschatologiczny. Sam Chrystus przez odpowiednią strukturę ontologiczną nadaną Kościołowi

---

<sup>80</sup> Kościół czyścowy rozpatruje się w teologii raczej na płaszczyźnie osób, niż na płaszczyźnie istotnych struktur Kościoła, por. P. Faynel, dz. cyt., t. 1, 216. Także „Lumen gentium” określenie „Kościół” odnosi tylko do Kościoła pielgrzymującego i Kościoła niebieskiego, por. rozdz. VII.

<sup>81</sup> Por. N. De Martini, dz. cyt., 315; J. Galot, Ciało Mistyczne, dz. cyt., 132.

<sup>82</sup> Por. J. Galot, tamże, 120; W. Beinert, Maria und die Kirche — heute, Leutendorf am Rhein 1974, 15.

sprawił, że dąży on ustawicznie do swej eschatologicznej pełni. Sam Pan również, ożywiający Kościół przez Ducha Świętego, jest ustawicznie źródłem tego eschatologicznego dążenia, gdyż realizuje się ono mocą pełni, która mieszka w Chrystusie<sup>83</sup>. Kościół zdąża w ten sposób i przybliża się do wszelkiej pełni Bożej (por. Ef 3, 19), idzie ku swej ostatecznej pełni: pełnej wspólnotcie Boga z ludźmi w chwale wiecznej.

W podsumowaniu całego rozdziału należy stwierdzić, że Kościół, urzeczywistniając w sobie tajemnicę Nowego Przymierza, ukazuje działającego Boga, który przez Chrystusa w Duchu Świętym zbawia i uświęca człowieka. Zaangażowany jest także człowiek, który przyjmując we wierze ofiarowany mu Boży Dar, daje Bogu wolną odpowiedź i włącza się we wspólne budowanie w Chrystusie bosko-ludzkiej wspólnoty. Na tym tle, w następnych rozdziałach pracy, przedstawiony zostanie fakt przynależności do Kościoła Matki Jezusa oraz jej miejsce i funkcje w tej wspólnotcie.

## Rozdział II

### STOSUNEK MARYI DO TWORZĄCEJ SIĘ WSPÓLNOTY KOŚCIOŁA

U początków bosko-ludzkiej wspólnoty Kościoła znajduje się tajemnica Wcielenia Syna Bożego. Bóg stał się człowiekiem, aby dać człowiekowi swoje własne życie. To zbawcze wydarzenie Wcielenia dokonało się przy współdziałaniu człowieka-niewiasty pochodzącej z rodu Adama, który oczekiwał na zbawienie, na wejście we wspólnotę życia z Bogiem. „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” — stwierdza św. Paweł (Ga 4, 4—5).

Owa wybrana przez Boga niewiasta — Maryja znalazła się najbliżej Słowa Wcielonego, zjednoczona z Nim ścisłym i nierozzerwalnym węzłem macierzyństwa. Przez ten fakt również jej relacja do wspólnoty Koś-

---

<sup>83</sup> Por. E. Schreder, *Eschatologiczna istota Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, dz. cyt., 310—319; Ch. Journet, *Le caractere théandrique de l'Église source de tension permanente*, w: *L'Église de Vatican II*, dz. cyt., t. 2, 299—312.

ciola, którą przyszedł utworzyć jej Syn, była od początku wyjątkowa. Maryja była pierwszym stworzeniem, które zaczęło korzystać z pełni Bożego życia znajdującej się w Chrystusie, stając się tym samym pierwszym członkiem nadprzyrodzonej wspólnoty Kościoła. Co więcej, z tej swojej wyjątkowej pozycji była zdolna od początku uczestniczyć w szczególnie, właściwy tylko jej sposób w budowaniu tej wspólnoty.

Teologowie współcześni, zastanawiając się nad faktem wejścia i przynależności Maryi do wspólnoty Kościoła, ujmują ją nie tyle jako świętą indywidualność, co jako człowieka solidarnego z rodzajem ludzkim oczekującym na odkupienie. Dostrzegają ją zatem najpierw w tajemnicy Izraela, z którym Bóg związał od początku swoje zbawcze działanie. Maryja nie pozostaje jednak w kręgu tej tajemnicy. Staje się nowym stworzeniem i jako Matka Zbawiciela wchodzi w nową ekonomię i nową tajemnicę — ekonomię i tajemnicę Chrystusowego Kościoła. Wchodzi jako pierwsza i na czele wszystkich odkupionych<sup>1</sup>.

Stosunek Matki Jezusa do tworzącej się wspólnoty Kościoła, widziany oczyma współczesnych teologów, który będzie przedmiotem studium niniejszego rozdziału, pozwoli stwierdzić fakt jej przynależności do Kościoła. Będzie to związane ze szczegółową analizą drogi, jaką prowadziła Maryję do tej wspólnoty.

## § 1. OBRAZ MARYI W KOŚCIELE STAREGO PRZYMIERZA

W ekonomii Starego Przymierza zdążającej ku pełnej realizacji odwiecznych planów zbawczych Boga, ukierunkowanej na Chrystusa-Zbawiciela, obok zasadniczego nurtu odnoszącego się do przyszłego Mesjasza, występuje drugi nurt paralelny przygotowujący wspólnotę mesjańską<sup>2</sup>. Świadomi tej podstawowej prawdy biblijnej teologowie współcześni, dążący do możliwie jak najpełniejszego ukazania miejsca i funkcji Maryi w zbawczej ekonomii, zwracają się coraz wyraźniej do Starego Testamentu. W starotestamentalnych tekstach szukają charakterystycznych wątków prowadzących i wskazujących na matkę oczekiwanego Mesjasza. Podtrzymywana kiedyś teza o milczeniu Pisma św., a w tym na pierwszym miejscu Starego Testamentu, odnośnie Maryi<sup>3</sup> nie tylko że nie znajduje dzisiaj żadnych zwolenników, ale ponadto, w trakcie postępują-

<sup>1</sup> Por. L. Altling von Geusau, Alcune idee sulla mariologia attuale, w: I grandi temi del Concilio, Roma 1965, 475.

<sup>2</sup> Por. B. Rigaux, „Fille de Sion”, w: *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carlo Balić CFM septuagesimum expleti annum dicata, Roma 1971, 409.

<sup>3</sup> Por. R. Laurentin, Le Chapitre de Beata Virgine devant les exigences de la renovation conciliare, w: *EphMar* 16 (1966), 18, gdzie autor wskazuje m.in. na początki tego stanowiska.

cych coraz bardziej naprzód prac w zakresie mariologii biblijnej, podkreśla się coraz częściej, że należy zwrócić większą uwagę właśnie na Stary Testament. Zdaniem niektórych współczesnych autorów obraz Maryi w Nowym Testamencie utkany jest cały z nici Starego Testamentu<sup>4</sup>. Impulsem w tym względzie stał się niewątpliwie II Sobór Watykański, który w swej perspektywie historio-zbawczej wskazał na teksty Starego Testamentu, podkreślając ich znaczenie dla pełnego ujęcia i właściwego odczytania obrazu Matki Chrystusa. „Otóż te pradawne dokumenty, jak odczytuje się je w Kościele i jak w świetle późniejszego, pełnego objawienia się je rozumie — uczy Sobór — ujawniają z biegiem czasu coraz jaśniej postać niewiasty, Matki Odkupiciela” (LG 55). W tym duchu przypomina się w teologii metodologiczną zasadę jedności testamentów, wskazuje się na konieczność zachowania jednej wielkiej perspektywy historiozbawczej prowadzącej ze Starego do Nowego Testamentu, by uniknąć nieściśłości i niedopowiedzeń i wydobyć istotne elementy Objawienia<sup>5</sup>.

Teologowie, zwracając się w swych poszukiwaniach do Objawienia starotestamentalnego, wskazują na różne płaszczyzny ekonomii przygotowawczej, na których można znaleźć wątki i struktury biblijne odnoszące się do Matki Jezusa. Chodzi tutaj zasadniczo o trzy płaszczyzny: przygotowanie moralne, typologiczne i przygotowanie prorockie<sup>6</sup>. Można łatwo zauważyć, śledząc współczesną literaturę teologiczną, że autorów interesuje przede wszystkim płaszczyzna przygotowania typologicznego. Są oni zdania, że właśnie tutaj można odnaleźć istotne elementy obrazu starotestamentalnego przyszłej Matki Odkupiciela<sup>7</sup>. Konsekwentnie, również obecna analiza dotyczyć będzie tej właśnie płaszczyzny. Odnośnie dwóch pozostałych płaszczyzn ekonomii przygotowawczej warto zaś stwierdzić co następuje.

Na płaszczyźnie przygotowania moralnego przewija się wątek wiary i świętości, od Abrahama aż do Maryi. Związany jest on przede wszystkim z „resztą Izraela”. Wątek ten nabierze pełnego znaczenia w Nowym Testamencie, gdzie Maryja zostanie przedstawiona jako osoba głęboko wierząca i ustawiona w szeregu wielkich wierzących Starego Przymierza. Maryja okaże się tym samym wypełnieniem Kościoła Starego Przymierza<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Por. np. J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977<sup>2</sup>, 11.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 29—31; G.F. Kirwin, *Mary's salvific role compared with that of the Church*, w: *MarSt* 25 (1974), 30.

<sup>6</sup> Por. R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968<sup>5</sup>, 161—162; tenże, *Maria nella storia della salvezza*, Torino 1975<sup>2</sup>, 10—18; D. Bertetto, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975, 64—79.

<sup>7</sup> Por. G. Philips, *Marie et l'Eglise*, art. cyt., 369—375; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 90.

<sup>8</sup> Por. R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, dz. cyt., 112—113; A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament*, Stuttgart 1970, 40—57; W. Beinert, dz.

Elementy maryjne na płaszczyźnie przygotowania prorockiego można odnaleźć w pewnych prorocत्वach. Wśród najważniejszych tekstów wymienia się: Rdz 3, 15; Iz 7, 14; Mich 5, 1—4. Współcześni autorzy zdają się nie zatrzymywać dłużej nad różnicami stanowisk odnośnie sensu maryjnego tych fragmentów. Ostateczny wniosek, jaki ich zdaniem wpływa z prorockiej wizji dotyczącej Matki Mesjasza, można zamknąć w stwierdzeniu, że wizja ta wskazuje na zaangażowanie Dziewicy Matki w całą tajemnicę odkupienia, ze szczególnym uwzględnieniem samego Wcielenia. To współdziałanie Maryi jest niejako współdziałaniem Kościoła Starego Przymierza<sup>9</sup>.

Płaszczyzna przygotowania typologicznego, której teologowie współcześni poświęcają wiele uwagi i która ma być obecnie szerzej omówiona, odznacza się wielkim bogactwem treści. Bogactwo to dotyczy przede wszystkim różnorodności występujących tutaj typów. Są nimi najpierw konkretne osoby, które w danym momencie rozwijającej się historii zbawienia, ze względu na to czym są, co sobą wyrażają, stają się niejako cieniem, figurą rzeczy przyszłych. Ich rzutowanie w przyszłość sprawia, że nabierają one charakteru typologicznego<sup>10</sup>. Wszystkie te osoby znajdują się na linii głównej perspektywy zbawczej, która osiągnie swoje apogeum w „Tym, który ma przyjść” — w Mesjaszu i w tych, którzy będą towarzyszyć Jego przyjsciu<sup>11</sup>. Również przedmioty święte Starego Przymierza posiadają charakter typologiczny, który dotyczy także omawianej tajemnicy Maryi<sup>12</sup>.

Chronologicznie pierwszą z postaci typologicznych związanych z tajemnicą Maryi jest niewątpliwie Ewa, „matka żyjących” (Rdz 3, 20). Właściwą jej funkcją, jak zresztą funkcją „niewiasty” w ogóle, jest sprawić z pomocą Jahwe, aby ludzie przychodzili na świat (por. Rdz 4, 1)<sup>13</sup>. Pomimo grzechu i śmierci, która przyszła na świat, Ewa przechowuje nadal tajemnicę życia, pozostaje strażniczką pieczęci życia i antytezą śmierci<sup>14</sup>,

---

cyt., 18; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris 1974, 120.

<sup>9</sup> Por. D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 78; R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, dz. cyt., 12—18.

<sup>10</sup> Por. B. Langemeyer, *Konziliare Mariologie und biblische Typologie*, w: *Catholica* (dalej skrót: *Cath*), 21(1967), 297—298.

<sup>11</sup> Por. G. Phillips, art. cyt., 372.

<sup>12</sup> Wymienia się tutaj przede wszystkim Arkę Przymierza i Przybytek Boży. Łukasz, a także Jan, widzą w Maryi Arkę Nowego Przymierza, miejsce eschatologicznego zamieszkania Jahwe Zbawiciela. W tajemnicy Wcielenia, na mocy działania Ducha Świętego, łono Maryi staje się „eschatologicznym przybytkiem” i „Arką Nowego Przymierza”, gdzie urzeczywistnia się nowy sposób obecności Boga pośrodku swojego ludu, por. A.M. Serra, *La Chiesa nella Sacra Scrittura*, Roma 1969, 75—85; A. Feuillet, dz. cyt., 18, 26—28, 126.

<sup>13</sup> Por. A. Feuillet, dz. cyt., 23.

<sup>14</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 16.

Współcześni autorzy rozwijają w dalszym ciągu charakterystyczną i drogą najstarszej tradycji patrystycznej paralelę Ewa — Maryja, odczytując coraz pełniej zawartą w niej treść i doceniając znaczenie typologicznej postaci Ewy dla zrozumienia i właściwego wyrażenia funkcji Maryi w Bożym planie zbawienia<sup>15</sup>. Stwierdzają fakt, że przy odczytywaniu tekstów nowotestamentalnych dotyczących Maryi jesteśmy niejako dyskretnie odsyłani do Księgi Rodzaju, do opisu pierwszego stworzenia, do postaci Ewy. Przez to odniesienie tajemnica Wcielenia ukazuje się jako początek nowej ludzkości, a Maryja jako „nowa Matka żyjących”. I tak np. dla A. Feuilleta istnieje, jeśli nie wyraźna to przynajmniej ukryta, relacja pomiędzy Łukaszową sceną zwiastowania a Księgą Rodzaju, którą dopełnia jeszcze wyraźne podobieństwo pomiędzy Łk 1, 35 i Dz 1, 8 potwierdzające fakt, że Maryja stając się Matką Jezusa stała się jednocześnie matką nowej ludzkości<sup>16</sup>.

Relacja i powiązanie tajemnicy Maryi z tajemnicą Ewy dotyczy także Janowych scen maryjnych: Kany i Kalwarii, z których ostatnia jest jakimś przedziwnym dopełnieniem Łukaszowej sceny zwiastowania<sup>17</sup>. Pośród Rdz 3, 20 a J 19, 26 (ze sceną Kalwarii łączy się scena w Kanie) występuje w istocie paralelizm terminologiczny („niewiasta”) i teologiczny (Ewa, matka żyjących w pierwszym stworzeniu — Maryja, matka żyjących w drugim stworzeniu)<sup>18</sup>. Można zatem przyjąć, że u Jana miejsce pierwszej niewiasty zajęła ta, którą ewangelista nazywa „matką Jezusa”. Ewa zesza od dawna na dalszy plan, a Maryja jako matka Jezusa, stała się „niewiastą”<sup>19</sup>.

Nowa „matka żyjących” jest także „towarzyszką”, „pomocnicą podobną” w stosunku do osoby tego, którego św. Paweł nazywa Nowym Adamem. Na podobieństwo pierwszej Ewy, to wszystko, co ona posiada,

<sup>15</sup> Por. A. Feuillet, dz. cyt., 128. Zaznacza się dzisiaj, że chociaż św. Ireneusz, jako przedstawiciel najstarszej tradycji w tym względzie, nie zwrócił jeszcze wtedy uwagi na wiele aspektów tej typologii i paraleli (np. nie mówił o współodkupicielstwie, Niepokalanym Poczęciu, czy też roli Maryi w rozdawnictwie łask), to jednak określenia, których używał, posiadają wielką wagę wprowadzając w dziedzinę spraw o wiele szerszą niż ta, której wprost dotyczą. W ten sposób należy odczytać znaczenie maryjnego „fiat” przy Wcieleniu, por. M.J. Nicolas, *La doctrine mariale et la théologie chretienne de la femme*, w: *MarMan* 7(1964), 351—352.

<sup>16</sup> Por. dz. cyt., 22. Czy jednak ewangelista przedstawiając uległość i doskonałe posłuszeństwo Maryi w scenie zwiastowania myślał o nieposłuszeństwie Ewy, nie można stwierdzić z całą pewnością, z powodu braku powiązań literackich sceny zwiastowania ze sceną kuszenia w Księdze Rodzaju, tamże, 121.

<sup>17</sup> Por. A. Feuillet, dz. cyt., 22; tenże, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, w: *EtMar* 25(1968), 38—64.

<sup>18</sup> Por. A.M. Serra, dz. cyt., 54. Powyższą tezę potwierdzają jeszcze niektóre elementy opisu męki według św. Jana, które zdają się odpowiadać opisowi pierwszego stworzenia z Księgi Rodzaju.

<sup>19</sup> Por. J. McHugh, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977, 416.

otrzymała od Nowego Adama — Chrystusa. Co więcej, została stworzona przez Niego w swym bycie naturalnym i nadprzyrodzonym. Nowa Ewa właśnie przez swe macierzyństwo stała się w sposób jedyny i zasadniczy taką „towarzyszką” dla Boga-Człowieka, jaką była pierwsza Ewa, jako oblubienica, dla pierwszego Adama. Typologiczna postać Ewy wskazuje zatem — podkreślają współcześni teologowie — nie tylko na macierzyńską funkcję Matki Jezusa, ale przygotowuje ona także i równocześnie zapowiada Maryjną funkcję Towarzyszki i Służebnicy Pana<sup>20</sup>.

W powiązaniu z pierwszą linią typologiczną: Ewa—Maryja, rozwija się druga charakterystyczna linia starotestamentalna odnosząca się do przyszłej Matki Zbawiciela: linia wielkich niewiast Izraela. Teologia współczesna zwraca uwagę na proces ewolucji, jaki tutaj zaszedł w toku rozwoju ekonomii przygotowawczej.

I tak, na pierwszym wczesnym etapie rozwoju ekonomii starotestamentalnej jest mowa o wielkich matkach: Sarze, Racheli i Annie, w życiu których odbija się specyficzność dróg Bożych obietnic<sup>21</sup>. Niepłodność owych niewiast i odpowiadające jej ich cudowne macierzyństwo, mówią o istotnej roli Bożej obietnicy w zbawczej ekonomii, stanowiąc tym samym załączek przyszłej nowotestamentalnej teologii duchowych narodzin (por. Rz 4; Ga 3, 1—14; 4, 21—31), a także teologii dziewictwa, w której ziemską niepłodność staje się prawdziwą płodnością<sup>22</sup>.

Następny stopień ewolucji teologii kobiety w Starym Testamencie, a w tym kolejny etap rozwoju linii typologicznej odnoszącej się do Maryi, wyznaczają postacie wielkich niewiast wybawicielek narodu: Estera i Judyta. Obydwie te niewiasty prześladowane — ucieleśniają niejako ucisk i prześladowanie Izraela, z drugiej zaś strony dają świadectwo niezniszczalnej duchowej mocy narodu wybranego, która ostatecznie zatryumfuje. Jako wybawicielki wchodzi one do grona błogosławionych matek — rozwija się w ten sposób temat poprzedni: niepłodna i niemocna staje się wybawicielką, gdyż właśnie tutaj objawia się moc Boża<sup>23</sup>. Ów proces starotestamentalnej ewolucji teologii kobiety osiągnie swój punkt kulminacyjny w momencie, gdy sam Izrael, gdy cały naród wybrany otrzyma w nauczaniu prorockim charakterystyczne rysy niewieście i będzie wprost nazywany równocześnie niewiastą, dziewicą, kochanką, małżonką czy też matką. Stanie się odtąd zrozumiałe, że wielkie niewiasty

<sup>20</sup> Por. M.J. Nicolas, art. cyt., 353—354; J. Ratzinger, dz. cyt., 15—16; L. Melotti, Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana, Torino 1976, 23.

<sup>21</sup> Mówiąc dokładniej chodzi tutaj o pary niewiast: Sara-Hagar, Rachel-Lea, Anna-Penina i związane z nimi charakterystyczne przeciwstawienie: płodność-niepłodność, por. J. Ratzinger, dz. cyt., 17.

<sup>22</sup> Por. tamże, 18.

<sup>23</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., 19; J. McHugh, dz. cyt., 114—116.

Izraela uosabiały wszystko to, czym był i jest cały naród. „Dzieje tych niewiast stają się teologią ludu Bożego, a w tym równocześnie teologią Przymierza ... W niewiastach Izraela, matkach, wybawicielkach, w ich płodnej niepłodności wyraża się najpełniej i najgłębiej to, czym jest stworzenie i czym jest wybranie, czym jest „Izrael” jako lud Boży”<sup>24</sup>.

Typologiczna linia wielkich niewiast Izraela — zgodnie z ogólną zasadą rozwoju Objawienia — uzyska swoje dopełnienie i nabierze pełnego znaczenia w Nowym Testamencie, gdzie ewangelista Łukasz podejmie określenia odnoszące się do Sary (Rdz 18, 14 i Łk 1, 37) i do Judyty (Jud 13, 18—19 i Łk 1, 42) i posłuży się nimi do wyrażenia tajemnicy Maryi<sup>25</sup>. Potwierdzi się jeszcze raz prawda o istnieniu charakterystycznych elementów obrazu Maryi w Kościele Starego Przymierza.

Na linii starotestamentalnych typów maryjnych znajduje się w końcu najbardziej wyraźny typ maryjny ekonomii przygotowawczej — rzeczywistość określana terminem *córka Syjonu*. Wskazał na to Sobór identyfikując wyraźnie Maryję z ową córką Syjonu: „Wraz z Nią wreszcie, wzniosła Córá Syjonu, po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy, przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia...” (LG 55); podkreślają to również współcześnie teologowie widząc w tym temat o wielkim znaczeniu doktrynalnym, pozwalający możliwie dokładnie odczytać i najlepiej zrozumieć szczególną obecność Maryi w tajemnicy zbawienia, u kresu i na szczycie ekonomii przygotowawczej<sup>26</sup>.

We współczesnej teologii często powraca się i nawiązuje do tego tematu, czyniąc zeń niejednokrotnie przedmiot szczegółowych studiów. Niewątpliwie, u podstaw szczególnego zainteresowania się tym tematem znajduje się prawda o kluczowym znaczeniu Syjonu w historii zbawienia, z którym powiązane są bezpośrednio zasadnicze tematy ekonomii przygotowawczej<sup>27</sup>. Utwierdza to wielu autorów, podejmujących badania w tym zakresie, w przekonaniu, że właśnie tutaj można odnaleźć starotestamentalny obraz Matki Zbawiciela<sup>28</sup>.

Przechodząc obecnie do szerszego omówienia tego tematu warto zwrócić uwagę na fakt, że zainteresowanie tematem Córki Syjonu zrodziło się w kręgu egzegetów protestanckich, gdzie szwedzki egzegeta luterański H. Sahlin pierwszy wysunął tezę, że w źródle hebrajskim, którym — jego zdaniem — posłużył się Łukasz, Maryja była ujmowana jakby jakaś postać alegoryczna, lub przynajmniej jako żywy symbol Córki

<sup>24</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., 20—23.

<sup>25</sup> Por. R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, dz. cyt., 11.

<sup>26</sup> Por. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 90; H. Cazalles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, w: *EtMar* 21(1964), 51—71; G. Philips, art. cyt., 370.

<sup>27</sup> Por. B. Rigaux, „*Fille de Sion*”, art. cyt., 410—413.

<sup>28</sup> Por. R. Laurentin, *Bulletin marial*, w: *RSPT* 50(1966), 504.

Syjonu<sup>29</sup>. Wprowadzenie tego tematu do teologii katolickiej uważa się powszechnie za dzieło znanego współczesnego mariologa R. Laurentina, który zajął się nim w swoim studium dotyczącym Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa<sup>30</sup>. Niedługo potem ukazała się obszerna praca L. De-issa<sup>31</sup>, w której autor skupił się wyłącznie na temacie Córki Syjonu poszerzając i pogłębiając problematykę. W ostatnich latach tematem tym zajął się przede wszystkim francuski egzegeta H. Cazelles<sup>32</sup>, stanowi on także integralną część egzegetycznych studiów A. Feuilleta<sup>33</sup> i J. McHugha<sup>34</sup>. Interesują się tym zagadnieniem również tacy autorzy, jak: B. Rigaux<sup>35</sup>, E.G. Mori<sup>36</sup>, A. Martinelli<sup>37</sup>, G. Papini<sup>38</sup> i S. Castro Sánchez<sup>39</sup>.

W analizie poglądów współczesnych teologów odnoszących się do tematu „Córka Syjonu”, wydaje się słusznym wyjście od ogólnego stwierdzenia, że w księgach poetyckich Starego Testamentu miasto, region czy państwo są często określane przez dodanie do ich imienia własnego terminu „córa”: córa Babilonu, córa Edomu, córa Egiptu, córa Tarszisz, córa Tyru, córa Sydonu... (por. np. Ps 136/137, 7; Lam 4, 21; Jer 46, 11). Przez taką personifikację rodzaju żeńskiego chce się wskazać na samo miasto, region czy państwo, albo też na ich mieszkańców, lub na jedno i drugie. Podobnie również cały naród izraelski, szczególnie w literaturze prorockiej, zostaje uosobiony przez określenia: „córa Jeruzalem”, „córa Judy” (por. np. Lam 2, 13; Ps 96/97, 8), głównie zaś przez określenie „C ó r a S y j o n u”<sup>40</sup>. Powstaje pytanie, czym jest Syjon, a także co oznacza użyte w odniesieniu do Syjonu słowo „córka”?

Etymologia terminu „Syjon” nie jest jednoznaczna, wyraźnie sprecyzowana<sup>41</sup>. Początkowo była to nazwa wzgórza znajdującego się na po-

<sup>29</sup> Der Messias und das Gottesvolk, Upsal 1945, 99—102.

<sup>30</sup> Structure et théologie de Luc I-II, Paris 1957, 65—71; 83—90; 151—169.

<sup>31</sup> Marie, Fille de Sion, Bruges-Paris 1959.

<sup>32</sup> Fille de Sion et théologie mariale, art. cyt.; La fonction maternelle de Sion et de Marie, w: Maria in Sacra Scriptura, Romae 1967, t. 6, 165—178.

<sup>33</sup> Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean, dz. cyt.

<sup>34</sup> La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament, dz. cyt.; Marie, Fille de Sion et l'Église, w: Cahiers marials (dalej skrót: CahMar) 22(1977), 209—213.

<sup>35</sup> „Fille de Sion”, art. cyt.

<sup>36</sup> Figlia di Sion e Serva di Jahvé nélla Bibbia e nel Vaticano II, Bologna 1969.

<sup>37</sup> Maria, la Chiesa, la Donna e la gioia messianica, Bologna 1976.

<sup>38</sup> La Vergine Maria, figlia di Sion, modello della Chiesa e dell'unita del popolo di Dio, w: Marianum (dalej skrót: Mar), 37(1975), 301—325.

<sup>39</sup> Maria de Nazaret: La Sión ideal y la Esposa del Cantar, w: Revista de espiritualidad (dalej skrót: RdE) 36(1977), 201—231.

<sup>40</sup> Por. A.M. Serra, dz. cyt., 61.

<sup>41</sup> Słowo to pochodzi według niektórych autorów od hebrajskiego rzeczownika sijah — miejsce suche, wypalone, region nieurodzajny: Syjon byłby zatem ogolonym wzgórzem; inni wyprowadzają tę nazwę od hebr. rdzenia sijn — osłaniać, bronić, miejsce obronne: wskazuje to na twierdzę; wreszcie jeszcze inni od soja

łudniowym-wschodzie Jerozolimy, na którym było zbudowane miasto Jebuzytów zdobyte przez Dawida (por. 2 Sm 5, 7; 1 Kr 8, 1; 11, 5; 2 Kr 5, 2). Po epoce Dawida, jak świadczy Biblia, „stare miasto” wznoszące się na wzgórzu południowo-wschodnim będzie znane bardziej powszechnie pod nazwą „miasto Dawida” (por. 2 Sm 5, 7—9; 1 Kr 3, 1; 8, 1; Iz 22, 9; Neh 12, 37), zaś nazwa Syjon wydaje się iść w zapomnienie aż do około roku 750, kiedy to zacznie się jej używać na nowo, chociaż w znaczeniu trochę innym. Nie będzie już ona odtąd posiadała charakteru tak dokładnej wskazówki topograficznej, używa się jej na określenie albo całego miasta, albo też wzgórza, na którym zbudowana jest świątynia.

U proroków przed niewolą, Syjon oznacza Jeruzalem ujmowane jako rezydencja króla i stolica polityczna kraju. Używa się jednocześnie tej nazwy na oznaczenie miejsca przebywania Boga w Jerozolimie (miejsce przebywania Arki Przymierza), uznając przez to Jeruzalem za stolicę religijną narodu. Nie ma tutaj żadnej sprzeczności, gdyż sam naród uważa się za teokratyczny, a król, jako reprezentant Jahwe na ziemi, posiada rezydencję obok świątyni. Nie ma również sprzeczności pomiędzy Syjonem, gdzie mieszka Bóg, a Syjonem zapsutym przez grzech — w języku potocznym używano często nazwy Syjon na określenie „miasta grzesznego” podlegającego surowym sądom i karom — ponieważ dom Boga może być łatwo znieważony i splamiony<sup>42</sup>.

Nie ma również jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaką treść kryje w sobie określenie „córka Syjonu”. Kontekst różnorodnych, zmieniających się na przestrzeni historii znaczeń tego określenia — począwszy od znaczenia bardziej historycznego, geograficznego, politycznego i militarne go, aż do etycznego i religijnego — poszerzy się ostatecznie o perspektywę mesjańską, gdzie wyrażenie to zacznie oznaczać „nową Jerozolimę”, tzn. tę część narodu wybranego („Resztę Izraela”), która wprowadza na nowo prawdziwy jahwizm i przygotowuje się do przyjęcia w radości Króla mesjańskiego — swego wyzwoliciela<sup>43</sup>.

Według H. Cazellesa wiąże się to bezpośrednio z faktem schronienia się do nowej dzielnicy Jerozolimy, leżącej na północ i na północo-zachód od świątyni, po upadku Samarii (r. 721), uchodźców z Królestwa Północnego. Ta nowa część miasta całkowicie oddzielona od starego miasta, ale też całkowicie od niego zależna, miała prawo nazywać się „córka Syjonu”, skoro termin ten w tym właśnie czasie wskazywał na wzgórze, na którym była zbudowana świątynia. Ubóstwo tych uchodźców było

---

— woda, rzeka, z powodu źródła Gihon znajdującego się u stóp wzgórza w Jeruzalem, por. Dictionaire Encyclopedique de la Bible, Paris 1960, hasło: Sion; Podręczna Encyklopedia Biblijna, Poznań 1959, hasło: Syjon.

<sup>42</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 74—75.

<sup>43</sup> Por. A. Martinelli, dz. cyt., 17.

skrajne, potrzebowali pomocy — i w ten sposób termin „córka Syjonu” stał się wyrażeniem niemalże technicznym na określenie ubogich Izraela, „reszty” ukaranego ludu, który stracił wszelką ludzką nadzieję i który oczekiwał wszystkiego od Boga. Termin ów stał się symbolem tego, co najbardziej religijne w mieście i w narodzie <sup>44</sup>.

Fakt ten — jak się podkreśla — stał się niejako punktem wyjścia dla starotestamentalnej teologii „Córki Syjonu”. Nawiąże do niego prorok Micheasz zwracając się z orędziem pociechy i nadziei do owych wyrzutek Izraela, ludzi wygnanych, chromych i prześladowanych (Mi 4, 6—7). W pośrodku owej „Reszty” — według proroka — zamieszka Bóg, który ją odnowi z miłością. Lecz oczekiwanie na przyjście Pana wiąże się z cierpieniem — „Córka Syjonu” przedstawiona jest jako niewiasta, która musi przejść przez cierpienia porodu (Mi 4, 9—10) <sup>45</sup>.

Tę samą myśl, ale już w kontekście bolesnych doświadczeń wojny, można odnaleźć w proroctwie Jeremiasza (4, 29—31) i w Lamentacjach (1, 1—6; 2, 1—12) — cudzołożna „Córka Syjonu” odpokutuje swoją niewierność. W okresie po niewoli Sofoniasz (3, 14—15) i Zachariasz (9, 9—12) wzywają „Córkę Syjonu” do radości, gdyż nadchodzi jej wyzwolenie mesjańskie. Charakterystyczne rysy nowego Izraela szkicują po powrocie z wygnania uczniowie Izajasza podejmując na nowo „Raduj się” Sofoniasza, które kierują do Jeruzalem-Syjonu rodzącego nowy lud, nowy naród (Iz 65, 15—20; 66, 8—22). Motyw cudownego rodzenia przez Syjon (Córka Syjonu), do którego nawiąże także Zachariasz (2, 14—15) i Ezechiel (11, 9) staje się motywem dominującym u proroków po powrocie z niewoli <sup>46</sup>.

Starotestamentalną teologię „Córki Syjonu” — zauważa H. Cazelles — można odnaleźć przede wszystkim w tekstach skrypturystycznych stanowiących refleksję nad środkami użytymi przez Boga, aby zbawić swój lud, a także nad funkcją stworzeń w zbawczej ekonomii <sup>47</sup>. Składa się ona niejako z dwóch części, dwóch faz następujących kolejno po sobie — odpowiednio do dziejów narodu wybranego: części o charakterze negatywnym i części o charakterze pozytywnym. Po nieszczęściach w postaci najazdów, wojen i niewoli, które spadły na naród za jego niewierności i przestępstwa (część negatywna) nadchodzą nowe czasy wesela i radości: odbudowa miasta świętego i świątyni, odnowienie i udoskonalenie Przymierza (część pozytywna).

Ta zmiana sytuacji wiąże się ze szczególną interwencją Boga, który przychodzi zamieszkać wśród swego ludu. Owa dwoistość losów narodu

<sup>44</sup> Por. Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible, art. cyt., 51—59.

<sup>45</sup> Por. L. Melotti, dz. cyt., 26; G. Papini, art. cyt., 303; J. McHugh, dz. cyt., 76.

<sup>46</sup> Por. Ph. Zobeł, M. Caplain, La Vierge Marie dans l'histoire du salut, w: La Vierge Marie, Tours 1968, 17; L. Melotti, dz. cyt., 26.

<sup>47</sup> Por. La fonction maternelle de Sion et de Marie, art. cyt., 166.

wybranego — Córki Syjonu, przedstawiona została przez proroków w obrazie niewiasty, która ma porodzić. Chwilowo jest owładnięta bólami porodu, ale wkrótce zostanie napełniona wielką radością, ponieważ wyda na świat nowy lud wyzwolony, nowy lud Boży — lud mesjański, ku któremu zdąża cała starotestamentalna ekonomia zbawcza <sup>48</sup>. Tak więc w teologii Córki Syjonu podkreślona zostaje mocno idea macierzyństwa, która wskazuje na charakter eschatologiczny Córki Syjonu <sup>49</sup>. W macierzyństwie tym dochodzi do głosu tajemnica boskiej płodności: Bóg działa w Izraelu za pośrednictwem „Reszty” obdarowanej przez łaskę nowymi siłami potrzebnymi do wypełnienia macierzyńskiego powołania <sup>50</sup>. Tajemnica wybrania przez Boga i szczególnego powołania „Reszty” Izraela, a tym samym Córki Syjonu i odpowiadająca jej tajemnica boskiej płodności w zrodzeniu nowego ludu mesjańskiego, związane są wewnętrznie z rzeczywistością ubóstwa i ludzkiej słabości <sup>51</sup>.

Teksty Starego Testamentu kreślące obraz Córki Syjonu uwypuklają przede wszystkim jej postawę pokory, ubóstwa i słabości. Jest to charakterystyczna postawa tzw. „ubogich Jahwe” (anawim). Ich ubóstwo rozumiane jest nie tyle w kategoriach społecznych, ale raczej jako wewnętrzna postawa pokory, zdanie się na wolę Bożą, wyrzeczenie się swoich osobistych interesów, stan gotowości i otwarcie się na plany Boże, nadzieja i oczekiwanie zbawienia <sup>52</sup>. „Ubodzy Jahwe” stanowią „Resztę” Izraela są wiernym Izraelem, w którym po wygnaniu skupia się cała duchowość biblijna. Są oni tym samym najlepiej przygotowani na przyjęcie Mesjasza. To im będzie głoszona Ewangelia (Iz 61, 1; Łk 7, 22) i ich oczekiwanie zostanie spełnione (Ps 106, 9), ponieważ właśnie oni posiadają odpowiednią postawę duchową wymaganą do tego, aby wejść do królestwa niebieskiego: są dosyć pokorni, aby przyjąć zbawienie jako całkowity dar Boga (por. Mt 5, 3) <sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Por. A. Martinelli, dz. cyt., 18—21.

<sup>49</sup> Por. M.S. Ducci, Sviluppo storico e dottrinale del tema Maria-Chiesa e suo rapporto col pensiero teologico mariano di sant’Ambrogio, w: EhpMar 23(1973), 364. Autor mówi także o charakterze mistycznym tej rzeczywistości oznaczającym związek pomiędzy Córka Syjonu i jej Oblubieńcem.

<sup>50</sup> Por. H. Cazelles, Fille de Sion et théologie mariale, art. cyt., 71.

<sup>51</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 95; L. Altling von Geusau, Matka wierzących w: Znak 17(1965), 624.

<sup>52</sup> A. Gelin, znany specjalista w tej dziedzinie, wskazuje na trzy charakterystyczne cechy anawim: 1. postawa tzw. Bożych klientów — ubodzy oczekują wszystkiego od swego „Opiekuna”, zdają się na Boga, ufni i radośni wołają do Niego; 2. zmysł wspólnotowy — ubodzy łączą się razem przeciwko złym, wołają o przywrócenie Bożej sprawiedliwości, cieszą się, że zostali uwolnieni od niebezpieczeństwa, wspólnie Bogu dziękują; 3. nadzieja mesjańska — ubodzy są „prawdziwym Izraelem, który żyje z modlitwy i oczekiwania”, por. Les pauvres que Dieu aime, Paris 1968<sup>2</sup>.

<sup>53</sup> Por. S. De Flores, Marie: un itineraire de l’attente messianique, w: CahMar 14(1970), 270—271; E.G. Mori, dz. cyt., 322—323.

Można zatem ostatecznie stwierdzić, że tajemnica wybranej i wiernej Bogu „Reszty”, charakterystyczna duchowość anawim („ubogich Jahwe”) i wreszcie tajemnica pochodzącej z Boga mesjańskiej płodności, stanowią konstytutywne elementy starotestamentalnej teologii Córki Syjonu. Przy czym trzeba wyraźnie zaznaczyć, co wynika zresztą z powyższej analizy, że określenie „Córka Syjonu” i cała jej teologia w Starym Testamencie nie odnoszą się nigdy do jednej konkretnej osoby, do określonej jednostki, ale zawsze do jakiejś grupy ludzkiej<sup>54</sup>.

Autorzy nowotestamentalni przedstawiający Maryję — Matkę Jezusa, znajdującą się w kręgu wywodzącej się ze Starego Testamentu teologii ludu Nowego Przymierza, ludu „ubogich Jahwe”, świętych Najwyższego, Nowego Jeruzalem, na który to lud wskazuje i zapowiada go starotestamentalna Córka Syjonu, matka odkupionych<sup>55</sup>. Dlatego też, według wielu współczesnych teologów, jest rzeczą zrozumiałą, że u autorów Nowego Testamentu dochodzi do identyfikacji Maryi z Córka Syjonu<sup>56</sup>.

Identyfikacja ta, zdaniem współczesnych autorów, zachodzi szczególnie w Łukasowym opowiadaniu o zwiastowaniu i w całej jego Ewangelii dzieciństwa. Starotestamentalny kontekst pozwala ewangelicie w scenie zwiastowania odnieść do Maryi słowa szczególnego pozdrowienia: *chaire kecharitômené* — „raduj się, pełna łaski!” (Łk 1, 28). W szczególnym studium egzegetycznym dotyczącym tego pozdrowienia S. Lyonnet wykazał, że pozdrowienie anielskie skierowane do Maryi to nie zwykłe powitanie („witaj...”), lecz wezwanie do radości nawiązujące bezpośrednio do jednego z wielkich prorocत्व Starego Testamentu skierowanych do Córki Syjonu: „Raduj się, Córko Syjonu...” (Sof 3, 14—17; Jl 2, 21; Zach 9, 9)<sup>57</sup>. Wielu autorów w oparciu o tę tezę zaczęło widzieć w Maryi uosobienie Córki Syjonu<sup>58</sup>. Dla stwierdzenia jednak z całą pewnością, że Łukasz w scenie zwiastowania widział w Maryi eschatologiczną Córka Syjonu, nie wystarczy odwołać się tylko do jednego przykładu użycia słowa „*chaire*”. Toteż egzegeci szukają dalszych dowodów na potwierdzenie tej identyfikacji.

I tak, wskazuje się na kontekst dwóch pierwszych rozdziałów Ewangelii Łukasza, gdzie można znaleźć wiele aluzji do Starego Testamentu

<sup>54</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 96.

<sup>55</sup> Por. Ph. Zobel, M. Caplain, dz. cyt., 20.

<sup>56</sup> J. McHugh zauważa, że kwestia ta nie jest jednakowo rozwiązywana przez wszystkich autorów. Zdecydowana większość opowiada się jednak za identyfikacją Maryi z Córka Syjonu, np. S. Lyonnet, R. Laurentin, L. Deiss, P. Benoit, A. Feuillet, H. Cazelles, E.G. Mori, B. Rigaux, por. dz. cyt., 194; a także H. Cazelles, *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, art. cyt., 170.

<sup>57</sup> *Chaire kecharitômené*, w: *Biblica* 20(1939), 131—141.

<sup>58</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 88—89; A. Jankowski, *Na styku mariologii i eklezjologii*, w: *CzST* 3(1975), 223.

i gdzie ewangelista przypisuje Maryi ważną rolę uwypuklając jej postać. Opis ewangeliczny wyraźnie wskazuje, że Bóg ma w stosunku do Maryi wielkie plany, że chce jej powierzyć bardzo ważne zadanie, dlatego jest ona „pełna łaski” i „Pan jest z nią”<sup>59</sup>. Zwraca się też szczególną uwagę na fakt, że Łukasz celowo używa pleonazmu: „poczniesz w swym łonie” (1, 31; 2, 21), aby nawiązać także w ten bezpośredni sposób do mesjańskiego proroctwa Sofoniasza skierowanego do Córki Syjonu, które zapowiada przybycie Jahwe „do środka”, „w łono” swego ludu, do odbudowanej świątyni (3, 17). Maryja — Córka Syjonu zgadza się zostać Matką Mesjasza, stąd też w chwili jej dziewiczego poczęcia Bóg przychodzi zamieszkać w jej łonie. Maryja „osłoniąca Duchem Świętym” staje się „miejszem zamieszkania Jahwe. To ma być powodem jej radości, gdyż przez przyście Boga do jej łona zaczyna. urzeczywistniać się mesjańskie wyzwolenie Izraela<sup>60</sup>.

Również Magnificat jest dla współczesnych autorów jednym z głównych świadectw przemawiających za identyfikacją Maryi z Córka Syjonu. Magnificat utkane z reminiscencji biblijnych jest hymnem radosnego dziękczynienia ze strony Maryi, jednak raz po raz miejsce osobowego „ja” Maryi zajmuje zbiorowość: Maryja reprezentuje społeczność Izraela. Społeczność ta wypowiada się niejako przez jej usta. Świadczą o tym najpierw niektóre wyrażenia i zwroty starotestamentalne, które podejmuje Maryja, odnoszące się do całego Izraela<sup>61</sup>. Pieśń dotyczy ponadto i obejmuje wszystkich biednych i głodnych, a nie pozostaje tylko przy pojedynczej osobie „unizonej sługi”.

Wreszcie zakończenie hymnu nawiązuje wyraźnie do Abrahama, ojca Izraela. Właśnie ze względu na niego i daną mu obietnicę Bóg opiekuje się i przychodzi z pomocą Izraelowi. To, co obecnie dokonało się w Maryi, dotyczy nie tylko jej osoby, ale także całego ludu. Wydarzenie to znajduje się na płaszczyźnie relacji pomiędzy Bogiem i Izraelem. Chodzi tutaj o wypełnianie się obietnic. To przypomnienie Abrahama wskazuje więc na organiczne więzy, które łączą Maryję ze swym narodem sugerując zarazem, że tak, jak Abraham był początkową personifikacją narodu, który od niego pochodzi, tak teraz Maryja stanowi jego ostateczną, eschatologiczną personifikację. Tak więc osobiste dziękczynienie Maryi zawarte w Magnificat, jak świadczą współczesne opracowania na

<sup>59</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 92—95.

<sup>60</sup> Por. A.M. Serra, dz. cyt., 65—66; G. Kirwin, art. cyt., 32; S. De Fiores, art. cyt., 273; H. Cazalles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, art. cyt., 66.

<sup>61</sup> Tak np. „mój duch rozradował się w Bogu” (Łk 1, 47) — to echo śpiewu społeczności Izraela (Hbk 3, 18); Maryjne „Pan wejrzał na unizienie sługi swojej” (1, 48) nawiązuje do Ppr 26, 7; zaś „wielkie rzeczy, które uczynił Wszechmocny” Maryi (1, 49) przypominają to wszystko, co Jahwe uczynił dla narodu wybranego (Ppr 10, 21), por. A.M. Serra, dz. cyt., 69—70; A. Jankowski, art. cyt., 224.

ten temat, jest zarazem dziękczynieniem wszystkich „ubogich”, wybranej części Izraela, Córki Syjonu, której sama Maryja jest tutaj uosobieniem<sup>62</sup>.

Przytacza się ponadto jeszcze inne fragmenty Łukaszewej Ewangelii dzieciństwa, które również — jak wykazują to niektórzy z autorów — świadczą o tym, że ewangelista widzi w Maryi personifikację starotestamentalnej Córki Syjonu. Wynika to, jak się podkreśla, już z samej struktury sceny nawiedzenia (Łk 1, 39—45), która stanowi niejako dopełnienie sceny zwiastowania. Maryja ukazuje się tutaj jako nowe mieszkanie Boga, Arka Nowego Przymierza, święte centrum narodu Izraela, do którego przychodzi Bóg w sposób definitywny i ostateczny (starotestamentalna Córka Syjonu była Przybytkiem Jahwe).

Pozdrowienie Elżbiety zamykające tę scenkę: „Błogosławiona jesteś...” (1, 45), to pozdrowienie skierowane do Córki Syjonu, która przynosi Zbawiciela, a wraz z Nim radość mesjańską<sup>63</sup>. Także w opowiadaniu o narodzinach Jezusa (Łk 2, 1—14) Maryja jako Córka Syjonu wydaje na świat, a zarazem przyjmuje w radości Syna Dawida, Pana i Zbawcę (por. Mi 5, 1—5). Prorocka zapowiedź starca Symeona (Łk 2, 34—35) wskazuje również na Maryję jako Córkę Syjonu. Wcielając los całego narodu wybranego niesie ona prawdziwie w swym sercu tragedię Izraela i cierpi z powodu sprzeciwu i nieposłuszeństwa swych ziomek, które osiągną swój punkt kulminacyjny w męce jej Syna<sup>64</sup>.

Nie tylko Łukasz utożsamia Maryję z Córką Syjonu. Na tej samej linii, jak to wynika ze współczesnych analiz tego tematu, znajduje się również maryjna teologia św. Jana, dopełniając w tym względzie teologię św. Łukasza. Teologia Janowa odtwarza na swój sposób i rozwija element cierpienia w obrazie Córki Syjonu wprowadzony w Ewangelii Łukasza przez prorocstwo Symeona. Przypowieść lub alegoria o niewieście rodzącej (J 16, 21), która doznaje smutku, ponieważ przyszła właśnie jej godzina, odnosi się — według A. Feuilleta — do całej nowej wspólnoty mesjańskiej, ale w szczególności dotyczy Matki Zbawiciela<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Por. A.M. Serra, dz. cyt., 70—71; A. Feuillet, dz. cyt., 30; A. Vogels, *Le Magnificat, Marie et Israël*, w: *Eglise et théologie* 6(1975), 279—296; R. Schnackenburg, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, w: *Geist und Leben* (dalej skrót: *GuL*), 38(1965), 342—357.

<sup>63</sup> Por. S. De Fiore, art. cyt., 273; A. Feuillet, dz. cyt., 25; J. McHugh, dz. cyt., 196—197.

<sup>64</sup> Por. P. Benoit, „Et toi-même, un glaive te transpercera l'ame” (Lc 2, 35), w: *The Catholic Biblical Quarterly* 25(1963), 251—261; S. De Fiore, art. cyt., 273—274; A. Martinelli, dz. cyt., 31; A. Feuillet, *Le jugement messianique et la Vierge Marie dans la prophétie de Simeon* (Lc 2, 35), w: *Studia mediaevalia et mariologica*, dz. cyt., 423—447; A. Jankowski, art. cyt., 224.

<sup>65</sup> Por. *De muliere parturiente et de maternitate spirituali Virginis Mariae secundum evangelium Sancti Johannis*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, dz. cyt., t. 5, 111—122; *L'heure de la femme* (Jn 16, 21) et *l'heure de la Mère de Jésus* (Jn 19, 25—27), w: *Biblica* 47(1966), 169—184; 361—380; 557—578.

Jezus ma tutaj niewątpliwie na myśli swoją mękę, którą porównuje do bolesnego porodu, zestawiając ją z mesjańskim porodem Syjonu<sup>66</sup>.

Ma tutaj swoje miejsce i swoje zadanie Maryja. „Maryja na Kalwarii — pisze O. da Spinetoli — nie przestając być matką Mesjasza i Zbawiciela, stanowi urzeczywistnienie Niewiasty-Syjonu, włączonej — według proroków — w urzeczywistnianie się zbawienia. Tytuł, który Jezus kieruje do niej z wysokości Krzyża, dalej i bardziej niż „niewiasta” z Protoewangelii (Rdz 3, 15) przypomina idealny Syjon prorocत्व starotestamentalnych, figurę wspólnoty mesjańskiej, która w tym szczytowym momencie wezwana została do tego, by stać się konkretną osobą. Cierpienia, które przygotowują narodziny chwalebnego Mesjasza i nowego Ludu Bożego (ból porodu Córki Syjonu), stanowią wkład, jaki Maryja, naśladowując swego Syna, wnosi w imieniu ludzkości do powszechnego zbawienia”<sup>67</sup>.

Fakt, „iż na Kalwarii Dziewica Maryja została, wbrew wszelkiemu oczekiwaniu, nazwana przez swojego Syna „niewiastą” a nie „matką”, i że została ponadto ogłoszona przez Niego „matką” umiłowanego ucznia, zdaje się wystarczająco świadczyć o tym, że — jak stwierdza A. Feuillet — w oczach Jezusa Maryja reprezentuje Syjon i że On chce jej przypisać metaforyczne macierzyństwo nadprzyrodzone, które prorocy przepowiadali Syjonowi”<sup>68</sup>. Ten sam autor dodaje, że „gdy Maryja spełnia funkcję macierzyńską Syjonu, zapowiedzianą przez Iz 66, 7—14, Jan reprezentuje dzieci Syjonu, uczniów Jezusa. On jest nie tylko uczniem, którego Jezus miłował, lecz także uczniem, którego miłowała Matka Jezusa”<sup>69</sup>.

To, co zostało tylko zaznaczone w czwartej Ewangelii znajduje swój pełny wyraz w Apokalipsie, jeśli się tylko przyjmie, że „Niewiasta” od początku 12 rozdz. Apokalipsy związana jest z Maryją<sup>70</sup>. Maryja ukazuje się tutaj jako uosobienie Córki Syjonu, jako ta, przez którą Syjon rodzi nowy lud, w którym „Syn-mężczyzna” (Ap 12, 5) stał się triumfującym przywódcą „reszty potomstwa” (12, 17). Urzeczywistniły się zapowiedzi prorockie dotyczące „podwójnych narodzin” (por. Mi 5, 2 i 4, 9—10; Iz 66, 7 i 66, 8). Zarówno Chrystus uwielbiony, jak i cały nowy Lud Boży zrodzili się w bolesnych narodzinach Kalwarii. Odniesienie do Kalwarii (Ap 12, 2) i do funkcji, jaką spełnia tam Maryja, na-

<sup>66</sup> Por. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère...*, dz. cyt., 128; A. Jankowski, art. cyt., 226.

<sup>67</sup> *La Madonna della Lumen Gentium*, Roma 1968, 105; por. G. Kirwin, art. cyt., 34.

<sup>68</sup> *Jésus et sa Mère*, dz. cyt., 135; A. Jankowski, art. cyt., 226.

<sup>69</sup> Tamże, 218.

<sup>70</sup> Por. A. Feuillet, dz. cyt., 134—135.

suwa wniosek, że autor Apokalipsy — sięgając przy tym do Iz 66, 8 — przenosi na Maryję, Matkę Mesjasza, funkcje przypadające Syjonowi wobec ludu mesjańskiego. Tak więc — zdaniem H. Cazellesa — personalizacja ta nie była czymś arbitralnym ze strony autora Apokalipsy <sup>71</sup>.

Owe „podwójne narodziny” i macierzyństwo Córki Syjonu w stosunku do nowego Ludu Bożego, zaznaczone w Apokalipsie, świadczą — według współczesnych autorów — o tym, że mamy tutaj do czynienia z wykończonym dziełem personalizacji, które pokazuje, że „to właśnie w Maryi urzeczywistnia się obietnica narodzin jednego dnia nowego ludu, którego Chrystus jest głową, a chrześcijanie członkami. To przez Maryję Syjon zrodził nowy lud i posiada licznych synów...” <sup>72</sup>.

Reasumując przedstawione poglądy współczesnych autorów odnośnie Maryi jako Córki Syjonu trzeba podkreślić, że: 1. stwierdzają oni fakt identyfikacji Maryi ze starotestamentalną Córką Syjonu w oparciu o tekst Łukaszowej Ewangelii dzieciństwa i pisma św. Jana (Ewangelia, Apokalipsa) powiązane z tekstami prorockimi. Sprawą drugorzędną wydają się być ich dyskusje metodologiczne dotyczące podstaw, natury i zakresu tej identyfikacji <sup>73</sup>; 2. kładą główny akcent na macierzyństwo w Maryi, jako istotny element zachodzących tutaj powiązań.

Naród wybrany w Starym Przymierzu otrzymał misję dania człowieczeństwa swemu Zbawicielowi, a Córka Syjonu — według proroków — miała być matką nowego Ludu Bożego (nie Mesjasza osobowego). Zarówno cały naród wybrany, jak i Córka Syjonu mogły wypełnić swe funkcje, które Jahwe wyznaczył im w dziejach zbawienia, jedynie za pośrednictwem Maryi — „niewiasty rodzącej” będącej uosobieniem Izraela i eschatologiczną Córką Syjonu, w tajemnicy jej radosnych (Betlejem) i bolesnych (Kalwaria) narodzin <sup>74</sup>.

Powyższa analiza, ukazująca związki Maryi ze społecznością narodu wybranego w ujęciu współczesnej teologii katolickiej, pozwala na zakończenie stwierdzić, że Maryja urzeczywistnia w sobie tajemnicę Kościoła Starego Testamentu oczekującego Chrystusa; urzeczywistnia ją w sposób najpełniejszy, najdoskonalszy, najbardziej intensywny. Jej powołanie ma wymiar eklezjalny, tak, jak ukazuje to starotestamentalna

<sup>71</sup> Por. La fonction maternelle de Sion et de Marie, art. cyt., 175—176; także, A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 32—34.

<sup>72</sup> H. Cazelles, La fonction maternelle de Sion et de Marie, art. cyt., 177—178; por. A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 128; M.J. Nicolas, Marie Mère du Sauveur, Paris 1967, 20.

<sup>73</sup> Por. B. Rigaux, art. cyt., 415—422, gdzie autor klasyfikuje teologów zajmujących się tym zagadnieniem i wskazujących na powyższą identyfikację na tych, którzy odwołują się przy tym do: sensu pełniejszego, typologii, czy też wreszcie pozostających na gruncie znaczenia literackiego tekstów; por. także A. Martinelli, dz. cyt., 29—30.

<sup>74</sup> Por. J. McHugh, dz. cyt., 197; E.G. Mori, dz. cyt., 289.

postać Córki Syjonu <sup>75</sup>. Podstawę tego stanowi fakt jej organicznych (naturalno-duchowych) więzów z narodem wybranym leżących na linii: Maryja-Izrael-Abraham, Abraham-Izrael-Maryja i związana z tym, wyznaczona jej w Bożym planie zbawienia, specjalna misja macierzyńska <sup>76</sup>. Urzeczywistniając w sobie w sposób najdoskonalszy tajemnicę Kościoła Starego Przymierza, Maryja wyrasta tym samym z Izraela jako „osoba najbardziej uprzywilejowana”, która istotnie niesie w sobie los wybranego Ludu Bożego, oczekującego w postawie ubóstwa na Zbawiciela i gotowego do współpracy z Bogiem w realizacji Jego zbawczych planów <sup>77</sup>.

Wspólnota mesjańska „zawarta” w osobie Maryi rodzi przez nią i przyjmuje zapowiedzianego Mesjasza <sup>78</sup>. Maryja znajdując się „u kresu i u szczytu ekonomii przygotowawczej” wchodzi już tym samym w nową ekonomię wypełniania się Bożych obietnic w Chrystusie. Matka Jezusa” „stanowi w istocie przejście osobowe z pierwszej (ekonomii) do drugiej... Nie jest ona początkiem nowego rodzaju ludzkiego, ani matką innej rodziny... ona jest pierwszą z ludzkości odnowionej i odrodzonej... W niej właśnie dawne potomstwo, ocalone od zatracenia, ukazuje się całkowicie przeobrażone” <sup>79</sup>.

## § 2. MARYJA W SPOSÓB WZNIOSLEJSZY ODKUPIONA

Szczególne miejsce Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej i związana z nim misja macierzyńska w stosunku do oczekiwanego Zbawiciela — zapowiedziane w Starym Przymierzu — wymagały odpowiedniego przygotowania przez Boga przyszłej Matki Jezusa. Refleksja teologiczna dotycząca tego zagadnienia mówi o wznioślejszym sposobie odkupienia Maryi <sup>80</sup>.

Ze względu na swoje związki z Kościołem Starego Przymierza, przynależąc do potomstwa Abrahama, Maryja uczestniczy w pełni w ekono-

<sup>75</sup> Por. E.G. Mori, dz. cyt., 121—122.

<sup>76</sup> Por. A.M. Serra, dz. cyt., 71.

<sup>77</sup> Por. S.De Fiores, art. cyt., 275—278.

<sup>78</sup> Por. G. Kirwin, art. cyt., 33.

<sup>79</sup> G. Phillips, art. cyt., 370—371.

<sup>80</sup> „sublimiori modo redempta” — określenie to znajduje się w bulli „Ineffabilis Deus” Piusa IX dogmatyzującej prawdę o Niepokalanym Poczęciu NMP, 8.XII.1854 (w: A. Tondini, *Le encicliche mariane*, Roma, 1950 40); wcześniej można je spotkać w breve „Sollicitudo omnium Ecclesiarum” Aleksandra VII, 8.XII.1661 (J.J. Boursasé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae*, Paris 1862—1866, t. 7, 251—255. Prawda ta w swoich ogólnych założeniach znajduje się już u D. Scota w jego nauce o Chrystusie jako „perfectus mediator Mariae” (Ordinatio, III, dist. 3, q. 1), por. J. Galot *L’Immaculée Conception*, w: *MarMan* 7(1964), 68—70.

mii obietnicy danej Abrahamowi. Uczestniczy w niej jednak już na etapie Nowego Przymierza, gdzie obietnica wypełnia się w Chrystusie, a ludzie przez łączność z Chrystusem-Zbawicielem dostępują zbawienia. Można powiedzieć, że udziałem Maryi stały się wszystkie łaski Starego Przymierza, a jednocześnie ma ona już swój udział w pełni łaski, którą Bóg darował światu w swoim Synu, który jest także jej Synem<sup>81</sup>. Udział Maryi w pełni łaski Chrystusa to jej odkupienie, którego potrzebowała, tak jak wszyscy inni, pochodząc z grzesznego rodu Adama.

Teologowie współcześni stwierdzając fakt odkupienia przyszłej Matki Jezusa, starają się ukazać wznioślejszy sposób tego odkupienia, a także jego doskonałość.

Niektórzy z autorów w punkcie wyjścia refleksji nad wznioślejszym odkupieniem Maryi nawiązują do biblijnej idei wybrania przez Boga. Idea ta, jak łatwo zauważyć, spełnia się przede wszystkim na samej osobie Chrystusa<sup>82</sup>. On jest Synem „wybrany” i „umiłowany” Ojca. W Nim Ojciec przyjmuje w sposób nieodwołalny i ostateczny do wspólnoty życia ze sobą całą ludzkość. Słowo Wcielone jest dla ludzi jedynym źródłem życia Bożego. W swoim Synu, który stał się człowiekiem, Bóg wypowiedział swoje ostateczne słowo, które jest słowem zbawienia<sup>83</sup>. Ci, którzy wierzą w Chrystusa, uczestniczą — według świadectw skrypturystycznych — w wybraniu Syna Bożego (por. Rz 8, 28—30; Ef 1, 1—13). W tym wybraniu uczestniczy również Maryja, ale w sposób szczególny. Na ten szczególny sposób uczestnictwa Maryi w wybraniu Syna Bożego rzuca już — zdaniem J. Alfaro — pewne światło fakt, że jedynie Maryja została nazwana u Łukasza „wybraną” („l'eletta”) jako jej określenie osobowe; w Maryi spełniło się w sposób szczególny Boże upodobanie. Jest ona w pełnym tego słowa znaczeniu „umiłowana” (la „amata”), „wybraną” („l'eletta”) przez Boga, tą, której „Wszehmogący uczynił wielkie rzeczy” (Łk 1, 28. 30. 48—49)<sup>84</sup>. Wskazuje na to i wyraża najlepiej, jak się podkreśla, nieprzetłumaczalny właściwie zwrot *kecharitōmené*, którym posłużył się ewangelista (Łk 1, 28). Zastosowany tutaj czas przeszły dokonany (imiesłów) świadczy w języku greckim o tym, że stan, o którym tutaj mowa, jest rzeczywistością trwałą, ostateczną. Oznacza to stan łaski, który stał się udziałem Maryi jeszcze przed Wcieleniem i stanowi skutek działania zbawczego. Tytuł ten pochodzi od samego Boga — określa zatem w pełni stosunek Boga

<sup>81</sup> Por. W. Beinert, dz. cyt., 16—17.

<sup>82</sup> Por. Mk 1, 11; 9, 7; Łk 3, 22; 9, 35; Ef 1, 6; por. także: J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, 221. 242.

<sup>83</sup> Por. J. Alfaro, *Maria salvada por Cristo*, w: *Revista española de teología* 22(1962), 50.

<sup>84</sup> Por. *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 221—244.

do Maryi i na tej zasadzie staje się jej nowym, prawdziwym imieniem<sup>85</sup>.

Przytoczone świadectwa skrypturystyczne i ich analiza, u niektórych autorów bardzo szczegółowa, świadczą o odkupieniu Maryi, nie wskazują na wznioślejszy sposób tego odkupienia. Stąd też teologowie starają się wnikać jeszcze głębiej w to zagadnienie — odwołują się przy tym od bulli dogmatycznej „Ineffabilis Deus” Piusa IX. Jest tam mowa o jednym i tym samym dekrete odwiecznego wyboru i przeznaczenia Syna Bożego i Maryi w tajemnicy Wcielenia („uno eodemque decreto”). Bóg przewidując od wieków zbawcze Wcielenie swego Syna, przewidział także, wybrał i przeznaczył na Jego matkę Maryję. Maryja weszła tym samym, ze względu na swe macierzyństwo, w doskonały sposób w łączność z Chrystusem. Uczestniczy dzięki temu, także w sposób doskonały, w łasce ubóstwiającej wypływającej z tejże łączności z Chrystusem<sup>86</sup>. Stąd słusznie zauważa A. Müller, że dekret Bożego wybrania i przeznaczenia Maryi na Matkę Odkupiciela jest jednocześnie dekretem odkupienia Maryi. Na tej drodze Maryja została odkupiona<sup>87</sup>.

Tak więc, „pierwsza ze względu na funkcję, którą Ojciec przewidział dla niej w planie zbawienia, Maryja jest także pierwszą — jak stwierdza L. Melotti — korzystającą z łask odkupienia swego Syna”<sup>88</sup>. To odwieczne przeznaczenie Maryi na Matkę Zbawiciela zadecydowało jednak nie tylko o tym, że Maryja stała się pierwszą osobą korzystającą z łask odkupienia, i że Syn-Zbawiciel udzielił jej tych łask w stopniu doskonalszym niż wszystkim innym, lecz miało także wpływ na sposób odkupienia Maryi. Maryja została odkupiona w sposób wyjątkowy, jej tylko właściwy. Określa się go w z n i o ś l e j s z y m s p o s o b e m odkupienia. W bulli „Ineffabilis Deus” stwierdza się: „Z powodu przewidzianych zasług Chrystusa Pana i Odkupiciela Najświętsza Boża Rodzicielka Maryja nigdy nie została poddana grzechowi pierworodnemu, lecz całkowicie została zachowana od zmyty pierworodnej i dlatego w sposób wznioślejszy odkupiona”<sup>89</sup>.

Współcześni teologowie zwracają również uwagę na ów wznioślejszy sposób odkupienia Matki Jezusa. I tak, J. Alfaro pisze: „Maryja została zbawiona przez Chrystusa w sposób jedyny, uprzywilejowany: w niej od-

<sup>85</sup> Por. S. Lyonnet, L'association et la mariologie biblique, w: *Maria in Sacra Scriptura*, dz. cyt., t. 6, 64; J.P. Audet, L'annonce à Marie, w: *RB* 63(1965), 346—374; A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 44; R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, dz. cyt., 25; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, Paris 1969, 64.

<sup>86</sup> Por. A. Müller, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christuserignis*, w: *Mysterium Salutis* t. 3/2, Einsiedeln 1969, 425; T.M. Bartolomei, *Predestinazione di Cristo e di Maria e la sua indissolubile unita*, w: *EphMar* 19(1969), 5—99.

<sup>87</sup> Por. art. cyt., 427.

<sup>88</sup> Dz. cyt., 96.

<sup>89</sup> Tondini, 40.

kupienie Chrystusowe objawia swoją najwyższą moc ... Zbawienie Maryi nie było, jak nasze, przeniesieniem ze stanu grzechu do uczestnictwa w życiu łaski, lecz wyłącznie udzieleniem życia Bożego”<sup>90</sup>. Teolog włoski D. Bertetto stwierdza lapidarnie: „Maryja została odkupiona w sposób wznioślejszy, ponieważ Bóg ją odkupił nie podnosząc jej z upadku, lecz zachowując ją od upadku”<sup>91</sup>. J. Cascante wypowiada się podobnie: „Ona (Maryja) otrzymała łaskę Niepokalanego Poczęcia na mocy przewidzianych zasług Chrystusa-Zbawiciela. Została odkupiona — tak; lecz „w sposób wznioślejszy”, odkupieniem nie „wyzwalającym”, lecz „zachowującym”<sup>92</sup>.

Nie u wszystkich współczesnych teologów można jednak spotkać tak wyraźne stwierdzenia odnośnie wznioślejszego odkupienia Maryi. Niektórzy nie zajmują się wprost tym problemem, wydaje się też jak gdyby pewni autorzy utożsamiali wznioślejszy sposób odkupienia Maryi z doskonałością jej odkupienia.

Przechodząc do dalszego etapu analizy wznioślejszego odkupienia Maryi w ujęciu współczesnych teologów należy zauważyć, że podkreślają oni bardzo wyraźnie obecność i działanie Ducha Świętego w tajemnicy odkupienia Maryi. Jego działanie stanowi element konstytutywny zbawczego dekretu, a także — jak to już zostało ukazane w pierwszym rozdziale niniejszego studium — realizacji całej ekonomii zbawczej<sup>93</sup>. „Aby zrozumieć tajemnicę maryjną — obecnie zaś chodzi przecież o zrozumienie tej tajemnicy w samym jej źródle, jakim jest niewątpliwie odkupienie Maryi — trzeba uchwycić rolę, jaką Biblia przypisuje Duchowi Najwyższemu względem Jezusa w momencie Jego Wcielenia i względem tej, która zgodziła się zostać Matką Jezusa...” — zauważa słusznie H. Holstein. „Bez interwencji Ducha Świętego — dodaje ten sam autor — nie mielibyśmy ani Jezusa, ani Jego Matki. Duchowe zrozumienie tajemnicy Jezusa, a zatem i tajemnicy Maryi, wymaga zwrócenia uwagi na obecność i dyskretne działanie Ducha Świętego”<sup>94</sup>. Ewangelie wspominają wyraźnie o Duchu Świętym i Jego działaniu w stosunku do Maryi w scenie zwiastowania, w związku z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Maryja dzięki działaniu w niej Ducha Świętego stała się Matką Boga. Tym niemniej, jak zaznaczają współcześni teologowie katoliccy, dar Ducha Świętego w chwili Wcielenia, który pozwolił Maryi w tajemnicy jej Bożego

<sup>90</sup> Maria salvada por Cristo, art. cyt., 43.

<sup>91</sup> La Madonna oggi, dz. cyt., 155.

<sup>92</sup> Santidad de la Madre de Dios, w: Enciclopedia marianna posconciliar, dirigida por la Sociedad Mariológica Espanola, Madrid 1975 (dalej skrót: EncMarPosconc), 370.

<sup>93</sup> Por. H. Mühlen, dz. cyt., t. 2, 165.

<sup>94</sup> Le mystère de Marie et de l'Esprit, w: CahMar 21(1976), 68.

macierzyństwa przyjąć Syna Bożego, został poprzedzony wcześniejszym darem Ducha Świętego, który ją „uksztaltował i uformował jako nowe stworzenie”<sup>95</sup>.

Maryja od pierwszej chwili swego życia ziemskiego uczestniczyła już w świętości Chrystusa. Sprawcą tego był zamieszkujący w niej od początku Duch Chrystusa. Owocem tego uczestnictwa w świętości Chrystusa, za sprawą Ducha Świętego, stało się odkupienie Maryi. To przez bezpośrednie działanie w niej Ducha Chrystusa Maryja otrzymała wszystkie dary i łaski zbawcze, które inni ludzie otrzymują przez sakramenty. Dlatego można słusznie powiedzieć, że „rola Ducha Świętego jest szczególnie ukazana w historii Dziewicy ... to przez Ducha Świętego i tylko przez Niego człowiek może otworzyć się na działanie Boże i uwierzyć. Przez Ducha człowiek uczestniczy realnie w życiu intratrynitarnym Boga. Duch Boży przygotował Dziewicę od początku jej egzystencji, aby jej zapewnić tę doskonałą przyjaźń z Bogiem, którą dogmatyka nazwała ostatecznie Niepokalanym Poczęciem”<sup>96</sup>. Jeżeli każde usprawiedliwienie, jak zauważa D. Bertetto, implikuje niewidzialną misję Ducha Świętego (por. Ga 4, 6), to tym bardziej to szczególne, wznioślejsze usprawiedliwienie Maryi<sup>97</sup>. Maryja została wtedy „uświęcona” i „konsekrowana” w tym znaczeniu, że Bóg wziął ją w posiadanie, weszła we wspólnotę życia z Bogiem<sup>98</sup>. Obecność Ducha Chrystusa w Maryi stanowi źródło jej odkupienia przez Chrystusa, udzielenia jej, mocą przewidzianych zasług jej Syna, daru podstawowej świętości, osiągnięcia jej przez łaskę Chrystusa Odkupiciela jeszcze przed dokonaniem się tajemnicy Wcielenia. W związku z tajemnicą Wcielenia świadectwa skryptyrystyczne wskazują wyraźnie na działanie Ducha Świętego, który „zstępuje na Dziewicę i przez niewymowne dzieło nieskończonej świętości i miłości sprawia, że staje się ona matką Chrystusa, odwiecznego Słowa Bożego: w ten sposób Słowo staje się ciałem. Jezus narodził się z Maryi za sprawą Ducha Świętego”<sup>99</sup>.

Teologowie dostrzegają wyraźny paralelizm pomiędzy opowiadaniem o zwiastowaniu Łukaszewej Ewangelii dzieciństwa i opisem zesłania Du-

---

<sup>95</sup> Por. H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, Paris 1971<sup>2</sup>, 74; D. Bertetto, *Lo Spirito Santo e Santificatore*, dz. cyt., 270; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église, Vatican II et perspective du probleme*, w: *EtMar* 25(1968), 36; H. Mühlen, dz. cyt., t. 2, 164—167. Autorzy ci opierają się czy nawet wprost nawiązują do nauki Soboru, który w nr 56 „*Lumen gentium*” przypomina, „że u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmyły grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie”.

<sup>96</sup> G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, w: *CahMar* 16(1972), 89.

<sup>97</sup> Por. *Lo Spirito Santo e Santificatore*, dz. cyt., 270—271.

<sup>98</sup> Por. A. Müller, art. cyt., 449; M.L. Guerard des Lauriers, *Mater Ecclesiae*, w: *Divinitas* (dalej skrót: *Div*), 8(1964), 411—412; S. Cipriani, *Maria membro eletto della Chiesa*, w: *Via, verita e vita*, 8(1966), 19—21.

<sup>99</sup> R. Masi, art. cyt., 93.

cha Świętego w Dziejach, wyrażający się nawet w tożsamości użytych słów i towarzyszących tym wydarzeniom okoliczności. R. Laurentin pisze na ten temat: „Początek istnienia Kościoła, jak i Chrystusa, daje przyjscie Ducha Świętego. Został on (początek) naznaczony Jego ukazaniem się „ponad” i „wewnątrz”, „na” i „w” Maryi i Kościele, a analogie określeń są tutaj uderzające (Łk 1, 35 i Dz 1, 8) <sup>100</sup>. Prowadzi to współczesnych autorów do stwierdzenia, że zwiastowanie było dla Maryi „antycypacją pięćdziesiątnicy”. G. Philips stwierdza: „Duch Pięćdziesiątnicy okrył ją (Maryję) już swoim cieniem w dzień zwiastowania, który był dla niej jakby „antycypowaną pięćdziesiątnicą” <sup>101</sup>. Nie znaczy to jednak, jakoby Maryja dopiero w tajemnicy Wcielenia miała być napełniona Duchem Świętym. Można jedynie powiedzieć, że działanie Ducha Chrystusa w Maryi, działanie o charakterze ciągłym i coraz bardziej intensywnym, ujawniało coraz pełniej dar wznioślejszego okupienia Maryi przez Chrystusa <sup>102</sup>.

Odkrywając całe bogactwo tego daru teologowie stwierdzają, że Maryja — w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń — jest człowiekiem rozpoczynającym ziemskie życie w stanie łaski — została stworzona w łasce <sup>103</sup>. Nad jej solidarnością z Adamem, na mocy której Maryja musiałaby ulec skażeniu grzechem, zatriumfowała jej łączność, jako przyszłej matki, z Chrystusem-Odkupicielem. Świętość podstawowa, która stała się udziałem Maryi, ma zatem podwójny wymiar: z jednej strony wymiar negatywny, którym jest zachowanie jej od wszelkiego grzechu, z drugiej zaś pozytywny — pełnia łaski w Maryi. Nie można jednak rozpatrywać ich oddzielnie, gdyż — jak podkreśla M.J. Nicolas — grzech

<sup>100</sup> Esprit-Saint et théologie mariale, w: NRTh 89(1967), 36—37.

<sup>101</sup> Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église. Vatican II et prospective du problème, art. cyt., 16.

<sup>102</sup> Por. H. Holstein, art. cyt., 75; J. Mouroux, Le rôle de la Vierge dans l'Église apostolique d'aujourd'hui, w: EtMar 25(1969), 68. W związku z działaniem Ducha Chrystusa w Maryi autorzy współcześni mówią także o darach Ducha Świętego, które posiadała Maryja. I tak np. M.J. Nicolas zauważa, że Maryja nie posiadała innych charyzmatów jak tylko te, które były jej konieczne do jej funkcji w Kościele, tzn. przede wszystkim wiarę, nadzieję i miłość (Marie, Mère du Sauveur, dz. cyt., 99). H. Mühlen jest zdania, że Maryi darowano pełnię charyzmatów, wśród których na pierwszym miejscu można mówić o charyzmacie macierzyństwa; spośród innych N. Test. wymienia: głoszenie wielkich czynów Boga (Łk 1, 46—56), charyzmat prorocтва, tj. pokrzepienie i utwierdzenie w wierze (Łk 1, 5), wreszcie charyzmat samej wiary (Łk 1, 38. 45; 2, 50) („Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, Das Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung, w: Cath 29(1975), 157—158). Zaś D. Bertetto wspomina o siedmiu darach Ducha Świętego, znanych w tradycji Kościoła, obecnych w Maryi w sposób najpełniejszy (Lo Spirito Santo e Santificatore, dz. cyt., 274, 275).

<sup>103</sup> Według M.J. Nicolas zachodzi tutaj podobieństwo z człowieczeństwem Chrystusa, a także z pierwszymi ludźmi, por. Théotokos. Le Mystère de Marie, Tournai 1965, 113.

może być usunięty z potomka Adama tylko przez łaskę nadprzyrodzoną i nie ma zwycięstwa nad grzechem, jak tylko przez łaskę Chrystusa<sup>104</sup>. Można zatem stwierdzić za A. Müllerem, że „Maryja była poczęta bez grzechu pierworodnego, ponieważ na mocy swojego uczestnictwa macierzyńskiego w człowieczeństwie Chrystusa jest ona w ścisłym znaczeniu tą, która jest pełna łaski ... Macierzyństwo Boże było zatem dla Maryi odkupieńczym uświęceniem ... Maryja byłaby również weszła w stan grzechu pierworodnego, gdyby zasługi odkupieńcze Chrystusa uprzednio ją od tego nie zachowały. I to właśnie zachowanie od „zmazy” pierworodnej — konkluduje teolog niemiecki — stanowi „wznioślejszy sposób” odkupienia Maryi”<sup>105</sup>.

Odkupienie uczyniło z Maryi nowe stworzenie: od pierwszej chwili Maryja otrzymała przywilej, przez który stała się stworzeniem odnowionym przez łaskę płynącą z odkupienia<sup>106</sup>. Zapoczątkowane zostało w ten sposób, zapowiadane przez proroków, nowe stworzenie żyjące z Bogiem we wspólnocie Nowego Przymierza<sup>107</sup>. Tak więc, Maryja ukazuje się od początku jako stworzenie, które nie ma w sobie samym nic, co nie byłoby z Chrystusem i dla Chrystusa<sup>108</sup>. Świadczy to tym samym — według współczesnych autorów — iż fakt wznioślejszego odkupienia Maryi nie tylko że nie wyłącza jej i nie oddziela od reszty ludzkości, ale łączy ją jeszcze ściślej z tą ludzkością, na jej drodze do pełnego zbawienia<sup>109</sup>. Maryja w sposób wznioślejszy odkupiona stanowi zawiązek nowego ludu, Kościoła. Jest, jak to określa R. Laurentin: „Immaculata ex maculatis”<sup>110</sup>.

J. Alfaro stwierdza wyraźnie: „Jako odkupiona przez Chrystusa, Maryja przynależy do ludzkości odkupionej przez Niego, którą jest Kościół; jednakże przynależy do niej jako jej „członek wyróżniający się”, ponieważ otrzymała od Chrystusa szczególne uczestnictwo w Jego zwycięstwie nad grzechem i śmiercią”<sup>111</sup>. Powiązanie odkupionej Maryi z ludzkością i pełnia łaski, którą otrzymała, wskazują na funkcjonalny cha-

<sup>104</sup> Por. Marie, Mére du Sauveur, dz. cyt., 91; J. Alfaro, Maria salvada por. Cristo, art. cyt., 41; J. Cascante, Santidad de la Madre de Dios, art. cyt., 363—373. Oczywiście w wypadku Maryi nie miało miejsca zaciągnięcie grzechu, który musiałby być z kolei usunięty, tak jak to ma miejsce u wszystkich innych ludzi. Maryja została zachowana od jakiegokolwiek grzechu. Tym niemniej i do Maryi odnosi się rzeczywistość zwycięstwa Chrystusa nad grzechem.

<sup>105</sup> Art. cyt., 430; por. S. Cipriani, art. cyt., 14—17.

<sup>106</sup> Por. J. Galot, L'Immaculée Conception, art. cyt., 96.

<sup>107</sup> Por. R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, w: *Mysterium Salutis*, t. 4/2, Einsiedeln 1973, 317.

<sup>108</sup> Por. J.M. Manteau-Bonamy, dz. cyt., 62.

<sup>109</sup> Por. J. Galot, L'Immaculée Conception, art. cyt., 94—97; L. Melotti, dz. cyt., 110; M.J. Nicolas, Il est né la Vierge Marie, dz. cyt., 71.

<sup>110</sup> Por. Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 318.

<sup>111</sup> *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 247.

rakter rzeczywistości jej wznioślejszego odkupienia, implikują posłanictwo — podkreśla się we współczesnej teologii<sup>112</sup>. „Stan świętości Maryi stanowi zarazem „wymaganie” i „konsekwencję” jej wzniosłej funkcji w dziele zbawienia. Jej cnoty nie są zwykłą ozdobą, lecz „częścią składową tego, czym ona jest” — pisze H.M. Guindon<sup>113</sup>. „Świętość, którą Maryja posiadała zawsze w sposób pełny, na płaszczyźnie cielesnej i duchowej, nie była jedynie dla bytu „córką umiłowanej” (LG 53), lecz nade wszystko i przede wszystkim dla bytu i ze względu na byt Matki Boga Zbawiciela...” — dodaje jeden z teologów hiszpańskich<sup>114</sup>.

Wraz z tajemnicą Wcielenia staje się rzeczą oczywistą, że cała świętość podstawowa Maryi, wszystkie dary łaski, które otrzymała, były przygotowaniem do tego momentu, w którym ona jako matka miała przyjąć Chrystusa<sup>115</sup>. Z Wcieleniem — według współczesnych autorów — rozpoczyna się też jakby druga faza życia łaski Maryi. Świadczy ona wymownie o tym, że Bóg wprowadzał Maryję w pełnię łaski normalną drogą, jaką prowadzi do zbawienia każdego innego człowieka, tzn. przez wiarę<sup>116</sup>. Scena zwiastowania i związana z nią tajemnica Wcielenia ukazują właśnie wiarę Maryi jako podstawowy element jej łączności macierzyńskiej ze Zbawicielem<sup>117</sup>. „W swym akcie wiary (integralnym akcie jej ducha i ciała urzeczywistnionym i wyrażonym w jej macierzyństwie dziewiczym) — stwierdza J. Alfaro — Maryja przyjmuje od Boga przez Chrystusa swoje zbawienie osobowe. Jej zbawienie subiektywne dopełnia się w jej wierze, która jest jej odpowiedzią na absolutny dar Boga w Chrystusie dla niej i dla wszystkich ludzi. W pełni swojej wiary Maryja jest pierwszą zbawioną przez Chrystusa, to jest tą, która przyjmuje od Boga w Chrystusie pełnię swojego odkupienia personalnego”<sup>118</sup>. Bóg czyniąc Maryję prawdziwą Matką Bożą, był w niej, przez Ducha Świętego, przyczyną wszystkich darów, przez które ona mogła zjednoczyć się z Osobą swojego Syna. Dotyczy to przede wszystkim łaski początkowej samej wiary, a także miłości<sup>119</sup>.

<sup>112</sup> Por. np. J. Galot, art. cyt., 32. 36; H.M. Manteau-Bonamy, dz. cyt., 72 nn; J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 223; L. Melotti, dz. cyt., 110; G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, art. cyt., 89.

<sup>113</sup> *Marie de Vatican II*, Paris 1971, 45.

<sup>114</sup> L. Herran, *Vision conjunta de la relaciones Maria-Iglesia en la „Lumen gentium”*, w: *EstMar* 28(1966), t. 2. 296.

<sup>115</sup> Por. M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 79; A. Müller, art. cyt., 433; S. Cipriani, art. cyt., 17—19.

<sup>116</sup> „Być zbawionym” w pełnym znaczeniu tego słowa, to z jednej strony dar Boga, a z drugiej wolne przyjęcie tego daru przez człowieka, por. A. Müller, art. cyt., 486.

<sup>117</sup> Por. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 226. 235.

<sup>118</sup> *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 245; por. tenże, *María salvada por Cristo*, art. cyt., 44.

<sup>119</sup> Por. M.J. Nicolas, *María, Mére du Sauveur*, dz. cyt., 90; G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, art. cyt., 89.

Samo bowiem tylko fizyczne macierzyństwo, bez wiary, nie byłoby dla niej podstawą pełnego zbawczego uczestnictwa w tajemnicy Odkupiciela. Stąd H. Mühlen słusznie podkreśla, że „sam fakt, że Maryja nosiła swego Bożego Syna w swym łonie i żywiła go swą piersią, nie byłby sam w sobie przyczyną zbawienia dla samej Maryi, gdyby ona nie u w i e r z y ła (Łk 11, 27 nn). Fakt, iż Maryja jest nazywana „sublimiore modo redempta” (por. LG 53), nie wyklucza, ale przeciwnie — zakłada, że ona także została usprawiedliwiona przez swoją w i a r ę”<sup>120</sup>. Wiara stanowi odpowiedź Maryi daną Bogu, przez nią przyczyniła się ona do wypełnienia zbawczego planu Boga, którego częstkę stanowi także i jej własne odkupienie. Wiara Maryi nadaje jej macierzyństwu wymiar duchowy i ma decydujący wpływ na jej zaangażowanie duchowe, a tym samym w pełni osobowe w tę tajemnicę i jej następstwa. Przez swoją wiarę Maryja zjednoczyła się z Osobą Syna, a co za tym idzie mogła kochać Go w pełni i służyć Mu<sup>121</sup>.

Można — według współczesnych teologów — iść jeszcze dalej w analizie zagadnienia pełni łaski w Maryi. M.J. Nicolas wskazuje tutaj jakby na trzecią fazę w życiu łaski Matki Jezusa, wiążąc ją z Pięćdziesiątnicą. Jest on zdania, że właśnie wtedy dokonała się jeszcze pełniejsza interioryzacja łaski w Maryi, co zbliżyło ją i związało jeszcze bardziej z jej Synem, stosownie do Jego własnych słów: „Pożyteczne jest dla was moje odejście ... nie zostawię was sierotami, przyjdę do was”. Nastąpiło też ostateczne uduchowanie jej więzi z Chrystusem, wzrastające oświecenie jej wiary w miłości, natężenie jej nadziei, która „przenika poza zasłonę”<sup>122</sup>. Gdy się jednak przyjmie, jak to już zostało zaznaczone, że Pięćdziesiątnicą dla Maryi było zwiastowanie, wydaje się, że działanie Ducha Świętego w Maryi należy związać już z tajemnicą Wcielenia. Nie znaczy to jednak, że pełnia łaski Maryi nie mogła rozwijać się i wzrastać. Już dotychczasowa analiza potwierdza, podkreślany słusznie przez współczesnych teologów, relatywny charakter łaski Matki Jezusa<sup>123</sup>. Łaska ta mogła wzrastać i wzrastała rzeczywiście, a wraz z jej wzrostem dokonywało się coraz pełniej jej odkupienie. Nie wolno jednak zapominać, że dokonywało się to odpowiednio do jej wyjątkowego odkupienia. Tak więc można mówić, że w Maryi, która otrzymała względną pełnię łaski, każde

---

<sup>120</sup> Dz. cyt., t. 2, 136—137.

<sup>121</sup> Por. M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 49. 57. 79—80; J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 224.

<sup>122</sup> Por. M.J. Nicolas, tamże, 80.

<sup>123</sup> Por. np. A. Müller, art. cyt., 434—438; M.J. Nicolas, *Marie, Mère du Sauveur*, dz. cyt., 96—97; L. Melotti, dz. cyt., 115—116; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, dz. cyt., 116—117; J. Cascante, art. cyt., 367—368.

z jej działań, dokonując się na mocy łaski, sprawiało coraz większe nateżenie w niej życia Bożego<sup>124</sup>.

W ten sposób łaska Maryi wzrastała, począwszy od pierwszej chwili jej życia, aż do momentu jej chwalebego wniebowzięcia. „Świętość Maryi — słusznie stwierdza L. Melotti — była proporcjonalna do wszystkich etapów jej życia, ustawicznie wzrastając... Na każdym z tych etapów Maryja była „pełna łaski”<sup>125</sup>. Świętość ta stała się pierwszą i najdoskonalszą manifestacją odkupieńczego dzieła Chrystusa. Odkupieńcze dzieło Chrystusa w Maryi sprawiło najwyższy stopień uczestnictwa stworzenia w życiu Bożym, stało się dla Jego Matki wspólnotą życia z Ojcem, który udziela się przez Syna w Duchu Świętym<sup>126</sup>.

Uczestnictwo Maryi w życiu Bożym osiągnęło swoją pełnię, tak co do duszy, jak i co do ciała, w jej uwielbieniu. W ten sposób tajemnica paschalna Chrystusa wypełniła się na niej do samego końca. Otrzymała ona bowiem szczególnie udział w zwycięstwie Chrystusa nie tylko nad grzechem, ale i nad śmiercią<sup>127</sup>.

Współcześni teologowie są zgodni co do tego, że wniebowzięcie Maryi przed powszechnym zmartwychwstaniem jest także wymownym znakiem wznioślejszego sposobu jej odkupienia przez Chrystusa. Tajemnica jej wznioślejszego odkupienia zostaje w ten sposób dopełniona<sup>128</sup>. Należy dodać, że tak, jak odkupienie zachowawcze Maryi w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia nie oddzielało jej od reszty ludzkości, tak i w tajemnicy swojego ostatecznego uwielbienia z duszą i ciałem Matka Jezusa złączona jest z całą ludzkością. Uczestniczy ona, jako pierwsza, w pełni zbawienia przygotowanego dla wszystkich i zapowiada przez to w sposób wzorczy eschatologiczne zbawienie ludzkości i eschatologiczny stan Kościoła Nowego Przymierza<sup>129</sup>.

We współczesnej teologii podkreśla się, co wydaje się być istotne dla tematu niniejszego studium, wzorczy charakter odkupienia Maryi, wyłą-

---

<sup>124</sup> Por. A. Müller, art. cyt., 437, Łaska działała w Maryi respektując oczywiście prawa natury. Stąd też można sądzić, że łaska podstawowa, którą Maryja posiadała od pierwszej chwili swojej egzystencji, uświęcała ją na sposób uświęcania dzieci przez łaskę chrztu, tzn. odpowiednio do rozwoju ich świadomości moralnej: od uświęcania nieświadomego do świadomego (z tą różnicą, że chodziło tutaj o pełnię łaski). Dlatego też o wierze usprawiedliwiającej u Matki Jezusa można mówić dopiero w okresie jej świadomości moralnej, por. J. Galot, *L'Immaculée Conception*, art. cyt., 99.

<sup>125</sup> Dz. cyt., 116.

<sup>126</sup> Por. S. Aguilar, *La gracia de la maternidad divina*, w: *EphMar* 14(1964), 220.

<sup>127</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, 96; A. Müller, art. cyt., 495—498.

<sup>128</sup> Por. L. Melotti, dz. cyt., 128—129; A. Müller, art. cyt., 498; R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, dz. cyt., 149—150.

<sup>129</sup> Por. J. Alfaro, *Cristologia a antropologia*, dz. cyt., 240; S.M. Meo, *Le sens de l'Assomption*, w: *CahMar* 22(1977), 174—176.

czając oczywiście właściwy tylko jej wznioślejszy sposób tego odkupienia. Jest ona *pi e r w s z y m* ze stworzeń powołanych przez Boga i wchodzących w tajemnicę życia z Bogiem w Nowym Przymierzu. A. Müller dostrzega wzorczy charakter odkupienia Matki Jezusa już w samym Bożym dekreście przeznaczenia Chrystusa i Maryi w tajemnicy Wcielenia, gdzie jego zdaniem można widzieć przeznaczenie do zbawienia wszystkich, z jednoczesnym wskazaniem na najwyższą indywidualną jego realizację w osobie Maryi<sup>130</sup>.

Realizacja zbawczego dekretu Wcielenia przyniosła, zarówno dla Maryi, jak i dla wszystkich innych ludzi, ten sam skutek — odkupienie. Wszyscy, łącznie z Maryją, otrzymali jako stworzenia, przez Chrystusa i w Chrystusie, to samo odkupienie — uczestnictwo w życiu Boga. Z drugiej jednak strony, jak się podkreśla, pomiędzy Maryją a resztą ludzkości zachodzą różnice odnośnie *s p o s o b ó w* uczestnictwa w owym życiu Boga — sposobów odkupienia, a także *s t o p n i a* tego uczestnictwa — wielkości daru łaski<sup>131</sup>. I dlatego, „choć Maryja zawdzięcza, tak jak Kościół, swoją czystość Chrystusowi — pisze G. Philips — to jednak ona nie musiała przechodzić przez kąpiel odrodzenia, której towarzyszy słowo (Ef 5, 27); to słowo zostało wypowiedziane nad nią w momencie jej poczęcia”<sup>132</sup>. Maryja weszła w uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej na drodze macierzyńskiej, podczas gdy inni wchodzą drogą sakramentalną. Odpowiednio też Matka Jezusa była od początku „pełną łaski”, co nie jest udziałem wszystkich innych odkupionych.

Różnice w sposobie uczestnictwa w życiu Boga, a także w wielkości daru łaski nie przeszkadzają jednak, jak podkreśla L. Altling von Geusau, wyrażając pogląd wielu współczesnych teologów, aby mówić o wzorczym charakterze odkupienia Maryi, a w niej samej widzieć „pierwszą z odkupionych”<sup>133</sup>. Udzielona jej pełnia zbawienia ma stać się udziałem każdego człowieka i całego Kościoła. Z drugiej zaś strony, przyjęcie przez Maryję daru zbawienia stanowi wzór postawy stworzenia przyjmującego wezwanie do wspólnoty życia z Bogiem. Tak więc można mówić za H. Mühlenem, w świetle całej macierzyńskiej egzystencji Maryi, o jej wzorczej postawie członka społeczności zbawionych — Kościoła<sup>134</sup>.

Taka interpretacja pozwala współczesnym autorom na wprowadzenie analogii pomiędzy macierzyństwem Bożym i łaską uświęcającą Maryi, jako elementami konstytutywnymi jej odkupienia — z jednej strony, a charakterem chrzcielnym chrześcijanina i darem otrzymanej przez niego

<sup>130</sup> Por. art. cyt., 426.

<sup>131</sup> Por. G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, art. cyt., 92.

<sup>132</sup> *Marie et l'Eglise*, art. cyt., 416.

<sup>133</sup> Por. *Alcune idee sulla mariologia attuale*, art. cyt., 494.

<sup>134</sup> Por. dz. cyt., t. 2, 170.

łaski — z drugiej<sup>135</sup>; czy też, jak ujmuje to H. Mühlen, pomiędzy świętością sakralną i świętością uswięcającą (wewnętrzną) Maryi i każdego innego chrześcijanina<sup>136</sup>.

Chociaż „istotnie nie można mówić o łasce macierzyństwa Maryi, że na sposób charakterów sakramentalnych zakorzenia się ona we „władzach” duszy lub w centrum duchowym aktywności, gdyż trzeba w rzeczywistości rozważać ją w znaczeniu właściwym jako charakter egzystencji, który określa całe istnienie Maryi jako takie ... to jednak nie wyklucza się — stwierdza H. Mühlen — że w swej funkcji konsekracji łaska macierzyństwa jest całkowicie porównywalna z charakterem sakramentalnym chrztu...”<sup>137</sup>. Podobnie, gdy chodzi o świętość wewnętrzną, której domaga się zawsze świętość sakralna i której wielkość odpowiada wielkości zadania wypływającego ze świętości sakralnej. I tutaj „pełnia łaski” Maryi może być porównywana z „określonym stanem łaski” ochrzczonego<sup>138</sup>.

Stosowane tutaj analogie potwierdzają raz jeszcze przyjmowaną przez wszystkich współczesnych teologów prawdę o tym, że Maryja, „Matka Jezusa” stanowi w istocie część, zupełnie jak inni potomkowie Adama, „homines salvandi”, a zatem jest ona, w znaczeniu właściwym i prawdziwym — chociaż *sublimiore modo* — odkupiona”<sup>139</sup>. Jej wznioślejsze odkupienie wskazuje zaś z kolei na jej szczególne miejsce i związane z nim odpowiednie zadanie „wobec” i „w” społeczności zbawionych. Taki też ostateczny wniosek można wysunąć, na obecnym etapie niniejszego studium, z całej powyższej analizy wznioślejszego odkupienia Maryi w ujęciu współczesnej teologii.

### § 3. MACIERZYŃSKI UDZIAŁ MARYI W BUDOWANIU KOŚCIOŁA NOWEGO PRZYMIERZA

W ekonomii chrześcijańskiej nie istnieje żaden dar Boży, który nie posiadałby w swej istocie wymiaru społecznego, wszystko znajduje się w służbie budowania i wzrostu Ciała Mistycznego Chrystusa; ta powszechna zasada odnosi się zaś — jak zauważa G. Baraúna — w sposób szczególny do Maryi<sup>140</sup>. Ona właśnie, która najbardziej „oczekiwała z miłością”, dzieła Bożego jako niezasłużonego daru, miała wziąć i rzeczy-

<sup>135</sup> Por. J. Galot, *L'Immaculée Conception*, art. cyt., 102.

<sup>136</sup> Por. dz. cyt., t. 2, 168—169.

<sup>137</sup> Dz. cyt., t. 2, 168.

<sup>138</sup> Por. tamże.

<sup>139</sup> H. Mühlen, dz. cyt., t. 2, 169.

<sup>140</sup> Por. *La Très Sainte Vierge au service de l'économie du salut*, w: *L'Eglise de Vatican II*, dz. cyt., t. 3, 1232.

wiecie wzięła jedyny w swoim rodzaju udział w tym dziele, w ekonomii zbawienia całej ludzkości<sup>141</sup>.

Jak ujmuje się ten udział Matki Jezusa w ekonomii zbawienia ludzkości we współczesnej teologii katolickiej? W jaki sposób „zaowocowała” — według współczesnych autorów — udzielona Maryi przez Boga pełnia łaski? Na czym polegała służba Maryi w budowaniu Kościoła Nowego Przymierza? Refleksja teologiczna na obecnym etapie niniejszego studium ma na celu udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania. Dla lepszego odczytania i wyrażenia współczesnej nauki teologicznej na ten temat warto, jak się wydaje, przedstawić najpierw krótko kontekst historyczny całego zagadnienia.

Jest rzeczą niemożliwą — jak się podkreśla — zrozumieć Jezusa bez Maryi i Maryję bez Jezusa; ani Syn nie jest rozumiały bez matki, ani matka bez Syna<sup>142</sup>. Niemożliwym jest to zrozumienie na płaszczyźnie ontologicznej, przede wszystkim jednak na płaszczyźnie funkcjonalnej<sup>143</sup>. Świadcstwo owej łączności matki z Synem, w jej podwójnym wymiarze: funkcjonalnym i bytowym, dają już autorzy Nowego Testamentu, począwszy od św. Pawła — oszczędnego w swoich odniesieniach do ziemskiej historii Jezusa i Jego matki<sup>144</sup>, poprzez wszystkich synoptyków, a skończywszy na autorze czwartej Ewangelii i Apokalipsy — św. Janie, który zaświadcza najpełniej o tej jedności Maryi z Mesjaszem i Jego dziełem<sup>145</sup>.

Tradycja chrześcijańska podjęła świadectwa skryptyrystyczne rozwijając od samego początku ten temat. Wyrazem tego jest już refleksja teologiczna św. Justyna<sup>146</sup>, św. Ireneusza<sup>147</sup> i Tertuliana<sup>148</sup> dotycząca Maryi jako Nowej Ewy<sup>149</sup>. W ten sposób już w II wieku, u początku samej chrystologii i soteriologii patrystycznej, podkreśla się wyraźnie uprzywilejowaną funkcję Maryi w dziele odkupienia dokonanego przez Chry-

<sup>141</sup> Por. K. Wojtyła, dz. cyt., 90.

<sup>142</sup> Por. T.M. Bartolomei, *Predestinazione di Cristo e di Maria e la sua indissolubile unita*, art. cyt., 37.

<sup>143</sup> Por. S. Folgado Flores, *Maria asociada a Cristo en el misterio redentor*, w: *EncMarPosconc*, 376.

<sup>144</sup> Dla św. Pawła cała teologia maryjna streszcza się w „factum ex muliere” (Ga 4, 4—5), por. G. Baraúna, art. cyt., 1233.

<sup>145</sup> Por. G. Philips, *Marie et l'Eglise*, art. cyt., 373.

<sup>146</sup> Por. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, *Patrologia graeca*, wyd. J.P. Migne (dalej skrót: PG), 6, 709 nn.

<sup>147</sup> Por. *Adversus haereses* III, 21, PG 7, 955; III, 22, PG 7, 958 nn; V, 19, PG 7, 1175 nn.

<sup>148</sup> Por. *De Carne Christi* 17, *Patrologia latina*, wyd. J.P. Migne (dalej skrót: PL), 2, 782; *De Anima* 43, PL 2, 723; *Adversus Marcionem* 2, 4, PL 2, 289.

<sup>149</sup> Por. G. Philips, art. cyt., 376 n; C. Pozo, *Maria en la obra de la salvacion*, Madrid 1974, 32 n; L. Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca*, Assisi 1966; J.A. de Aldama, *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970, 264—299.

tusa; czyni się to w kontekście tajemnicy Wcielenia, niejako przedłużając myśl mariologiczną Ewangelii Łukasza 1—2<sup>150</sup>. Również w tym kontekście pojawiają się z biegiem czasu, jak zauważa G. Baraúna, inne określenia stosowane do Maryi, wskazujące na jej łączność z Chrystusem w tajemnicy odkupienia, a tym samym w dziele budowania Kościoła Nowego Przymierza, jak: *causa salutis*, *Matka żyjących*, a w końcu także tytuł *Pośredniczki*<sup>151</sup>. Od wieku X kontekst ten znacznie się poszerzył, kiedy to Jan Geometra zinterpretuje po raz pierwszy tekst Janowy 19, 25—27 w sensie włączenia Maryi w odkupieńczą tajemnicę śmierci Chrystusa<sup>152</sup>.

W czasach współczesnych, zwłaszcza w okresie przedsoborowym, gdy omawianemu zagadnieniu poświęcało się w teologii wiele uwagi, zaczęły zarysowywać się wyraźnie dwie różne tendencje odnośnie tłumaczenia roli Maryi w tajemnicy zbawienia. Jedni z teologów zaczęli umieszczać działanie Maryi bardzo blisko zbawczego działania Chrystusa i ponad działaniem eklezjalnym (Kol 1, 24), wychodząc z założenia, że łaska Maryi nie podlega Kościołowi, tylko wprost Chrystusowi jako Głowie, na mocy macierzyństwa Bożego i szczególnego zjednoczenia z Chrystusem. Włączając Maryję w łaskę Chrystusa-Głowy stwierdzali, że Maryja — chociaż w sposób podporządkowany i zależny od Chrystusa — uczestniczy wprost w fazie odkupienia obiektywnego (Maryja bliska i podobna do Chrystusa). Druga grupa teologów, przeciwna włączaniu Maryi w łaskę Chrystusa-Głowy, zaczęła podkreślać przede wszystkim związek Maryi z Kościołem i wskazywać na pozycję Maryi jako stworzenia odkupionego i członka Kościoła. Stąd też działanie Maryi, jeśli wykluczyć jej macierzyństwo fizyczne, nie przewyższa — zdaniem tych teologów — działania eklezjalnego i konsekwentnie też nie znajduje się na płaszczyźnie odkupienia obiektywnego, lecz — tak, jak działanie wszystkich członków Kościoła — jedynie na płaszczyźnie odkupienia subiektywnego lub aplikacji łask Chrystusa (Maryja podobna do Kościoła, typem Kościoła)<sup>153</sup>.

Owa polaryzacja stanowisk, która ujawniła się także bardzo wyraźnie na Soborze Watykańskim II<sup>154</sup>, w teologii posoborowej wydaje się zanikać. Dochodzi do tego ze względu na niepełność rozwiązań proponowanych zarówno przez chrystotypistów jak i eklezjotypistów, a także pod

<sup>150</sup> Por. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 237; J.A. de Aldama, dz. cyt., 264—299.

<sup>151</sup> Por. art. cyt., 1233—1234.

<sup>152</sup> Por. J. Alfaro, dz. cyt., 237.

<sup>153</sup> Tendencje te określane mianem chrystotypiczności i eklezjotypiczności nazywa się też kierunkiem transcendentnym i kierunkiem immanentnym, por. Ildefonso de la Inmaculada, *Intento de superacion de las modernas sentencias mariologicas*, w: *EstMar* 40(1976), 234; C. Pozo, dz. cyt., 23—31.

<sup>154</sup> Por. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 13—15.

wpływem pogłębiającej się świadomości, że tajemnica Maryi jest tajemnicą złożoną i dlatego nie wyczerpuje jej ani sam paralelizm z Chrystusem, ani też paralelizm eklezjalny.

Dla G. Philippsa, którego stanowisko w tym względzie wydaje się być reprezentatywne dla całej współczesnej teologii, „problematyka ta, która zmusza niejako do wyboru, dla Maryi, pomiędzy Chrystusem a Kościołem, wydaje się być nierzeczywistą, iluzoryczną. Jeżeli Maryja stanowi wzór idealny Kościoła, to właśnie dlatego, gdyż została duchowo ukształtowana na wzór swojego Syna... Stąd w refleksji teologicznej powinno się widzieć Maryję raz bliżej Głowy, to znów bliżej jej członków, z tej prostej przyczyny, że spełnia ona funkcję punktu łączącego między Mesjaszem i Jego ludem”<sup>155</sup>. We współczesnej teologii obserwuje się dążenie do pełniejszych, syntetycznych ujęć w tej dziedzinie, chociaż — jak się podkreśla — zadanie to nie jest łatwe<sup>156</sup>.

Współczesne ujęcie zagadnienia łączności Maryi z Chrystusem w dziele budowania Kościoła Nowego Przymierza ukazane zostanie obecnie najpierw od strony jego podstaw, następnie zaś omówiony zostanie sposób udziału Maryi w tym dziele.

Chrystus, realizując swoją tajemnicę „Boga z nami”, od pierwszej chwili swojego ziemskiego bytowania występuje jako ten, który pełni funkcję Głowy i udziela łaski. Od pierwszej chwili wszystko w życiu i działaniu Chrystusa skierowane jest i służy tworzeniu wspólnoty ludzi z Bogiem, budowaniu Kościoła Nowego Przymierza. Konkretnie miejsce i funkcję w tym dziele otrzymała również Matka Jezusa, złączona od początku ze swoim Synem zarówno w wymiarze bytowym jak i funkcjonalnym. Miejsce to i funkcja zgadzają się z podstawową zasadą historii zbawienia mówiącą, że jedynym prawdziwym Zbawicielem człowieka jest tylko Bóg, a udział stworzenia w tym dziele wypływa wyłącznie z upodobania Bożego, z łaskowości Bożej, nie zaś z czystej konieczności. Odpowiednio też udział ten znajduje się na innej płaszczyźnie niż zbawcze działanie Boga — Bóg i człowiek nie działają razem na tej samej płaszczyźnie<sup>157</sup>. Udział Maryi w dziele budowania Kościoła Nowego Przymierza nie przekraczał granic dostępnych stworzeniu i opierał się na tych wartościach Bożych, które są dostępne dla człowieka<sup>158</sup>.

**M a c i e r z y ń s t w o** Boże Maryi jest niewątpliwie tą wartością Bożą dostępną dla Maryi, wpływającą ze szczególnego upodobania Bo-

<sup>155</sup> Marie et l'Église, art. cyt., 405; por. także utrzymaną w podobnym tonie wypowiedź R. Laurentina, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 335—336.

<sup>156</sup> Por. C. Pozo, dz. cyt., 42; Ildefonso de la Inmaculada, art. cyt., 257.

<sup>157</sup> Por. H. Urs von Balthasar, La Gloire et la Croix, dz. cyt., t. 1, 476.

<sup>158</sup> Por. A.L. Krupa, Maryja w Bożym planie zbawienia, w: RTK 15(1968) 2, 136.

zego<sup>159</sup>, która stała się jedyną i najgłębszą podstawą jej współdziałania, jako stworzenia, w zbawczym dziele budowania Kościoła Nowego Przy mierza. Taki jest pogląd wszystkich współczesnych teologów katolickich, którzy podkreślają przy tym wyraźnie, że macierzyństwo to należy ujmować w sposób integralny, jako „macierzyństwo dziewicze we wierze”<sup>160</sup>.

Macierzyństwa tego nie można sprowadzać tylko do biologicznego i przemijającego aktu zrodzenia. Tak, jak każde macierzyństwo, godne tego imienia, wymaga, aby niewiasta-rodzicielka zgadzała się całkowicie z egzystencją osobową, a przez to z powołaniem swojego syna, tak szczególnie dla Maryi jest rzeczą zrozumiałą, że jej Syn jest Zbawicielem świata i że ona, przyjmując Jego obecność w świecie i w historii, została powołana, aby przyłączyć się i współpracować w zbawieniu świata<sup>161</sup>.

Macierzyństwo Maryi, do którego została przygotowana przez łaskę wznioślejszego odkupienia<sup>162</sup>, znalazło się u podstaw jej osobowego wkładu w zbawcze dzieło budowania Chrystusowego Kościoła. Określenie „osobowy”, jak zauważa B. Baraúna, nie wyklucza łaski Boga; w Maryi wszystko jest owocem łaski, ponieważ stworzenie jest w stosunku do Boga, w swej istocie receptywne, a nie twórcze. Lecz łaska Boga, w tym co nazywa się aktywnością osobową, przybiera jakby nowy koloryt — koloryt ludzkiej współpracy istotnie receptywnej, ale jednocześnie aktywnej<sup>163</sup>. Gdyż „człowiek wobec jakiegokolwiek daru Bożego, jak wyjaśnia dalej tę rzeczywistość G. Philips, nie jest pasywny ale receptywny. Czy sta pasywność wyklucza przyjęcie daru. Aby być prawdziwie receptywnym należy działać, otwierać swoją duszą i współpracować. Współpracować z łaską na mocy samej łaski, oto odpowiedź chrześcijańska<sup>164</sup>. Słusznie zatem stwierdza na innym miejscu ten sam teolog pisząc: „To właśnie oddanie się osobie Ojca i Syna i receptywność wobec działania Ducha Świętego nadają tytułowi Theotokos jego znaczenie i jego wartość”<sup>165</sup>. Wszyscy teologowie współcześni są ostatecznie zgodni co do

<sup>159</sup> Por. G. Philips, *L'Église et son mystère*, dz. cyt., t. 2, 259; R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 332; T.M. Bartolomei, art. cyt., 55.

<sup>160</sup> Por. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 245; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 49—61.

<sup>161</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijne miejsce matki Chrystusa w zbawczym planie Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań 1970, 259; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 92—93.

<sup>162</sup> Zanim jeszcze zaczęła realizować się tajemnica Bożego macierzyństwa, Maryja od pierwszej chwili swego istnienia znalazła się we wspólnocie z Synem Bożym, jako stworzenie w sposób wznioślejszy odkupione. Było to jednak ukierunkowane na „dziewicze macierzyństwo we wierze” i dlatego ono ostatecznie stanowi podstawę opartej na więzi z Chrystusem współpracy Maryi w zbawczym dziele.

<sup>163</sup> Por. art. cyt., 1232.

<sup>164</sup> *Marie et l'Église*, art. cyt., 411—412; por. także teksty skryptyrystyczne: *J\*1*, 16; *Flp 2*, 13.

<sup>165</sup> *Le dogme marial et le mystère du culte aujourd'hui*, w: *De cultu mariano saeculis VI—XI, Romae 1972*, t. 2, 7.

tego, że w macierzyństwie Bożym Maryi dochodzi do głosu jakaś przedziwna dialektyka tego, co boskie i ludzkie, że jest ono jednocześnie darem Bożym i współpracą stworzenia, że jest zarazem — jak to określił II Sobór Watykański — funkcją (munus) i godnością (dignitas) albo darem (donum)<sup>166</sup>. Tak rozumiane macierzyństwo Boże Maryi jest w swej istocie łaską społeczną daną dla drugich. Istnieje tutaj — zdaniem R. Laurentina — korelacja pomiędzy łaską Chrystusa-Głowy i łaską Maryi<sup>167</sup>. W owej współzależności łaski Głowy Chrystusa i łaski macierzyństwa Bożego Maryi kryje się istota łączności, więzi, wspólnoty matki z Synem, która zaowocowała bezpośrednio współdziałaniem Maryi w zbawczym dziele, gdyż to właśnie z Maryją „łącząc ją ze swoim bytem i swoim działaniem, ze swoim dziełem zbawienia i życia, Jezus idzie, aby oddać się wszystkim ludziom, a najpierw ich zbawić od grzechu i śmierci”<sup>168</sup>.

„«Współpraca» Maryi pozostawia — jak się podkreśla dzisiaj za Vaticanum II — nienaruszoną jedność pośrednictwa Chrystusa, ponieważ jest darem otrzymanym od samego Chrystusa i stąd podlega całkowicie wewnętrznej wartości zbawczej dzieła odkupieńczego, właściwej wyłącznie Chrystusowi”<sup>169</sup>. Maryja, wchodząc jako pomoc i służebnica w ekonomię zbawienia — ekonomię dobroci i miłosierdzia, jedynie z czystej łaski bierze udział w dziele zbawczym Chrystusa. Analogicznie do wszystkich wybranych „pośredników” Starego Testamentu, włączonych w realizację Bożych planów i wypełniających swoją misję pod działaniem „Ducha Bożego”<sup>170</sup>, i ona współdziała w dziele zbawczym swojego Syna znajdując się pod działaniem „Ducha Chrystusa”<sup>171</sup>.

Teologowie współcześni świadomi są tego, że Maryja współdziałając w zbawczej ekonomii czyni to z pozycji stworzenia i dlatego znajduje się całkowicie i wyłącznie po stronie zbawianej ludzkości. Chcąc jeszcze lepiej to ukazać, a zarazem jeszcze wyraźniej odnieść i związać współdziałanie Maryi z rzeczywistością tworzącego się Kościoła, autorzy podkreślają, że Maryja jest zaangażowana po stronie Kościoła jako Oblubienicy dążącej do jedności ze swoim Oblubieńcem w tajemnicy mistycznych zaślubin<sup>172</sup>. Nie znaczy to jednak, aby można było widzieć w Maryi Oblu-

<sup>166</sup> Por. LG 53, 63, 67.

<sup>167</sup> Por. La Vierge au Concile, dz. cyt., 160.

<sup>168</sup> M.J. Nicolas, Il est né de la Vierge Marie, dz. cyt., 90—91; por. także J. Alfaro, dz. cyt., 235.

<sup>169</sup> J. Alfaro, dz. cyt., 240.

<sup>170</sup> Por. J. Alfaro, dz. cyt., 241.

<sup>171</sup> Por. M.J. Nicolas, Marie et la Trinité, w: MarMan 7(1964), 423—430; G. Philips, Marie dans le plan du salut, art. cyt., 89—90; T.M. Bartolomei, Le relazioni di Maria Madre di Dio con lo Spirito Santo, w: EphMar 13(1963), 5—40.

<sup>172</sup> Por. G. Kirwin, art. cyt., 36; P. de Alcantara Martinez, Maria, ejemplar y modelo de la Iglesia, w: EncMarPosconc, 421.

bienicę Chrystusa. Zdaniem G. Philipsa, określenie „oblubienica” było używane przez teologów w odniesieniu do Maryi, ale raczej rzadko i z różnymi zastrzeżeniami. Uwagę ich skupiało zawsze przede wszystkim Boże macierzyństwo Maryi. M. Scheeben wprowadzając określenie „macierzyństwo oblubienicze (Bräutliche Mutterschaft) połączył ze sobą — według tego teologa belgijskiego — dwie sprzeczne i wykluczające się figury<sup>173</sup>.

Chociaż myśl Scheebena przetrwała w jakiejś mierze do dzisiaj<sup>174</sup>, to jednak zdecydowana większość teologów współczesnych nie ujmuje relacji Maryi do Chrystusa w kategoriach „oblubieniczych”. Takie stanowisko wydaje się być zgodne z nauką Soboru Watykańskiego II, który nazywając Maryję „towarzyszką” Chrystusa wiąże to z pojęciem „matki” oddającej się Synowi Odkupicielowi, a nie odnosi tego do pojęcia „oblubienicy”<sup>175</sup>. Maryja, nie będąc sama w sobie oblubienicą Chrystusa-Odkupiciela, spełnia jednak swoją funkcję z Kościołem-Oblubienicą i na rzecz tej Oblubienicy. Opisując tę funkcję nawiązuje się w teologii współczesnej do zagadnienia zastępczości, czy też reprezentacji przez Maryję Kościoła, a nawet całej ludzkości. Teologowie przytaczają stwierdzenie św. Tomasza, że Maryja wyraziła zgodę Bogu „*loco totius humanae naturae*”<sup>176</sup>. Wyjaśniają przy tym, że autor „Summy” nie miał na myśli inkluzji prawnej ani metafizycznej. Maryja nie działa w akcie zgody na sposób delegowania przez rodzaj ludzki, reprezentuje go zaś na mocy decyzji Bożej, zaproszona przez Boga — podkreślają współcześni autorzy<sup>177</sup>. „Chrystus jako doskonały, prawdziwy człowiek — pisze G. Kirwin — reprezentuje całą ludzkość potrzebującą odkupienia wobec Ojca. Jego zgoda czyni to odkupienie możliwym dla rodzaju ludzkiego, aby ten mógł otrzymać dobra Jego odkupieńczego życia, śmierci i zmartwychwstania ... Zgoda Maryi jest całkowicie podporządkowana tej zgodzie jej Syna. Ona nie reprezentuje Kościoła w potrzebie odkupienia, lecz w jego akceptacji Chrystusa jako Odkupiciela, Głowy i Oblubienca ... Jej macierzyńska zgoda nie jest źródłem zbawienia dla rodzaju ludzkiego, lecz zgod-

<sup>173</sup> Por. Marie et l'Église, art. cyt., 398—399; Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église. Vatican II et prospective du probleme, art. cyt., 28.

<sup>174</sup> Por. np. J. Bur, La Vierge Marie dans l'économie du salut, w: Div 12(1968), 725—752; D.M. Debuison, Theologie mariale et mystère du couple. Perspective de travail, w: Eglise et theologie 6(1975), 195—240.

<sup>175</sup> Por. Maria e la Chiesa. Tavola rotonda con la partecipazione dei Professori dell'Istituto di Mariologia, Roma 1968—1969, 67.

<sup>176</sup> Por. S.T. III, q. 30, a.1.

<sup>177</sup> Por. G. Philips, Marie et l'Église, art. cyt., 401; G. Kirwin, art. cyt., 36; E. Suaras, Maria representante de la humanidad en la encarnacion, w: EstMar 40(1976), 13—28; J. Stern, Marie dans le mystère de notre reconciliation, w: NRTh 97(1975), 12; M.J. Nicolas, Théotokos, dz. cyt., 145—148; tenże, Il est né de la Vierge Marie, dz. cyt., 94—95; H. Urs von Balthasar, La Gloire et la Croix, dz. cyt., t. 3/2, 83—84.

nie z planami Bożymi, doprowadza rodzaj ludzki do kontaktu z tym źródłem”<sup>178</sup>.

Tak rozumianą „reprezentatywną” zgodę Maryi wyprowadza ów amerykański teolog z aktu decyzji Bożej, którą można — jego zdaniem — odnaleźć w typologii Córki Syjonu. Zgodnie z tą typologią w Maryi należy widzieć osobę zaproszoną przez Boga do tego, aby z radością przyjmując zbawienie mesjańskie w osobie Chrystusa, przez zgodę na zaślubiny ludzkości z Mesjaszem<sup>179</sup>. Rzeczywistość ta, zdaniem G. Philipsa, posiada dwa aspekty: solidarność ludzką i ducha miłości, który ożywia Maryję. „Maryja przyjmuje i potwierdza wspólnotę przeznaczenia całej rasy w przystępie nadprzyrodzonej hojności — pisze on — co podnosi jej akt i nadaje mu znaczenie odkupieńcze dla wszystkich. Odpowiada ona chętnie za wszystkich swych braci, nie jako ich delegatka lub pełnomocniczka, lecz jako ich dobrodziejka. Działa dla nich, na ich korzyść, waloryzując swoją łączność z nimi w potomstwie Adama ze względu na ich zbawienie. A zatem można mówić, nie w terminach prawnych ale w języku miłości, że ona zaprasza i kieruje ludzkość ku jej odkupieniu”<sup>180</sup>. Słuszną też wydaje się być uwaga J. Bura wyjaśniającego reprezentatywną funkcję Maryi w Ofierze Chrystusa: „Jezus reprezentuje ludzkość jako Głowa, jako ten, który ofiarował samego siebie za grzechy ludzi. Maryja reprezentuje ludzkość jako pierwszy członek Ciała mistycznego. Ona miała zadanie przyłączyć się w imieniu wszystkich innych do Ofiary Głowy”<sup>181</sup>.

Ujęta w ten sposób reprezentatywna funkcja Maryi nie stanowi jakiegos „dodatku” do właściwej funkcji reprezentatywnej Chrystusa. Wypływa ona z macierzyństwa Maryi, będąc przez to podjętą przez Słowo dla pełnej realizacji tajemnicy zbawienia<sup>182</sup>. M.J. Nicolas wyraźnie podkreśla, że właśnie w tym najwyższym macierzyństwie, jakim jest Boże macierzyństwo, Maryja stanowi reprezentantkę rodzaju ludzkiego i dlatego „to wszystko, co dana jej łaska wnosi z wiary, miłości, zgody stanowi prawdziwie ludzką część w tym Przymierzu, w tych zaślubinach pomiędzy Słowem i rodzajem ludzkim, jakimi jest Wcielenie”<sup>183</sup>.

<sup>178</sup> Art. cyt., 37—38; por. G. Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all interno della Chiesa*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, dz. cyt., 66.

<sup>179</sup> Por. G. Kirwin, art. cyt., 36; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 94—95.

<sup>180</sup> *Marie et l'Église*, art. cyt., 401.

<sup>181</sup> Art. cyt., 740.

<sup>182</sup> Z obawy przed „umniejszeniem” funkcji reprezentatywnej Maryi G. Girones Guillem (*La humanidad salvada y salvadora*, Valencia 1969) przenosi formuły o treści chrystologicznej w dziedzinę mariologii, skutkiem czego to wszystko, czego Bóg dokonał w Maryi, posiada powszechne znaczenie zbawcze. Autor stworzył w ten sposób daleką od prawdy „iluzoryczną perspektywę”, por. J.M. Alonso, *La humanidad salvada y salvadora*, w: *EphMar* 19(1969), 470 (recenzja książki).

<sup>183</sup> *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 95.

Poczynione uwagi, które dopełniły analizę podstaw udziału Maryi w zbawczej tajemnicy budowania Kościoła Nowego Przymierza, pozwalają przejść już do omówienia samego sposobu Maryjnego współdziałania z tym dziełem. Mówiąc o sposobie współdziałania wskazuje się już tym samym, że będzie tutaj mowa nie tyle o „ontologii” tego współdziałania, co o jego wymiarze egzystencjalnym wyrażającym się w konkretnych postawach Maryi. Tak ujmuje to zagadnienie współczesna teologia maryjna unikając coraz wyraźniej owej „ontologii”, która nastroczała w historii wiele trudności, doprowadzając niejednokrotnie do niejasności i nieścisłości teologicznych.

Dzieło zbawcze Chrystusa, a tym samym dzieło budowy Kościoła Nowego Przymierza, nie jest rzeczywistością, która zaistniała od razu, w jednym momencie. Dzieło to rozwija się stopniowo. Nie przestaje być w nim obecna od początku Matka Jezusa. Zwraca uwagę wymowna dokładność, podkreślają dzisiaj teologowie, z jaką Ewangelie ukazują macierzyńską obecność Maryi w szczytowych momentach dzieła Chrystusa<sup>184</sup>. I tak, Maryja jest obecna jako matka w przyjściu na świat i dzieciństwie Jezusa, potem w Jego życiu publicznym, by w końcu być także obecną pod krzyżem, w godzinie śmierci Syna.

We wszystkich tych momentach dochodzi wyraźnie do głosu „intensywny nurt życia teologalnego, który zespala matkę z Synem i wprowadza ją coraz bardziej w tajemnicę Jego osoby i misji zbawczej<sup>185</sup>. I dlatego w wierze i posłuszeństwie, nadziei i miłości, jako istotnych komponentach życia teologalnego Maryi, ukryta jest cała tajemnica Matki Jezusa, a zarazem tajemnica jej współpracy w dziele budowania Kościoła Nowego Przymierza<sup>186</sup>. Stąd jest rzeczą zrozumiałą, że w teologii współczesnej poświęca się wiele uwagi analizie życia teologalnego Maryi, zatrzymując się przy tym głównie na problemie wiary i posłuszeństwa w jej życiu<sup>187</sup>.

<sup>184</sup> Por. S. Folgado Flores, art. cyt., 376; R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 316—322; G. Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all interno della Chiesa*, art. cyt., 56.

<sup>185</sup> A. Martinelli, dz. cyt., 65.

<sup>186</sup> Por. A. Martinelli, dz. cyt., 75; G. Baraúna, art. cyt., 1236; B. Langemeyer, *Maria in der Kirchenkonstitution des Konzils*, w: *Theologie und Glaube* (dalej skrót: ThG) 58(1968), 27.

<sup>187</sup> Przykładowo można przytoczyć takie prace, jak: J. Auer, *Der Glaube Mariens*, Leutersdorf am Rhein 1966; tenże, *De fide BMV a Deo data, a Christo probata, purgata, gratificata*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, t. 4, 421—430; J. Cascante, *Singularidad y ejemplaridad de la fe en Maria*, w: *EstMar* 29(1967), 14—41; W.F. Dewan, *Mary's faith as response to God's graciousness*, w: *MarSt* 16(1965), 75—93; J. Galot, *La fede di Maria e la nostra*, Assisi 1973; M. Llamera, *Conciencia de su maternidad y vida de fe en la Virgen Maria*, w: *La ciencia tomista* 92(1965), 567—631; G. Philips, *Un thème theologique ravivé: La foi de la sainte Vierge*, w: *Studia mediaevalia et mariologica*, dz. cyt., 575—588; *Studi sulla fede in Maria*, Torino 1965; F. Mussner, *Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs*, w: *Cath*

W trakcie tej analizy współcześni autorzy dochodzą zasadniczo do następujących wniosków. Najpierw samo przygotowanie Maryi do dobrowolnego i świadomego podjęcia posłannictwa Bożego dokonywało się już, jak się stwierdza, we wierze i przez wiarę. I dlatego Wcielenie Słowa mogło się dokonać przez wiarę Maryi. „Nie można oddzielać — zaznacza J. Alfaro — wiary Maryi od przyścia Zbawiciela świata w jej łonie: Bóg Przymierza dokonuje swojej ostatecznej interwencji zbawczej niepodzielnie w macierzyństwie i w wierze Maryi”<sup>188</sup>.

Na ową bezpośrednią relację pomiędzy wiarą Maryi i dziełem poczęcia w jej łonie Zbawiciela wskazywała już od początku teologia patrystyczna rozwijająca paralelę Ewa-Maryja. Współcześnie zagadnienie to dochodzi do głosu szczególnie — jak słusznie zauważa R. Laurentin — u tych autorów, którzy podejmując myśl patrystyczną rozważają temat Maryi jako nowej Ewy<sup>189</sup>. W teologii współczesnej podkreśla się coraz wyraźniej, że w obecnej ekonomii zbawczej wiara i posłuszeństwo Maryi weszły — zgodnie z Bożym planem — jako konieczny element do zbawczego wydarzenia Wcielenia<sup>190</sup>.

Przeprowadzając szczegółowe studia egzegetyczno-teologiczne nad wiarą Maryi, teologowie dochodzą do stwierdzenia w s p ó l n o t o w e g o z n a c z e n i a tej wiary. Wynika to z odnalezienia wspólnych elementów wiary Maryi z wiarą Abrahama, czy też innych postaci Starego Przymierza, których powołanie i rola życiowa realizują się na drodze wiary (Izaak, Jakub, Mojżesz, czy też wierna „Reszta” Izraela)<sup>191</sup>. „Wiara Maryi — pisze F. Mussner — to dokładnie tamta wiara, którą, według Pawła, posiadał Abraham, ojciec pokolenia Izraela”<sup>192</sup>. Wiara zaś Abrahama posiadała znaczenie wspólnotowe, ponieważ nie tylko sam Abraham został przez nią usprawiedliwiony, ale „stał się ojcem wszystkich tych, którzy... wierzą” (Rz 4, 11; Rdz 17, 5)<sup>193</sup>.

Wypełnieniem obietnicy danej Abrahamowi jest Chrystus, ale „wypełnienie obietnicy idzie tą samą drogą, którą szła już obietnica: drogą

18(1964), 258—268; Z. Tlustochowicz, Zbawcza funkcja wiary Maryi w dziejach zbawienia według współczesnej teologii katolickiej, Lublin 1972 (msp); H. Volk, Maria, mater credentium, w: Trierer theologische Zeitschrift 73(1964), 1—21; E. Corazon del Sagrado, Vida teologal de la Virgen Maria en la linea del Concilio Vaticano II, w: Revista espanola de teologia 26(1966), 195—231; M.J. Nicolas, L'obeissance de Marie, w: Seminarium 19(1967), 491—499.

<sup>188</sup> Cristologia e antropologia, dz. cyt., 223; por. H. Urs von Balthasar, La Gloire et la Croix, dz. cyt., t. 1, 286.

<sup>189</sup> Por. La Vierge au Concile, dz. cyt., 100.

<sup>190</sup> Por. J. Alfaro, Maria salvada por Cristo, art. cyt., 51; Cristologia e antropologia, dz. cyt., 243—244; A. Müller, art. cyt., 451.

<sup>191</sup> Por. F. Mussner, art. cyt.; Z. Tlustochowicz, dz. cyt.; R. Laurentin, Mary in the communion of saints, London 1973, 9.

<sup>192</sup> Art. cyt. 261. Autor wskazuje przy tym na dwa wspólne elementy tej wiary: 1. jest to wiara w Boga cudu, 2. wiara w wypełnienie danych, utopijnie brzmiących obietnic.

<sup>193</sup> Por. A.L. Krupa, Maryja w Bożym planie zbawienia, art. cyt., 126.

wiary i tylko tą drogą! Oznacza to zaś konkretnie, w świetle świadectwa Łukasowego: przez wiarę Maryi, która powtórzyła wzorczo wiarę ojca swego pokolenia, Abrahama”<sup>194</sup>. Przez odniesienie i powiązanie z ekonomią przygotowawczą wiara Maryi ukazuje więc wyraźnie swój wymiar wspólnotowy. Jest to wiara na rzecz tworzącej się wspólnoty zbawionych — Kościoła Nowego Przymierza. Zamyka to w krótkim stwierdzeniu G. Philips: „Maryja jest „tą, która uwierzyła” dla zbawienia świata”<sup>195</sup>.

Tego typu pogląd zdaje się być przyjmowany współcześnie przez wszystkich autorów. J. Galot zauważa, że ten wymiar życia Maryi nie był zawsze właściwie rozumiany, skoro niektórzy z teologów obawiali się dopuścić istnienia jakichś niejasności w wierze Maryi, przypisując jej od początku doskonale poznanie objawienia<sup>196</sup>.

Studia biblijne ukazują dzisiaj coraz dokładniej rozwój wiary Maryi, jej „pielgrzymowanie we wierze”, które ostatecznie skierowane było ku godzinie Syna<sup>197</sup>. Wraz z rozwojem wiary Maryi pogłębiało się jej zjednoczenie z Synem i Jego dziełem, a przez to wzrastał jej wkład w budowanie wspólnoty eklezjalnej. Świadectwa tak rozumianego udziału Maryi w dziele budowania Chrystusowego Kościoła znajdują teologowie w Ewangelii Łukasza i Jana.

Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa świadczy o początku Maryjnego pielgrzymowania we wierze, a tym samym jej łączności z Synem i Jego dziełem w tajemnicach dzieciństwa Jezusa. Autorzy zwracają przede wszystkim uwagę i odwołują się do sceny zwiastowania (Łk 1, 26—38), gdyż Maryja wypowiadając swoje pełne wiary „fiat” włącza się w Boży plan zbawienia ze świadomością pełnej dyspozycyjności, przyjmując dla siebie tytuł „Służebnicy Pańskiej”<sup>198</sup>. To wszystko, czego Bóg oczekiwał od człowieka, znalazł w Matce Jezusa właśnie w tym, że — jak podkreśla H. Volk — uwierzyła, a przez to pozytywnie weszła w historię zbawienia w kulminacyjnym punkcie zbawczego działania Boga na nas

<sup>194</sup> F. Mussner, art. cyt., 263. Chodzi tutaj o tego typu powtórzenie, w wyniku którego historyczna obietnica zbawienia dana Abrahamowi, przez wiarę Maryi została wypełniona do tego stopnia, że Maryja stała się matką obiecanego „potomka” Abrahama.

<sup>195</sup> Un thème théologique ravivé: la foi de la Sainte Vierge, art. cyt., 587.

<sup>196</sup> Por. Marie, type et modèle de l'Église, w: L'Église de Vatican II, dz. cyt., t. 3, 1254.

<sup>197</sup> Por. LG 58; M. Bordoni, L'evento Cristo e il ruolo di Maria nel farsi dell'evento, w: Sviluppi teologici postconciliari e mariologia, dz. cyt., 44; B. Maggioni, Maria modello della Chiesa, w: Via, verità e vita 8(1966), 56—57.

<sup>198</sup> Por. A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 120; A. Spindeler, Knecht Gottes und Magd des Herrn, w: Maria in Sacra Scriptura, t. 4, 111—121; O. da Spinetoli, La Madonna della Lumen gentium, dz. cyt., 69—70; K. Wojtyła, dz. cyt., 91—92. Tytuł „Służebnica Pańska” świadczy o tym, że Maryja wchodzi w szereg tych sług i służebnic Boga z ludu wybranego, którzy w szczególny sposób przynależą do Boga, przez których spełnia się wola Boga, którzy realizują plan Boży.

we Wcieleniu Syna Bożego z Maryi Dziewicy”<sup>199</sup>. Odpowiedź wiary Maryi w tajemnicy Wcielenia jest pierwszym czynem Kościoła, a jest to czyn łaski, który sam stał się także łaską dla wszystkich przyszłych członków Kościoła<sup>200</sup>. „Jej „fiat” — pisze D’Onorio De Meo — posiada wielkie znaczenie eklezjalne, ponieważ od niego zależą mistyczne zaślubiny pomiędzy człowieczeństwem i bóstwem dla zbawienia wszystkich”<sup>201</sup>.

Ścisłą korelację pomiędzy wiarą i posłuszeństwem Maryi, a misją zbawczą Chrystusa ilustruje także kolejne wydarzenie Ewangelii dzieciństwa: nawiedzenie Elżbiety (Łk 1, 39—56). Szczęśliwość Maryi obwieszczona tutaj przez Elżbietę: „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (1, 45), poświadcza więź pomiędzy wiarą Maryi i wydarzeniem zbawczym Wcielenia<sup>202</sup>, a oparta na tej wierze funkcja macierzyńska Maryi rozszerza się na królestwo łaski wcielonego Syna Bożego<sup>203</sup>. Chrystus przekazujący dobra mesjańskie działa w domu Elżbiety przez pośrednictwo swej matki, która ukazuje się tutaj jako pierwszy zwiastun ewangelii i poprzedza przez to misję Kościoła<sup>204</sup>.

Scena narodzenia Jezusa (Łk 2, 1—20) inauguruje jakby nową fazę w macierzyńskiej łączności z Synem: Maryja łączy się z życiem ubóstwa i cierpienia Zbawiciela, które to życie osiągnie swój punkt kulminacyjny na Kalwarii. Łączność ta pogłębia się, jak wskazują na to dwa kolejne epizody Ewangelii dzieciństwa: ofiarowanie i znalezienie Jezusa w świątyni<sup>205</sup>.

Kontekst prorocki sceny ofiarowania (Łk 2, 28—35) uwypukla motywy, które wyjaśniają, dlaczego Maryja będzie musiała dzielić przeznaczenie Syna w Jego niepokojach zbawczych i Jego cierpieniach. Drogi Syna wyznaczają — według Ewangelii — drogę życia matki. Paralelizm zachodzący tutaj jest — zdaniem S. Folgado Flores — bardzo charakterystyczny. Proroctwo Symeona łączy tak ściśle Maryję z dzieckiem, że ukazuje mękę Jezusa poprzez miecz boleści, który przeniknie duszę Jego matki<sup>206</sup>. Scena z dwunastoletnim Jezusem w świątyni (Łk 2, 41—50) to kolejne świadectwo coraz pełniejszego wchodzenia Maryi w mis-

<sup>199</sup> Art. cyt., 7.

<sup>200</sup> Por. A. Müller, art. cyt., 455.

<sup>201</sup> La Donna che ci salva in Cristo e nella Chiesa, Roma 1975, 145.

<sup>202</sup> Por. J. Galot, Marie et la femme d’aujourd’hui, w: *Studia mediaevalia et mariologica*, dz. cyt., 677; G. Philips, Un thème théologique ravivé: la foi de la sainte Vierge, art. cyt., 581—582.

<sup>203</sup> Por. J. Galot, Mère de l’Église, w: *NRTh* 96(1964), 1175; S. Folgado Flores, art. cyt., 378—379.

<sup>204</sup> Por. S. De Fiore, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, Roma 1968<sup>2</sup>, 94—96.

<sup>205</sup> Por. A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 53.

<sup>206</sup> Por. art. cyt., 382; a także G. D’Onorio De Meo, dz. cyt., 145; B. Przybylski, Maryja w Kościele, w: *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, 311.

terium, przez przyjmowanie i zachowywanie słowa w swoim sercu (Łk 2, 51), albo, mówiąc inaczej, świadectwo pogłębiania duchowego doświadczenia Maryi uczestniczącej w duchowym doświadczeniu Jezusa <sup>207</sup>.

Maryja, mimo iż nie wie wszystkiego, bardzo subtelnie podporządkowuje się zbawczej woli Boga. Poszerza się przez to coraz bardziej jej „fiat” ze zwiastowania <sup>208</sup>. W pełni zaś stanie się jasne, że „w porządku łaski prymat woli Ojca jest czymś, co przekracza wszystkie ludzkie kryteria oceny i jakiegokolwiek pokrewieństwo cielesne” <sup>209</sup>, w czasie publicznej działalności Chrystusa, kiedy to On sam stwierdzi: „moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8, 21). Wówczas zewnętrzne oddzielenie czy też oddalenie Maryi od Jezusa staje się szczególną okazją, jak zaznacza R. Laurentin, do pogłębienia jej wspólnoty z Synem na płaszczyźnie życia teologicznego <sup>210</sup>. Taka jest — według współczesnych teologów — perspektywa łączności Maryi z Chrystusem w Ewangelii Łukasza i u pozostałych synoptyków. Jest to swego rodzaju nowość w stosunku do teologii przedsoforowej, w której tzw. teksty „antymaryjne” stwarzały niektórym teologom sporą trudność we właściwym odczytaniu tej łączności <sup>211</sup>.

To powiązanie matki z Synem, jak to już zostało zaznaczone, nie było w swej istocie indywidualistyczne (tylko Maryja i Chrystus), ale zawsze było zorientowane wspólnotowo. Maryja od początku, jako Służebnica Pańska, służąc Chrystusowi służy jednocześnie ludziom, których On przyszedł zbawić, wnosi swój wkład w tworzenie wspólnoty zbawionych. Łukasz nie ustawia Maryi z boku, ale — jak stwierdza R. Laurentin — stawiając ją w jednym rzędzie z wierzącymi, którzy byli jej poprzednikami, umieszcza ją także w najściślejszej solidarności i przyjaźni z tymi z jej współczesnych, którzy przyjęli „Chrystusa-Zbawiciela”. Należą do nich zarówno jednostki reprezentujące poszczególne typy lub kasty (Zachariasz, Elżbieta, Symeon i Anna), jak i całe wspólnoty (pasterze, ludzie związani ze świątynią, a nawet rabini) <sup>212</sup>.

Tę samą perspektywę zorientowanej wspólnotowo łączności Maryi z Chrystusem i Jego dziełem, co u Łukasza, odnajdują współcześni autorzy również w tekstach Janowych. Stanowią one jakby uzupełnienie

<sup>207</sup> Por. H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Das Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, art. cyt., 158.

<sup>208</sup> Por. P.W. Scheele, *Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels*, w: *Cath* 29(1975), 96.

<sup>209</sup> S. Folgado Flores, art. cyt., 385.

<sup>210</sup> Por. R. Laurentin, *Mary in the communion of saints*, dz. cyt., 4—7; *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 321.

<sup>211</sup> Por. R. Laurentin, *Mary in the communion of saints*, dz. cyt., 4—7.

<sup>212</sup> Por. dz. cyt., 9; M.Du Buit, *D'une alliance à l'autre: Israël, Marie, l'Eglise*, w: *CahMar* 14(1970), 34.

i dalszy ciąg opisu Łukaszewego, wprowadzając pełniej w nowy kontekst życia publicznego Chrystusa <sup>213</sup>.

Dochodzi tutaj w pełni do głosu, zaznaczające się już od początku, ukierunkowanie życia teologalnego Maryi ku godzinie Syna. W tym czasie — jak zauważa S. De Fiores — Maryja nie może już być złączona z Synem poprzez kierownictwo macierzyńskie, pozostają jednakże inne znaczące sposoby zjednoczenia, jak wstawiennictwo, świadectwo, ofiarna miłość <sup>214</sup>.

Maryjne sceny Ewangelii Jana rzucają wymowne światło na tego typu łączność matki z Synem już — jak się podkreśla — poprzez występujący w nich tytuł „niewiasta”. Tytuł ten użyty przez Jezusa wydaje się określać wyraźnie funkcję jaką ma do spełnienia Maryja <sup>215</sup>. „Dla Jana — pisze J.P. Michaud — Maryja nie jest tylko pomocnicą, towarzyszką Nowego Adama, jest ona doskonałą niewiastą i bardziej niż pierwsza Ewa — matką żyjących (Rdz 3, 20)” <sup>216</sup>. Jeżeli, jak świadczy o tym czwarta Ewangelia, żyje się przez wiarę <sup>217</sup>, to Maryja jest prawdziwie matką i daje życie już w Kanie, gdzie przygotowany i wyjednany przez nią „pierwszy znak” Jezusa staje się źródłem wiary uczniów <sup>218</sup>. Tak więc, „działanie Maryi — stwierdza J. Galot — polega na współpracy macierzyńskiej w pierwszym objawieniu się boskiej mocy Chrystusa i na macierzyńskim udzieleniu uczniom wiary w Jezusa” <sup>219</sup>.

Podstawy takiego działania Maryi teologowie współcześni widzą w jej życiu teologalnym, a zwłaszcza w jej wierze. Podkreśla się nawet, że w czwartej Ewangelii tylko postawę Maryi cechuje pełnia wiary — Maryja wierzy w Jezusa zanim jeszcze uczyni On swój „pierwszy znak” <sup>220</sup>. Podobnie jak we Wcieleniu, tak i tutaj, Maryja staje się przez wiarę osobowym partnerem w dziele objawienia się Chrystusa: jej wiara towarzyszy początkowi znaków Jezusa i wierze uczniów <sup>221</sup>. „Maryja uwierzyła — wyjaśnia A. Feuillet — przed wszystkimi uczniami i jej wiara sprowokowała także znak, który doprowadził do wiary uczniów” <sup>222</sup>.

<sup>213</sup> Por. R. Laurentin, tamże, 12.

<sup>214</sup> Por. dz. cyt., 103 nn.

<sup>215</sup> Por. M.J. Nicolas, Il est né la Vierge Maria, dz. cyt., 96; J.P. Michaud, Le signe de Cana (Jn 2, 11), et sa portée mariologique, w: Maria in Sacra Scriptura, t. 5, 94; M. Bordoni, art. cyt., 43; A. Feuillet, L'heure de la femme..., art. cyt., 181.

<sup>216</sup> Art. cyt., 94.

<sup>217</sup> Por. J. 3, 16. 36; 5, 24. 39—40; 6, 40. 47; 11, 25—26; 20, 30—31.

<sup>218</sup> Por. J.P. Michaud, art. cyt., 95; A. Jankowski, Biblijne miejsce matki Chrystusa w zbawczym planie Boga, art. cyt., 262.

<sup>219</sup> Mère de l'Église, art. cyt., 1177—1178.

<sup>220</sup> Por. J. Alfaro, Cristologia e antropologia, dz. cyt., 229; A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 131—132; G.D. Onorio De Meo dz. cyt., 146.

<sup>221</sup> Por. M. Bordoni, art. cyt., 44.

<sup>222</sup> Jésus et sa Mère, dz. cyt., 132; por. także J. Galot, Marie et la femme d'aujourd'hui, art. cyt., 679; A.M. Serra, Maria e la Chiesa nella Sacra Scrittura, dz. cyt., 30.

Powyższe stwierdzenia nasuwają kolejny oczywisty wniosek, że dla współczesnych autorów także wydarzenie Kany stanowi wyraźny przykład macierzyńskiego zaangażowania Maryi w formowaniu wspólnoty wierzących — Kościoła.

Dzieło zbawcze Chrystusa zostało zapodmiotowane, z woli Ojca, w prawie krzyża spod którego to prawa nie została także wyjęta — złączona od Wcielenia z Chrystusem i Jego dziełem — Maryja. Wraz z osobą całe jej życie teologalne zostało poddane temu prawu<sup>223</sup>. Świadczy o tym Janowa scena Kalwarii, gdzie ewangelista ukazuje Maryję obecną u stóp krzyża (J 19, 25—27). „Pozornie jej postawa na Kalwarii jest identyczna z postawą pobożnych niewiast, które jej towarzyszą (J 19, 25), lecz znaczenie wewnętrzne tych postaw jest istotnie różne” — stwierdza G. Girones Guillem<sup>224</sup>.

Uczestnictwo Maryi w krzyżu dokonuje się po linii jej „fiat” z tajemnicy Wcielenia<sup>225</sup>. Opisując dokładniej to uczestnictwo teologia współczesna odchodzi coraz bardziej od spekulatywno-teologicznych uzasadnień udziału Maryi w obiektywnym dziele odkupienia (współodkupienie), zwracając przede wszystkim uwagę na postawę teologalną Maryi, mówiąc o jej aktywnej obecności w godzinie krzyża Chrystusowego poprzez jej wiarę, czy też miłość ofiarną<sup>226</sup>.

Tego typu aktywna obecność Maryi w godzinie krzyża została przygotowana przez jej ustawiczne, aktywne współdziałanie, począwszy od zwiastowania, przez wiarę i miłość z Bożym planem zbawienia. I tylko dlatego w konsekwencji Jezus mógł złączyć nierozzerwalnie — zdaniem A. Feuilleta — swoją godzinę z godziną niewiasty (jej godziną) i ogłosić ją matką uczniów<sup>227</sup>. Teologowie katolicyści zauważają dzisiaj zgodnie, że w słowach skierowanych do Maryi: „Niewiasto, oto syn twój”, Jezus wyraził prawdę o tym, że ona sama w godzinie krzyża przyczynia się przez to czym jest, przez to co czyni, do nowego rodzaju narodzin ludzi w Nim, lub Jego w ludziach, tzn. do formowania Mistycznego Ciała, że staje się odtąd „Matką” wszystkich żyjących w ekonomii nowego stworzenia, jak była nią Ewa na początku<sup>228</sup>. Nie znaczy to, jakoby Maryja, trwając w jedności teologalnej z Chrystusem ofiarującym się dla zbawienia ludzi, mogła dodać coś do tego, co On dla tych ludzi czyni. Chodzi tutaj — jak się podkreśla — o szczególnego rodzaju przyłgnięcie do od-

<sup>223</sup> Por. J. Auer, *Der Glaube Mariens*, dz. cyt., 44.

<sup>224</sup> Dz. cyt., 157.

<sup>225</sup> Por. G. Barauna, art. cyt., 1237; G. D'Onorio De Meo, dz. cyt., 147.

<sup>226</sup> Por. M. Bordoni, art. cyt., 45; R. Laurentin, *María als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 334.

<sup>227</sup> Por. *L'heure de la femme...*, art. cyt., 183—184.

<sup>228</sup> Por. M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 99; O. da Spinetoli, dz. cyt., 125.

kupieńczych aktów Chrystusa<sup>229</sup>, albo mówiąc inaczej — o aktywne ich przyjęcie<sup>230</sup>.

To harmonijne współdziałanie nowej Ewy, jakie wnosi Maryja przez akt doskonałego wpisania się we wspólnotę z samoofiarującym się Chrystusem<sup>231</sup>, nie wskazuje w żadnej mierze na to, że Chrystus nie był pośrednikiem w pełnym wymiarze, że sam nie był w stanie w pełni reprezentować i zbawić ludzkość. „Ofiara Maryi — pisze J. Bur — nie była odkupieńcza; była ona jednak wymagana przez Chrystusa-Głowę jako Fiat łączności z Jego Ofiarą. To samo Głowa ofiarując się uzdolniła swoje Ciało Mistyczne do ofiarowania się w Maryi”<sup>232</sup>. Tę samą myśl zawiera stwierdzenie S.M. Ducci: „Cierpienia Chrystusa posiadają pełnię mocy odkupieńczej, jednak domagają się jednocześnie odbicia się w ciele wiernych (Kol 1, 24). I tak, na Kalwarii i w całym swoim życiu, Maryja będzie dopełniać w swoim ciele to, czego brakuje męce Chrystusa...”<sup>233</sup>. Nie jest to przywilej, który oddzielałby i oddalał Maryję od reszty ludzi. Maryja w swej aktywnej macierzyńskiej obecności pod krzyżem” jest prototypem tych, których Chrystus powołuje i którzy w dalszym toku tej samej historii i z tych samych pobudek będą uczestniczyć w dziele zbawienia”<sup>234</sup>.

Niemniej, co podkreśla się we współczesnej mariologii, przypadek Maryi pozostaje jedyny i wyjątkowy. „Każdy inny chrześcijanin — stwierdza M.J. Nicolas — przyłącza się do tego, co Chrystus uczynił dla niego i dla świata. Maryja przyłącza się do tego w czasie, kiedy On to czyni. Stanowi ona ludzką cząstkę, daną w imieniu wszystkich ludzi, podczas samego spełniania się aktów odkupieńczych... Stąd wypływa powszechność funkcji Maryi. Inni powiedzą ze św. Pawłem, że oni „zrodzili się uczniami w Chrystusie”. O samej tylko Maryi można mówić, że ona rodzi w Chrystusie byt chrześcijański każdego chrześcijanina. Jest to możliwe, gdyż jest ona obecna i uczestniczy w akcie, z którym związane jest całe zbawienie”<sup>235</sup>.

W oparciu o powyższe można ostatecznie stwierdzić, że Janowa scena Kalwarii, a także odpowiadający jej obraz „niewiasty rodzącej” z Apokalipsy (12, 1—5), stanowią dla współczesnych teologów katolickich wyraźne świadectwo skrypturystyczne odnośnie macierzyńskiego współdziałania Maryi w zbawczych aktach Chrystusa, a przez to w budowaniu

<sup>229</sup> Por. M.J. Nicolas, tamże; J. Bur, art. cyt., 736—740; S.M. Ducci, art. cyt., 365; J. Mouroux, art. cyt., 68.

<sup>230</sup> Por. G.F. Kirwin, art. cyt., 39.

<sup>231</sup> Por. tamże.

<sup>232</sup> Art. cyt., 740.

<sup>233</sup> Art. cyt., 365.

<sup>234</sup> R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 334.

<sup>235</sup> *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 99—100.

nowotestamentalnej wspólnoty zbawienia — Kościoła. Niemniej, jak to już zostało zaznaczone na początku analizy skryptyrystycznej, kluczowe znaczenie w dowodzeniu współczesnych autorów posiada scena zwiastowania.

Całość obrazu macierzyńskiego współdziałania Maryi w budowaniu przez Chrystusa Kościoła Nowego Przymierza zamyka scena z Dz 1, 14 przedstawiająca apostołów, braci Jezusa i niewiasty trwających wraz z Maryją jednomyślnie na modlitwie w oczekiwaniu na dar Ducha Świętego. Obecność Maryi przy Zesłaniu Ducha Świętego jest — zdaniem R. Laurentina — rozszerzeniem i przedłużeniem jej obecności przy narodzeniu Chrystusa<sup>236</sup>. Dla O. da Spinetoli obecność ta wyraża jeden z istotnych elementów jej misji na ziemi.

Maryi, współpracującej bezpośrednio w urzeczywistnianiu się planu zbawienia w chwili Wcielania, nie mogło zabraknąć teraz, w akcie dania życia instytucji kontynuującej w społeczności dzieło Wcielonego Syna Bożego<sup>237</sup>. Maryja uczestniczy w tym akcie aktywnie i zasługująco poprzez macierzyńskie błaganie<sup>238</sup>. Według współczesnych autorów Matka Jezusa znajduje się w tym momencie niejako na innej płaszczyźnie niż wszyscy pozostali: błaga o dar Ducha dla Kościoła już w pełni tegoż Ducha<sup>239</sup>. Należy tutaj dodać, o czym nie zapomina się we współczesnej teologii maryjnej, że całe życie teologalne Maryi, na płaszczyźnie którego współdziałała ona ze Zbawicielem, stanowiło owoc działania w niej Ducha Chrystusa<sup>240</sup>. Maryja jest ustawicznie na służbie Ducha Chrystusowego, który — jak stwierdza H. Mühlen — dysponuje nią lepiej niż wszelkim innym stworzeniem dla wzrostu Ciała Chrystusa<sup>241</sup>, tak, że można powiedzieć, iż posiada ona jedyny charyzmat w budowaniu Kościoła Nowego Przymierza<sup>242</sup>.

Na ten charyzmat, który jest ze swej istoty macierzyński, wskazuje wyraźnie skryptyrystyczny tytuł Maryi: Służebnica Pańska (Łk 1, 39), a także wywodzący się z tradycji tytuł: Socia Christi, którymi to tytułami posługują się współcześni autorzy.

Zdaniem R. Laurentina nowa perspektywa eklezjalna wypracowana przez Sobór stworzyła szczególną okazję do spoglądania na Błogosławioną Dziewicę jako na „Służebnicę Pana”<sup>243</sup>. I rzeczywiście, w lite-

<sup>236</sup> Por. Mary in the communion of saints, dz. cyt., 35.

<sup>237</sup> Por. dz. cyt., 288.

<sup>238</sup> Por. G. D'Onorio De Meo, dz. cyt., 147; R. Laurentin, Mary in the communion of saints, dz. cyt., 3—4.

<sup>239</sup> Por. J. Mouroux, art. cyt., 68; S. De Fiores, dz. cyt., 119—120.

<sup>240</sup> Por. R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 335.

<sup>241</sup> Por. dz. cyt., t. 2, 157—158.

<sup>242</sup> Por. O. da Spinetoli, dz. cyt., 27.

<sup>243</sup> Por. Mary in the communion of saints, dz. cyt., 27.

raturze teologicznej ostatnich lat dostrzega się coraz większy zwrot ku ujmowaniu posłannictwa Maryi, jej udziału w zbawczej tajemnicy, w kategoriach służby. Służba bowiem, jako wyraz wiary i miłości, wyraz posłuszeństwa, stanowi w istocie postawę teologalną i świadczy o całkowitym darze z siebie dla Boga i ludzkości<sup>244</sup>. Autorzy posługują się także, chociaż w mniejszym stopniu, tytułem *Socia Christi*<sup>245</sup>.

Końcowym wnioskiem, jaki nasuwa się po przeprowadzeniu powyższej analizy, jest stwierdzenie, że — według współczesnych teologów katolickich — Maryja przez swoje podwójne „fiat”: to ze zwiastowania i to z Golgoty, daje zasadniczo narodziny nowemu ludowi Bożemu ery łaski<sup>246</sup>. Nie znaczy to jednak, że stanowi ona główną przyczynę formowania i egzystencji Kościoła, który sam Chrystus założył i uświęcił. Chodzi tutaj jedynie o macierzyńskie współdziałanie z Bożym dziełem, o ludzką współpracę, która bynajmniej nie ogranicza suwerenności działania Bożego, ani nie pomniejsza godności Głowy Ciała Mistycznego posiadanej przez Chrystusa<sup>247</sup>, a która to współpraca została zamierzona i przewidziana przez Boga w Jego zbawczym planie.

W podsumowaniu końcowym całego obecnego rozdziału, ukazującego stosunek Maryi do tworzącej się wspólnoty Kościoła w ujęciu współczesnej teologii katolickiej, można stwierdzić, że Maryja, stanowiąc w sobie samej przejście osobowe z ekonomii przygotowawczej do ekonomii wypełniania się Bożych obietnic w Chrystusie, wchodzi w tę nową ekonomię jako ta, która urzeczywistnia w sobie w sposób najdoskonalszy tajemnicę Kościoła Starego Testamentu oczekującego w postawie ubóstwa na Zbawiciela, tzn. jako biblijna Córka Syjonu.

Wchodzi w tę nową ekonomię odrodzenia jako pełna łaski — przygotowana przez Boga w tajemnicy wznioślejszego odkupienia do spełnienia jedyne i największego zadania, jakie miał spełnić człowiek w historii Przymierza z Bogiem. Wypełnia to zadanie w tajemnicy Bo-

---

<sup>244</sup> Por. J. Galot, *L'Esprit de service*, w: *CahMar* 10(1966), 273—278; R. Lack, *Dans un peuple de serviteurs: la Servante du Seigneur*, w: *CahMar* 10(1966), 263—272; E.G. Mori, dz. cyt.; M. Miguéus, „*Servidora del Señor*”, w: *Maria in Sacra Scriptura*, t. 4, 73—110 P.W. Scheele, art. cyt., 96; B. Przybylski, *Maryja w Kościele*, art. cyt., 312.

<sup>245</sup> Por. M.J. Nicolas, *La doctrine mariale et la théologie chrétienne de la femme*, art. cyt.; G. Philips, *Le dogme marial et le mystere du culte aujourd' hui*, art. cyt., 1—15.

<sup>246</sup> Por. A. Feuillet, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, art. cyt., 64; O. da Spinetoli, dz. cyt., 125; A. Bandera, *Maria en Cristo. Fundamentos de una soteriologia mariana según el Concilio Vaticano II*, w: *La ciencia tomista* 94(1967), 373.

<sup>247</sup> Por. J. Galot, *Mère de l'Eglise*, art. cyt., 1182; J. Alfaro *Cristologia e antropologia*, dz. cyt., 239. <sup>247</sup>: J. Stern, art. cyt., 19; A. Jankowski, *Biblijne miejsce matki Chrystusa w zbawczym planie Boga*, art. cyt., 265; K. Marciniak, *Matka Kościoła świętego*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965, 422.

żego macierzyństwa, które obejmuje całą zbawczą tajemnicę jej Syna. Potwierdzając ustawicznie swoje „fiat” ze zwiastowania, współpracuje jako Służebnica Pańska, na płaszczyźnie teologicznej łączności z Chrystusem, w budowaniu przez Niego Kościoła Nowego Przymierza.

Tak więc, według współczesnej teologii katolickiej, Maryja, związana od początku ze wspólnotą ludzi dążących do zbawienia, przez swoją doskonałą łączność ze Zbawicielem przyczyniła się po macierzyńsku do tego, aby wszyscy ludzie znaleźli się w kręgu oddziaływania zbawczej rzeczywistości. Przedstawiony stosunek Maryi do tworzącej się wspólnoty Kościoła stwarza możliwość do odczytania z kolei, w następnym rozdziale pracy, współczesnej myśli teologicznej odnośnie miejsca i zadań Maryi w tej wspólnotcie.

### Rozdział III

## MARYJA WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Ukazanie relacji Chrystusa do Kościoła i Chrystusa do Maryi pozwala dopiero właściwie ustawić trzecią relację: Maryja-Kościół<sup>1</sup>. Zgodnie z tą podstawową zasadą metodologiczną przedstawione zostały dotychczas, w kolejnych rozdziałach rozprawy, dwie pierwsze relacje, aby móc obecnie przejść do ukazania trzeciej. Nauka współczesnych teologów katolickich dotycząca stosunku Maryja-Kościół, przedstawiona zostanie na płaszczyźnie eklezjalnego członkostwa Maryi — takie bowiem ujęcie tej relacji stanowi główny przedmiot niniejszej rozprawy. Nie znaczy to jednak, co trzeba podkreślić już na wstępie, że zagadnienie członkostwa Maryi w Kościele można przedstawić w oderwaniu i z pominięciem pozostałych aspektów relacji Maryja-Kościół.

Relacja ta rozpatrywana była zawsze w swej złożoności. Prawda o związku Maryi z Kościołem nie wyczerpuje się bowiem w jednym z tytułów określających ten związek: członek Kościoła, typ Kościoła, czy Matka Kościoła, lecz wyrażają ją dopiero — jak się podkreśla — wszyst-

---

<sup>1</sup> Takie jest stanowisko współczesnej teologii. Warto również zauważyć, że podobną drogą podąża refleksja doktrynalna „Lumen gentium”.

kie te tytuły razem wzięte<sup>2</sup>. Tak ujmowała to zagadnienie od początku najstarsza tradycja, do której wyraźnie nawiązuje Sobór Watykański II. Z nauki Soboru wynika jasno, że odnoszące się do Maryi określenia, które wyrażają jej relację do Kościoła, stanowią pojęcia nierozłączne i wzajemnie przenikają się tak, że nie sposób myśleć o jednym bez pozostałych<sup>3</sup>.

Rozwijająca soborową naukę współczesna teologia stoi na tym samym stanowisku uświadamiając sobie coraz bardziej, że wspomniane pojęcia niejako same z siebie domagają się, aby ich nie rozdzielać, że powinny być zawsze ze sobą złączone<sup>4</sup>. Niemniej jest rzeczą możliwą, a nawet wskazaną, przyjąć jedno z tych pojęć za punkt wyjścia, a zarazem pojęcie kierujące refleksją teologiczną nad stosunkiem Maryi do Kościoła. Tego typu podejście zauważa się u poszczególnych autorów<sup>5</sup>. Wydaje się, że bardzo odpowiednim w tym względzie jest pojęcie „członek Kościoła”. Maryja bowiem dopiero jako członek Chrystusowego Kościoła wyróżnia się od wszystkich pozostałych członków tym, co wnosi ze sobą i czym jest w Kościele — na co wskazują i co wyrażają dwa pozostałe pojęcia: typ Kościoła i Matka Kościoła.

Obecny rozdział studium, w którym zamierza się ukazać to szczególne członkostwo Maryi w Kościele, rozpocznie analiza podstaw i natury owego członkostwa. Te „teoretyczne” rozważania pierwszego paragrafu przeniesione zostaną następnie na płaszczyznę konkretnego życia Kościoła, by ukazać, jak praktycznie weryfikuje się twierdzenie, że Maryja jest najznamienszym członkiem Kościoła — Mistycznego Ciała. Będzie to przedmiotem studium dwóch kolejnych paragrafów rozważających: najpierw — obecność Maryi, Matki-Dziewicy w Kościele, który też jest matką i dziewicą, następnie — rzeczywistość Kościoła eschatologicznego w Maryi, którego jest ona obrazem i początkiem.

## § 1. MARYJA NAJZNAMIENSZYM CZŁONKIEM KOŚCIOŁA

Niezwykłe i uprzywilejowane powołanie Maryi, które łączy ją ściśle z Chrystusem i Jego misją zbawczą, nie wyłącza jej ze wspólnoty Kościoła. „Maryja nie znajduje się na zewnątrz Kościoła. Ona jest w

---

<sup>2</sup> Por. J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1168 tenże, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1243—1245, gdzie autor rozważa wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła w kontekście pojęć „członek” i „matka”.

<sup>3</sup> Por. LG 53; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 111.

<sup>4</sup> Por. H. Holstein, *Type, Mère et membre de l'Église*, w: *CahMar* 22(1977), 195—196.

<sup>5</sup> Por. S. Guerra, *Santa Maria del Posconcilio*, w: *RdE* 36(1977), 242.

Kościele i Kościół, taki jakiego chce Chrystus, nie może zrozumieć się bez Maryi. Nawet odróżniane od siebie, jedno nie może być zewnętrzne w stosunku do drugiego” — pisze w swoim komentarzu do rozdziału maryjnego „Lumen gentium” kanadyjski teolog H. Guindon<sup>6</sup>. Stwierdzenie to, powtarzane przez wielu współczesnych teologów katolickich, może być niewątpliwie odpowiednim punktem wyjścia dla studium o Maryi jako członku Kościoła. Należy jednak, patrząc z perspektywy historycznej, zauważyć, że u niektórych autorów można było spotkać tendencję umieszczania Maryi na zewnątrz Kościoła, ponad Kościołem. Powód tego upatruje się dzisiaj, chyba słusznie, w ujmowaniu rzeczywistości Kościoła w kategoriach prawnych, jako struktury hierarchicznej i sakramentalnej ustanowionej przez Chrystusa i opartej na dwunastu apostołach dla rozszerzania Jego odkupienia na wszystkich ludzi<sup>7</sup>.

Jest logiczne, że w tak rozumianym Kościele nie ma miejsca dla Matki Jezusa, „Myśląc o Maryi jako członku Kościoła — pisze teolog hiszpański L. Herran — jest rzeczą konieczną wyeliminować od początku wszelki ślad podporządkowania, poddania hierarchii, jaki wnosi ze sobą pojęcie prawne członka. Wiemy obecnie, że nie utożsamiają się pojęcia członek i poddany, a więzów, które łączą Dziewicę z Kościołem trzeba szukać na płaszczyźnie ponadjurydycznej”<sup>8</sup>. Widać stąd, że Maryja ma swoje miejsce w Kościele opartym nie tyle na więzach prawnych, co na wspólnocie życia, w Kościele rozumianym mniej w sposób jurydyczny, bardziej zaś jako rzeczywistość mistyczna<sup>9</sup>. Ta zaś, przedstawiona w pierwszym rozdziale, mistyczna rzeczywistość Kościoła, który stanowi Ciało Chrystusa, domaga się, niejako ze swej natury, obecności w sobie Maryi.

Częstkę tej rzeczywistości, czyli, jak określają niektórzy z autorów, Kościoła rozumianego w sposób adekwatny<sup>10</sup>, gdzie urzeczywistnia się jedność ludzi „w Chrystusie”, ponieważ wszyscy żyją tym samym życiem Chrystusa, stanowi i musi stanowić Matka Głowy Kościoła. Ujmowany w tych kategoriach Kościół Nowego Przymierza, Kościół jako wspólnota łaski, istniejący już, zanim zaistniał Kościół jako instytucja sakramentalna i hierarchiczna<sup>11</sup>, należy mieć zatem przed oczyma mówiąc o członkostwie Maryi w Kościele.

<sup>6</sup> Marie de Vatican II, dz. cyt., 92.

<sup>7</sup> Por. N. De Martini, dz. cyt., 406; G. Girones Guillem, dz. cyt., 167; H. Cazelles, Marie et la construction du corps du Christ par les apôtres, w: CahMar 16(1972), 220.

<sup>8</sup> Vision conjunta de las relaciones Maria-Iglesia en la „Lumen gentium”, art. cyt., 292—293.

<sup>9</sup> Por. N. De Martini, dz. cyt., 386.

<sup>10</sup> Por. Ildefonso de la Inmaculada, art. cyt., 238.

<sup>11</sup> Por. M.J. Nicolas, Théotokos, dz. cyt., 194.

Aby móc właściwie odczytać we współczesnej myśli teologicznej podstawy członkostwa Maryi w eklezjalnej wspólnotcie, a następnie zrozumieć jego szczególny rodzaj, wskazanym będzie spojrzeć najpierw na świadectwa skryptyrystyczne i patrystyczne, do których sięgają współcześni autorzy i które ich zdaniem potwierdzają przynależność Matki Jezusa do Mistycznego Ciała. Chodzi tutaj na pierwszym miejscu o tekst, który — zdaniem wszystkich — wskazuje na tę przynależność najwyraźniej, a mianowicie Dz 1, 14. „We wspólnotcie chrześcijańskiej, która oczekiwała na dzień Pięćdziesiątnicy — stwierdza J. Galot — potwierdziło się w sposób zewnętrzny członkostwo Maryi. Maryja była tam obecna z innymi niewiastami i z uczniami, aby stanowić pierwszą wspólnotę. Ona zachowuje się jak członek i łączy się w modlitwie z wszystkimi, by błagać o przyjście Ducha Świętego”<sup>12</sup>.

Tekst ten, jak można zauważyć przeglądając literaturę, nie doczekał się jeszcze szerszego opracowania, chociaż jest to tekst kluczowy, gdy idzie o ukazanie obecności i członkostwa Maryi we wspólnotcie Kościoła<sup>13</sup>. Zdaniem R. Laurentina, Maryi przyznaje się tutaj po prostu zwykle miejsce we wspólnotcie, chociaż późniejsza ikonografia pójdzie o wiele dalej, odmalowując Maryję w centrum tej wieczernikowej grupy, a nawet umieszczając ją w pozycji wyniesionej ponad apostołów<sup>14</sup>. Według innego z teologów można dopatrzeć się, nawet już w samym tym tekście, że Maryja jest bardziej wzniosłym, doskonalszym członkiem w owej wspólnotcie, przewyższającym nawet Piotra i wszystkich razem apostołów. Świadomy tego faktu autor *Dziejów* zatroszczył się bowiem, aby określić ją przy pomocy najwznioślejszej nazwy, która żadnemu innemu stworzeniu nie może być przyznana: Maryja, matka Jezusa<sup>15</sup>. Ale nie tylko ten jeden tekst stanowi podstawę skryptyrystyczną dla omawianego zagadnienia. Teologowie współcześni wskazują także na tzw. teksty „antymaryjne”, które jasno świadczą o tym, że „Maryja jest błogosławiona nie oddzielnie, ale we wspólnotcie i przy udziale innych uczniów”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> J. Galot, *La Vierge Marie dans l'Église. Analyse du chapitre VIII de la Constitution de Ecclesia du Ile Concile du Vatican*, Bruxelles brw., 8.

<sup>13</sup> Por. R. Laurentin, *Mary in the communion of saints*, dz. cyt., 3; W. Beinert, *Maria und die Kirche — heute*, dz. cyt., 21. Wydaje się, że egzegeci nie są jeszcze w pełni zgodni co do ostatecznego znaczenia obecności Maryi w modlitwie wspólnoty apostołowej, por. *Marie e la Chiesa*, dz. cyt., 9. Niektórzy z komentatorów *Dziejów* nie poruszają zaś tej sprawy w ogóle — por. np. polski komentarz opracowany przez E. Dąbrowskiego, Poznań 1961.

<sup>14</sup> Por. *Mary in the communion of saints*, dz. cyt., 4.

<sup>15</sup> Por. A. Luis, *Que relaciones existen entre la Virgen y la Iglesia desde la ascension hasta Pentecostes?*, w: *EstMar* 40(1976), 161.

<sup>16</sup> R. Laurentin, *Mary in the communion of saints*, dz. cyt., 7.

Odpowiadającą niniejszemu ujęciu perspektywę eklezjalną posiadają także Janowe teksty maryjne. Nawet Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa, ukazując Maryję jako pierwszą i bezkompromisową słuchaczkę Słowa Bożego, świadczy o tym, że w Matce Jezusa znalazła idealny wyraz istota przynależności do Kościoła<sup>17</sup>.

Temat przynależności Maryi do Kościoła znalazł również swoje miejsce w nauce Ojców Kościoła. Teologowie współcześni sięgają do tych tekstów przytaczając najczęściej wypowiedzi: św. Augustyna: „Świątą jest Maryja, błogosławioną jest Maryja, lecz większy jest Kościół niż Dziewica Maryja. Dlaczego? Ponieważ Maryja jest częścią Kościoła, świętym członkiem, wybitnym członkiem, przeznaczeniem członkiem, lecz jednak członkiem całego ciała. Jeżeli jest członkiem całego ciała, to oczywiste jest, że doskonalsze jest ciało niż członek. Głową jest Pan, a cały Chrystus jest Głową i ciałem”<sup>18</sup>; benedyktyna Berengauda: „W niewieście tu przedstawionej (Ap 12) możemy rozpoznać błogosławioną Maryję, w tym, że właśnie ona jest matką Kościoła, ponieważ zrodziła tego, który jest Głową Kościoła; i córką Kościoła, ponieważ jest największym członkiem Kościoła”<sup>19</sup>; a także Haymoniusza z Halberstat: „... w Kościele, którego członkiem i matka Pana była”<sup>20</sup>.

Powyższe świadectwa skryptyurystyczno-patrystyczne pomagają współczesnym teologom określić ich stanowisko odnośnie podstaw członkostwa Maryi we wspólnocie Kościoła. Wiadomo już, że podstaw tych nie należy szukać w sakramentalnym lub prawnym włączeniu Matki Jezusa do Mistycznego Ciała<sup>21</sup>. Zostało to z góry wykluczone. Jakie jest zatem stanowisko i odpowiedź współczesnych autorów w tej kwestii? Sprowadza się ona właściwie do jednego zasadniczego stwierdzenia: skoro Maryja została rzeczywiście odkupiona<sup>22</sup>, to jest prawdziwym członkiem Kościoła, który stanowi „wspólnotę odkupionych”. Według współczesnych teologów twierdzenie to stanowi wystarczającą podstawę przynależności Maryi do Kościoła Nowego Przymierza.

Podstawowa relacja: Chrystus — odkupione stworzenie, warunkujące każde członkostwo w Mistycznym Ciele, weryfikuje się w pełni w przypadku Matki Jezusa. Stan Maryi nie różni się, pod tym względem, od stanu innych członków Kościoła. I dla Maryi i dla pozostałych Chrystus jest Odkupicielem i Głową Kościoła<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Por. W. Beinert, dz. cyt., 20.

<sup>18</sup> Sermo 25, 7; PL 46, 938.

<sup>19</sup> In Apoc.; PL 17, 876 D.

<sup>20</sup> In Apoc. III; PL 117, 1081 A.

<sup>21</sup> Por. L. Herran, art. cyt., 294.

<sup>22</sup> Fakt wznioślejszego odkupienia Maryi stwierdzony został w poprzednim rozdziale.

<sup>23</sup> Por. E.G. Mori, dz. cyt., 290—291.

A oto przykładowo niektóre z wypowiedzi współczesnych autorów na ten temat. J. Alfaro: „Jako odkupiona przez Chrystusa, Maryja przynależy do ludzkości odkupionej przez Niego, którą jest Kościół”<sup>24</sup>. H. Holstein: „Maryja jest stworzeniem, jest sama odkupiona, korzysta z odkupienia, żyjąc intensywnie wiarą i nadzieją wpośród ludu Bożego”<sup>25</sup>. G. Vodopivec: „Maryja jest pierwszą w szeregu odkupionych, potrzebujących odkupienia, pierwszą wśród całego stworzenia. Jest w najwyższym stopniu odkupiona przez Chrystusa, uświęcona przez Ducha. Jedynie na mocy odkupienia Chrystusowego uczestniczy w dziele zbawienia ludzi i zajmuje miejsce wewnątrz Kościoła, powszechnego sakramentu zbawienia”<sup>26</sup>. „Maryja przynależy do Kościoła jako członek — stwierdza D’Onorio De Meo — i jak wszystkie inne członki jest potencjalnie złączona z Głową, od której otrzymuje duchową siłę życiową”<sup>27</sup>. Owa siła życiowa to łaska Chrystusa, która stanowi bezpośredni owoc odkupienia. Stąd też kolejna wypowiedź odnośnie członkostwa Maryi brzmi następująco: „Łaska Maryi jest łaską Kościoła i w Kościele... łaska Maryi jest włączona w dar, który Bóg czyni ze swej łaski Kościołowi (...) Fakt, że Maryja była pełna łaski uczynił z niej tylko najbardziej autentycznego członka wspólnoty Chrystusa, a nie indywidualność, którą odczuwałoby się tam jako obcą. Można także słusznie mówić o pewnej transcendentalności łaski Maryi. Jednak ta transcendentalność pozostaje zarazem immanentna, ponieważ Maryja nie może być nigdy pomyślana jako stojąca na zewnątrz Kościoła. Łaska jej przekracza łaskę wszystkich innych stworzeń „razem wziętych”, ponieważ jej samej tylko było dane być osobowo matką Chrystusa i tylko z nią, wliczając macierzyństwo Boże, pełnia łaski Kościoła jest doskonała”<sup>28</sup>.

Rozwijając dalej tę myśl teologowie podkreślają wyraźnie, że Maryja jest członkiem Kościoła w swej tajemnicy Bożego macierzyństwa, jak o Matka Jezusa. „Jako Matka Jezusa, Maryja nie znajduje się, żeby tak powiedzieć, „ponad” Kościołem, ale jest „złączona, pochodzeniem z rodu Adama, ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni” (LG 53) i w ten sposób, właśnie jak o Matka Jezusa, jest ona jednocześnie najznamienszym „członkiem Kościoła” — stwierdza H. Mühlen, zauważając jednocześnie, że łaska Bożego macierzyństwa w swej funkcji konsekracji jest całkowicie porównywalna z charakterem sakramentalnym chrztu, który udziela nieutralnej przynależności do Mistycznego Cia-

<sup>24</sup> Cristologia e antropologia, dz. cyt., 247.

<sup>25</sup> Type, Mére et membre de l’Eglise, art. cyt., 204.

<sup>26</sup> Le dimension di Maria all’interno della Chiesa, art. cyt., 61.

<sup>27</sup> La Donna che ci salva in Christo e nella Chiesa, dz. cyt., 143.

<sup>28</sup> A. Müller, dz. cyt., 436—437. 487.

ła<sup>29</sup>. Inny z teologów wypowiada się podobnie: „Maryja właśnie jako Mater Dei i Mater credentium jest przodującym członkiem w tej wspólnocie wiary, która nazywa się „Kościołem”<sup>30</sup>. Łaska uświęcająca, która czyni z Maryi i z nas członki Mistycznego Ciała, jest oczywiście jednakowa w Matce Jezusa i w każdym z nas, gdy chodzi o „rodzaj” uczestnictwa w życiu samego Boga (Maryja pozostaje stworzeniem), lecz sposoby uczestnictwa w tym życiu są wielorakie, inne dla Maryi i inne dla nas. Ponadto „stosunek Chrystusa do swej matki stanowi początek i źródło całego konkretnego porządku łaski”<sup>31</sup>, a „z Dziewicą zacienioną Duchem Świętym rozpoczynają się tajemnice Ciała Mistycznego, które są przede wszystkim tajemnicami Ducha Świętego zasianymi w dziewiczym łonie Kościoła”<sup>32</sup>.

Tego typu rozumowanie prowadzi współczesnych autorów do wyciągnięcia prostego wniosku, że członkostwo Maryi w nowotestamentalnej wspólnocie łaski — Kościele, jest członkostwem „wyróżniającym się”. Maryja przynależy do Kościoła w sposób szczególny, co odróżnia ją od pozostałych członków. Na to jej szczególne członkostwo we wspólnocie Kościoła wskazuje wyraźnie i w pełni je uzasadnia właściwa tylko Maryi nadprzyrodzona relacja z Głową, relacja różna od łączności pozostałych członków Kościoła z Chrystusem<sup>33</sup>.

Zagadnieniu szczególności członkostwa Maryi w Mistycznym Ciele poświęca się dzisiaj w teologii stosunkowo dużo uwagi. Omawia się je jednak nie osobno, ale w trakcie ogólniejszej refleksji nad obecnością Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Myśl teologiczna dotycząca tego problemu koncentruje się w kilku zasadniczych punktach.

I tak, gdy chodzi najpierw o stopień doskonałości nadprzyrodzonej relacji do Chrystusa, u Maryi jest on niewątpliwie najwyższy ze wszystkich, jakie mogły i mogą być udziałem jakiegokolwiek stworzenia. Jest oczywiste, że tylko Maryja jest fizyczną matką Chrystusa-Głowy. Jednakże już ta jej funkcja matki przynależy w pełni do integralnej rzeczywistości Kościoła<sup>34</sup>. Wszyscy teologowie dzisiaj są zgodnie co do tego, że „to, co jest jej wyłącznym przywilejem — być matką Zbawiciela, być zachowaną ze względu na to od grzechu powszechnego — nie oddziela jej od społeczności ludzkiej. To właśnie jako członek społeczności

---

<sup>29</sup> L'Esprit dans l'Eglise, dz. cyt., t. 2, 169; por. także: H.M. Manteau-Bonamy, „Dans le mystère du Christ et de l'Eglise” w: Cah Mar 9(1965), 106.

<sup>30</sup> F. Mussner, art. cyt., 264.

<sup>31</sup> R. Lack, art. cyt., 44.

<sup>32</sup> H. Urs von Balthasar, La Gloire et la Croix, dz. cyt., t. 1, 287.

<sup>33</sup> Por. G. D'Onorio De Meo, dz. cyt., 141—143.

<sup>34</sup> Por. R. Laurentin, La Vierge au Concile, dz. cyt., 15.

ludzkiej ona jest Niepokalaną i Matką Chrystusa. W niej, z nią rodzaj ludzki zaczyna stawać się Kościołem”<sup>35</sup>.

Maryja jest zatem najznamienitszym członkiem Kościoła w swej doskonałej świętości i w swym Bożym macierzyństwie. Można nawet powiedzieć za R. Laurentinem, że w niej Kościół grzeszników dochodzi do macierzyństwa Bożego i pełnej świętości bez zmaży<sup>36</sup>. Już tutaj uwidacznia się w pełni fakt, że „to, co czyni Chrystus dla Kościoła, uczynił w sposób wzniosły dla swej Matki”<sup>37</sup>.

Maryja będąc sama w sobie i w swej doskonałości najznamienitszym z członków Mistycznego Ciała, chronologicznie także poprzedza wszystkich tych, którzy jako członkowie partycypują w tym nadprzyrodzonym organizmie. Stanowi to kolejny punkt zainteresowania współczesnych autorów, ukazujących znamienitość członkostwa Maryi w Kościele. Ze względu na łaskę Bożego macierzyństwa Maryja może przynależeć, jak żaden inny z członków Mistycznego Ciała, do kolejnych faz historii zbawienia: czasu przed Chrystusem, okresu życia ziemskiego Jezusa i czasu po Chrystusie<sup>38</sup>. Teologowie podkreślają, że przynależy ona do tych faz w sposób formalny i znaczący<sup>39</sup>.

Była już okazja przekonać się o tym, przynajmniej po części, w poprzednim rozdziale pracy, przy omawianiu zagadnienia stosunku Maryi do tworzącej się wspólnoty Kościoła. Obecnie uzupełniając, trzeba dodać, że postawa i funkcja Maryi na każdym z etapów rozwijającej się historii zbawienia, to postawa i funkcja doskonałego pod każdym względem członka Kościoła Nowego Przymierza. Teologowie określają wkład Maryi w poszczególne wydarzenia zbawcze mianem kolejnych aktów eklezjalnych. I tak, pierwszy z takich aktów stanowi odpowiedź wiary Maryi w tajemnicy zwiastowania, kolejnym jest nawiedzenie itd.<sup>40</sup>.

Tak więc, w osobie Maryi Kościół jest już obecny przy wchodzącym w życie Chrystusie, przy Chrystusie umierającym, wreszcie przy Chrystusie uwielbionym<sup>41</sup>, a Maryja, która była przewidziana przez Boga dla

<sup>35</sup> M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 134; por. także M.S. Ducci, art. cyt., 389.

<sup>36</sup> Por. R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 324.

<sup>37</sup> „Dans le mystere du Christ et de l'Église”, art. cyt., 108.

<sup>38</sup> Zagadnienie to wykracza zasadniczo poza ramy niniejszego rozdziału, w którym omawiamy obecność Maryi „w” wspólnotcie Kościoła, lecz wskazanie na ten moment wydaje się być pożytecznym, aby w pełni zrozumieć znamienitość członkostwa Maryi w samej wspólnotcie Kościoła.

<sup>39</sup> Por. R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 316; M. Du Buit, *D'une alliance à l'autre: Israël, Marie, l'Église*, art. cyt., 31—38; G.D. Onorio De Meo, dz. cyt., 143; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 132—136.

<sup>40</sup> Por. A. Müller, dz. cyt., 455; R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 319—322.

<sup>41</sup> Por. R. Laurentin, tamże, 323.

Kościół, spełnia swoje powołanie i misję już z pozycji członka Kościoła<sup>42</sup>.

„Ciało Mistyczne, które rozwinię się w widzialny, uniwersalny Kościół, jest już tajemniczo obecne — pisze R. Laurentin — w swych dwóch pra-członkach: w „Służebnicy Pańskiej”, która wypowiedziała swoje wolne Fiat (Łk 1, 38) i w Panu (2, 11), który staje się w niej „Synem Dawida” (1, 33 i 2,11), Synem rodu ludzkiego, aby go ratować. (...) Ciało Mistyczne, które ma przybierać na wielkości, jest wprawdzie jeszcze niezupełne, ale już jakościowo pełne, co odpowiada charakterystycznej zasadzie historii zbawienia: Bogu podoba się na początku swoich dzieł, w sposób przykładowy, ale jeszcze ograniczony, urzeczywistniać to, co doprowadzi do powszechnej pełni poprzez zmienne koleje i próby czasu”<sup>43</sup>. Można mieć pewne wątpliwości odnośnie określenia i umieszczenia Chrystusa w pozycji pra-członka Mistycznego Ciała, wydaje się, że trafne jest jednak spostrzeżenie autora dotyczące miejsca i funkcji Maryi, jako chronologicznie pierwszego stworzenia żyjącego „w Chrystusie”, odpowiednio do łaski Nowego Przymierza. Ten sam autor w innym miejscu posłużył się określeniem „członek-założyciel” („founder-member”) na oznaczenie miejsca i funkcji Maryi we wspólnocie Kościoła<sup>44</sup>. I to sformułowanie wydaje się być, przynajmniej pod pewnym względem, kontrowersyjnym, chociaż znowu trudno mu odmówić uchwycenia w ten sposób istotnego elementu wyjątkowej pozycji Maryi jako pierwszego członka Chrystusowego Kościoła.

Inni autorzy dla opisanego tego szczególnego, z punktu widzenia chronologii, członkostwa eklezjalnego Maryi i związanej z tym doskonałości, posługują się pojęciami: „chrześcijanka przed Chrystusem” („cristiana antes de Cristo”) <sup>45</sup>, „Kościół przed Kościołem” („l'Église avant l'Église”) <sup>46</sup>, albo też stwierdzają, że „Kościół jest w Maryi” <sup>47</sup>.

Przy omawianiu tego aspektu znamienitości członkostwa Maryi w Kościele teologowie wskazują jednak na moment, kiedy to sytuacja niejako się odwraca, moment od którego nie można już mówić o Maryi jako o „Kościele przed Kościołem”, lub też o „Kościele w Maryi”, gdyż zmie-

<sup>42</sup> Por. F. Wulf, Das marianische Geheimnis der Kirche im Licht des Johannesevangeliums, w: GuL 50(1977), 327; A.L. Krupa, Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej, w: CzST 5(1977), 177.

<sup>43</sup> Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 320.

<sup>44</sup> Por. Mary in the communion of saints, dz. cyt., 35; La Vierge au Concile, dz. cyt., 15.

<sup>45</sup> Por. L. Herran, art. cyt., 296.

<sup>46</sup> Por. G. Philips, Le dogme marial et le mystère du culte aujourd'hui, art. cyt., 11.

<sup>47</sup> Por. H.M. Guindon, dz. cyt., 87—88; R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 323.

niło się trwanie jednego w drugim. Odtąd można już tylko mówić o obecności Maryi „w e” wspólnotcie Kościoła, o tym, że Maryja „j e s t” w Kościele. Dla H. Mühlena momentem takim jest godzina śmierci Chrystusa: „Jeżeli jedynie w godzinie swej śmierci Jezus stał się w pełnym znaczeniu Głową Kościoła — stwierdza — to także u stóp krzyża Maryja stała się w pełnym znaczeniu członkiem Kościoła”<sup>48</sup>. Podobnie sądzi Du Buit, gdy zaznacza, że na Kalwarii Maryja staje się doskonałą chrześcijanką<sup>49</sup>.

R. Laurentin wiąże to raczej z misterium Zesłania Ducha Świętego pisząc: „gdy wchodzimy w misterium Zesłania Ducha Świętego odwraca się to trwanie jednego w drugim. Maryja jest odtąd najwyraźniej jednym z członków Kościoła, jedną ze stu dwudziestu (Dz 1, 15), później z trzech tysięcy (Dz 2, 41) i wreszcie jedną z pięciu tysięcy osób (Dz 4, 4), które zjednoczone są wokół apostołów ...”<sup>50</sup>.

Obydwaj autorzy, jak się wydaje, mają częściowo rację, a cała prawda kryje się w połączeniu misterium Kalwarii i Pięćdziesiątnicy. Tak, jak Kościół zrodzony na Kalwarii objawił się w pełni w dniu Pięćdziesiątnicy, podobnie i wejście Maryi we wspólnotę Kościoła, które dokonało się formalnie na Kalwarii, ujawnia się ostatecznie we wspólnotcie Wieczernika<sup>51</sup>.

Zachowując podstawowe rozróżnienie, że Maryja jest osobą, a Kościół społecznością, wskazuje się na fakt, iż Matka Jezusa w swym szczególnym członkostwie eklezjalnym stanowi od początku „miarę nowego Izraela z Ducha”<sup>52</sup>, jest „członkiem-typem” Kościoła<sup>53</sup>. Stanowi to jeszcze jeden z punktów refleksji współczesnej teologii związany z niniejszym tematem. Autorzy poświęcają dzisiaj temu wiele uwagi. Podkreśla się, że w osobie Maryi urzeczywistnia się Kościół we wzorczy, przykładowy, obrazowy sposób. Jest ona przy tym sama pod każdym względem członkiem Kościoła. To, co ją zawsze cechuje leży zasadniczo na tej samej płaszczyźnie, co u wszystkich innych chrześcijan: jej wiara, posłuszeństwo, miłość, jej postawa we wspólnotcie, jej wybór, jej ostateczna doskonałość. Ale ona nie jest po prostu członkiem pośród wielu innych, lecz istotą i typem. Zyskuje przez to wyjątkową rangę w Kościele<sup>54</sup>. Dlatego też nazywa się ją najznamienitszym członkiem Kościoła.

„W Maryi — stwierdza jeden z teologów — to wszystko, czym Kościół może i powinien być w stosunku do swego Pana, objawia się już od

<sup>48</sup> L'Esprit dans l'Eglise, dz. cyt., t. 2, 172; por. także A.L. Krupa, Maryja w Bożym planie zbawienia, art. cyt., 137.

<sup>49</sup> Por. art. cyt., 36.

<sup>50</sup> Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 323.

<sup>51</sup> Por. F. Wulf, art. cyt., 330.

<sup>52</sup> W. Beinert, dz. cyt., 18.

<sup>53</sup> Por. S. Guerra, art. cyt., 242.

<sup>54</sup> Por. W. Beinert, dz. cyt., 26; M. Wszolek, Matka Boża Pierwowzorem Kościoła, w: CS 3(1971), 139—147.

początku. Maryja reprezentuje to całą swoją osobą i całym swoim istnieniem”<sup>55</sup>. Nie należy jednak przy tym nigdy zapominać, że Maryja jest początkiem Kościoła tylko w Chrystusie i w Duchu Świętym<sup>56</sup>. Skoro Maryja jest prawdziwym członkiem Kościoła, tzn. częścią, która nie jest i nie może być całością, dla teologów jest rzeczą zrozumiałą, że nie należy w niej szukać odzwzorowania wszystkich, tak rozlicznych aspektów Kościoła. Chodzi tutaj zasadniczo, jak się podkreśla, o misję osobową Maryi, w której można odkryć to wszystko, co stanowi najgłębszą istotę Kościoła. Na linii swego posłannictwa Maryja otrzymała łaskę i na tej też linii, realizując własne powołanie, jest wzorem Kościoła<sup>57</sup>.

„Pod tym względem — stwierdza R. Laurentin — ona jest prototypem w najmocniejszym znaczeniu tego wyrażenia: typem, to znaczy wzorem, ale wzorem pierwszym, według którego zostanie ukształtowane to, co przyjdzie potem; początkowym i doskonałym urzeczywistnieniem, które kieruje dalszymi urzeczywistnieniami ... Kościół, jako wspólnota z Chrystusem, jest włączony w nią, podobnie jak gałąź jest potencjalnie włączona w pączek, który jest jej obietnicą”<sup>58</sup>. Rozwijając jeszcze dalej tę myśl M.J. Nicolas przypomina, że „każdy członek Kościoła stanowi jego pewną realizację osobową. W każdym można odnaleźć to, co jest wspólne wszystkim: być oblubienicą Chrystusa i jakby jego ciałem, Świątynią Ducha Świętego, Świadkiem Boga, być wezwanym do świętości. To, co jest własne i osobiste jest zawsze przyporządkowane wszystkim. Lecz wśród członków Chrystusa tylko Maryi przysługuje urzeczywistnić w swej osobie całość i doskonałość tajemnicy Kościoła. To, co jest wspólne wszystkim, przybiera w niej najwyższą z możliwych i najbardziej pierwotną formę”<sup>59</sup>.

Omawiając zagadnienie maryjnej typologii autorzy podkreślają ustawnie, że obraz i wzór nie pozostaje w tym wypadku na zewnątrz rzeczywistości, którą przedstawia (taka jest typologia starotestamentalna), lecz znajduje się w jej wnętrzu. Złożona rzeczywistość osoby Maryi wyrażająca się w fakcie bycia „członkiem-typem” Kościoła sprawia, że Maryja stanowi wzór Kościoła nie przestając przy tym nigdy być jego członkiem; jest jednocześnie obrazem i rzeczywistością<sup>60</sup>; stanowi wewnętrzny a nie zewnętrzny wzór Kościoła<sup>61</sup>. Szerzej ukażą to zagadnienie kolejne paragrafy niniejszego rozdziału.

<sup>55</sup> H. Riedlinger, art. cyt., 34.

<sup>56</sup> Por. R. Laurentin, *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*, art. cyt., 336.

<sup>57</sup> Por. J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1244; Ch. Butler, *Maryja, Figura Kościoła*, w: *Nowy obraz Kościoła*, dz. cyt., 130—136.

<sup>58</sup> *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 112—113.

<sup>59</sup> *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 135.

<sup>60</sup> Por. J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1244.

<sup>61</sup> Por. B. Maggioni, art. cyt., 54.

W świetle Nowego Testamentu staje się jasnym — o czym była już okazja przekonać się — że Bóg wybrał Maryję nie tylko na to, aby była wzorem rzeczywistości eklezjalnej, lecz również na narzędzie zbawienia. Stąd też Maryi, jako typu Kościoła, nie można rozważać w oderwaniu od jej macierzyństwa względem tegoż Kościoła („członek-matka członków”)<sup>62</sup>. Zwraca się uwagę na niewystarczalność samej tylko typologii. Świadomi tego byli już autorzy średniowieczni, u których — jak się podkreśla — można zaobserwować charakterystyczne „prześlizgiwanie się” z typologii do stosunku zależności dziecięcej od Maryi, gdy w pewnym momencie rozważań typologicznych zaczyna wskazywać się na macierzyństwo eklezjalne Matki Jezusa<sup>63</sup>.

Ukazuje się zatem w ten sposób jeszcze jeden charakterystyczny rys znamienitego członkostwa eklezjalnego Maryi. Po Vaticanum II i ogłoszeniu przez Pawła VI Maryi Matką Kościoła, zagadnienie to jest szczególnie aktualne. Będzie okazja wrócić jeszcze do niego w dalszym toku rozważań. Obecnie trzeba tylko podkreślić, że w swej istocie „to macierzyństwo Maryi (eklezjalne) wpisuje się ściśle w macierzyństwo Boże, które daje Maryi za syna jedyne Syna Ojca, Głowę Ciała Mistycznego, w stosunku do którego przedłuża się macierzyństwo Jego Matki. Lecz Maryja nie jest przez to odłączona od tego Ciała Mistycznego: jako członek najznamienitszy wypełnia ona od wewnątrz funkcję, do której wezwał ją Jezus z wysokości krzyża”<sup>64</sup>.

Macierzyńskie współdziałanie z Chrystusem w budowaniu Kościoła Nowego Przymierza, o którym traktowała ostatnia część poprzedniego rozdziału, wchodzi również w zakres Maryjnego macierzyństwa w stosunku do Kościoła<sup>65</sup>. Jednak i w tym współdziałaniu — co już zostało podkreślone — Maryja nie jest „ponad” czy „poza” Kościołem. Ta współpraca z Głową dokonywała się z pozycji Mistycznego Ciała, które formowało się coraz bardziej w swym „pra-członku”. Podobnie jak we wzorczności, tak i w tym wypadku funkcję macierzyńską, która przynależy wszystkim członkom Mistycznego Ciała, Maryja, jako szczególny i wyjątkowy „członek-matka członków”, sama jedna wypełnia w stopniu najdoskonalszym i funkcja ta posiada zasięg powszechny<sup>66</sup>. I na tej płaszczyźnie potwierdza się zatem znamienitość członkostwa Maryi w Kościele.

<sup>62</sup> Por. E.J. Bifet, *Significado salvifico de Maria como tipo de la Iglesia*, w: *EphMar* 18(1967), 100—101; S. Guerra, art. cyt., 242.

<sup>63</sup> Por. H. Holstein, *Type, Mère et membre de l'Église*, art. cyt., 199.

<sup>64</sup> H. Holstein, *Type, Mère et membre de l'Église*, art. cyt., 203.

<sup>65</sup> Por. J. Galot, *Marie, type et modèle l'Église*, art. cyt., 1245; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 137.

<sup>66</sup> Por. H.M. Manteau-Bonamy, „*Dans le mystère du Christ et de l'Église*”, art. cyt., 111.

Jeszcze jeden dowód na potwierdzenie swojej tezy o najznamienitszym członkostwie Maryi w Kościele teologia współczesna odnajduje na płaszczyźnie nowotestamentalnego kapłaństwa. Skoro cała wspólnota odkupienia, jak stwierdzono w pierwszym rozdziale, jest ze swej istoty wspólnotą kapłańską i każdy członek nowotestamentalnej wspólnoty zbawienia uczestniczy w jednym i najwyższym kapłaństwie Chrystusa-Głowy, stąd także i Matka Najwyższego Kapłana, zajmując szczególne miejsce i spełniając jedyną w swoim rodzaju funkcję w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, uczestniczy w tym kapłaństwie.

Spełniając właściwą sobie macierzyńską funkcję w nowotestamentalnej ekonomii łaski „Maryja nie działa jak kapłan, w imieniu i osobie Chrystusa, lecz w imieniu i osobie Kościoła, w jedności z Chrystusem; nie przewodniczy, tak jak kapłan, kultowi Bożemu i eucharystycznemu działając w zastępstwie Chrystusa, lecz towarzyszy mu, jako najznakomitszy członek Kościoła i umiłowana Towarzyszka Chrystusa, Najwyższego Kapłana, który odnawia pod postaciami eucharystycznymi ofiarę Krzyża, z którą równocześnie Błogosławiona Dziewica złączyła się na Golgocie w osobie Kościoła<sup>67</sup>. Współcześni teologowie przyjmują, że Maryja wypełnia kapłaństwo królewskie, kapłaństwo powszechne wiernych, że wraz z nią rozpoczyna się historia powszechnego kapłaństwa wiernych<sup>68</sup>.

Wybrana przez Boga, pełna łaski, Maryja ofiarowała się, aby mógł przyjść na ten świat Wielki Kapłan Nowego Przymierza. Wykonywanie przez nią funkcji kapłaństwa powszechnego poprzedziło zatem wielką Ofiarę Jezusa, jakkolwiek było ono możliwe tylko dzięki tej Ofierze<sup>69</sup>. Nikt nie zjednoczył się, tak jak Maryja, z Chrystusem Najwyższym Kapłanem i Jego Ofiarą. Złączona z Nim więzami wyjątkowej świętości, funkcją macierzyństwa Bożego i Nowej Ewy<sup>70</sup>, Maryja sprawuje przez całe życie kapłaństwo królewskie ludu Bożego: ofiaruje samą siebie Bogu naśladowując w ten sposób ofiarowanie się i Ofiarę swojego Syna — Kapłana i Ofiary.

A. Feuillet przypomina, że starzec Symeon zapowiedział jako jeden dramat mękę Jezusa i współcierpienie Maryi (Łk 2, 35), zaś Apokalipsa wspomina cierpienia Kalwarii, wychodząc z boleści rodzenia Matki Mes-

<sup>67</sup> D. Bertetto, De B. Maria Virgine et sacerdotio Ecclesiae, w: Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati, Vaticano 1968 (dalej skrót: TheolVatII), 232.

<sup>68</sup> Por. A. Feuillet, Jésus, et sa Mère, dz. cyt., 246—249; H. Mühlen, L'Esprit dans l'Église, dz. cyt., t. 2, 173—174; tenże, Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, art. cyt., 158—161; R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 334; D. Bertetto, art. cyt., 232—233.

<sup>69</sup> Por. A. Feuillet, dz. cyt., 247.

<sup>70</sup> Por. D. Bertetto, art. cyt., 230.

jasza i ludu mesjańskiego (Ap 12, 2). Kiedy Chrystus składał swoje życie w „ofierze przebłagalnej”, zgodnie z prorocstwem o cierpiącym Słudze (Iz 53, 10), Maryja, „Służebnica Pańska” była obok Niego „przeszyta” duchowo (Łk 2, 35). W ten sposób, w tym decydującym momencie, stanowała jedno z Chrystusem „przebitym za nasze grzechy” (Iz 53, 5)<sup>71</sup>. „Jej jedyny w swoim rodzaju i jednorazowy duchowy stosunek do Syna (Łk 1, 35) stał się zarazem historycznym początkiem powszechnego kapłaństwa wszystkich wiernych” — pisze H. Mühlen<sup>72</sup>.

Maryja obecna u stóp krzyża tworzy wraz z innymi osobami tam obecnymi pierwszą wspólnotę kultową zjednoczoną przez Ducha Chrystusa, która jest archetypem kapłaństwa powszechnego wiernych<sup>73</sup>. Udział Maryi w ofierze Krzyża porównują teologowie do udziału wiernych w ofierze mszy świętej<sup>74</sup>, podkreślając przy tym jednak, że była to tak doskonała realizacja powszechnego kapłaństwa wiernych, iż Matka Jezusa przewyższyła przez to niepomierne realizację tego kapłaństwa przez cały lud chrześcijański. Słusznie zauważa D. Bertetto: „Błogosławiona Dziewica, szczególnie wzniosły członek Ciała Mistycznego uczestniczy z wyższego motywu w kapłaństwie Chrystusa, ale i w sposób sobie właściwy i wyłączny, od Boga ustanowiony przez wybranie do macierzyństwa Bożego i włączenia się, jako nowa Ewa, w zbawczą ekonomię, przez co odróżnia się od wszystkich innych członków Kościoła”<sup>75</sup>. Przez to także stała się Maryja wzorem i Matką wszystkich chrześcijan sprawujących powszechne kapłaństwo<sup>76</sup>. Wszystko to potwierdza jeszcze raz prawdę, że Maryja jest najznamienitszym spośród wszystkich członków Mistycznego Ciała.

Zestawiając kapłaństwo ministerialne z pełnią łaski Maryi, niektórym autorom wydaje się, że kapłaństwo to jest „wyższe”, jako działanie „in persona Christi”. Z drugiej zaś strony, wydaje się być „wyższa” łaska Maryi, jako że jest łaską, która przynależy do jej osoby, a nie jest tylko łaską ministerialną. Teologowie współcześni świadomi są jednak ostatecznie tego, że płaszczyzna funkcji eklezjalnych i płaszczyzna łaski to dwie różne, nieporównywalne płaszczyzny. Nie istnieje zatem żadna sprzeczność i nie umniejsza to w niczym najwznioślejszego członkostwa Maryi we wspólnocie Kościoła, gdy przyjmuje się, że Matka Jezusa, stanowiąc część Kościoła apostoelskiego, podporządkowana była rzeczywiście Apostołom, będąc przez to poddaną mocy swojego Syna. Z drugiej jednak stro-

<sup>71</sup> Por. Jésus et sa Mère, dz. cyt., 247.

<sup>72</sup> Der Aufbruch einer neuen Verhörung Marias, art. cyt., 160.

<sup>73</sup> Por. H. Mühlen, L'Esprit dans l'Eglise, dz. cyt., t. 2, 173.

<sup>74</sup> Por. R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 334; D. Bertetto, art. cyt., 233.

<sup>75</sup> De B. Maria Virgine et sacerdotio Ecclesiae, art. cyt., 235; por. także M.J. Nicolas, Il est né de la Vierge Marie, dz. cyt., 140.

<sup>76</sup> Por. A. Feuillet, Jésus et sa Mère, dz. cyt., 246—247.

ny jej pełnia łaski nie była, pod żadnym względem, uzależniona od hierarchii kościelnej<sup>77</sup>.

Po przedstawieniu powyższych przesłanek w dowodzeniu szczególnego, najwznioślejszego członkostwa Maryi w Kościele Nowego Przymierza nasuwa się istotny, oczywisty dla wszystkich współczesnych teologów wniosek odnośnie konieczności Maryi dla Kościoła, odnośnie potrzeby jej obecności w nowotestamentalnej wspólnotcie łaski — Mistycznym Ciele. My, jako poszczególne członki tego Ciała, nie jesteśmy nie do zastąpienia. Nie można jednak zastąpić najwznioślejszego członka Mistycznego Ciała — Maryi, gdyż reprezentuje ona od początku i to całą swoją osobą, całym swoim istnieniem, w pełni to, czym Kościół może i powinien być w stosunku do swego Pana i Głowy. Z powodu tej właśnie właściwej jej eklezjalności, obecność Maryi w Mistycznym Ciele jest nie do zastąpienia<sup>78</sup>. Stąd też we współczesnej myśli teologicznej widzi się zawsze Matkę Jezusa w społeczności wiernych Kościoła, odróżnioną od wszystkich pozostałych wiernych, ale zawsze obecną w ich społeczności.

## § 2. MARYJA MATKA-DZIEWICA CZŁONKIEM KOŚCIOŁA MATKI-DZIEWICY

Kościół Nowego Przymierza, jako Oblubienica Chrystusa, jest współpracownikiem Boga w dziele zbawiania wszystkich ludzi. Wszyscy członkowie tej wspólnoty — jak to już zostało stwierdzone — uczestniczą we wspólnym budowaniu w Chrystusie, „by stanowiąc mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 22). Świadomość tej podstawowej prawdy historiozbawczej zaszczerpiona Kościołowi przez samego Chrystusa, a pogłębiona potem przez apostołów, zwłaszcza św. Pawła, trwa w nim od początku.

Autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków w swej metodologicznej refleksji nad powyższą prawdą, bardzo wczesnie zaczynają posługiwać się pojęciami: matka i dziewica. Kościół, Oblubienica Chrystusa, ukazuje się w ich pismach pod postacią matki, a jednocześnie dziewicy. Punkt wyjścia owej refleksji stanowił podstawowy w Objawieniu obraz niewiasty, który już w Starym Przymierzu oznaczał lud Boży — Izraela, w Nowym zaś zaczął wskazywać na Kościół Chrystusowy. Niewiasta ta — dawne Jeruzalem, już u proroków posiada rysy macierzyńskie<sup>79</sup>, św. Paweł zaś pisząc o Kościele Nowego Przymierza — nowym Jeruzalem, stwierdzi wyraźnie: „górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono to jest

<sup>77</sup> Por. A. Müller, art. cyt., 487.

<sup>78</sup> Por. H. Riedlinger, art. cyt., 34—35.

<sup>79</sup> Por. Iz 50, 1; 54, 1; Ez 16, 20.

matką naszą” (Ga 4, 26)<sup>80</sup>. Rozwijając swoją myśl ten sam Apostoł, w swych listach kierowanych do poszczególnych Kościołów, także siebie samego porówna do troskliwej matki<sup>81</sup>. Ponadto interpretacja eklezjologiczna niewiasty z Apokalipsy<sup>82</sup>, niewiasty rodzącej, poszerza jeszcze skrypturystyczne podstawy macierzyńskiego ujęcia Kościoła. W teologii Pawłowej znajduje się także określenie Kościoła-Oblubienicy Chrystusa mianem „czysta dziewica” (1 Kor 11, 2). W trakcie rozwoju pojęcia „Kościoła-dziewicy” autorzy będą nawiązywali do tego miejsca.

Biblijna inspiracja, a także odpowiednie środowisko duchowe, w którym tworzyli pierwsi autorzy chrześcijańscy, wpłynęły na szybki rozwój pojęć „Kościół-matka” i „Kościół-dziewica”<sup>83</sup>. Należy przy tym podkreślić, że występują także razem, kiedy mówi się o Kościele jako „dzieńcia te występują także razem, kiedy mówi się o Kościele jako „dziewiczej matce”. I tak, tytułem przykładu, już w Pasterzu Hermasa Kościół nazwany zostaje „starą matką”<sup>84</sup>, a także „dziewicą w stroju oblubienicy”<sup>85</sup>. W pismach Tertuliana można zauważyć, że gdy mówi on o Bogu jako Ojcu, przychodzi mu natychmiast na myśl „Kościół matka”<sup>86</sup>. Św. Cyprian przestrzega, że „nikt nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła z matką”<sup>87</sup>. Według św. Ambrożego Kościół wydaje na świat w dziewiczym macierzyństwie członki Mistycznego Ciała<sup>88</sup>. Św. Augustyn, który bardziej od innych kładzie nacisk na te pojęcia, podkreśla w swoim nauczaniu, że Kościół rodzi członki Chrystusa pozostając zawsze dziewicą<sup>89</sup>, albo też stwierdza lapidarnie, że „także Kościół jest matką i dziewicą”<sup>90</sup>. Klemens Aleksandryjski pisze, że Kościół „jest dziewicą i matką, nieskalany i nienaruszony jak dziewica, kochający jak matka”<sup>91</sup>.

Już te kilka przykładów świadczą wymownie o tym, że pojęcie Kościoła jako matki i dziewicy było bardzo bliskie i szeroko rozpowszechnione.

<sup>80</sup> Św. Pawłowi nie chodzi tutaj o Kościół niebieski, ale o Kościół ziemski, gdyż w dalszym ciągu swoich wywodów przeciwstawia Kościół Nowego Testamentu Kościołowi Starego Testamentu, por. A.L. Krupa, *Maryja Matką Kościoła*, w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, 49.

<sup>81</sup> Por. 1 Tes 2, 7—8; Ga 4, 19; 1 Kor 4, 14—15; 2 Kor 6, 13.

<sup>82</sup> Por. R. Spiazzi, *Maria e la Chiesa dopo il Concilio*, dz. cyt., 243.

<sup>83</sup> Por. K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964, 52—56; R. Spiazzi, dz. cyt., 242—246.

<sup>84</sup> *Visio* 3, 9, PG 2, 907.

<sup>85</sup> *Visio* 4, 2, PG 2, 911.

<sup>86</sup> Por. *De oratione* 2, PL 1, 1149—1196; *De Baptismo* 20, PL 1, 1197—1224; *De monogamia* 11, PL 2, 943.

<sup>87</sup> *De Unit. Eccl.* 6, PL 4, 502.

<sup>88</sup> Por. *Expos. in Luc. II*, 7, PL 15, 1555; *De Virg. I*, 5, 22. PL 16, 205.

<sup>89</sup> Por. *Enchiridion* 34, PL 40, 249.

<sup>90</sup> *De sancta virg.* 2, PL 40, 397; *In Ioan.* 13, 12, PL 35, 1499; *Sermo* 138, 9, PL 38, 768; *Sermo* 191, 2, PL 38, 1010.

<sup>91</sup> *Pedag.* I, 6, 421, PG 8, 300.

nione w teologii partrystycznej. Racje dla których, według Ojców, można ujmować Kościół w kategoriach macierzyństwa i dziewictwa są następujące: Kościół jest matką, ponieważ w swojej działalności pastoralnej rodzi ustawicznie Chrystusa w duszach, rodzi nowych synów Boga, w których żyje Chrystus; czyni to mocą Ducha Świętego — sakrament chrztu jest w tym wypadku jakby łonem macierzyńskim Kościoła; Kościół przekazuje to samo życie, które sam otrzymał od Chrystusa — życie Boże. Kościół jest dziewicą, gdyż zachowując nienaruszoną wiarę, nadzieję i miłość jest jakby niepokalaną Oblubienicą Chrystusa. Tak rozumiane dziewictwo duchowe Kościoła leży niejako u podstaw jego macierzyńskiej działalności<sup>92</sup>.

Patrystyczne obrazy Kościoła-matki i Kościoła-dziewicy odżyły na nowo we współczesnej teologii szczególnie pod wpływem Vaticanum II, który sięgając do źródeł naucza wyraźnie o macierzyństwie i dziewictwie Kościoła<sup>93</sup>. Najznakomitszym członkiem tak rozumianego Kościoła — Kościoła matki-dziewicy, jest Maryja, prawdziwa Matka-Dziewica<sup>94</sup>. Ta jedyna w swoim rodzaju obecność Matki-Dziewicy Maryi we wspólnocie Kościoła matki-dziewicy rzuca wiele światła i pomaga teologom możliwie dokładnie odczytać charakterystyczne wymiary szczególnego członkostwa Maryi w Mistycznym Ciele. Aby jednak można było przejść do analizy poglądów współczesnych teologów na ten temat, trzeba jeszcze wpierv zastanowić się nad macierzyństwem i dziewictwem samej Matki Jezusa.

Określenie Maryi „Matka-Dziewica” wyraża najgłębszą, ontyczną rzeczywistość Matki Jezusa wskazując tym samym na jej miejsce i funkcję w historii zbawienia. Bóg chciał, aby Maryja była i Matką i Dziewicą w stosunku do Syna Bożego — stwierdza De Aldama<sup>95</sup>. Dziewicze poczęcie i dziewicze macierzyństwo Maryi posiada zatem — jak się podkreśla — charakter historiozbowczy<sup>96</sup>. Maryja wybrana przez Boga i obdarzona przez Niego pełnią łaski urzeczywistnia swoje macierzyństwo i dziewictwo w sposób najdoskonalszy: przez swoją wiarę i posłuszeństwo, jak również w swoim ciele poczęła z Ducha Świętego i zrodziła na

---

<sup>92</sup> Por. R. Spiazzi, dz. cyt., 245; K. Delahaye, dz. cyt., 176, 254; G. Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all' intero della Chiesa*, art. cyt., 65; J. Galot, *Marie, type et modèle l'Église*, art. cyt., 1247.

<sup>93</sup> Por. LG 6, 64, 65.

<sup>94</sup> W teologii, już od okresu patrystycznego, mówi się też o „macierzyństwie” i „dziewictwie” każdego z członków Mistycznego Ciała, lecz w tym wypadku „analogia staje się wiotka, dotykając już metafory” — zaznacza G. Vodopivec, por. art. cyt., 65.

<sup>95</sup> Por. *Typus et exemplar in capite VIII Constitutionis dogmaticae „Lumen gentium”*, w: *TheolVat. II*. 200.

<sup>96</sup> Por. R. Laurentin, *Sens et historicité de la conception virginale*, w: *Studia mediaevalia et mariologica*, dz. cyt., 527; M.J. Nicolas, *Il est né de la Vierge Marie*, dz. cyt., 34.

ziemi Syna Bożego <sup>97</sup>. Poczęcie Jezusa „przez wiarę”, nazywane też poczęciem „w sercu” lub „w duszy”, wyraża prawdę o duchowym macierzyństwie Maryi wobec swojego Syna.

„Przez macierzyństwo duchowe w stosunku do Chrystusa Duch Święty przygotował Maryję do mającej dokonać się w niej tajemnicy Wcielenia. Udzielił jej szczególnego światła łaski wiary, by można poznać tajemnicę Syna Bożego. Wlał w jej serce taką miłość, by mogła być godną Matką Boga ... Miłość ta wytworzyła w niej trwałe dyspozycje macierzyńskie nie tylko w stosunku do jej Syna, ale także i w stosunku do ludzi, których Chrystus przyszedł odkupić, aby „mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 5)” — opisuje tę rzeczywistość A.L. Krupa <sup>98</sup>. Kiedy zatem, tak przygotowana, poczęła „według ciała” i zrodziła Syna Bożego, stała się Matką Boga nie tylko ze względu na swój macierzyński stosunek do osoby Syna, ale przez swe duchowe, wewnętrzne macierzyńskie dyspozycje. Dlatego też jej macierzyństwo, jak to już zostało stwierdzone w poprzednim rozdziale — nie dotyczyło tylko samej osoby Jezusa, ale także Jego dzieła, a przez to tych wszystkich, którzy zostali zbawieni w Chrystusie. Od pierwszej chwili obecności Maryi w zbawczej ekonomii można więc mówić, zdaniem teologów, o podwójnym wymiarze macierzyństwa Maryi: wobec Chrystusa i wobec wszystkich odkupionych <sup>99</sup>. Mówiąc o podwójnym wymiarze tego macierzyństwa nie oddziela się przez to macierzyństwa w porządku natury od macierzyństwa duchowego w porządku łaski. Maryja jest jednocześnie i matką fizyczną i matką duchową i to we właściwy sobie tylko sposób. Jedno i drugie macierzyństwo łączą się razem w jednej osobie Matki Zbawiciela i Głowy Kościoła <sup>100</sup>.

Jakkolwiek już od samego początku dokonania się zbawczej tajemnicy Wcielenia można mówić o duchowym macierzyństwie Maryi w zbawczej ekonomii, to jednak w teologii przyjęło się wskazywać na poszczególne etapy jego formowania. Większość współczesnych teologów jest zdania, że duchowe macierzyństwo Maryi, zapoczątkowane we Wcieleniu, osiągnęło swoją pełnię pod krzyżem na Kalwarii <sup>101</sup>. Niektórzy z autorów wskazują na Wniebowzięcie Maryi, jako na moment, w którym jej ma-

---

<sup>97</sup> Por. G. Vodopivec, *La Vergine Maria e la Chiesa*, w: *Mater Ecclesiae* 11(1975), 76.

<sup>98</sup> Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej, art. cyt., 168.

<sup>99</sup> Por. G. Barauna, art. cyt., 1226; N. Garcia Garces, *La Virgen de nuestra Fe*, Madrid 1967, 17.

<sup>100</sup> Por. A. Rouet, *Marie*, Paris 1975, 119; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 157—159.

<sup>101</sup> Por. M. Llamera, *María Madre de los hombres y de la Iglesia*, w: *EncMar Posconc*, 408; J. Bur, art. cyt., 742—743; J. Galot, *Mère de l'Église*, art. cyt., 1075—1079.

cierzyństwo w porządku łaski osiągnęło swój ostateczny wymiar<sup>102</sup>. Dla autorów omawiających proces formowania się Maryjnego macierzyństwa w porządku łaski jest rzeczą jasną, że podstaw tego macierzyństwa nie można upatrywać jedynie w macierzyństwie Maryi wobec Chrystusa — Głowy Mistycznego Ciała. Trzeba tutaj koniecznie dołączyć współdziałanie Matki z Synem w realizacji zbawczej tajemnicy, w budowaniu Kościoła Nowego Przymierza<sup>103</sup>. Ujmując inaczej, w duchu argumentacji Vaticanum II, jego podstawowe uzasadnienie biblijne można odnaleźć w przeciwstawieniu Chrystus-Adam i Ewa-Maryja, które uwidacznia się w zgodzie Maryi na Wcielenie i w jej podporządkowanym i stałym współdziałaniu macierzyńskim, które osiąga swój punkt kulminacyjny we współcierpieniu Kalwarii<sup>104</sup>. Stąd też Maryjne macierzyństwo w ekonomii łaski, jako znajdujące się jakby na przedłużeniu macierzyństwa w stosunku do Głowy Mistycznego Ciała i współpracy z Głową w formowaniu nowotestamentalnej wspólnoty zbawienia, posiada charakter powszechny — dotyczy całego Mistycznego Ciała, ma wpływ na wszystkie jego członki<sup>105</sup>. Przy czym należy zawsze pamiętać o tym, że jest to rzeczywistość całkowicie zależna i podporządkowana we wszystkim Chrystusowi; jako wypływająca z nadobfitości Jego zasług i z łaski Głowy nie może być ona skuteczna sama w sobie<sup>106</sup>.

Tak więc Matka Jezusa jest matką w tajemnicy Mistycznego Ciała. Jej macierzyństwo było jednak i pozostaje zawsze dziewicze. Dziewictwo Maryi chociaż posiada swój rzeczywisty materialny wymiar nieskazitelności ciała (dziewictwo fizyczne), to jednak jego najgłębszego, najbardziej osobowego znaczenia należy szukać na płaszczyźnie duchowej, w zachowaniu i oddaniu przez Maryję serca, miłości i całej osoby Bogu (dziewictwo moralne). Wyraża się w nim jej całkowite poświęcenie Słowu Wcielenemu i Jego dziełu zbawienia, poświęcenie nie dóbr, ani wartości ziemskich, ale całej osobowości, definitywnie i egzystencjalnie<sup>107</sup>. Dziewictwo Maryi jest przez to ściśle powiązane z jej macierzyństwem, ukazuje jego najgłębsze znaczenie, decyduje o jego powszechności. Dziewictwo złączone z macierzyństwem, tak, że można mówić o płodnym dziewictwie czy też macierzyństwie dziewiczym, stanowi warunek, konieczną dyspozycję

<sup>102</sup> Por. A. Rouet, dz. cyt., 116; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 161—162; M.S. Ducci, art. cyt., 401.

<sup>103</sup> Laurentin zauważa, że rozumowanie „Matka Boga, a zatem matka ludzi” jest skrótem, który ma swoją wartość tylko wtedy, kiedy jest odpowiednio rozumiany, por. *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 155—159.

<sup>104</sup> Por. M. Llamera, art. cyt., 407.

<sup>105</sup> Por. Ildefonso de la Inmaculada, art. cyt., 243—248.

<sup>106</sup> Por. Marie e la Chiesa, dz. cyt., 31.

<sup>107</sup> Por. G. Philips, *Marie dans le plan du salut*, art. cyt., 91.

zarówno w macierzyństwie Bożym jak i w macierzyństwie eklezjalnym Maryi <sup>108</sup>.

Reasumując powyższe można stwierdzić, że Maryja, jako Matka-Dziewica, „wpływa samym swoim życiem na nasze życie: swoim życiem macierzyńskim na nasze życie synowskie” <sup>109</sup>. Ten wpływ życiowy Maryi, jako dokonujący się na nadprzyrodzonej płaszczyźnie łaski — życia Bożego, nie polega, podobnie jak w macierzyństwie Kościoła, na przekazywaniu własnego życia, ale dotyczy życia Bożego. R. Laurentin wyraża to stwierdzeniem, że Maryja jest matką uczniów Chrystusa na drodze adopcji <sup>110</sup>.

Maryja, jako Matka-Dziewica, urzeczywistniając najdoskonalej w ekonomii łaski swoje dziewicze macierzyństwo, jest członkiem eklezjalnej wspólnoty, do istoty której należy również być matką i dziewicą. Macierzyństwo i dziewictwo Maryi i macierzyństwo i dziewictwo Kościoła spotykają się zatem na jednej płaszczyźnie, gdyż stanowią one część — chociaż każde na swój sposób — jedynej tajemnicy Chrystusa i naszego odkupienia <sup>111</sup>. „To właśnie przez macierzyństwo stworzone — podkreśla H. Holstein — Bóg chce nam dać swoją łaskę. Bóg, jeśli można tak powiedzieć, chce nas miłować po macierzyńsku. Czy nie zasugerował tego w słynnej przepowiedni Izajasza: „Choćby nawet niewiasta zapomniała dziecięcia, które wykarmiła, owoc swojego łona, ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15)?” <sup>112</sup>. Nie można zatem oddzielać od siebie, a tym bardziej przeciwstawiać macierzyństwa i dziewictwa Maryi oraz macierzyństwa i dziewictwa Kościoła. Paralelizm, jaki zachodzi w tym względzie pomiędzy Maryją a Kościołem, nie jest oczywiście tożsamością pomiędzy osobą fizyczną, jaką jest Maryja, a społecznością — Kościołem. Tym niemniej zachodzi tutaj swojego rodzaju tożsamość, która dotyczy porządku duchowego. Duchowo Maryja stanowi jedno z Kościołem. To wszystko, co jest z życia Bożego w Kościele, Maryja posiada w sposób najpełniejszy i dlatego jej macierzyństwo i dziewictwo przewyższa również macierzyństwo i dziewictwo Kościoła, który przez to z kolei widzi w niej swój wzór <sup>113</sup>.

Aby odczytać ową szczególną wzorczość Maryi w stosunku do Kościoła na płaszczyźnie macierzyństwa i dziewictwa, a przez to jej szcze-

---

<sup>108</sup> Por. J.M. Cascante Davila, *La tipologia Maria-Iglesia. Intento de clarification y de sintesis*, w: *EstMar* 39(1974), 96.

<sup>109</sup> M. Llamera, art. cyt., 410.

<sup>110</sup> Por. Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 333.

<sup>111</sup> Por. G. Vodopivec, *La Vergine Maria e la Chiesa*, art. cyt. 69.

<sup>112</sup> *Maternité de l'Église et maternité de Marie*, art. cyt., 22.

<sup>113</sup> Por. G. Papini, *La Vergine Maria, Figlia di Sion, modello della Chiesa e dell' unita del popolo di Dio*, art. cyt., 234—235; H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris 1967, 103—108.

gólne miejsce we wspólnocie Kościoła, współcześni autorzy sięgają bardzo często do teologii patrystycznej. Już pierwsi autorzy chrześcijańscy opisując macierzyństwo i dziewictwo Kościoła, odwoływali się przy tym w charakterystyczny sposób do macierzyństwa i dziewictwa Maryi<sup>114</sup>. Taki sposób podejścia osiągnie swój najbardziej charakterystyczny wyraz w twórczości św. Ambrożego, który nazwie Maryję typem Kościoła<sup>115</sup>. „Prawdziwie zaślubiona, lecz dziewica — pisze św. Ambroży — ponieważ jest typem Kościoła, który jest nieskalany, lecz zaślubiony. Poczęła nas dziewica (Kościół) z Ducha, zrodziła nas dziewica bez jęku”<sup>116</sup>. Św. Augustyn podejmując często ten temat lepiej go uzasadni i jaśniej sformułuje całą doktrynę, opierając relację typologiczną na macierzyństwie dziewiczym, rozumianym nie tyle w kategoriach wzorczości moralnej, lecz zamiaru Boga, który urzeczywistnia w Maryi sam wygląd Kościoła<sup>117</sup>.

Naukę tę jeden z autorów XII wieku, Honoriusz z Autun, wyjaśnia jeszcze szerzej pisząc: „Chwalebna dziewica Maryja pełni funkcję typu Kościoła, który jest dziewicą i matką; jego także nazywamy matką, ponieważ napełniony Duchem Świętym, przez niego codziennie rodzi Bogu przez chrzest synów. Dziewicą zaś nazywamy go, ponieważ zachowując nienaruszoną wiarę, przez heretycką przewrotność nie został zwiedziony. Tak i Maryja matką była — Chrystusa rodząc, dziewicą nietkniętą po porodzie pozostając”<sup>118</sup>.

Powrót współczesnych autorów do tych właśnie źródeł teologii patrystycznej dokonuje się w duchu nauczania Vaticanum II, który, odwołując się wyraźnie do św. Ambrożego, uczy: „Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (typus) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W tajemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Maryja Dziewica poprzedziła (Kościół) najdoskonalej i osobiwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki” (LG 63). Należy przy tym zaznaczyć, że zagadnienie powyższe było aktualne także w teologii przedsoborowej, lecz nie w takim stopniu jak jest obecnie<sup>119</sup>; śledząc współczesną literaturę teologiczną można zauważyć niewątpliwy wpływ nauczania soborowego na współczesnych autorów studiujących to zagadnienie.

<sup>114</sup> Por. R. Spiazzi, dz. cyt., 243—249.

<sup>115</sup> Por. M.S. Ducci, art. cyt., 368.

<sup>116</sup> Expos. in Lc.II, 7, PL 15, 1555.

<sup>117</sup> Por. M.S. Ducci, art. cyt., 368; D. Bertetto, Maria SS. e la Chiesa, dz. cyt., 124; W. Beinert, dz. cyt., 20—22.

<sup>118</sup> Sigillum B. Mariae, PL 172, 499 D.

<sup>119</sup> Dla przykładu można wskazać na wydane w r. 1950 znane studium O. Semmelrotha, Urbild der Kirche.

Swoją refleksję teologiczną nad macierzyństwem i dziewictwem Maryi i Kościoła oraz nad ich wzajemnymi relacjami rozpoczynają współcześni autorzy od zwrócenia uwagi na zachodzącą tutaj analogię. Zarówno macierzyństwo Kościoła, jak i duchowe macierzyństwo Maryi, są macierzyństwami rozumianymi w sposób analogiczny, gdyż odnoszą się one do dziedziny życia nadprzyrodzonego, gdzie dawcą życia jest w ścisłym znaczeniu tylko sam Bóg<sup>120</sup>. Gdy chodzi o dziewictwo, to w odniesieniu do Maryi, jako konkretnej osoby, pozostaje ono pojęciem właściwym, do Kościoła zaś, jako społeczności, odnosi się w znaczeniu przenośnym<sup>121</sup>. Z kolei także wzajemne relacje, jakie zachodzą w tej dziedzinie pomiędzy Maryją a Kościołem, opierają się na zasadzie analogii: macierzyństwo i dziewictwo przynależy zarówno Maryi jak i Kościołowi, ale w różny sposób<sup>122</sup>. Postawę tej ostatniej analogii stanowi — według współczesnych teologów — potrójna rzeczywistość. Po pierwsze, Duch Święty, który jest sprawcą macierzyństwa i dziewictwa w Maryi i w Kościele. Po drugie życie wieczne, jako wspólny cel, ku któremu są one skierowane. I wreszcie po trzecie, tożsamość rzeczywistości w służbę której zostały powołane: cały Chrystus<sup>123</sup>.

Sprowadzając powyższą potrójną rzeczywistość do jedności można mówić o woli Bożej, która kieruje urzeczywistnianiem się całej ekonomii zbawczej, jako fundamencie omawianej analogii. Zgodnie z tą wolą i na jej mocy zarówno Maryja, jak i Kościół, znajdują się w relacji macierzyńskiej do Słowa Wcielonego. A zatem można również przyjąć, że sam Chrystus stanowi podstawę analogii zachodzącej pomiędzy Maryją a Kościołem na płaszczyźnie macierzyństwa i dziewictwa<sup>124</sup>.

Owa tożsamość podstaw powyższej analogii — jak zaznacza się dzisiaj — nasuwała niektórym z autorów w ciągu historii myśl o jakiejś „identyczności mistycznej” Maryi i Kościoła, albo też pewnego rodzaju „perychorezie” zachodzącej pomiędzy nimi<sup>125</sup>. Współcześni autorzy nie podzielają zasadniczo tego stanowiska podkreślając, że chodzi tutaj jedynie o typologię, gdzie Maryja, Matka-Dziewica, jest typem Kościoła matki-dziewicy<sup>126</sup>. Teologowie wskazują jednak — jak to już było zazna-

<sup>120</sup> Por. B. Przybylski, *Matka Boża w Kościele*, art. cyt., 315.

<sup>121</sup> Por. M.L. Guerard des Lauriers, *Mater Ecclesiae*, art. cyt., 350; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 164.

<sup>122</sup> Por. M.L. Guerard des Leuriers, art. cyt., 381; Ildefonso de Inmaculada, art. cyt., 252; S.M. Ducci, art. cyt., 388; N. Garcia Garces, *La Santisima Virgen Neustra Madre y Nuestra Madre la Santa Iglesia Catolica*, w: *EstMar* 26(1965), 313—339.

<sup>123</sup> Por. R. Spiazzi, dz. cyt., 253.

<sup>124</sup> Por. S.M. Ducci, art. cyt., 389; P. De Alcantara Martinez, *Maria*, exemplar y modelo de la Iglesia, art. cyt., 420.

<sup>125</sup> W teologii patrystycznej stanowisko to wyraża najbardziej radykalnie zdanie Cyryla Aleksandryjskiego: „Wychwalamy Maryję zawsze Dziewicę to znaczy święty Kościół” (*Hom. div. 4, PG 77, 992*). Współcześnie opowiadał się za tym Scheeben i de Lubac, por. R. Spiazzi, dz. cyt., 249—250.

<sup>126</sup> Por. R. Spiazzi, dz. cyt., 253; M.S. Ducci, art. cyt., 390.

czone — na wyjątkowość tej typologii: Maryja nie jest tylko typem przyszłej rzeczywistości, lecz samą tą rzeczywistością. Istnieją zatem dwie rzeczywistości, z których pierwsza jest doskonalsza od drugiej (odwrotnie niż w każdej innej typologii biblijnej). W ten sposób w typie (Maryi) znajduje się już wypełnienie rzeczywistości zapowiadanej (Kościoła)<sup>127</sup>. Podkreślił to bardzo mocno — jak zauważa F.M. Braun — sam Sobór, który zestawiając macierzyństwo i dziewictwo Maryi i Kościoła, z tym pierwszym związał trzy charakterystyczne określenia: eminenter i singulariter oraz praecessit (por. LG 63). Znaczy to, że Maryja, jako Matka-Dziewica, w sposób „osobliwy” i „najdoskonalszy” „wyprzedza” całe Ciało Mistyczne w jego macierzyństwie i dziewictwie<sup>128</sup>.

Ta szczególna forma typologii skłania niektórych współczesnych autorów do nazywania Maryi prototypem czy archetypem Kościoła, nawet jego modelem lub przykładem. Określenia te mają jakoby lepiej wyrażać prawdę, że chodzi tutaj o przejście od rzeczywistości bardziej doskonałej do mniej doskonałej, że Mistyczne Ciało jest niedoskonałą kopią czy też reprodukcją tego, co znajduje się w Maryi<sup>129</sup>.

Powyższe rozważania, raczej natury metodologicznej, prowadzą do konkretnych wniosków na płaszczyźnie doktrynalnej, w których można znaleźć potwierdzenie i rozwinięcie prawdy o najznamienitszym członkostwie Maryi we wspólnocie Kościoła.

Niektórzy ze współczesnych teologów stwierdzają wprost, że Kościół w swym macierzyństwie i dziewictwie został uformowany na wzór Maryi. I tak, komentując tekst soborowy stwierdza De Aldama: „Bóg chciał mieć Maryję i matką i dziewicą Syna Bożego; odpowiednio do tego Bóg uczynił Kościół i matką i dziewicą synów Bożych... Kościół utworzony został przez Boga na obraz i podobieństwo Maryi”<sup>130</sup>. A. Krupa zaś pisze: „Macierzyńskiemu posługiwaniu Maryi cały Kościół zawdzięcza to, że w swej wewnętrznej strukturze jest matką i że wszystkie jego posługiwania mają charakter macierzyńsko-maryjny. Chrystus bowiem formował swój Kościół na wzór swej Matki”<sup>131</sup>. Podobnych stwierdzeń moż-

<sup>127</sup> Por. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, dz. cyt., 112—113; D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 250.

<sup>128</sup> Por. *Annotationes circa cap. VIII Constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, w: *TheolVat. II*, 240; także A. Feuillet, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, art. cyt., 63.

<sup>129</sup> Por. D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 250; J. Galot, *La Vierge Marie dans l'Église*, dz. cyt., 17. Wydaje się jednak, że określeniem najważniejszym pozostaje termin „typ”. Mówienie o prototypie czy archetypie mogłoby oznaczać, że wchodzi się na płaszczyznę, gdzie jedynie Chrystus może być nazwany prawdziwym prototypem Kościoła. Zaś określenie model czy przykład nie wyraża w pełni typologicznej funkcji Maryi.

<sup>130</sup> *Typus et exemplar in capite VIII Constitutionis dogmaticae „Lumen gentium”*, art. cyt., 200.

<sup>131</sup> *Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej*, art. cyt., 175; por. J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1245.

na doszukać się także u tych teologów, którzy mówią o przyczynowości wzorczej Maryi w stosunku do Kościoła<sup>132</sup>.

Następny wniosek dotyczy doskonałości macierzyństwa i dziewictwa Maryi. Pierwszą podstawową racją, która stawia macierzyństwo i dziewictwo Maryi — gdy idzie o doskonałość — ponad macierzyństwem i dziewictwem Kościoła, jest — według współczesnych autorów — fakt, że Maryja jest osobą, a Kościół społecznością<sup>133</sup>. Macierzyństwo i dziewictwo, jako związane i przynależne z samej natury do osoby, może w sposób właściwy urzeczywistniać się w konkretnej osobie, którą jest Maryja, nie we wspólnocie osób — Kościele. Dlatego J. Galot zauważa, że „macierzyństwo Maryi nadaje macierzyństwu Kościoła osobowe oblicze z możliwością dialogu. Wspólnota nie ma oblicza, tak jak osoba; ona tworzy bardziej rozległą całość, ale pozostaje anonimowa; aby można było zwrócić się do niej, musi być ona skonkretyzowana w bliżej określonej indywidualności”<sup>134</sup>. Odnosi się to również do dziewictwa. Podczas, gdy u Maryi, jako osoby, można mówić o prawdziwym i pełnym dziewictwie (w porządku materialnym i formalnym), to w społeczności eklezjalnej jako takiej, może się ono urzeczywistniać tylko w porządku formalnym, w porządku materialnym zaś jedynie w poszczególnych jej członkach<sup>135</sup>.

Tego typu ujęcie zagadnienia wydaje się być zbyt teoretyczne, gdyż Kościół, jako wspólnota, mimo że posiada swoją mistyczną osobowość, to jednak działa on zawsze przez swoje poszczególne członki; jest matką i dziewicą w swoich członkach. Niemniej jednak osobowa realizacja macierzyństwa i dziewictwa w Maryi przewyższa swą doskonałością macierzyństwo i dziewictwo Kościoła urzeczywistniające się w jego poszczególnych członkach razem wziętych. Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy się przypomni, że jedynie Maryja włączyła się w swym dziewiczym macierzyństwie w samo urzeczywistnianie się zbawczych tajemnic. Kościół zaś przekazuje życie Chrystusa płynące z dokonanych już tajemnic zbawienia<sup>136</sup>.

Kolejna różnica pomiędzy dziewiczym macierzyństwem Maryi i Kościoła, która wskazuje na doskonalszą jego realizację w Matce Jezusa, kry-

<sup>132</sup> Por. D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 325—327; H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., 151—155; R. Spiazzi, dz. cyt., 237; E.J. Bifet, *Significado salvifico de Maria como tipo de la Iglesia*, art. cyt., 103.

<sup>133</sup> Por. G. Philips, *Marie et l'Église*, art. cyt., 406; P.De Alcantara Martinez, art. cyt., 422; S.M. Ducci, art. cyt., 388; J. Galot, *Marie, type modèle de l'Église*, art. cyt., 1249.

<sup>134</sup> *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1249.

<sup>135</sup> Por. J.M. Cascante Davila, art. cyt., 96.

<sup>136</sup> Por. G. Philips, *Marie et l'Église*, art. cyt., 407; M.S. Ducci, art. cyt., 393; P.De Alcantara Martinez, art. cyt., 422.

je się — zdaniem współczesnych autorów — w różnych sposobach współpracy przy urzeczywistnianiu się zbawczych tajemnic w Mistycznym Ciele. Cały Kościół czyni to poprzez instytucje hierarchiczne i sakramentalne, Maryja przez wiarę i miłość<sup>137</sup>. Twierdzenie to, jak zauważają niektórzy z teologów, jest jednak niepełne, gdyż działalność macierzyńska Kościoła nie ogranicza się tylko do samego „administrowania” sakramentów, jest ona szersza. R. Spiazzi pisze na ten temat: „Istotnie, jeżeli działalność uświęcająca i pastoralna Kościoła zawiera, jako główną część, administrowanie sakramentów, które sprawiają łaskę *ex opere operato*, to nie ulega wątpliwości, że posługa spełniania przez „pomocników Boga” polega przede wszystkim na pobudzaniu i kierowaniu ludzkim współdziałaniem — opus operantis wiernych — bez którego sama łaska sakramentów pozostałaby bezskuteczna. Kościół w swej całości jest przeto, z jednej strony, widzialnym narzędziem łaski, a z drugiej, społecznością tych, którzy pod przewodnictwem pasterzy troszczą się o to, aby odpowiedzieć na łaskę, aby spełniać czynki, bez których wiara jest martwa (Jk 2, 26), słowem, aby żyć według ideału doskonałości ewangelicznej...”<sup>138</sup>.

W działalności macierzyńskiej Kościoła jest zatem także miejsce na wiarę i miłość, przez które członki Mistycznego Ciała współpracują przy urzeczywistnianiu się zbawczych tajemnic. Nawiązuje do tego S. De Fiores kiedy stwierdza, że „wzorczość Maryi odnosi się do centrum dzieła macierzyńskiego Kościoła, gdzie objawia się jego charakter odpowiedzi na inicjatywę Boga...”<sup>139</sup>.

W swoim macierzyństwie Maryja odpowiada na inicjatywę Boga doskonałej, aniżeli czyni to Kościół — jej macierzyństwo przewyższa doskonałością macierzyństwo Kościoła. Autorzy przypominają przy tym, że tego doskonałego macierzyństwa Maryi nie można w żadnym wypadku sprowadzać tylko do płaszczyzny uczuć, ponieważ dotyczy ono konkretnego dzieła rodzenia i wzrostu Chrystusa mistycznego. Celem udokumentowania tego teologowie odwołują się najczęściej do tekstu soborowego, gdzie stwierdza się, że Maryja „zrodziła Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi (por. Rz 8, 29), to znaczy między wiernymi, w których zrodzeniu i wychowaniu współdziała swą macierzyńską miłością” (LG 63)<sup>140</sup>.

W teologii współczesnej podejmowane są próby tłumaczenia tej aktualnej obecności i włączenia się Maryi w dzieło rodzenia i wzrostu Chrystusa mistycznego. I tak, E.J. Bifet przyjmując doktrynę soborową, we-

<sup>137</sup> Por. G. Philips, tamże, 408; M.S. Ducci, tamże, 388.

<sup>138</sup> Dz. cyt., 240—241.

<sup>139</sup> Dz. cyt., 192; por. J. Bur, art. cyt., 745; B. Maggioni, art. cyt., 54—55.

<sup>140</sup> Por. J. Galot, Marie, type et modèle de l'Eglise, art. cyt., 1248.

dług której „misteria Odkupienia... uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (SC 102), stwierdza, że: „Maryja należy do misterium Chrystusa. Nie może być oddzielona od niego, ani nie ma racji bytu poza nim. Lecz właśnie dokładnie z tego wynika a k t u a l n a obecność i skuteczność Maryi w Kościele. To misterium Chrystusa „factum ex muliere”, „ex Maria Virgine”, jest tym, które objawia się i trwa dalej w Kościele... Dlatego Maryja kontynuuje współpracę w rodzeniu i wzroście Jezusa mistycznego”<sup>141</sup>. Inny z teologów hiszpańskich, J.M. Cascante Davila, przyjmuje hipotezę, że „działanie Maryi można by odnieść raczej do oddziaływania na dyspozycje wewnętrzne ludzi w tym celu, aby mogli oni przyjąć z większą korzyścią dary łaski, które zostają im przekazywane przez działanie sakramentalne i instrumentalne Kościoła. Maryja działa w porządku wewnętrznym, podczas gdy Kościół działa w porządku zewnętrznym”<sup>142</sup>.

Powyższa hipoteza, na co trzeba zwrócić uwagę, może — jak się wydaje — prowadzić do błędnego rozumienia macierzyńskiej obecności Matki Jezusa w Kościele i jej wzorczości względem macierzyństwa Kościoła, które kryje się m.in. w stwierdzeniu S. De Fiores: „macierzyństwo Kościoła na płaszczyźnie sakramentalnej nie wzoruje się na macierzyństwie Maryi, ponieważ ona nie otrzymała władzy hierarchicznej”<sup>143</sup>. Takie tłumaczenie jest błędne, gdyż jest sprzeczne z nauką Vaticanum II, który uczy, że Kościół naśladując Maryję — co jest podkreślone wyraźnie — staje się matką, rodząc przez przepowiadanie i chrzest do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych (por. LG 64). Ponadto dodaje jeszcze na innym miejscu, że właśnie Dziewica Maryja „w swoim życiu stała się przykładem owego macierzyńskiego uczucia, które ożywiać winno wszystkich współpracujących dla odrodzenia ludzi w apostołskim posłannictwie Kościoła” (LG 65).

Tłumaczenie to sprzeciwia się także wyraźnie słusznemu w tej kwestii stanowisku wielu współczesnych teologów, którzy za Soborem, a sięgając jeszcze dalej, za teologią Ojców, wskazują na konkretną współpracę macierzyńską Maryi w rodzeniu, jakie dokonuje się w macierzyńskim łonie Kościoła w sakramencie chrztu<sup>144</sup>, a także podkreślają, że Matka Jezusa jest wzorem „stylu apostołskiego” dla całego Kościoła i poszczególnych jego członków. Maryja jest przykładem „miłości matczynej” dla

<sup>141</sup> Art. cyt., 118; por. tenże, *La maternidad de Maria y la sacramentalidad de Iglesia*, w: *EstMar* 26(1965), 233—274.

<sup>142</sup> Art. cyt., 94.

<sup>143</sup> *Dz. cyt.*, 192.

<sup>144</sup> Por. J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1248—1249; G.F. Kirwin, art. cyt., 42; J.E. Bifet, *La maternidad de Maria y la sacramentalidad de la Iglesia*, art. cyt., 265—266; tenże, *Maria, tipo de la Iglesia*, w: *EstMar* 31(1968), 206—215.

całej działalności macierzyńskiej Kościoła, a w tym na pierwszym miejscu jego macierzyństwa na płaszczyźnie sakramentalnej. Potwierdzenie takiego stylu działalności Kościoła można spotkać już u św. Pawła (por. Ga 4, 19; 1 Tes 2, 7—8). Ten kontekst biblijny potwierdza z kolei współczesnym autorom pełną wzorczość macierzyństwa Maryi wobec macierzyństwa Kościoła<sup>145</sup>.

Skoro Maryja jest wzorem macierzyńskiej działalności Kościoła, a także jest czynnie obecna w tej działalności, niektórym ze współczesnych autorów nasuwa się pytanie: czy można mówić o jednym macierzyństwie Maryi i Kościoła, czy też chodzi tutaj o dwa różne i niezależne macierzyństwa?<sup>146</sup> D. Bertetto stwierdzając słusznie, że „jest jedno macierzyństwo nadprzyrodzone, które znajduje się w swej pełni, w sposób właściwy i wyłączny, w Matce Boga i ludzi, a na sposób partycypacji i częściowo w Kościele, który je rozwija poprzez członków hierarchii, a także poprzez zwykłych wiernych<sup>147</sup>, tłumaczy tę jedność przez analogię do jednego ojcostwa Bożego, które posiada swoją pełnię w boskiej Osobie Ojca, a w którym uczestniczą w różnym stopniu stworzenia, na płaszczyźnie życia naturalnego i nadprzyrodzonego; jednego kapłaństwa, które posiada w pełni Chrystus i w którym w różnym stopniu partycypują członki Mistycznego Ciała; a w końcu przez analogię do istnienia jednej Głowy Kościoła posiadającej pełnię władzy kapłańskiej, nauczycielskiej i królewskiej w Mistycznym Ciele, w której uczestniczy widzialny Zastępca tej Głowy na ziemi<sup>148</sup>. Podobnie wypowiada się S.M. Ducci: „są dwie formy jeqynego i prawdziwego macierzyństwa duchowego; dwa analogiczne uczestnictwa w funkcji macierzyńskiej zamierzonej przez Boga w porządku przekazywania życia nadprzyrodzonego, stawiając macierzyństwo duchowe Maryi na pozycji pierwszej i sprawczej względem macierzyństwa Kościoła”<sup>149</sup>.

Teolog hiszpański J.M. Cascante Davila stwierdza, że „jest podwójne działanie macierzyńskie: Kościoła — w porządku skutecznych znaków sakramentalnych i Maryi — w porządku rzeczywistego rodzenia Chrystusa w duszy odradzanego. Działanie Kościoła pozostaje na zewnątrz, przynosząc zbawczą skuteczność poprzez znaki, które uobecniają rzeczywistość Chrystusa, który nadal jest rodzony z Maryi Dziewicy. Działanie Maryi dosięga wewnętrznego działania Bożego, przez które dusza jest uświęcana

<sup>145</sup> Por. B. Maggioni, art. cyt., 58—60; E.J. Bifet, *Maria, tipo de la Iglesia*, art. cyt., 216—220.

<sup>146</sup> Por. D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 330; J.M. Cascante Davilla, art. cyt., 94; M.S. Ducci, art. cyt., 391.

<sup>147</sup> *La Madonna oggi*, dz. cyt., 331; por. A. Bandera, art. cyt., 338.

<sup>148</sup> Por. D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 331.

<sup>149</sup> Art. cyt., 391; por. także A. Feuillet, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, art. cyt., 63.

przez Boga, aby być wcieloną w Chrystusa-Głowę, który rodzi się z Maryi. Nie istnieją dwa macierzyństwa, ale jedno to samo macierzyństwo, dlatego jeden jest czyn rodzenia, który daje życie chrześcijaninowi. Nie istnieją dwa różne czyny, które wnoszą Maryja i Kościół, ale jeden i ten sam na dwóch płaszczyznach: rytuał sakramentalny i rzeczywistość ożywiająca, podobnie jak działanie kapłańskie Chrystusa na ołtarzu eucharystycznym nie jest inne od działania kapłańskiego służącego prezbytera ...”<sup>150</sup>.

Owa, podkreślana przez teologów współczesnych, jedność macierzyństwa duchowego, jedność na płaszczyźnie działania, sprawia, że Kościół sięga niejako poprzez macierzyństwo Maryi aż do tajemniczych początków Wcielenia i w ten sposób staje się prawdziwą matką w porządku łaski<sup>151</sup>. Teologowie podkreślając pierwszeństwo i wyższość macierzyństwa Maryi nad macierzyństwem Kościoła, które jest podporządkowane temu pierwszemu<sup>152</sup>, dochodzą zgodnie do wniosku, że macierzyństwo Kościoła, jako jeden z komponentów zbawczej ekonomii, pochodzi od Boga p o p r z e z macierzyństwo Maryi<sup>153</sup>. W tym ujęciu macierzyństwo Kościoła włącza się w macierzyństwo Maryi, aby współdziałać z nim dla „uzupełnienia” Chrystusa w Jego członkach<sup>154</sup>. Macierzyństwo Maryi powiększa się niejako i rozszerza. Można mówić — zauważa G. Vodopivec — że macierzyństwo Kościoła jest w pewnym sensie przedłużeniem macierzyństwa Maryi, lecz trzeba przy tym zachować zawsze odpowiednie proporcje i ciągle mieć na uwadze fakt, że Maryja jest aktualnie obecna w macierzyństwie Kościoła i że ona właśnie nadaje Kościołowi ustawicznie macierzyński charakter (podobnie jak przy ujmowaniu Ciała Mistycznego jako przedłużenia Chrystusa-Głowy)<sup>155</sup>.

Tak rozumiana — przez współczesnych autorów — macierzyńska funkcja Maryi w Kościele wydaje się w pełni potwierdzać, wspomnianą już w trakcie obecnego studium, tezę o przyczynowości wzorczej Maryi dla Kościoła. „Życie łaski, które rozpoczyna się przez narodziny duchowe i rozwija się przez wychowanie, ma zatem wśród swoich przyczyn — pisze M.J. Nicolas — matkę ... Nowa Ewa ukazuje się nam jako praw-

<sup>150</sup> Art. cyt., 95.

<sup>151</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, dz. cyt., t. 1, 288.

<sup>152</sup> Por. *Le dimensioni di Maria all'intero della Chiesa*, art. cyt., 66; *La Madonna oggi*, dz. cyt., 333; G.M. Roschini. *Maria — Chiesa due Madri in una*, w: *Mater Ecclesiae* 3(1967), 145—146.

<sup>153</sup> Por. H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., 151—155; A. Bandera, art. cyt., 388.

<sup>154</sup> Por. R. Spiazzi, dz. cyt., 250.

<sup>155</sup> Por. *Le dimensioni di Maria all'intero della Chiesa*, art. cyt., 66; *La Vergine Maria e la Chiesa*, art. cyt., 76.

dziwa matka tych, którzy żyją życiem Bożym, którego Chrystus jest źródłem”<sup>156</sup>.

Inny zaś z teologów francuskich, niejako uzupełniając tę myśl, w komentarzu do rozdziału maryjnego „Lumen gentium” zauważa, że wspólnota chrześcijańska (lud Boży) staje się matką wnikając w tajemnicę świętości Maryi, tzn. łącząc się z Maryjnym „tak” stanowiącym jej odpowiedź daną Bogu<sup>157</sup>. Manteau-Bonamy rozwinięte jeszcze dalej tę prawdę wyjaśniając, że nie tylko Kościół stara się wnikać w tajemnicę macierzyństwa Maryi, lecz — z drugiej strony — także sama Maryja przez Ducha Świętego kształtuje (modèle) Kościół. „Bez Daru Ducha Świętego — pisze — Kościół jest niczym, ponieważ On właśnie jest Bożym Źródłem jego życia, które go czyni podobnym do samego Chrystusa i Jego Matki. Ale Duch Święty nie działa w Kościele bez ciała i krwi Chrystusa, ani bez dziewiczego macierzyństwa Maryi ... W chrzcie bowiem istotnie mocą sakramentalną wody, skutecznym znakiem działania Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy byt ludzki rodzi się jako członek Kościoła”<sup>158</sup>. Dlatego słusznie można mówić, że Maryja „stając się częścią Kościoła, nie tylko wspomaga go w wykonywaniu jego macierzyńskich funkcji, ale niejako dzieli się z nim własnym macierzyństwem, udoskonala go jako matkę, rodząc z nim razem synów Bożych; dzięki niej jego macierzyństwo nabiera niejako cech osobowych”<sup>159</sup>.

Prawdziwe jest również stwierdzenie, że Kościół „jest prawdziwą matką tylko wówczas, gdy działa z Maryją i przez Maryję”<sup>160</sup>. Inny z teologów wyraża jeszcze lepiej i zwięźlej to wzajemne powiązanie i zależność pomiędzy macierzyństwem Maryi i macierzyństwem Kościoła pisząc: „Maryja spełnia swoje macierzyństwo w Kościele i przez Kościół; Kościół spełnia swoje macierzyństwo zjednoczony z Maryją, przez wpływ i naśladowanie Maryi”<sup>161</sup>. W teologii współczesnej mówi się nie tylko o tym, że Maryja udoskonala macierzyństwo Kościoła, ale wspomina się też o procesie odwrotnym, gdzie również Kościół niejako „dopełnia” Maryję. Skoro Maryja jest członkiem eklezjalnej wspólnoty, a więc częścią, która nie jest całością, można istotnie twierdzić, że Kościół urzeczywistniając swoją macierzyńską misję „dopełnia” i „poszerza” macierzyństwo Matki Jezusa, zwłaszcza jeśli się podkreśli sakramentalne działanie Kościoła<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> La doctrine mariale et la théologie chretienne de la femme, w: MarMan 7(1964), 356.

<sup>157</sup> Por. Th. Koehler, Commentaire du chapitre 8 de Lumen gentium, w: CahMar 11(1967), 238.

<sup>158</sup> La Vierge Marie et Saint-Esprit, dz. cyt., 155—156.

<sup>159</sup> A.L. Krupa, Maryja Matką Kościoła, art. cyt., 57.

<sup>160</sup> A.L. Krupa, Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej, art. cyt., 179.

<sup>161</sup> P.De Alcantara Martinez, art. cyt., 422.

<sup>162</sup> Por. J. Galot, Marie, type et modèle de l'Eglise, art. cyt., 1244; A.L. Krupa, Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej, art. cyt., 179; R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 324.

Z omawianą problematyką macierzyństwa Maryi i macierzyństwa Kościoła związane jest zagadnienie pośrednictwa, gdyż macierzyństwo duchowe implikuje pośrednictwo w przekazywaniu łaski. Budzące wiele kontrowersji określenie „pośredniczka” odnoszone do Maryi, zostaje zastępowane coraz częściej we współczesnej teologii przez termin „matka”, względnie mówi się o „pośrednictwie macierzyńskim”. Vaticanum II bardzo mocno akcentuje właśnie ten termin, określając przez niego sam sposób pośrednictwa, gdyż pojęcie pośrednictwa jest w swej istocie bardzo szerokie i wymaga zawsze dokładnego określenia<sup>163</sup>.

Teologia współczesna, odchodząc coraz bardziej od scholastycznych pojęć na rzecz języka egzystencjalnego, skłania się wyraźnie ku temu, że „idea współpracy macierzyńskiej w rodzeniu i wychowywaniu chrześcijan okazuje się znacznie bogatsza niż idea pośrednictwa w „rozdawaniu łask”. To ostatnie wyrażenie przedstawiałoby łaskę raczej jako rzecz, podczas gdy relacje osobowe ukazują się bardziej w pojęciu macierzyństwa”<sup>164</sup>. Podkreśla się dzisiaj w teologii, że zarówno Kościół jak i Maryja stają się bliższe, gdy widzi się w nich matkę, a nie pośredniczkę<sup>165</sup>.

Wreszcie, dla pełnego obrazu omawianego zagadnienia macierzyńskiej obecności Maryi w macierzyńskiej wspólnoty Kościoła, trzeba dodać i to, że teologowie współcześni widzą w tej macierzyńskiej obecności Maryi jeden z aspektów realizacji jej macierzyństwa wobec Kościoła, które wyraża tytuł „Matka Kościoła”<sup>166</sup>.

Maryja i Kościół spełniając swoją macierzyńską funkcję w ekonomii łaski są zarazem dziewicami: ich macierzyństwo ma charakter dziewiczy. Należy podkreślić, że ten aspekt zarówno maryjnej jak i eklezjalnej rzeczywistości nie posiada współcześnie tak szerokiej literatury, jak macierzyństwo Kościoła i Maryi. Omawia się go zazwyczaj na marginesie problematyki macierzyństwa<sup>167</sup>. Są też opracowania, które traktując o macierzyństwie, nie poruszają tematu dziewictwa. Przyczyną takiego stanu

---

<sup>163</sup> Por. J. Galot, Marie, type et modèle de l'Église, art. cyt., 1250.

<sup>164</sup> J. Galot, tenże.

<sup>165</sup> Por. R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, art. cyt., 333; J. Galot, La Vierge Marie dans l'Église, dz. cyt., 15; tenże, Marie, type et modèle de l'Église, art. cyt., 1251.

<sup>166</sup> Z obszernej literatury na ten temat por. np.: J. Galot, Mère de l'Église, art. cyt.; A.L. Guerard des Lauriers, art. cyt.; A.L. Krupa, Maryja Matką Kościoła, art. cyt.; K. Marciniak, Matka Kościoła świętego, art. cyt.; M. Llamera, Maria Madre de los hombres y de la Iglesia, art. cyt.; H.M. Manteau-Bonamy, La Vierge Marie et le Saint-Esprit, dz. cyt., 48—70; H. Guindon, dz. cyt., 66—85; C. Pozo, Maria en la obra de la salvacion, dz. cyt., 56—64; H. Holstein, Type, Mère et membre de l'Église, art. cyt., 199—203.

<sup>167</sup> Łączne omawianie macierzyństwa i dziewictwa Maryi, a także Kościoła jest podejściem właściwym, gdyż w obydwu wypadkach jest to macierzyństwo dziewicze. Lecz owej dziewiczości macierzyństwa autorzy zdają się poświęcać zbyt mało uwagi.

rzeczy jest między innymi fakt, że na przestrzeni rozwoju teologii zatra-  
ciło się, właściwe patrystyce, ujmowanie dziewictwa w kategoriach du-  
chowych: wierności i bezwarunkowego oddania<sup>168</sup>, ponadto niektórym  
ze współczesnych autorów wydaje się też, że analogia dziewictwa Maryi  
i Kościoła obraca się na gruncie mniej stałym niż analogia macierzyństwa,  
przekraczając granice języka przenośni<sup>169</sup>. Tym niemniej, analizując lite-  
raturę dotyczącą tego zagadnienia można stwierdzić, że dla współczes-  
nych teologów dziewictwo stanowi wymaganą dyspozycję i warunek  
skuteczności działania i macierzyńskiej płodności zarówno Maryi jak  
i Kościoła<sup>170</sup>.

Dziewiczność Kościoła znajduje się u podstaw jego zaślubin z Chry-  
stusem. Złączony miłością dziewiczą z Chrystusem Kościół współdziała  
z Nim, aby dać życie synom Bożym. Można powiedzieć, że jako dziewica,  
Kościół oddaje się Chrystusowi, a jako matka — rodzajowi ludzkiemu<sup>171</sup>.  
Ponadto podobnie jak przy macierzyństwie, tak i w tym wypadku, au-  
torzy wiążą ściśle dziewictwo Kościoła z osobowym dziewictwem Maryi.  
Podtrzymując swoją dziewiczą wierność i miłość ku Bogu Maryja wy-  
pełnia w najdoskonalszy sposób swoje zadanie matki w Kościele. Kościół  
naśladuje Maryję w jej dziewictwie.

Dziewictwo Maryi jest jednak dziewictwem doskonałym, gdyż Matka  
Jezusa jest Dziewicą. Kościół zaś ciągle staje się dziewicą, w miarę  
dochowywania przez swoje członki wierności Bogu. I dlatego, jak się pod-  
kreśla, Kościół może być i jest w pełni dziewicą dopiero z Maryją i przez  
Maryję. Maryja — doskonała Dziewica, służy Kościołowi, sprawia, że jest  
on zawsze dziewiczą Oblubienicą Chrystusa<sup>172</sup>. I tak, „Kościół naśladujący  
Matkę Pana swego — stwierdza Vaticanum II — zachowuje dziewiczo  
nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość” (LG 64).

Podsumowaniem powyższych wywodów może być tekst, który spoty-  
ka się często w pismach współczesnych autorów wyjaśniających analogię  
dziewiczego macierzyństwa Maryi i Kościoła — tekst wypowiedzi ucznia  
św. Bernarda, opata cysterskiego z XII wieku, Isaaca de Stella z jego  
kazania na święto Wniebowzięcia: „Jak bowiem Głowa i członki są jed-  
nym Synem i wieloma synami, tak Maryja i Kościół są jedną matką  
i wieloma matkami; jedną dziewicą i wieloma dziewicami. Jedna i druga

<sup>168</sup> Por. G. Philips, *Marie et l'Église*, art. cyt., 397—398.

<sup>169</sup> Por. J.M. Cascante Davila, art. cyt., 95; J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1247; G. Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all'interno della Chiesa*, art. cyt., 65.

<sup>170</sup> Por. J.M. Cascante Davila, art. cyt., 96; G.F. Kirwin, art. cyt., 42; A. Banderera, art. cyt., 390—391.

<sup>171</sup> Por. G.F. Kirwin, tamże; M.S. Ducci, art. cyt., 392.

<sup>172</sup> Por. A.L. Krupa, *Maryja Matką Kościoła*, art. cyt., 57; tenże, *Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej*, art. cyt., 179; D. Bertetto, *La Madonna oggi*, dz. cyt., 334.

jest matką, jedna i druga jest dziewicą. Jedna i druga poczyła bez pożądliwości z tego samego Ducha; jedna i druga rodzi Ojcu bez grzechu potomstwo. Ta bez żadnego grzechu zrodziła dla Ciała Głowę; ta zrodziła dla Głowy Ciało dla odpuszczenia wszystkich grzechów. Jedna i druga jest matką Chrystusa, lecz jedna bez drugiej całego Go nie rodzi”<sup>173</sup>.

Słowa te wyrażają dobrze myśl współczesnej teologii, która — dostrzegając w Matce Syna Bożego doskonałą realizację macierzyństwa i dziewictwa — ujmuje ją jako typ macierzyństwa i dziewictwa Kościoła. Skoro zaś Maryja, Matka-Dziewica, wchodzi we wspólnotę Kościoła i jest w niej obecna, współdziała z Kościołem udoskonalając jego macierzyństwo i dziewictwo, potwierdza to tym samym współczesnym autorom prawdę o najdoskonalszym jej członkostwie w tej wspólnocie.

### § 3. MARYJA OBRAZEM I POCZĄTKIEM KOŚCIOŁA ESCHATOLOGICZNEGO

Kościół, jako Oblubienica Chrystusa, nie osiągnął jeszcze w swym rozwoju pełnej doskonałości. Dojdzie do niej u końca czasów, gdy zrodzi już dla swego Oblubieńca w swoim macierzyńskim łonie wszystkie członki Mistycznego Ciała. Wtedy Kościół stanie przed Panem w pełnej swej chwale, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz święty i nieskalany (por. Ef 5, 27). W tym właśnie znaczeniu — jak zauważa L. Bouyer — zaślubiny Baranka ukazane są w Apokalipsie dopiero u kresu dziejów<sup>174</sup>.

Obecnie Kościół jest w drodze ku tej ostatecznej rzeczywistości, ku swojej pełni, którą osiągnie dopiero w chwale niebieskiej. Zanim ją jednak osiągnie, żyje pod znakiem pielgrzymowania i nieooskoności. Wskazują na to warunki życia jego członków, którzy choć żyją już w mocy Ducha, to jednak jeszcze i w słabości ciała; są odkupieni, lecz pozostają w śmiertelnym ciele; są uświęceni, ale podlegają ciągle jeszcze odnowieniu; wreszcie są synami Bożymi, ale nie dane im jest jeszcze widzieć Boga w chwale<sup>175</sup>.

„Pielgrzymujący lud Boży — Kościół w swej ziemskiej fazie — żyje w ustawicznym napięciu. Z jednej strony bowiem udziela mu się w Chrystusie eschatologiczna nowość, z drugiej zaś strony ta nowość, której dostępuje w słowie i sakramentach, jeszcze nie ujawniła się, nie zajaśniała w ostatecznej chwale. Społeczność wiernych uczestniczy w nowości Chry-

<sup>173</sup> Sermo 51, PL 194, 1863 A.

<sup>174</sup> Por. Kościół Boży, dz. cyt., 505; D. Flanagan, Eschatologia a wniebowzięcie, w: Conc 1—5(1969), 81.

<sup>175</sup> Por. LG 48; S.De Flores, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, dz. cyt., 253.

stusowej i zarazem żyje w świecie przemijającym”<sup>176</sup>. Każdy impuls życiowy, każda łaska, którą otrzymuje Kościół, jest w istocie uczestnictwem w chwalebnym życiu Chrystusa, które przygotowuje, wzmacnia i potwierdza ostateczne uwielbienie Kościoła. Właśnie z tego rzeczywistego uczestnictwa w życiu, które osiągnie swoją pełnię dopiero w wieczności, wypływa całe napięcie dialektyczne w życiu Kościoła, tu ma swoje źródło nastawienie i dążenie eschatologiczne nowotestamentalnej społeczności zbawienia<sup>177</sup>.

W chwale niebieskiej, do której zmierza, Kościół osiągnie swój stan ostateczny, stanie się takim, jakim chce go mieć Oblubieniec, osiągnie swoją prawdziwą formę życia. Objawienie nowotestamentalne ukazuje ten ostateczny kształt Kościoła dając pewne wskazówki, posługując się różnymi obrazami<sup>178</sup>, czy też rozwijając podstawowe tematy biblijne charakterystyczne dla zbawczej ekonomii<sup>179</sup>. Ponadto Bóg zapowiada i ukazuje, w sposób możliwie najpełniejszy i najdoskonalszy zarazem, przyszłą rzeczywistość eklezjalną poprzez konkretne wydarzenia zbawcze. Takim podstawowym wydarzeniem, dziełem zbawczym Boga, jest zmartwychwstanie Chrystusa.

Według listu do Hebrajczyków zmartwychwstanie chwalebne Chrystusa rozpoczyna pełnię mesjańska: „Chrystus za dni ciała swego ... nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego, dla wszystkich, którzy Go słuchają” (5, 7—9). W zmartwychwstałym i uwielbionym Panu apostołowie ujrzeli realizację Bożego planu, w którym Bóg wzywa ludzi i wszelkie stworzenie do uczestnictwa w chwalebnym stanie Chrystusa. Chrystus — Głowa Kościoła i wszystkiego stworzenia, jest pierworodnym i początkiem: to, co spełniło się w Nim, urzeczywistni się we wszystkich<sup>180</sup>. „Chrystus uwielbiony — pisze J. Galot — urzeczywistnia ideał eschatologiczny natury ludzkiej wyniesionej do stanu Bożego. Reprezentuje On, w sposób doskonały, realizację naszego przeznaczenia. Przez swoje Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie jest On jednocześnie przyczyną sprawczą i przyczyną wzorczą naszej ostatecznej doskonałości”<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> P. Szreder, Eschatologiczna istota Kościoła, art. cyt., 301.

<sup>177</sup> Por. P. Molinari, Caractère eschatologique de l'Église pèlerinante et ses rapports avec l'Église céleste, w: L'Église de Vatican II, dz. cyt., t. 3, 1195.

<sup>178</sup> Spośród wielu na wymienienie zasługuje przede wszystkim obraz „królestwa” (Mt 25, 34; 1 Kor 15, 24—28), „uczty weselnej” (Mt 25, 1—12; 22, 1—14), „miasta najpiękniejszego” (Ap 21, 1—22; 7, 9—17), podkreśla się także „jedność z Chrystusem uwielbionym” (1 Tes 4, 17—18; Flp 1, 23; 4, 19); por. S.De Fiore, dz. cyt., 254.

<sup>179</sup> Do tematów tych należą: temat „królestwa” u synoptyków, temat „paruzji” u św. Pawła i temat „nowego życia” u św. Jana, por. N.De Martini, dz. cyt., 9.

<sup>180</sup> Por. S.De Fiore, dz. cyt., 255.

<sup>181</sup> Le mystère de l'Assomption, w: MarMan 7(1964), 224; por. tenże, Marie, type et modèle de l'Église, art. cyt., 1252.

Chwalebny Chrystus stanowi zapowiedź uwielbienia każdego członka Mistycznego Ciała z osobna, a w konsekwencji całego mistycznego organizmu. Chrystus, Bóg-Człowiek, objawia się w tajemnicy swego uwielbienia jako podstawowy „eschaton”, w którym urzeczywistniła się radykalnie wspólnota człowieka z Bogiem<sup>182</sup>. Uwielbienie Chrystusa-Głowy jest zatem zapowiedzią i wskazuje na uwielbienie Ciała Kościoła. Skoro w samym Chrystusie, jako w swym Boskim Pierwowzorze, Kościół odkrywa pozytywnie boski kształt, jaki przewidział mu Zbawiciel, jest zrozumiałe, że Oblubienica ogląda w swym uwielbionym Oblubieńcu swoje eschatologiczne urzeczywistnienie<sup>183</sup>. Dążenie Kościoła, aby coraz bardziej upodabniać się do Boskiego Oblubieńca i w końcu całkowicie należeć do Pana, wynika z natury Kościoła, wiąże się z jego strukturą ontologiczną. Chrystus takim uczynił Kościół, aby dążył do swej eschatologicznej pełni. Po czasie bowiem chwalebnego przemienienia Chrystusa nadejdzie czas chwalebnego przemienienia Jego Kościoła<sup>184</sup>.

Drugim faktem w historii zbawienia, przez który Bóg objawia tajemnicę swej woli w stosunku do Kościoła jako Oblubienicy, jest Wniebowzięcie i uwielbienie Maryi. Matka Jezusa, jako pierwsze stworzenie i członek Kościoła, w swoim uwielbionym Synu i Głowie Kościoła osiągnęła już pełnię doskonałości, osiągnęła eschaton — żyje w stanie eschatycznym<sup>185</sup>. Uwielbienie Maryi należy już od czasu chwalebnego przemienienia się Kościoła, posiada charakter eklezjalny. W niej i z nią zapoczątkowane zostało to ostateczne uwielbienie, które ma stać się udziałem całego Kościoła. Dlatego Kościół widzi w Maryi swoją doskonałą „ikonę eschatologiczną”<sup>186</sup>. W teologii współczesnej bardzo mocna akcentuje się tę perspektywę eklezjalną Wniebowzięcia, uwielbienia Maryi. Podkreśla się, że perspektywy tej brakowało zasadniczo w definicji dogmatycznej Wniebowzięcia<sup>187</sup>, chociaż właśnie od czasu ogłoszenia tej definicji w studiach mariologicznych zaznacza się coraz wyraźniej zwrot w kierunku tej orientacji<sup>188</sup>.

<sup>182</sup> Por. N.De Martini, dz. cyt., 422.

<sup>183</sup> Por. S. Tromp, „Sponsa se contemplant in speculo”, w: *TheolVat.* II, 54.

<sup>184</sup> Por. 1 Kor 15, 22—23; F. Szreder, art. cyt., 310.

<sup>185</sup> Por. N.De Martini, dz. cyt., 423; S.De Fiore, dz. cyt., 255.

<sup>186</sup> Wyrażenie „ikona eschatologiczna” w odniesieniu do Maryi pochodzi od L. Bouyera, który posłużył się nim w swych pracach o kulcie: *Le culte de la Mère de Dieu dans l’Église catholique*, w: *Irenikon* 22(1949), 150—156; *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne 1950. Por. S.M. Meo, *Reflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e la missione di Maria*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, 108.

<sup>187</sup> Pius XII, *Constitutione dogmatica „Munificentissimus Deus”*, 1 novembri 1950, *Acta Apostolicae Sedis* (dalej skrót: AAS), 42(1950), 753—773.

<sup>188</sup> Por. D. Flanagan, art. cyt., 77; S.M. Meo, *Le sens de l’Assomption*, art. cyt., 173.

Dziewica Wniebowzięta, podobnie jak uwielbiony Chrystus, jest ideałem eschatologicznym Kościoła jako Ciała Chrystusa. W niej urzeczywistnia się, na drodze wyjątkowej antycypacji, nadprzyrodzone przeznaczenie społeczności eklezjalnej. J. Galot uświadamiając sobie tę podwójną reprezentację ideału eschatologicznego Kościoła (Chrystus i Maryja), zastanawia się nad jej koniecznością. Pyta, czy nie wystarczyłoby urzeczywistnienie ideału eschatologicznego Kościoła w samej tylko Głowie i Zbawicielu Ciała? Dochodzi do wniosku, że nie istnieje oczywiście żadna absolutna konieczność, która domagałaby się tej podwójnej reprezentacji ideału eschatologicznego. Istnieją jednak powody, dla których Maryja, zgodnie z Bożym planem, powinna być umieszczona obok Chrystusa, stanowiąc ideał eschatologiczny Kościoła. Autor wskazuje najpierw na fakt, że we Wniebowziętej Maryi urzeczywistnia się ów ideał eschatologiczny w warunkach, które różnią się pod pewnymi względami od warunków w jakich urzeczywistnia się on w osobie Chrystusa. Chodzi tutaj przede wszystkim o to że Chrystus jest Bogiem, a Maryja stworzeniem; Chrystus jest Odkupicielem, Maryja zaś istotą odkupioną.

Ponadto za istnieniem podwójnej reprezentacji ideału eschatologicznego Kościoła przemawia także ten fakt, że u początków chwalebego przemienienia ludzkiej wspólnoty znajduje się już początkowa wspólnota Nowej Ewy z Nowym Adamem. Stąd — według Galota — ideał eschatologiczny, do którego dąży eklezjalna wspólnota, nie może się urzeczywistnić w sposób pełny w jednostce, jaką jest Chrystus, czy też Jego Matka; jego nosicielem jest wspólnota: Chrystus i Maryja<sup>189</sup>. Idąc po tej samej linii słusznie zauważa O. Semmeldoth, że skoro Kościół ma osiągnąć swoje dopełnienie, swoją ostateczną doskonałość eschatologiczną, przez obłubieńcze „tak” skierowane do Chrystusa, nie ma lepszego znaku gwarantującego i zapowiadającego to dopełnienie niż Maryja. W niej uczestnictwo w doskonałości eschatologicznej Chrystusa objawia się jako cel ostateczny Kościoła. W ten sposób można mówić o odmiennych formach ideału eschatologicznego Kościoła, reprezentowanych z jednej strony przez uwielbionego Chrystusa, z drugiej zaś przez Wniebowziętą Jego Matkę<sup>190</sup>.

Dlatego Vaticanum II nazwał Matkę Jezusa wziętą do nieba z duszą i ciałem o b r a z e m i p o c z ą t k i e m Kościoła eschatologicznego (por. LG 68) i stwierdził, że „w niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przyczystym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być” (SC 103).

<sup>189</sup> Por. Le mystère de l'Assomption, art. cyt., 224—225; także: A. Bandera, art. cyt., 395.

<sup>190</sup> Por. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche, w: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg i. Br., 346—347.

Współczesna teologia katolicka podjęła naukę Soboru, rozwijając ją i pogłębiając w komentarzach do dokumentów soborowych oraz w studiach dotyczących tajemnicy Wniebowzięcia i eschatologii. Autorzy są zgodni co do tego, że Maryja w tajemnicy swego Wniebowzięcia stała się uprzednim urzeczywistnieniem Kościoła eschatologicznego i że ta tajemnica w pełni w sobie streszcza, wyjaśnia i formuje niejako od wewnątrz charakter eschatologiczny typologii maryjnej wobec Kościoła<sup>191</sup>. Oto niektóre z wypowiedzi współczesnych teologów na ten temat. „Jeżeli Maryja stanowi koncentrację, w ludzkiej osobie, całej obietnicy zbawienia posiadanej przez naród żydowski — pisze H. Guindon — tak samo jest ona dzisiaj końcowym urzeczywistnieniem całej nadziei zbawczej Kościoła kiedy dojdzie on do swego kresu. Dając światu Zbawiciela zakończyła pierwszą fazę; obecnie urzeczywistnia już w sobie samej drugą fazę, zbawienia dokonanego, które zapowiada jednocześnie dla całego Kościoła. Wypełnienie obietnicy, w stosunku do swego ludu; Figura tego, co przychodzi, w stosunku do Kościoła”<sup>192</sup>. Na pierwszeństwo Maryi w porządku eschatologicznym wskazuje także wypowiedź innego z teologów: „Maryja, która w porządku łaski jest „pierwszą komórką odnowionego raju i nowego stworzenia w Chrystusie” — jest nią także w porządku chwały: ona jest pierwszą uwielbioną w duszy i w ciele. W chwale Maryi, prototypie Kościoła, może już Kościół oglądać swoją przyszłą chwałę”<sup>193</sup>.

Lapidarnie wyraża swoją myśl S. Meo: „w Kościele historycznym wraz z Maryją zapoczątkowane zostało to uwielbienie, do którego powołany został cały Kościół, i stąd jest ona jego doskonałą ikoną eschatologiczną”<sup>194</sup>. Komentując VIII rozdział „Lumen gentium” Manteau-Bonamy stwierdza: „Kościół uznaje ją (Maryję) jako swój Wzór doskonały, który go wyprzedza w swej chwale. To właśnie Kościół kontempluje ją jako Niewiastę, która urzeczywistnia w sobie niebieskie Jeruzalem”<sup>195</sup>. Na eschatologiczne urzeczywistnienie Kościoła w Maryi wskazuje także wyraźnie wypowiedź O. da Spinetoli: „Zjednoczone we wspólnej Głowie, w tych samych funkcjach i prerogatywach, Maryja i Kościół zdążają do tej samej mety. Maryja wyprzedza Kościół w swej ziemskiej

---

<sup>191</sup> Por. np. J. Esquerda Bifet, *Sentido escatológico de Maria, tipo de la Iglesia*, w: *EstMar* 39(1974), 103—115; R. Spiazzi, dz. cyt., 239; S.M. Meo, *Le sens de l'Assomption*, art. cyt., 175.

<sup>192</sup> Dz. cyt., 179.

<sup>193</sup> N.De Martini, dz. cyt., 437 (autor cytuje w tej wypowiedzi myśl Y.M. Congara, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino 1964, 27).

<sup>194</sup> Art. cyt., 108.

<sup>195</sup> *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., 195.

realizacji, zapowiada i poprzedza w swoim przeznaczeniu niebieskim. Kościół jest tym, czym Maryja była. Maryja jest tym, czym Kościół będzie. W Maryi wziętej do chwały niebieskiej Kościół osiągnął swój stan ostateczny, doskonałość oblubienicy bez zmały i zmarszczki (LG 65)"<sup>196</sup>. Wreszcie jeden z teologów hiszpańskich stwierdza: „W Maryi ukazuje się nieprzerwane zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Niepokalana, pełna łaski, Wniebowzięta ma znaczenie zbawcze, które jest eklezjalno-eschatologicznym: jest figurą tego, co Chrystus urzeczywistni w Kościele”<sup>197</sup>.

Jak wskazują już przytoczone wypowiedzi, Maryja urzeczywistniająca w sobie ideał Kościoła eschatologicznego może być w pełni ujmowana w kategoriach obrazu, a zarazem początku tego Kościoła. W pojęciu o obraz kryje się właściwość konkretnego wyobrażania i objawiania danej rzeczywistości. Nazywając Maryję obrazem Kościoła eschatologicznego widzi się w niej znak objawiający i jakby zwierciadło najczystsze niebieskiego stanu Kościoła. W Matce Jezusa skupia się i odbija rzeczywistość, której oczekuje Kościół w przyszłym wieku<sup>198</sup>.

I tak, Maryja jako obraz Kościoła eschatologicznego pozwala zrozumieć — zdaniem współczesnych teologów — dlaczego eschatologiczny Kościół nazywa się „królestwem niebieskim”: właśnie w Maryi objawia się w pełni suwerenność Boża udzielając jej tak obficie i definitywnie miłość i prawdę, radość i świętość, że cały byt jej zostaje przez nie owładnięty i przemieniony; okazuje się, że królowanie Boga nie jest ujarzmieniem i upokorzeniem człowieka, ale wyzwoleniem go i uwolnieniem z każdej niewoli, nawet niewoli śmierci: Maryja jest Służebnicą, która króluje z Chrystusem i uczestniczy w królestwie Bożym stanowiącym zrealizowanie zbawienia także co do ciała. Maryja jest również obrazem prawdziwego „Jeruzalem niebieskiego”: ukazuje bezpieczeństwo, bogactwo i mądre prawodawstwo, którymi cieszy się w mieszkaniu Boga. Przede wszystkim jednak Maryja stanowi znak objawiający eschatologiczny stan Kościoła jako „pełną wspólnotę z Chrystusem i z Bogiem”. Złączona nierozdzielnie z Chrystusem więzami krwi i wiary, Maryja spotyka swego Pana twarzą w twarz. Spotkanie z Tym, który był prawem jej życia, z którym współcierpiała, któremu powierzyła się posłuszna i ufna ... stanowi sumę wszelkiej doskonałości i szczęścia. Chrystus zaś prowadzi do miłości Ojca, która jest kresem wszystkiego<sup>199</sup>.

<sup>196</sup> La Madonna della „Lumen gentium”, dz. cyt., 131.

<sup>197</sup> J. Esquerda Bifet, art. cyt., 114.

<sup>198</sup> Por. S.De Flores, dz. cyt., 255.

<sup>199</sup> Por. S.De Flores, dz. cyt., 255—256; N.De Martini, dz. cyt., 423.

Będąc obrazem dla Kościoła, Maryja — co podkreśla się we współczesnej teologii — nie jest oderwana od reszty Kościoła. Nie jest ona obrazem do oglądania na odległość, jako wskazująca na rzeczywistość, która jej nie dotyczy. Maryja jest złączona z Kościołem również w stanie swojego osobliwego wyniesienia, a nawet w tym stanie jeszcze mocniej z nim złączona.

Jest pierwszą z wierzących idących w ślady uwielbionego Chrystusa, „który zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20), wskazując tym samym, że i inni dojdą po niej do dobrodziejstw obietnicy Pana <sup>200</sup>. „Kościół nie zadowala się tylko — jak pisze De Martini — z oglądania w Maryi tego, co będzie jego przyszłym stanem: miałyby to miejsce wówczas, gdyby Maryja była na tyle ponad Kościołem, że nie mogłaby już być więcej częścią Kościoła. Maryja natomiast jest członkiem Kościoła, jest bardziej od wszystkich innych w Kościele. I dlatego jest ona nie tylko „obrazem” tego, czym Kościół będzie, lecz jest także „początkiem Kościoła uwielbionego” (por. LG 68)” <sup>201</sup>.

W Maryi jako części Kościoła, najznakomitszym jego członku, rozpoczyna się już stan Kościoła chwalebego, Maryja jest p o c z ą t k i e m tego Kościoła. Jest to jednak tylko początek, nie ma jeszcze całości, nie ma pełni. Należy to mieć na uwadze patrząc na Maryję jako na „ikonę eschatologiczną” Kościoła. Świadomi tego autorzy współcześni podkreślają wprost, czy też pośrednio, „ograniczoność” maryjnej typologii eschatologicznej <sup>202</sup>. Dochodzi przy tym zawsze do głosu problem członkostwa Maryi w Kościele, które ukazuje się jednocześnie jako członkostwo najznakomitsze. Akcentując przyszłą identyczność, a raczej upodobnienie się Kościoła ziemskiego do Maryi, podkreśla się tym samym odmiennność ich aktualnego stanu. Między Maryją-Wzorem a Kościołem ziemskim istnieje zasadnicza odmiennność sytuacji: Maryja jest w chwale, Kościół pielgrzymujący zaś jest „z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6) <sup>203</sup>. Dostrzegając tę odmienną sytuację teolog irlandzki D. Flanagan zaznacza, że Matka Jezusa jest obecnie członkiem Kościoła niebieskiego. Tradycja, jak wyjaśnia, widzi Maryję uwielbioną w społeczności świętych, jako pierwszą z odkupionych, na czele aniołów i świętych. Ta pewna identyfikacja nie zaciemnia jednak i nie przysłania odrębności Maryi od Kościoła chwały. Maryję należy widzieć w jej funkcji reprezentowania wspólnoty Kościoła niebieskiego. Zasada reprezentowania, którą tradycja maryjna stosuje zazwyczaj do funkcji Maryi we Wcieleniu i na Kalwarii, znajduje zastosowanie — według tego autora — przede wszystkim we Wniebowzięciu.

<sup>200</sup> Por. S. De Fiores, dz. cyt., 257.

<sup>201</sup> Dz. cyt., 438.

<sup>202</sup> Por. H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., 195; J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1244.

<sup>203</sup> Por. D. Flanagan, art. cyt., 80—81.

Akcentując jedność Maryi z Kościołem chwały nie stwarza się przez to jakiegokolwiek zagrożenia jej zupełnej wyjątkowości, gdyż stoi temu na przeszkodzie jej szczególna i jedyna relacja do Kościoła chwały, jaką jest właśnie reprezentowanie tego Kościoła, jego uosobienie. Ostatecznie teolog ów opowiada się za tym, że uwielbiona Maryja nie jest typem, ikoną eschatologiczną Kościoła w niebie, lecz jego osobowym wyrazem, uosobieniem, zaś dopiero wraz z Kościołem niebieskim stanowi obraz eschatologiczny dla Kościoła pielgrzymującego na ziemi. „Całość Kościoła w niebie — pisze D. Flanagan — można rozważać jako typ Kościoła na ziemi. Kościół chwały, niebieskie Jeruzalem, łączy się z Kościołem pielgrzymującym na ziemi i stanowi dla niego wzór. Istnieje między nimi ścisła wspólnota życia, a społeczność przebywająca w chwale stanowi dla członków tejże społeczności pozostającej jeszcze w stanie pielgrzymowania — ideał pełnego zakończenia, do którego zdążają pielgrzymi. (...) Winniśmy więc uważać Maryję i Kościół niebieski za jedność. Winniśmy widzieć Maryję w Kościele niebieskim, a w Maryi i w Kościele niebieskim upatrywać model, typ i figurę Kościoła pielgrzymującego. Kościół chwały jest bowiem bez Maryi niepełny; w niej znajduje swój najpełniejszy wyraz czy streszczenie”<sup>204</sup>.

Takie stanowisko, wyrosłe na gruncie nowych teorii eschatologicznych przyjmujących, że zmarwychwstanie uprzednie (w stosunku do ostatecznego) jest wspólne dla wszystkich<sup>205</sup>, wydaje się być odosobnione we współczesnej mariologii ukazującej w Maryi obraz i początek Kościoła eschatologicznego. Ustosunkowując się do tego typu teorii, a pośrednio do omawianego obecnie zagadnienia, A. Müller pisze: „Jest wybiegiem teologicznym wyjaśniać uwielbienie Maryi przez to, że „tak czy inaczej” wszyscy zmarli w Chrystusie wchodzą „zaraz” do chwały cielesnej. Wprawdzie odnośnie tego zagadnienia nic nie jest zdefiniowane, pozostaje ono zatem otwarte, napiętnowane naszą niewiedzą odnośnie stosowania jakiegokolwiek „systemu miary” do życia pozaziemskiego. Skoro jednak w kontekście wiary i pojęć, w którym zmarłych umarłych jest przyjmowane dopiero na „końcu czasu”, wylania się nauka, że Maryja już zmarłychwstała, to w tym wypadku chciano przez to wyrazić coś szczególnego, coś, co różni się przynajmniej jakościowo od sytuacji innych odkupionych, abstrahując od zagadnienia czasu. Tym czymś jakościowo szczególnym jest to, że Maryja nie jest uważana za kogokolwiek z ludzkości, lecz za konkretnego człowieka przeznaczonego do ściśle określonego zadania, w ściśle określonej jeđnorazowej historii zbawienia”<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> Art. cyt., 79—80, por. także 82—83.

<sup>205</sup> Por. np. L. Boros, *Masterium Mortis*, Olten 1962; H. Urs von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.

<sup>206</sup> Art. cyt., 488.

Autorzy współcześni, w duchu nauki Soboru Watykańskiego II, widzą w Maryi ikonę eschatologiczną całego Kościoła, zarówno w jego fazie ziemskiej, jak i niebieskiej. Cały Kościół znajduje się w stanie oczekiwania na eschatologiczne dopełnienie, nawet Kościół niebieski. W Maryi zostało w pełni zrealizowane to wszystko, co ma stać się udziałem całego Kościoła „kiedy Chrystus ukaże się w chwale i nastąpi zmartwychwstanie umarłych” i gdy „cały Kościół świętych w pełnym błogosławieństwie miłości uwielbiać będzie Boga i „Baranka, który został zabity” (Ap 5, 12)” (LG 51). Dla współczesnych teologów omawiających to zagadnienie jest przy tym wystarczająco jasne, jak to już zostało stwierdzone, że Maryja może być w pełni obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego jedynie dlatego, że stanowi autentyczną część tego Kościoła, Kościoła branego w całości, że jest członkiem Mistycznego Ciała, które dąży do pełnego zjednoczenia ze swoją Głową.

Podstawę źródłową dla współczesnych teologów, ujmujących Maryję w kategoriach obrazu i początku Kościoła eschatologicznego, stanowi w pierwszym miejscu dogmat Wniebowzięcia. Widząc konieczny i wyraźny związek tej doktryny z Objawieniem, autorzy sięgają także wprost do źródeł skrypturystycznych, zwracając przede wszystkim uwagę na teksty Apokalipsy <sup>207</sup>. W tradycji wskazywano przede wszystkim na 12 rozdział Apokalipsy <sup>208</sup>. Zdaniem H. de Lubaca chodzi tutaj także o tekst z rozdziału 21: „I Miasto Święte — Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża” (w. 2), gdyż sam Kościół w swojej liturgii wielbi Dziewicę niepokalaną posługując się tym właśnie tekstem <sup>209</sup>.

Stanowiąc uprzednią realizację Kościoła eschatologicznego Maryja pomaga Kościołowi zdążyć ku jego eschatologicznej pełni. Jest to oczywiste, gdyż — jak się podkreśla — Maryja otrzymała łaskę urzeczywistnienia w sobie ideału eschatologicznego nie tylko dla siebie, ale i dla Kościoła. Otrzymała swoją pełnię łaski, aby ją rozdzielać, czyniąc ją przedmiotem pragnień i poszukiwań wszystkich chrześcijan <sup>210</sup>.

Tak więc Kościół zdąża do swej pełni pod tajemniczym i macierzyńskim działaniem Maryi <sup>211</sup>. Stanowisko współczesnych teologów w tej kwestii zostało zasadniczo przedstawione w poprzednim paragrafie. Dzie-

---

<sup>207</sup> Należy zaznaczyć, że Vaticanum II, mówiąc o typologii eschatologicznej Maryi, nie czyni żadnego odniesienia do Apokalipsy, pozostawiając tym samym kwestię otwartą dla dalszej dyskusji teologicznej, por. *Marie e la Chiesa*, dz. cyt., 147.

<sup>208</sup> Por. D. Flanagan, art. cyt., 81; H.M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, dz. cyt., 193—195.

<sup>209</sup> Por. *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., 119.

<sup>210</sup> Por. J. Galot, *Marie, type et modèle de l'Église*, art. cyt., 1252.

<sup>211</sup> Por. H.M. Guindon, dz. cyt., 183.

wicze macierzyństwo Kościoła zdążającego do pełnego oddania się swemu Oblubieńcowi jest udoskonalane przez urzeczywistnianie się w nim dziewiczego macierzyństwa Maryi. Ta pomoc, której Matka Jezusa udziela Kościołowi niejako od wewnątrz, ma też swój jakby zewnętrzny odpowiednik — jest nim wielorakie wstawiennictwo Maryi, które zjednuje nam dary zbawienia wiecznego (por. LG 62) <sup>212</sup>.

Maryja jako obraz i początek Kościoła eschatologicznego ukazuje raz jeszcze szczególność swojego członkostwa w Kościele. Doskonałość tego członkostwa osiąga tutaj swoją ostateczną granicę. Do takiej doskonałości zdążają wszystkie pozostałe członki Kościoła. To najdoskonalsze członkostwo Maryi we wspólnocie Kościoła, przedstawione w niniejszym rozdziale, wiąże Matkę Jezusa w sposób wyjątkowy i najściślejszy z Kościołem zdążającym ku swojej pełni, ku ostatecznym zaślubinom z Barankiem. Maryja, jako uwielbiona Dziewicza Matka, pomaga całemu Kościołowi i poszczególnym jego członkom w drodze do osiągnięcia ideału eschatologicznego, kiedy to nastąpi pełna realizacja wspólnoty Boga z ludźmi, a Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich”.

## ZAKOŃCZENIE

Perspektywa historiozbowca stanowi jeden z podstawowych i charakterystycznych wymiarów współczesnej teologii katolickiej. Rozwój i poszczególne etapy zbawczej historii stwarzają teologom odpowiedni kontekst dla studium zbawczej inicjatywy Boga, z drugiej zaś strony dają także możliwość właściwego odczytania i wyrażenia zaangażowania i wkładu człowieka w zbawczą rzeczywistość.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w tym kontekście usytuowana jest refleksja teologiczna współczesnych autorów dotycząca związków Maryi z Kościołem. Świadczy o tym wyraźnie przeprowadzona w trakcie niniejszego studium analiza odnośnych prac teologicznych. W wyniku tej analizy, służącej do syntetycznego opracowania zagadnienia członkostwa Maryi w Kościele, ukazał się obraz Matki Jezusa związanej od początku, jako odkupione stworzenie, z Chrystusowym Kościołem. Chociaż ze względu na swoje wyjątkowe i jedyne w historii zbawienia powołanie na Matkę Odkupiciela „góruje wielce nad wszystkimi innymi stworze-

---

<sup>212</sup> Por. A.L. Krupa, *Miejsce i rola Maryi w tajemnicy ekonomii Bożej*, art. cyt., 178—179; S.De Flores, dz. cyt., 158—161.

niami zarówno ziemskimi, jak niebieskimi" (LG 53), to jednak przez to nie oddala się od ludu Bożego, z którym jest złączona poprzez postawę wiary i całkowitego oddania Bogu, jak również przez swoją służbę Chrystusowi i Jego dziełu.

Niniejsze studium ukazało nie tylko, przyjmowany we współczesnej teologii, fakt członkostwa eklezjalnego Maryi, ale dało także w miarę wyczerpujący obraz tego członkostwa, rozważając je zarówno na płaszczyźnie historycznej, strukturalnej, jak i funkcjonalnej. Ujęte z tych kolejnych punktów widzenia członkostwo Maryi w Kościele wykazuje szczególny charakter, przerastając we wszystkim wszelkie inne członkostwo w Mistycznym Ciele. Maryja zasługuje zatem w całej pełni, według współczesnej teologii katolickiej, na to, aby być nazywaną i doznawać czci „jako najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła" (LG 53).

Niniejsze studium eklezjalnego członkostwa Maryi, ukazujące możliwie całościowy obraz tego członkostwa, często na podstawie bardzo skąpych i fragmentarycznych wypowiedzi na ten temat współczesnych autorów, posiada swoją wartość dla teologii maryjnej. Przed rozważaniem jej można jednak i trzeba, jak się wydaje, spojrzeć na niniejszą pracę w nieco szerszej jeszcze perspektywie. To szersze, nie zawężone tylko do teologii maryjnej spojrzenie pozwala dostrzec związki i ustawić pracę o Maryi jako członku Kościoła na płaszczyźnie soteriologii, nie mówiąc już o wskazanej przez sam temat eklezjologii. Pracę powyższą ukazującą Maryję z punktu widzenia jej przynależności do Kościoła, a więc jej związku ze zbawczą ekonomią, można rozpatrywać jako studium o człowieku potrzebującym odkupienia i odkupionym, o człowieku włączonym w zbawczą ekonomię.

Studium to może przyczynić się też w jakimś stopniu do ustawienia odpowiednio udziału elementu ludzkiego w zbawczej ekonomii. Pośrednio ukazuje się także przez to właściwy obraz Boga Zbawiciela, który jest Bogiem Przymierza, Bogiem włączającym człowieka w urzeczywistnianie się zbawczego planu.

Nauka o Maryi — członku Kościoła, mimo całej specyficzności tego członkostwa, jest niejako częścią eklezjologicznego wykładu o miejscu i funkcjach każdego z członków bosko-ludzkiego organizmu Mistycznego Ciała. Potwierdza się tym samym jeszcze raz prawda o trwałości powiązań mariologii z eklezjologią, o eklezjalnej perspektywie całej teologii maryjnej. W ten sposób niniejsze studium pozwala też zrozumieć istotną treść twierdzenia o maryjności całego chrześcijaństwa, o maryjnym charakterze Kościoła. Prowadzi do uświadomienia prawdy, że jeżeli Kościół chce określić swój własny status, musi mówić o Maryi.

Na węższej, odnoszącej się już ściśle do mariologii, płaszczyźnie na-

leży najpierw podkreślić znaczenie niniejszej pracy dla właściwego odczytywania związków Maryi z Kościołem. Istniejące już dotychczas monograficzne opracowania zagadnień z tego zakresu: Maryja Matką Kościoła i Maryja typem Kościoła, uzupełnione zostają, jak się wydaje, podstawowym studium, które pozwala właściwie ustawić cały problem związków Matki Jezusa z Kościołem. To przecież, jak świadczy o tym niniejsze studium, na nauce o członkostwie eklezjalnym Maryi opiera się nauka o Matce Kościoła i tutaj także należy szukać podstaw dla eklezjalnej typologii maryjnej. Pełny wykład nauki o eklezjalnym członkostwie Maryi zabezpiecza teologię maryjną od stawiania alternatyw typu: członek czy matka, albo członek czy typ Kościoła, świadczących o niepełnym odczytaniu prawdy o związkach Maryi z Kościołem.

Ujęta całościowo prawda o przynależności Maryi do Mistycznego Ciała w charakterze członka wykazuje, że Maryja właśnie jako członek Kościoła jest jego Matką, a także i typem. Zakreślone zostają tym samym pewne konieczne granice dla macierzyństwa eklezjalnego Maryi i jej funkcji typologicznej względem Kościoła. Poza tym zasadniczym znaczeniem niniejszej pracy w dotychczasowej literaturze mariologicznej warto także podkreślić i to, że spełnia ona w jakiejś mierze istotny, także i dla mariologii, postulat pewnej integracji: wskazania na rodzaj skróconej formuły, punktu zbieżności, do którego dążą wszystkie wypowiedzi i który dopuszczają źródła. Tym punktem zbieżności Objawienia o Matce Chrystusa jest — w świetle Vaticanum II i współczesnej teologii katolickiej — jej zbawczo-historyczna funkcja „w Kościele i dla Kościoła”.

Praca powyższa wskazując na ów punkt zbieżności teologii maryjnej, stanowi jednocześnie ujętą pod tym kątem syntezę różnych elementów nauki katolickiej o Matce Jezusa. Wnikając głębiej w sam pozytywny wykład niniejszego studium, warto także zwrócić uwagę na ukazujący się bardzo wyraźnie w tym kontekście eklezjalny wymiar maryjnych dogmatów Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, którego brakowało zdecydowanie w samym ich sformułowaniu i który może być pominięty również dzisiaj, gdyby dogmaty te rozpatrywać same w sobie.

Niniejsza synteza, co też nie jest bez znaczenia, daje możliwie wszechstronne świadectwo wagi i znaczenia dla teologii maryjnej ogólnoteologicznego procesu powrotu do źródeł. Niewątpliwie nie można by w teologii współczesnej wypracować właściwego ujęcia związków Maryi z Kościołem bez powrotu do teologii biblijnej i teologii Ojców. Faktu tego nie można zauważyć w takim stopniu na podstawie pojedynczych, często niepełnych wypowiedzi teologów — przedstawiona synteza rzuca zaś na to pełne światło.

Nie przeceniając jednak znaczenia powyższej rozprawy należy za-

uważyć także i pewne braki w ukazany obrazie związków Maryi z Kościołem. Chodzi tutaj najpierw o istotne dla przynależności Maryi do Kościoła zagadnienie jej odkupienia. Zagadnienie to, jak się wydaje, nie zostało jeszcze w pełni rozpracowane we współczesnej teologii. Odczuwa się u niektórych autorów brak perspektywy eklesjalnej, a także zbyt negatywne jego ujęcie. Związane jest to niewątpliwie z niepełnym ciągle jeszcze ujęciem związków pomiędzy Matką Jezusa a Duchem Świętym. Tajemnica bowiem ukształtowania Maryi jako nowe stworzenie jest przecież tajemnicą działającego w niej Ducha Chrystusa. Ten ciągle niepełny rozwój wymiaru pneumatycznego współczesnej teologii maryjnej stwarza także pewne trudności we właściwym ujęciu macierzyńskiej funkcji Maryi w tajemnicy Kościoła, poczynając od jej udziału w budowaniu tegoż Kościoła — co też nie było bez znaczenia w trakcie tworzenia niniejszej syntezy i co czyni ją również w jakiś sposób niepełną.

Można zatem w tym miejscu wysunąć pod adresem współczesnych teologów postulat głębszego rozpracowania na bazie biblijno-patrystycznej, przy większym uwzględnieniu elementu pneumatycznego, zagadnienia wznioślejszego odkupienia Maryi. Wymaga także szerszych studiów zagadnienia funkcji macierzyńskiej Maryi w tajemnicy Kościoła, ujęte w kategoriach kapłaństwa powszechnego.

Synteza niniejsza przedstawiająca obraz doktryny katolickiej w kwestii przynależności Maryi do Kościoła, może posłużyć teologom katolickim w prowadzeniu dalszych studiów w tym zakresie. Ze względu na swą historyczną perspektywę, ukazanie Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, egzystencjalne, unikające często kontrowersyjnej terminologii podejście do zagadnienia, może także pomóc braciom odłączonym w zrozumieniu stanowiska katolickiego i przyczynić się przez to w jakiejś mierze do dialogu ekumenicznego w tej dziedzinie.

## MARIA DAS ÜBERRAGENDE GLIED DER KIRCHE GEMÄSS DER ZEITGENOSSISCHEN THEOLOGIE DER KATHOLISCHEN KIRCHE

### Zusammenfassung

In seinem doktrinären Grunddokumente — dogmatischer Konstitution „Lumen gentium“, hat uns das II Vatikanische Konzil die gesegnete Jungfrau Maria als gegenwärtig im Christus- und Kirchengheimnis vorgestellt. Diese Tatsache hatte in grossem Masse einen wichtigen Einfluss auf die Denkformen und Kategorien der nachkonzilischen theologischen Reflexion über das Geheimnis der Jesusmutter

eingebraucht. Die Grundauforderung und der Grundgedanke dieser Reflexion wurde u.a. Ihr ekklesiologischer Ausmass. Mit dieser ekklesiologischen Funktion Marias Geheimnisses befasst sich das hier präsentierte Studium über das Problem der Mitgliedschaft Marias in der Kirche im Sinne der neuzeitlichen katholischen Theologie. Der Ausgangspunkt wäre das Problem der ekklesiastischen Mitgliedschaft Marias und zugleich das Grundthema der ganzen Reflexion über Marias Bänder mit der Kirche. Es ist verständlich, dass Maria erst als Mitglied der Christikirche sich von allen sonstigen Mitgliedern damit auszeichnet, was Sie in die Kirche einbringt und was Sie in der Kirche bedeutet: Maria als Vorbild der Kirche und als dieser Kirche Mutter.

Das sind daher die Grundanlagen und Folgerungen des hier praesentierten Studiums. Der Ausgangspunkt für die Synthese wäre das metodologische Prinzip das die Relation Maria — Kirche verständlich machen. Vorerst müsste man die Relation Christus und die Kirche erläutern und zugleich auch die Relation Christus — Maria (diesen Weg schreiten auch die betreffenden Kanonen des Vaticanum II „Lumen gentium“; auch neuzeitliche Autoren behaupten die Statthaftigkeit dieser Denkform).

Der erste Kapitel unserer Ausführungen befasst sich mit der ersten Relation: Christus — Kirche. Christus, das Haupt der Kirche, Urheber und Vollender, durch Seinen Geist erlöst und heiligt die einzelnen Glieder Seines Mistischen Leibes. Tätig und beteiligt sind auch die Glieder dieses mistischen Organismus — in dem sie im Glauben Gottes Geschenk annehmen und durch freie Antwort sich in das gemeinsame Bauen der Gott-menschlichen Gemeinschaft der Kirche einfügen. Dieser mistische Ausmass der Kirche — wie es die Theologen unterstreichen — soll man sich vor die Augen stellen wenn man von der Relation Maria — Kirche spricht.

Der zweite Zusammenhang: Christus — Maria, der in dem nächsten Kapitel beschrieben ist — greift schon den Gedanken über Charakter und Wessen des Verbundenseins Maria und der Kirche auf. Der Masstab des Verhältnisses Christus — Maria kann man schon aus dem alttestamentlichen Bild der zukünftigen Mutter der Erlösers ergreifen. Gottes Mutterschaft Marias, Ihr enges und unmittelbares Bündniss mit Christus sondert Sie nicht von der Gemeinschaft des Gottesvolke ab, im Gegenteil — bindet Sie noch tiefer. Es ist die ganze messianische Gemeinschaft in Marias Person „enthalten“, Sie gebiert und zugleich nimmt den angesagten Mesias an. Die mütterliche Berufung Marias kommt zum Vorschein besonders in der mütterlichen Berufung alttestamentlicher Tochter des Sion und hat einen gänzlich ekklesiastischen Ausmass.

Als Grundlage des mütterlichen Bündnisses Marias mit Christus offenbart sich das Geheimnis Ihrer Empfängnisbereitschaft und die Vorbereitung zu dieser mütterlichen Funktion — gabe Ihrer höchsten Erhabenheit in Christi Erlösung. Die Tatsache des unbefleckten Empfängnis Marias — um welche es sich hier handelt — erhöht Sie jedoch und sondert Sie nicht von den übrigen Leuten ab.

Die Erwägungen der neuzeitlichen katholischen Theologen die sich oft in ihrer Interpretation der Analogie mit dem Sakrament der Taufe bedienen, bezeugt ebenfalls den nahen Zusammenhang Marias mit der Gemeinschaft der Erwartenden und Empfangenden die Erlösung. Die Jesumutter ist ein Teil homines salvandi, so wie die ganze Adams Nachkommenschaft. Sie ist im eigentlichem und wahren Sinne, obwohl im erhaberen Sinne, erretet. Diese erhabenste Erlösung deutet wiederum auf Ihren aussergewöhnlichen Platz verbunden mit der entsprechender Aufgabe „angesichts“ und „in“ der Gemeinschaft der Erlösten, der Ihr zukommt.

Die vom Unbeflecktem Empfängnis stammende volle Gnade Marias Mutter Christi wurde „fruchtbar“ durch Ihren Anteil am Aufbau durch Ihren Sohn der Kirche des Neuen Bündnisses. Dieser Anteil — wie unterstrichen wird — überschreitet jedoch gar nicht die Grenzen die dem Geschöpf zugänglich sind und basierte auf diesen Gottes Werten die den Menschen zugänglich sind. Dieser entschiedene Wert Marias in der Stiftung der Kirche war Ihre göttliche Mutterschaft. Im Zusammenhang der Gnade Christi Hauptes und in der Gnade der Gottesmutterschaft Marias liegt das Wesen der Zugehörigkeit und der Gemeinschaft der Mutter mit Ihrem Sohn welche in der Zusammenarbeit Marias im erlösendem Werk der Kirchebaut seinen Ausdruck fand. Zu der Darstellung dieses Zusammenwirkens geht die dieszeitige Marien-theologie immer deutlicher von der Reflexion ihrer „Ontologie“ ab und geht in der Richtung des Existentialen. Das findet seinen Ausdruck in konkreten Stellungen Marias, welche von Anfang an, von Bethleem angefangen im Leben und im Werk Ihres Sohnes anwesend sind. Die neuzeitlichen Theologen, nach der Analyse der skripturalischen Zeugnisse, machen aufmerksam auf die intensiven theologalen Lebensströmungen Marias, die Sie immer mehr und mehr mit Ihrem Sohn einigt und Sie immer mehr in das Geheimnis Seiner Person und Seiner Erlösungsmission einwebt. Das Geheimnis Ihrer Zusammenarbeit im Werk des Kirchenbaues beruht auf Ihrem Glauben, Ihrem Gehorsam, Ihrer Hoffnung und Liebe als den wesentlichen Komponenten Ihres theologalen Lebens. Das ganze theologale Leben Marias besitzt einen charakteristischen theologalen gemeinschaftlichen Ausmass. Und so z.B. glaubte Sie und pilgerte im Glauben nicht nur Ihrer Erlösung wegen, aber auch für die Erlösung der Welt. Es wird auch Aufmerksam gemacht auf die Mutterhaftigkeit Ihres theologalen Lebens für das nachstehende Leben der Kirche. Zu Besprechungen des Zusammenwirkens Marias betont man jedoch ausdrücklich, das Sie nicht die Hauptursache der Formung und Existenz der Kirche ist — die Kirche baut und heiligt der Christus selbst. Marias Berufung zur entstehender Kirchengemeinschaft, welche abgeleitet wurde von der Beziehung Christus — Maria, hat einen dritten Ausmass der hier vorgelegten — der wichtigsten in diesem Studium — Beziehung entdeckt: Maria — Kirche. Das dritte Kapitel stellt diese Beziehung in Kategorien der Zugehörigkeit Marias als Mitglied zur Kirche vor.

Die Apostelgeschichte stellt Maria als Erwartente des Pfingstages in der Gemeinschaft Jesus Jünger, was die Zugehörigkeit Marias zur Kirche im Charakter eines Mitgliedes darstellt. Bestätigen es auch verschiedene „antimariologische“ Texte aus dem Evangelium, denen gemäss, Maria selig gesprochen ist nicht persönlich, aber in der Gemeinschaft und unter dem Einschluss anderer Jünger. Einen genügenden Grund dieses Ausmasses der Beziehung Maria — Kirche sehen die zeitgenössischen Theologen in schon bestätigter Tatsache Ihrer faktischen Erlösung. Die Grundbeziehung: Christus und das erlöste Geschöpf, das eine Bedingung jedweber Zugehörigkeit zum Mysterischen Leib Christi bedarf werifiziert sich im vollem Sinne im Falle Jesus Mutter. Der Stand Marias sondert sich — in dieser Hinsicht — gar nicht von dem Stande der anderen Mitglieder der Kirche. Also für Maria als auch für alle anderen Christus ist Erlöser und Haupt der Kirche. Maria ist jedoch Glied der Kirche in Ihrem Geheimnis der Gottesmutterschaft, als Mutter Jesu. Dies ist bezeichnend für dass, das die ekklesiastische Mitgliedschaft Marias eine sonderbare Mitgliedschaft ist, Sie ist das überragende Glied der Kirche.

Da sind die Prämissen der zeitgenössischer Theologen zur Beweisung der besonderen überragender Mitgliedschaft Mariens:

1. der höchste Grad der Vollkommenheit der übernatürlichen Relation zum Christus (Gottes Mutterschaft, vollkommene Heiligkeit);

2. zugehörigkeit zu den nacheinander folgenden Phasen der Heilsgeschichte: der Zeit vor Jesu Geburt, der Zeitspanne irdischen Lebens Jesu und Zeit nach Christi Himmelfahrt; chronologisch das erste Geschöpf „in Christus“ lebende, entsprechend der Gnade des Neuen Bundes;
3. „Glieder-Typus“ der Kirche — als Modell für die Kirche;
4. „Glieder — Mutter der Glieder“ — Marias Mutterschaft „in Bezug“ der Kirche und „in“ der Kirche;
5. die vortrefflichste Verwirklichung der allgemeinen Priesterschaft der Gläubigen. Viel Licht auf die vortreffliche Mitgliedschaft Marias in der Kirche bringt uns — nach der Meinung der zeitgenössischen Mariologen — die alleinige in ihrem Wesen Anwesenheit Marias Mutter-Jungfrau — unbefleckte Mütterlichkeit — in der Kirchengemeinschaft ebenfalls Mutter und Jungfrau. Dieses Problem wurde auch Gegenstand besonderes Interesses im Rahmen der Erhabenheitsbeweisung der ekklesiastischen Mitgliedschaft Jesus Mutter. Die ausgezeichnete Weise der Verwirklichung der Mutterschaft und Jungfrauschaft Marias bestimmt über ihren Typus der Mutterschaft und Jungfrauschaft der Kirche. Ausserdem Marias Anwesenheit in der Gemeinschaft der Kirche wirkt mit der Kirche zusammen, wirkt zur Vervollkommenung seiner Mutterschaft und Jungfrauschaft, in dieser Weise, dass eigentlich mit Maria und durch Maria die Kirche in vollem Sinne Mutter und Jungfrau ist. Die Musterhaftigkeit vereint sich mit der Rechenschaftsbezeugung. Die Vollkommenheit der Mitgliedschaft Marias in der Kirche erreicht ihre Fülle in der Tatsache, dass die Mutter Jesus im Geheimnis Ihrer Himmelfahrt, selbst an und für sich ein Bild und zugleich der Anfang der eschatologischen Kirche geworden ist. Angesichts der Maria bestreben die Kirche und ihre Einzelglieder die Erreichung des eschatologischen Ideals.

Das präsentierte Studium welches Marias Mitgliedschaft zur Kirche auf der historischen, strukturellen und funktionellen Ebene vorstellt bereicherte die bisherige theologische Betrachtung über die Beziehung Marias zur Kirche und hat Sie — wie es scheint — auch in der richtigen Perspektive aufgestellt. Bei so einer Auffassung kann schon nicht eine alternative Stellung über Typus vorkommen: Glieder oder Mutter, Glieder oder Typus der Kirche? Es wurden auch gewisse unbedingt notwendige Grenzen für die ekklesiale Mutterschaft Marias und Ihrer typologischen Funktion der Kirche gegenüber gezogen. Das vorgestellte Bild der katholischen Doktrin hinsichtlich der Angehörigkeit Marias zur Kirche betont den besonderen Charakter dieser Zuständigkeit — die Mitgliedschaft Marias überragt in Allem eine andere Mitgliedschaft im Mistischen Leibe. Maria verdient daher in ganzer Fülle, gemäss der zeitgenössischer katholischer Theologie, auf die Benennung und Ehre „als das überagende und gänzlich besondere Glieder der Kirche“ (LG 53).