

Mariusz Rosik

Maryja w świetle antropologii Nowego Testamentu

Salvatoris Mater 8/1/2, 35-54

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Antropologia jest nauką stosunkowo nową: pojawiła się w XIX wieku, a metodologiczną ścisłość uzyskała w wieku XX¹. Słowniki biblijne akcentują zasadniczo kulturowy aspekt tej nauki. Kulturowa gałąź antropologii zajmuje się przede wszystkim badaniem społeczeństw od ich prostych do bardziej skomplikowanych form, oraz wierzeń i organizacji społecznej.

1. Biblijne oblicze antropologii

Nauki biblijne korzystają z antropologii kulturowej, bazując zasadniczo na przekazie Starego Testamentu. Opisują strukturę starożytnego Izraela jako społeczeństwa, zajmują się mitami, wierzeniami, systemem kulturowym i stosunkiem jednostki do wspólnoty². Kontynuacją tej linii jest przebadanie tych samych zagadnień na kartach Nowego Testamentu.

Antropologia jednak pojmowana w sensie filozoficznym bada konstytucję człowieka jako jednostki.

Biblia naucza o trzech antropologicznych wymiarach osoby: duch, dusza i ciało. Rozumienie tych pojęć w poszczególnych księgach biblijnych jest niejednakowe i w dużej mierze zależy od stopnia rozwoju Objawienia oraz od wpływów idei kultur ościennych na mentalność i religijność Izraelitów. Dużą rolę odegrała myśl grecka w kształtowaniu się i rozumieniu pojęcia ducha i duszy w judaizmie. Niemniej jednak myśl specyficzna dla narodu wybranego przejawia się w przekonaniu, że człowiek stworzony został na Boże podobieństwo i obraz. Autor pierw-

Ks. Mariusz Rosik

Maryja w świetle antropologii Nowego Testamentu

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 35-54

¹ Jej pionierami byli J.G. Frazer i E.B. Tyler.

² Pod koniec XVIII w. C.G. Heyne, klasyk z Getyngi, wykorzystał opisy życia północnoamerykańskich Indian do interpretacji starożytnej społeczności greckiej. Orientalista z Getyngi, J.G. Eichhorn, odniósł z kolei powstały w ten sposób obraz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Adam i Ewa jawili się jako pierwsi ludzie reprezentujący okres dzieciństwa rodzaju ludzkiego, kiedy to każde napawające lękiem zjawisko przyrody, takie jak burza, interpretowano jako przejaw gniewu Bożego. W ten sposób starotestamentalne zdarzenia nadprzyrodzone można było tłumaczyć jako zjawiska naturalne, błędnie zinterpretowane przez przednaukowo myślących i naiwnych Hebrajczyków. Wprowadziło to do badań biblijnych hipotezę mentalności pierwotnej, opartą na badaniach współczesnych ludów pierwotnych. J.W. ROGERSON, *Antropologia*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. COOGINS, J.L. HOULDEN (red. wyd. polskiego. W. Chrostowski), Warszawa 2005, 13.

szezo biblijnego opisu stworzenia stwierdza lapidarnie: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 27). Użyte w tekście greckim Septuaginty sformułowania *eikon* i *homoiosis* („obraz” i „podobieństwo”) są raczej literalnym tłumaczeniem oryginalnych słów hebrajskich, niewiele jednak mówią na temat samej natury podobieństwa człowieka do Boga. Hebrajskie *selem* (tłumaczone jako „obraz”), literalnie rzecz biorąc, oznacza także statwę i rzeźbę, natomiast *demut* („podobieństwo”) wskazuje na ideę równości. Nie wyjaśniając natury podobieństwa człowieka do Stwórcy, tekst biblijny jest jednak jednoznaczny: stwierdza niepodważalną godność, jaką Bóg obdarzył ludzi, stwarzając ich na swoje podobieństwo, jakkolwiek by je rozumieć.

Zasadniczą kategorią antropologiczną w Nowym Testamencie jest coraz klarowniejsze rozumienie roli Chrystusa – Boga i Człowieka – w dziejach zbawienia. B. Widła argumentuje, że chrześcijanie przyjmują za podstawę antropologicznych rozważań przekonanie, iż pierwszy człowiek, Adam, jest typem Chrystusa, „protoplasty ludzkości nowej”, którego dziełem są łaska i życie³. Można tu przywołać fragment Pawłowego listu do mieszkańców Rzymu: *Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa. A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem Tego, który miał przyjść. Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficie splotnęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze skutkiem grzechu, spowodowanym przez jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć królowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego - Jezusa Chrystusa* (Rz 5, 12-17).

Tak więc od czasów Chrystusa można mówić o antropologii przesyconej nadzieją realizacji doskonałości i pełni na wzór Syna Bożego, który stał się człowiekiem. *Słowo (Logos) zamieszkało wśród nas* – oznajmia św.

³ Zob. hasło: Człowiek, w: B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, 41.

Jan. Używa przy tym obrazowego języka, mówiąc o „rozbiciu namiotu”. W uszach żydowskiego słuchacza takie sformułowanie musiało budzić jednoznaczne skojarzenia z wędrówką Izraelitów przez pustynię ku ziemi obiecanej, jak to kojarzyło się dawnymi czasy ich ojcom. Wówczas to chwała Boża zstępowała do Namiotu Spotkania i w ten sposób Bóg był obecny pośród swojego ludu: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana nappełniła przybytek* (Wj 40, 34). Janowa intencja nawiązania do wątku namiotu na pustyni uwidacznia się jeszcze bardziej poprzez wykorzystanie motywu chwały (J 1, 14b): motyw ten występuje zarówno w opowiadaniu z Księgi Wyjścia, jak i w narracji Janowej, przez co paralelizm staje się dokładniejszy. Innymi słowy: jak Boska *Szekina* mieszkała najpierw w Namiocie Spotkania, a później w świątyni jerozolimskiej w *Debir*, tak teraz Syn Boży zamieszkuje wśród ludzi jako jeden spośród nich. Upodobnieni do Niego przez chrzest stają się - podobnie jak On - „świątynią Bożą” i dziećmi samego Boga⁴. *Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się dziećmi Bożymi*. Chrzest naznacza wierzącego znamię dziecięstwa Bożego: *Zobaczcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec! Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi* (1 J 3, 1). Jan Apostoł poucza, że wyniesieni do godności dzieci Bożych nie muszą się bać złego: *wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka* (1 J 5, 18).

Pozycja człowieka wywyższonego przez dzieło Jezusa dokonane w śmierci i zmartwychwstaniu jawi się jako wyższa od tej, którą utracił przez grzech pierwszych rodziców. Bóg nie tylko przywrócił człowieka do dawnego stanu; obdarzył go godnością większą niż ta, którą miał w rajskim ogrodzie Eden i ta, którą posiadał przed śmiercią Chrystusa. O ile wcześniej uczyniony był *niewiele mniejszym od aniołów* (Ps 8, 6), o tyle teraz aniołowie są *duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie* (Hbr 1, 14)⁵.

Wszystkie powyższe uwagi dotyczące kategorii antropologicznych w Nowym Testamencie bez wątpienia należy odnosić do Maryi. Tak jak wszyscy wierzący w Chrystusa, jest uczestnikiem dzieła odkupienia. Postać Maryi widziana jednak w kategoriach antropologicznych odznacza się swoistą specyfiką: jest Ona *kecharitōménē* – „pełną łaski”, a także *immaculata* - „Niepokalaną”, czyli wolną od wszelkiego grzechu, oraz *Theotokos* – „Matką Boga”. Te trzy, wzajemnie się zresztą warunkujące prawdy, nie wyłączają innych aspektów antropologicznych. Wydaje się,

⁴ L. MORRIS, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, 91-93.

⁵ M. ROSIK, *Niewiele mniejszy od aniołów? Godność osoby ludzkiej w świetle Biblii*, „Życie konsekrowane” 14(2006) nr 2, 14-18.

że spośród nich należy uwydatnić kolejne trzy rysy: modlitwę, cierpienie i służbę. Maryja jawi się jako *homo orans, patiens et serviens*. Taka też myśl wytyczy szlak niniejszych rozważań. Zatrzymamy się najpierw na dwóch specyficznie maryjnych kategoriach antropologicznych, które nie dotyczą żadnego innego człowieka (wypełnienie łaską w sposób całkowicie odmienny niż w przypadku innych ludzi, oraz Boże macierzyństwo), a następnie na trzech postawach, które charakteryzują osobę Maryi w Jej odniesieniach do Boga i ludzi.

2. Maryja wypełniona łaską – *gratia plena et immaculata*

Autorzy Nowego Testamentu patrzą na postać Maryi przez pryzmat wybrania Jej przez Boga, by stała się Matką Syna Bożego. Wybranie to łączy się z udzieleniem łaski. Łaska (gr. *charis*, łac. *gratia*) jest pierwszym darem, jaki Maryja otrzymuje od Boga. Znajduje on swe potwierdzenie w słowach anioła: *Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (Łk 1, 30), a jeszcze pełniej w sformułowaniu *kecharitōménē*, niezbyt precyzyjnie tłumaczonym przez polskie „pełna łaski” (Łk 1, 28), opartym z pewnością na łacińskim *gratia plena*, zaczerpniętym z Wulgaty⁶. Bardziej odpowiedni termin zapisały niektóre przekłady starołacińskie, które mają lekcję *gratificata*⁷. Ten grecki imiesłów pochodzi od czasownika *charitōō*, który w całej Biblii występuje zaledwie trzy (niektórzy badacze twierdzą: cztery) razy⁸. Zgodnie ze słuszną zasadą egzegetyczną, aby odczytać właściwe znaczenie danego terminu, należy uwzględnić wszystkie (bądź przynajmniej najistotniejsze) teksty, w których termin ten się pojawia. Czasownik *charitōō*, obecny w Nowym Testamencie

⁶ Wyrażenie *gratia plena* dostało się do tekstu łacińskiego najprawdopodobniej przez zapożyczenie z tekstów syryjskich, zwłaszcza z *Diatessaromu*. Syryjski nie ma dokładnego odpowiednika greckiego *kecharitōménē*, podobnie zresztą jak hebrajski. W tym ostatnim języku najbliższe byłoby wyrażenie *eset hen*, czyli „dzieło łaski”. J. ŁACH, *Dziecie nam się narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, 125.

⁷ Również w dwóch innych kodeksach: Palatyńskim i Q, *kecharitōménē* oddane zostało jako *gratificata*. Pomimo tego, że forma ta jest wiernym odbiciem gramatycznym imiesłowu greckiego, w terminologii eklezjastycznej nie przyjęła się, zapewne z tego powodu, że w starożytnej literaturze łacińskiej, np. u Laktancjusza, Liwiusza czy Cyserona, forma ta uwypuklała świeckie aspekty znaczenia: „okazać się uprzejmym”, „wyświadczyć przysługę”, „sprawić przyjemność”. W znaczeniu religijnym używa tego czasownika Augustyn: „być przychylnym”, „być życzliwym”, „obdarzać”; S. BZOWSKI, *Gratia plena czy gratificata?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(1973) 48-49; J. KOZYRA, *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra” 7(2003) 154.

⁸ Syr 18, 17; Łk 1, 18; Ef 1, 6.

jedynie w Łk 1, 28 i Ef 1, 6, oznacza tyle, co przemieniać kogoś przez łaskę, czyniąc go zycliwym i pełnym wdzięku⁹. Greckie czasowniki kończące się na *-oo* należą do grupy czasowników sprawczych lub przyczynowych i zawsze wskazują na takie działanie podmiotu, które dokonuje zmiany w przedmiocie działania¹⁰. Zgodnie ze znaczeniem rdzenia danego słowa, od którego tworzy się rzeczownik, w formie czasownikowej termin wskazuje na zmianę w przedmiocie działania. Ponieważ rdzeniem czasownika *charitōō* jest *charis*, czyli „łaska”, stąd *kecharitōménē* wskazuje na jednorazową, dokonaną w przeszłości czynność, związaną z udzieleniem łaski i obdarzeniem łaską w taki sposób, że powoduje ona istotową zmianę w przedmiocie działania. To takiej zmiany zmierza zresztą całe dzieło zbawienia. Dlatego u Łukasza rzeczownik „łaska” przyjmuje specyficzne znaczenie: obejmuje całą ewangelię – dobrą nowinę o zbawieniu przyniesionym w Chrystusie (por. Łk 4, 22; Dz 20, 24. 32)¹¹. Można więc wnioskować, że dzieło zbawienia o charakterze uniwersalnym dotknęło wcześniej indywidualnie osobę Maryi jako tę, która była *kecharitōménē*.

Owo obdarzenie łaską – i to inaczej niż w przypadku pozostałych wybrańców Bożych – stanowi o specyficie postaci Maryi. Obdarowanie to sprawiło, że Maryja wyłączona została spod prawa grzechu pierworodnego. Przysługuje Jej tytuł Niepokalanej – *Immaculata*. Dzieło zbawienia na kartach Nowego Przymierza widziane jest niekiedy jako dzieło nowego stworzenia. W takim kontekście można odczytać słowa Pawła o Bogu, który *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1, 4). Prawda ta dotyczy wszystkich chrześcijan, a więc i Maryi. Ona również została wybrana przed stworzeniem świata, by stać się świętą i niepokalaną. Również i Ona została „stworzona w Chrystusie”, który jest *Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone* (Kol 1, 15-16). W takiej wizji zbawienia jako nowego stworzenia otwiera się miejsce

⁹ J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996, 667. Niekiedy proponuje się znaczenie: „obdarzać łaską” lub „napełniać łaską”; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1955, 652.

¹⁰ Przykładowo: *leukoo* – wybielić, sprawić, by coś stało się białe; *douloo* – uczynić niewolnikiem, sprawić, by ktoś stał się sługą; *eleutereoō* – uczynić wolnym.

¹¹ M. ROSIK, *Niepokalana – pełna łaski. Przyczynek do interpretacji terminu kecharitōménē* (Łk 1, 28), w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczuciu Najświętszej Maryi Panny. 16 XII 2004*, red. W. WOŁYNIĘC, Wrocław 2004, 7-12.

dla Maryi: jeśli Chrystus poprzedza stworzenie i związany z nim grzech, to nie podlega mu także Jego Matka, z której został zrodzony¹².

3. Maryja – *Theotokos*

Wybranie Maryi i obdarzenie Jej łaską zaowocowało tym, że stała się Matką Syna Bożego, co znalazło swe odzwierciedlenie w tytule *Theotokos* – Bogurodzica. Choć tytuł ten na kartach Biblii nie występuje, to jednak ma on solidne podstawy biblijne; należy więc uwzględnić go, gdy patrzymy na postać Maryi w kluczu antropologicznym. Zasadniczy tekst, do którego należy się odwołać, został zapisany przez św. Łukasza, który w usta Gabriela wkłada słowa: *Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1, 35). Przebadanie formuły „będzie nazwane” w Biblii wskazuje wyraźnie na fakt, że skoro jakaś rzeczywistość będzie nazwana w określony sposób, to jest rzeczywiście tym, na co owo określenie wskazuje. Jeśli Jezus „będzie nazwany” Synem Bożym, to znaczy, że jest Nim rzeczywiście. Już sam ten fakt pozwala przypisać Maryi tytuł *Theotokos*.

Istnieją wszakże i inne przesłanki, które uzasadniają taki tytuł. Relacja Łukasza pozwala dostrzec swoistą analogię między opowiadaniem o zwiastowaniu a wydarzeniami z czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię; dotyczy ona sformułowania „osłonić” (gr. *episkiadzein*). Ewangelista zauważa odnośnie Maryi: *moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1, 35). Czasownik w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „otoczyć kogoś obłokiem” i zawsze w Starym Testamencie łączy się z działaniem Boga¹³. Łukasz zdaje się czynić świadomą aluzję do Wj 40, 35: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napelniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do Namiotu Spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek*. Obłok ten jest znakiem obecności Boga. Obłok osłaniający Maryję wskazuje na obecność w Niej samego Boga. To Ona jest przybytkiem Nowego Przymierza, w którym mieszka Bóg. Również więc w tym sensie jest *Theotokos*.

¹² J. Bolewski, odwołując się do pism Dunsza Szkota, wyjaśnia: *W tej właśnie głębszej wizji zbawienie w Chrystusie jawi się jako dopełnienie stworzenia, które z góry łączyło się z Nim – nie tylko Boską Osobą, lecz i Jej wcieleniem. A zatem otwiera się tu miejsce także dla Maryi. Znika trudność uniemożliwiająca przyjęcie Jej Niepokalanego poczęcia w owej ograniczonej wizji zbawienia, gdzie zakładało się powszechność grzechu. Skoro w planie Bożym Chrystus poprzedza pierwszego człowieka i związany z nim grzech, to również Jego Matka nie podlega mu.* J. BOLEWSKI, *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 37.

¹³ Wyjątek stanowi wiersz Prz 18, 11 w tłumaczeniu Septuaginty.

Przez Łukasza Maryja ukazywana jest jako prototyp Kościoła. Doskonale widać to przy prześledzeniu innej analogii, a mianowicie paralelnych wątków trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Wydaje się, że Ewangelista świadomym zabiegiem redakcyjnym podkreśla analogie pomiędzy zwiastowaniem (Łk 1, 26-38) a Pięćdziesiątnicą (Dz 2, 1-13). Najpierw pojawiają się wyraźnie zbieżności terminologiczne. Duch Święty zstąpił na Maryję (Łk 1, 35) i na rodzący się Kościół (Dz 1, 8; por. Łk 24, 49). „Moc Najwyższego” i „moc z wysoka” to terminy, których zbieżność nie jest z pewnością przypadkowa. Po zstąpieniu Ducha zarówno Maryja, jak i apostołowie „zaczynają mówić” (Łk 1, 46a; Dz 2, 4. 6. 7). Wypowiadana treść jest również analogiczna: Maryja wielbi Boga za „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46), apostołowie głoszą „wielkie dzieła Boga” (Dz 2, 11). Maryja napelniona Duchem Świętym wyrusza z pośpiechem do Elżbiety, by ogłosić jej „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46. 49); apostołowie po napelnieniu Duchem Świętym wychodzą z Wieczernika, by publicznie głosić dzieła Boga (Dz 2, 4. 6. 7. 11). W przypadku Maryi realizuje się proroctwo Izajasza¹⁴; w przypadku apostołów spełnia się zapowiedź proroka Joela¹⁵. Zwiastowanie staje się więc zapowiedzią narodzin Kościoła, a Maryja „pełna łaski” jest jego doskonałą ikoną¹⁶.

Warto w tym kontekście przytoczyć także zdanie z Listu do Galatów, wzmiankujące postać Maryi: *Gdy nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg swego Syna, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo* (Ga 4, 4). Czas nabiera w wypowiedzi Pawła wymiaru historiozbowczego. W „pełnię czasu” została włączona Maryja; to Ona włączyła Chrystusa w rodzaj ludzki¹⁷. Hebrajski zwrot „zrodzić z niewiasty” oznacza tyle co „stać się człowiekiem”. Sformułowanie to ma więc u Pawła znaczenie antropologiczne i chrystologiczne¹⁸. Apostołów

¹⁴ *O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie, który mówi do Syjonu: „Twój Bóg zaczął królować”* (Iz 52, 7).

¹⁵ *I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach* (Jl 3, 1-2).

¹⁶ *W obydwu tych wydarzeniach zbawczych spotyka się tę samą ekonomię działania Bożego, w obydwu obecna jest Matka Jezusa, która napelniona Duchem Świętym w zwiastowaniu, wychwala wielkie dzieła Pana w Jej życiu i w historii, zapowiadając narodziny Kościoła, który obdarzony mocą z wysoka – Duchem Świętym, będzie głosić w różnych językach wielkie dzieła Boże* (Dz 2, 11). Dla Łukasza Maryja jest wyraźnie prototypem Kościoła, jego doskonałą ikoną. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 335.

¹⁷ S. WŁODARCZYK, *Niewiasta - Maryja w „pełni czasu”* (Ga 4, 4-5), „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 1, 32.

¹⁸ A. PACIOREK, *Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty. Implikacje mariologiczne* Ga 4, 4-5, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 2, 108.

stwierdza jednocześnie, że zrodzony z Maryi Jezus był i Człowiekiem, i Bogiem zarazem.

4. Maryja – *homo orans*

Modlitwę należy rozumieć jako świadomy akt człowieka wierzącego, skierowany ku Bogu dla nawiązania z Nim dialogu. Należy jednak pamiętać, że zawsze jest ona odpowiedzią na inicjatywę Boga; to On wychodzi naprzeciw człowiekowi poprzez dar Objawienia. Tak ujmował modlitwę Stary Testament: Bóg mówi – Izrael słucha, a słowo Boga zamienia się w czyn. Można więc pokusić się o twierdzenie, że modlitwa jest echem inicjatywy Boga. W swej formie może być różnorodna: może wyrażać uwielbienie lub dziękczynienie skierowane ku Stwórcy i Odkupicielowi; może być wołaniem o pomoc bądź błaganie o miłosierdzie; może zawierać krzyk o nadzieję, bądź nadzieję tę wyrażać; może wreszcie stanowić lament i błaganie o przebaczenie. Najbardziej powszechna jest chyba modlitwa prośby¹⁹. W kontekście relacji międzyludzkich na czoło wysuwa się modlitwa za innych.

Na kartach Nowego Testamentu wzorem modlitwy jest sam Jezus. Zwyczaje modlitewne Jezusa nie odbiegają od zasadniczych form kontaktu z Bogiem praktykowanych w judaizmie. Za najważniejsze miejsce modlitwy uważano, oczywiście, świątynię jerozolimską, w której składano również ofiary. Najbardziej pobożni trzykrotnie w ciągu roku spędzali w Jerozolimie *regalim*. W szabat, a często także w dni powszednie, modły odprawiano w synagogach. Ci, którzy modlili się poza synagogą, czynili to zawsze zwróceniem twarzą w kierunku świątyni. Jezus respektował te zwyczaje²⁰. Biorąc udział w pielgrzymkach do Jerozolimy i uczestnicząc w zgromadzeniach synagogałnych, musiał być widziany przez ówczesnych jako osoba szanująca tradycje Izraela.

Na modlitwę Maryi, o której wzmiankuje Nowy Testament, należy patrzeć w kluczu chrystologicznym. Choć wyrasta ona z korzeni starotestamentowych, to właśnie „wydarzenie Chrystusa” interpretuje treść Jej modlitwy. Ewangelie kilkakrotnie ukazują Maryję jako *homo orans* – „osobę modlącą się”. Przyjrzyjmy się bliżej tym wzmiankom.

Hymn uwielbienia Boga *Magnificat* stanowi doskonały przykład modlitwy całkowicie bezinteresownej, a więc w pewnym sensie najczyst-

¹⁹ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, 160-199.

²⁰ Por. J 2, 13; 5, 1; 7, 2. 10; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 11; Łk 4, 16. 31; 13, 10; 19, 45; Mk 1, 21; 6, 2.

szej, gdy chodzi o intencje osoby modlącej się²¹. J. Kudasiewicz nazywa modlitwę uwielbienia *najdoskonalszą i najbardziej dojrzałą modlitwą człowieka zafascynowanego wielkością, świętością i miłosierdziem Boga Zbawcy*²². *Magnificat*, kantykt (Łk 1, 46-55) zwany tak od pierwszego słowa tłumaczenia łacińskiego, został zbudowany w myśl zasad konstrukcji psalmu hebrajskiego²³. Zawarto w nim wiele elementów liturgicznych, i już przez ten fakt znajduje on swoje przednie miejsce w ramach kultu chrześcijańskiego. Zgodnie z obowiązującym w poezji hebrajskiej kanonem, hymn został zbudowany z następujących po sobie paralelizmów. Zasadniczym tematem *Magnificat* jest wyzwolenie mesjańskie, które osiąga najbardziej potrzebujących: ubogich, głodnych, pokornych. Kantykt rozpoczyna się uwielbieniem Boga przepełnionym radością (Łk 1, 47). Zarówno motyw radości, jak i temat miłosierdzia Bożego okazywanego ubogim, należą do zasadniczych idei teologicznych Ewangelii Łukaszewej. „Wielkie rzeczy” (*megala*; Łk 1, 49), za które Maryja wielbi Boga, to wybór na Matkę Mesjasza; motywem uwielbienia jest więc Boże macierzyństwo, które leży u podstaw kultu Najświętszej Maryi Panny. Najsilniej w całym hymnie zarysowują się następujące motywy teologiczne: dziękczynienie i uwielbienie Boga, radość Maryi, Jej pokora, Boża troska o ubogich i miłosierdzie²⁴.

Modlitewny charakter miała także wizyta Maryi w świątyni jerozolimskiej, związana z żydowską praktyką oczyszczenia po porodzie i ofiarowaniem Jezusa. Maryja jawi się tam jako Żydówka skrupulatnie przestrzegająca Prawa i spełniająca zawarte w nim nakazy. Modlitwą Maryi były także inne Jej pielgrzymki do Jerozolimy. Ewangelista poświadcza, że uczestniczyła w pielgrzymkach do Świętego Miasta zgodnie z żydowskim zwyczajem. Trzy spośród świąt należały do grupy tzw. *regalim*, czyli świąt pielgrzymich. Na Święto Paschy, Namiotów i Tygodni Żydzi udawali się do Jerozolimy najczęściej w grupach, tworząc karawany, które zapewniały bezpieczeństwo zarówno osobom, jak i pieniądзом przeznaczonym na podatki świątynne. Do uczestnictwa w tych świątach zobowiązani byli wszyscy mężczyźni (Wj 23, 17; 34, 23; Pwt 16, 16)²⁵. Nie ulega wątpliwości, że Maryja, Józef i Jezus brali

²¹ Paweł VI zauważa: *Maryja jest Dziewicą modlącą się. Uwidacznia się to w Jej nawiedzeniu Matki Poprzednika. Wypowiada tam słowa uwielbienia Boga i słowa pokory oraz wiary i nadziei: to bowiem zawiera kantykt Magnificat*. MC 18.

²² J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, 152.

²³ Bez wątpienia wzorowany został na pieśni Anny (1 Sm 2, 1-10).

²⁴ S. Hareźga podkreśla, że hymn Maryi ma charakter na wskroś teocentryczny; *Bóg Maryi w świetle hymnu „Magnificat”* (Łk 1, 46b-55), „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 2, 137-141.

²⁵ Józef Flawiusz relacjonuje: *Do miasta, w którym ustanowią świątynię, niechaj schodzą się Hebrajczycy trzy razy w roku ze wszystkich krańców zdobytej krainy,*

udział w tych pielgrzymkach, spełniając tym samym nakazy Prawa. Jeśli nie przychodziła z Nazaretu trzykrotnie w ciągu roku do Świętego Miasta (z powodu znacznej odległości), to świadectwa ewangelijne podkreślają, że przynajmniej na Paschę Maryja pojawiła się w Jerozolimie. Fakt ten uwydatnia pokorną pobożność Maryi, gdyż jako kobieta nie była do owych pielgrzymek zobowiązana. Krótka wzmianka o obecności Maryi w Jerozolimie w czasie święta odkrywa wielkie bogactwo Jej życia modlitewnego. Wzmianka: *Rodzice Jezusa chodzili co roku do Jerozolimy na Święto Paschy* (Łk 2, 41), mówi bardzo wiele. Rozpoczynające się 15 dnia miesiąca Nisan i trwające siedem, a w diasporze osiem dni, Święto Paschy, upamiętnia cudowne uwolnienie Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Pascha i Przaśniki, które początkowo stanowiły dwa odrębne święta, z biegiem czasu uformowały jedną celebrację²⁶. Przebieg uroczystości paschalnych opierał się na zapisie Wj 12: ofiarowywano baranka paschalnego, skrapiano jego krwią odrzwia domów używając hizopu, mięso zaś spożywano (często w postawie stojącej, z kijem podróznym w rękę, co miało symbolizować gotowość do drogi) z przaśnym chlebem. Baranka wybierał zazwyczaj ojciec rodziny. Zwierzę musiało być doskonałe, bez skazy, gdyż tego wymagało Prawo. Na terenie świątyni, u wejścia do dziedzińca kapłańskiego, ofiarnicy odbierali wybrane baranki, by na dźwięk trąb zabić zwierzęta zgodnie z rytuałem.

Wieczorem rozpoczynano ucztę, na której każdy z domowników miał ściśle określoną rolę. Najmłodszy z uczestników biesiady zadawał rytualne pytanie o znaczenie tak spożywanego posiłku. Praktyka ta bazuje na Wj 13, 8: *W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu*. Odpowiedź ojca rodziny przybierała formę *haggady*, czyli opowiadania o historii święta. Przy wypowiedzianiu pierwszego błogosławieństwa spożywano przaśny chleb maczany w czerwonym sosie zwanym *charoset*²⁷. Przy odmawianiu Psalmu 114, opowiadającego o wyjściu Izraelitów z Egiptu, wypijano łyk słonej wody na pamiątkę łez wylanych przez przodków w niewoli. Aby przypomnieć ich gorzki los, spożywano

by składać Bogu dzięki za doznane dobrodziejstwa, prosić o łaskę na przyszłość i poprzez obcowanie ze sobą na wspólnych ucztach wzmacniać uczucia wzajemnej miłości. Przystoi bowiem, by dobrze znali jedni drugich, skoro należą do tego samego plemienia i żyją według tych samych praw; a osiągnąć to można tylko przez takie wzajemne obcowanie, gdy patrząc na siebie i rozmawiając ze sobą, przypominają sobie o wszystkim, co ich łączy. Ant. 4, 203-204.

²⁶ Pascha była obchodzona w Izraelu już w okresie monarchicznym. Świadczy o tym 2 Krl 23, 22; Joz 5, 10; 2 Krn 8, 13.

²⁷ Nazwa pochodzi od hebrajskiego rzeczownika *cegła*; sok przygotowany z jablek, orzechów, fig i wina ma przypominać niewolnicze prace Izraelitów w Egipcie. E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, 129.

mięso baranka z gorzkimi ziołami. Posiłkowi towarzyszył rytuał picia wina, przy czym trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”, miał najbardziej uroczysty charakter. Tuż po nim rozpoczynał się śpiew pieśni *Hallelu* (Psalmy 112-118)²⁸. Wszystkie te zwyczaje związane ze świętowaniem Paschy pozwalają na wysunięcie tezy, że modlitwa Maryi miała także charakter rodzinny.

Inny tekst, który może być wykorzystany w ukazywaniu modlitwenej postawy Maryi to opowiadanie o godach w Kanie Galilejskiej. Przedstawiła Synowi doczesną potrzebę, co zaowocowało łaską niebieską, gdyż cud dokonany przez Jezusa zapoczątkował wiarę w sercach uczniów²⁹.

W Dziejach Apostolskich Łukasz zamieścił jedynie lapidarną wzmiankę o obecności Maryi w Wieczerniku, wraz z apostołami, po wniebowstąpieniu: *Wtedy wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną, która leży blisko Jerozolimy, w odległości drogi szabatowej. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda, brat Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego* (Dz 1, 12-14). Właśnie Łukasz Ewangelista najczęściej podejmuje temat kobiet w swoim dwudziele (Łk - Dz), a wśród nich zaznacza obecność Maryi. Ta krótka wzmianka może służyć podkreśleniu roli Maryi w początkach nowej wspólnoty oraz akcentowaniu modlitweności charakteru Jej obecności.

Jest to jednomyślna, wytrwała, wspólnotowa i skuteczna modlitwa rodzącego się Kościoła. Obecność Maryi w Wieczerniku ma charakter służebny; wraz z innymi modli się Ona – jak należy przypuszczać – o dar Ducha Świętego. Dar ten został udzielony w dniu Pięćdziesiątnicy, a sama Maryja – tak przynajmniej można wnioskować z tekstu biblijnego – wraz z innymi zaczęła głosić „innymi językami” wielkie dzieła Boże. J. Kudasiewicz nazywa Maryję *pierwszą charyzmatyczką Kościoła* i wysnuwa ciekawą analogię pomiędzy pierwszymi rozdziałami obydwu dzieł Łukasza. Jak po przyjęciu Ducha Świętego w zwiastowaniu Maryja wielbi Boga słowami *Magnificat*, tak po przyjęciu Ducha w dniu Zielonych Świąt *głosi wielkie dzieła Boże*. Przyjęcie Ducha w momencie wcielenia prowadzi Maryję do służby, natychmiast bowiem udaje się do swej krewnej Elżbiety, która potrzebuje wsparcia. Przyjęcie darów duchowych, zwłaszcza tych nadnaturalnych (jak mówienie obcymi językami) również winno

²⁸ M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (Rozprawy Naukowe 46, red. I. DEC), Wrocław 2003, 85-90.

²⁹ Paweł VI w *Marialis cultus* spostrzega, że *Maryja okazuje się w Kanie Dziewicą proszącą*. MC 18.

prowadzić do służby. Taką konkluzję można wysnuć z wpatrywania się w postać Maryi jako *homo orans*.

5. Maryja – *homo patiens*

Jan Paweł II rozpoczyna swój list apostolski *Salvifici doloris* słowami św. Pawła: *Teraz raduję się w cierpieniach za was* (Kol 1, 24) i dodaje: *Słowa te zdają się znajdować u kresu długiej drogi poprzez cierpienie wpisane w dzieje człowieka i naświetlone słowem Bożym. Mają te słowa wartość jakby definitywnego odkrycia, któremu towarzyszy radość – i dlatego apostoł pisze: „Teraz raduję się w cierpieniach za was” (Kol 1, 24). Radość pochodzi z odkrycia sensu cierpienia, a odkrycie to, chociaż jest jak najbardziej osobistym udziałem piszącego te słowa Pawła z Tarsu, jest równocześnie ważne dla innych. Apostoł komunikuje swoje odkrycie i cieszy się nim ze względu na tych wszystkich, którym może ono pomóc. Cierpienie jest nieodłącznie wpisane w naturę człowieka. Dlatego jeden z największych teologów ubiegłego stulecia, Karl Rahner, może stwierdzić jednoznacznie: *praca, choroba, niewiedza, cierpienie, śmierć - tak jak spotykamy je w konkretnym życiu – to niewątpliwie charakterystyczne cechy naszej ludzkiej egzystencji, które w tej postaci, w jakiej doświadczamy ich w naszej rzeczywistej sytuacji, nie istniałyby w egzystencji pozbawionej winy. Na tej podstawie możemy i musimy wprost powiedzieć, że owe egzystencjały są skutkiem grzechu pierworodnego*³⁰.*

Skoro cierpienie jest nieodłącznie od egzystencji człowieka, stąd musi się wpisywać także w krąg rozważań antropologii. Oczywiście najbardziej egzystencjalne pytanie wszechczasów dotyczy cierpienia ludzi niewinnych. Dlaczego zła doświadczają ci, którzy – jak przynajmniej się wydaje – na to nie zasłużyli?³¹ Co prawda *wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej* (Rz 3, 23), a w związku z tym doświadczają konsekwencji swego grzechu w formie cierpienia, to jednak owa konsekwencja niejednokrotnie wydaje się zbyt surowa w stosunku do poniesionej winy.

³⁰ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, 99.

³¹ Pytanie to stawiali sobie autorzy Starego Testamentu, głównie w nurcie tradycji mądrościowej. W Nowym Przymierzu odpowiedź na nie zyskuje nowe światło: *Patrząc więc na Nowy Testament można powiedzieć, że cierpienie pozostaje i tu w dalszym ciągu tajemnicą. Niemniej jednak można powiedzieć, że nie jest to prowadzenie w ślepy zaułek. Nowy Testament nadaje bowiem tej tajemnicy sens, znaczenie i celowość. W myśl tych założeń wierni nie powinni oczekiwać rozwiązania tajemnicy cierpienia, ani nie czekać na koniec cierpienia, gdyż ten w tym świecie nie będzie miał miejsca, ale oczekiwać winni celu cierpienia, tj. zbawienia swojego i zbawienia świata*; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii...*, 209.

O ile powyższe Pawłowe twierdzenie dotyczy każdego z nas, o tyle należy z niego wyłączyć Maryję: Ona nie zgrzeszyła, więcej jeszcze – wyłączona została spod prawa grzechu pierwородnego. Tym bardziej więc pytanie o Jej cierpienie zasługuje na rozważenie.

Matka trzymająca na kolanach martwe ciało własnego syna to jedna z najbardziej dramatycznych form cierpienia. Nowy Testament przekazuje jednak wiele innych tradycji, które wskazują na ten aspekt życia Niepokalanej. To prawda, że zapowiedź Symeona o mieczu, który przeniknie Jej duszę, najpełniej zrealizowała się pod krzyżem, były jednak także i inne chwile, w których tajemnica cierpienia może przepełniać serce Matki Pana. Większość tekstów dotyczących tematyki cierpienia Maryi zostało zapisane - co zrozumiałe - na kartach Ewangelii. Możemy zaliczyć do nich wspomniane już proroctwo Symeona (Łk 2, 25-35), ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13-15), poszukiwanie zagubionego w świątyni dwunastoletniego Jezusa (Łk 2, 41-50), trudności w spotkaniu z Jezusem podczas Jego publicznej działalności (Mt 12, 46-50; Mk 4, 21-25; Łk 8, 19-21) i scenę śmierci krzyżowej (J 19, 25-27). W sposób figuratywny natomiast do Maryi może odnosić się apokaliptyczna wizja Niewiasty, nakreślona przez św. Jana (Ap 12, 1-18).

Zasadniczym tekstem mówiącym o cierpieniu Maryi w Nowym Testamencie jest zapowiedź dana przez Symeona w czasie, gdy rodzice Jezusa przyszli z nowo narodzonym do świątyni, by wypełnić wymogi Prawa: *A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu* (Łk 2, 35)³². Postacie Symeona i Anny reprezentują oczekujących na Mesjasza Izraelitów. Obydwoje wypowiadają prorocze słowa, zapowiadające przyszłą misję Jezusa. Oprócz kantyku *Nunc dimittis*, Symeon zapowiada także sprzeciw, jaki powstanie wobec Jezusa, oraz cierpienia

³² Proroctwo to zawarte zostało w tzw. *cyklu świątynnym*, który w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa obejmuje: ofiarowanie Jezusa w świątyni (1, 22-24), złączone z narracją o spotkaniu z Symeonem (2, 25-35) i Anną (2, 36-38), oraz opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41-50). Przepis zanotowany w Wj 13, 2. 12. 15 wymagał, by pierwородnego syna ofiarować Bogu na służbę w świątyni. Od czasów, kiedy służbę tę zaczęli pełnić lewici, dziecko podlegało regulacji wykupu. Przy okazji przedstawienia niemowlęcia w świątyni składano ofiary. Najubożsi winni ofiarować parę synogarlic lub gołębi (Kpł 5, 7; 12, 8). Wzmianka Łukasza o „ich oczyszczeniu” (2, 22) budzi pewne niejasności. Prawo Mojżesza mówiło o czterdziestodniowym okresie nieczystości rytualnej kobiety po porodzie; nie ma mowy o takim przepisie dotyczącym mężczyzny. Jeśli więc zaimek dzierzawczy *ich* nie wskazuje na Maryję i Józefa, możliwe, że zamierzeniem teologicznym Łukasza było wskazanie na samego Jezusa. Przy takiej interpretacji nie chodziłoby o oczyszczenie, któremu Jezus miał być poddany, ale którego sam miał dokonać; M. MIKOŁAJCZAK, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa* (Łk 2, 22-24), „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6(1998) nr 2, 139; por. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986, 112-116.

Maryi. Proroctwo to wyraźnie nawiązuje do Księgi Izajasza: *On będzie kamieniem obrazu i skalą potknięcia się dla obu domów Izraela; pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem. Wielu z nich się potknie, upadnie i rozbije, będą usidleni i w niewolę wzięci* (Iz 8, 14-15). Termin „miecz”, użyty przez Symeona, ma w tradycji biblijnej i pozabiblijnej szerokie pole znaczeniowe³³. Motyw miecza niejednokrotnie pojawia się na kartach Starożytności jako symbol Bożej kary. W słowach proroctwa przeciw Egipcjom Jeremiasz obwieszcza: *A dzień ten jest u Pana, Boga Zastępów, dniem odwetu, by się pomścić nad swoimi wrogami. Miecz pochłonie, nasyci się i ugasi pragnienie ich krwią, albowiem rzeź to ofiarna dla Pana, Boga Zastępów, w ziemi północy, nad Eufratem* (Jr 46, 10). Miecz - włożony w ręce Babilończyków - służył także jako symbol gniewu Bożego nad Izraelem: *Miecz, miecz! Wyostrzono go i wyczyszczono. Na krwawy bój wyostrzono, by lśnił jak błyskawica, wyczyszczono... Dalem go, by wyczyścić, by chwycić w dłoń; miecz wyostrzono i wyczyszczono, aby go podać w rękę tego, co zabija* (Ez 21, 14-16). Nieco ogólniej ujmując, miecz jest symbolem cierpienia. Właśnie w takim znaczeniu termin ten został użyty przez Łukasza. Oznacza on cierpienia Maryi spowodowane mającą nastąpić męką Jezusa.

Kolejny fragment ukazujący Maryję jako *homo patiens* mówi o ucieczce do Egiptu (Mt 2, 13-15). Sama konieczność ucieczki, by chronić życie ludzkie, jest już swoistą formą cierpienia. Fabuła narracji koncentruje się wokół udania się Świętej Rodziny do Egiptu, aby uniknąć gniewu Heroda, który postanowił zgładzić nowo narodzonego Jezusa. Opowiadanie to jest echem starożytnego przekazu Księgi Wyjścia o postanowieniu faraona, by zgładzić wszystkie nowo narodzone dzieci hebrajskie³⁴. Cierpienie Maryi związane z koniecznością ucieczki do Egiptu widzi Mateusz w kontekście realizacji dawnych proroctw. Cytat z Oz 11, 1: *syna mego wezwalem z Egiptu* wprowadza Mateusz stosowaną przez siebie formułą: *tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez proroka*³⁵. Ozeasz nawiązywał w swej wypowiedzi do

³³ W tradycji greckiej miecz kojarzony był z zemstą władcy: Damokles, który był pochlebcą na dworze tyrana Syrakuz, Dionizosa I Starszego (405-367 przed Chr.), został zaproszony przez władcę na ucztę, podczas której miał zakosztować słodczy rządzenia. Posadzono go na miejscu, nad którym na końskim włosiu powieszono obnażony miecz. Miecz stał się symbolem gróźb, które wciąż zatruwają życie ludzkie. W. KOPALINSKI, *Damokles*, w: *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996, 192.

³⁴ Postanowienie to znalazło swój wyraz w słowach faraona, skierowanych do położnych kobiet hebrajskich: *Jeśli będziecie przy porodach kobiet hebrajskich, to patrzcie na pleć noworodka. Jeśli będzie chłopiec, to winniście go zabić* (Wj 1, 16).

³⁵ Takie zastosowanie starotestamentowego cytatu do opisywanych wydarzeń dzieciństwa Jezusa ukazuje generalną zasadę, jaką przyjmuje Mateusz w korzystaniu

historycznego wyjścia Izraelitów z Egiptu; nie prorokował o przyszłych wydarzeniach. Mateuszowe „wypełnienie się” prorocstwa należy więc rozumieć typologicznie: jak „syn Boga”, Izrael, został wybawiony z niewoli przez cudowną interwencję Jahwe, tak również Jezus, „Syn Boży”, zostaje ocalony za przyczyną ingerencji Boskiej. Ozeaszowy cytat stanowi kulminację, a jednocześnie teologiczną interpretację historycznego wydarzenia ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu. Jezus przedstawiony w dotychczasowych perykopach Ewangelii Dzieciństwa jest Synem Maryi i Józefa, synem Dawida i synem Abrahama (1, 1)³⁶, ale jest przede wszystkim „moim Synem”, czyli Synem Bożym. Jak Izrael-Syn Boży, tak Jezus musi wyjść z Egiptu (powrót do Nazaretu: 2, 19-23), przejść przez wody Jordanu (chrzest z rąk Jana Chrzciciela: 3, 13-17) i doświadczyć wędrówki przez pustynię (kuszenie: 4, 1-11)³⁷. Mateusz ukazuje więc Jezusa jako Tego, który w swoim życiu „prze-żywa” historię swojego narodu. Izrael jest przybranym, kolektywnie rozumianym synem Jahwe; Jezus jest prawdziwym Synem Bożym. W tym też kontekście cierpienie Maryi towarzyszy realizacji Bożego planu zbawczego.

Tematyki cierpienia Maryi dotyka także narracja o zagubieniu się Jezusa i odnalezieniu Go w świątyni (Łk 2, 41-50). Na zasadzie analogii z sytuacją egzystencjalną matki kochającej swe potomstwo można mówić o cierpieniu Maryi jako Matki, która zagubiła swoje Dziecko. Przyczyną pobytu Maryi, Józefa i Jezusa w Jerozolimie był zwyczaj udawania się na święto Paschy z pielgrzymką do Jerozolimy³⁸. Choć kobiety nie były zobowiązane do takiej wizyty (o czym wspomniano już wyżej), często towarzyszyły swoim mężom. Celebracje paschalne trwały tydzień, natomiast każdy Izraelita winien przebywać w świętym mieście przynajmniej jedną dobę. Cierpienie Maryi jest więc cierpieniem Matki zatroskanej o losy swego Dziecka. Rodzicom Jezusa zdawało się, że ich Syn zaginął

z Pisma Świętego: nadaje starożytnym tekstom znaczenie, którego z pewnością nie posiadały w historycznym kontekście, w którym powstały; F. KERMODE, *Matthew*, w: *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. ALTER, F. KERMODE, London 1989, 338.

³⁶ A. Vögtle sądzi, że sekwencja: syn Dawida - syn Abrahama - syn Boga, nie jest przypadkowa, lecz służy ukazaniu synostwa Bożego Jezusa jako kulminacji stopniowego objawiania Jego tożsamości. A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971, 18.

³⁷ D.J. Harrington zauważa: *Matthew's emphasis is on Jesus as Son of God. The original context [of Hos 1, 11] is Israel's exodus from Egypt; Israel is thus called the Son of God. Such a background for Jesus' divine sonship stresses the continuity between Jesus and Israel, for Jesus repeats the experience of Israel in the exodus generation.* D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991, 44.

³⁸ Jeśli dystans był zbyt duży, Prawo zezwalało na jedną pielgrzymkę w roku, właśnie na święto Paschy.

bez śladu, tymczasem Jezus zdumiewał swą mądrością nawet nauczycieli. Scena, która rozegrała się w świątyni, kiedy to Jezus zdumiewał „nauczycieli” (Łk 2, 46), jest na wskroś symboliczna³⁹. Już sama terminologia pośrednio jest pasyjna, a więc dotyka cierpienia Jezusa. Termin *dei* („powiniem”) jest typowym czasownikiem zapowiedzi męki i zmartwychwstania (9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 44). Przywołując kontekst pasyjny, tym samym perykopa dotyka tematu cierpienia Maryi. Inną więzią łączącą narrację o Jezusie w świątyni z wydarzeniami paschalnymi jest motyw „trzech dni” o wątek poszukiwania Jezusa (por. Łk 24, 5). Rodzicom Jezusa zdawało się, że zaginął bez śladu, tymczasem zdumiewał swą mądrością nawet nauczycieli; wyłknięm uczniom po wydarzeniach wielkopiątkowych wydawało się, że Jezus zginął na zawsze, tymczasem zmartwychwstał, by kontynuować swą misję nauczania i prowadzenia ku zbawieniu. Analogia pomiędzy zagubieniem Jezusa i Jego śmiercią oraz pomiędzy odnalezieniem Jezusa a Jego zmartwychwstaniem jest może daleka, ale na pewno dostrzegalna. Można więc mówić o cierpieniu Maryi w podwójnym aspekcie: w wymiarze egzystencjalnym jest to cierpienie Matki, która zagubiła Syna; w wymiarze teologicznym wydarzenie jest zapowiedzią męki i śmierci Jezusa, których Maryja była świadkiem. Pierwszy wymiar ma charakter bezpośrednio wynikający z tekstu, drugi jest elementem jego interpretacji teologicznej.

Swoiście zarysowany motyw cierpienia Maryi zawiera scena, której synopsy biblijne zazwyczaj nadają tytuł *prawdziwi krewni Jezusa* (Mt 12, 46-50; Mk 4, 21-25; Łk 8, 19-21). Łukasz zanotował: *Twoja Matka i Twoi bracia stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą* (Łk 7, 20). Nie trzeba tu przywoływać żydowskich zwyczajów uznawania za rodzeństwo członków tej samej wspólnoty religijnej lub okazywania szacunku starszym przez określanie ich mianem „ojca” lub „matki”. Byłoby to powracanie do przebrzmiałej dyskusji na temat dziewictwa Maryi *post partum*. Natomiast dziwić powinien fakt, że Jezus daje pierwszeństwo wspólnocie religijnej przed więzami krwi. Taka postawa stanowi *novum* w żydowskim środowisku mentalnościowym⁴⁰. Jezus na wiadomość o tym, że jest

³⁹ O. da Spinetoli zauważa: *La scena di Gesù in mezzo ai dottori del tempio, dove rivela una sapienza superiore davanti ai 'maestri' più qualificati della comunità israelitica, è altamente simbolica. Essa indica che egli usufruisce di una particolare comunicazione divina dato che non ha frequentato nessuna scuola. La risposta di Gesù ai genitori conferma questa impressione.* O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri...*, 129.

⁴⁰ Podobnym echem brzmią zresztą słowa zapisane w mowie misyjnej u Mateusza: *Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien* (Mt 10, 37). *W judaizmie nie słyszano o tym, by dawać pierwszeństwo więzom religijnej wspólnoty przed związkami rodzinnymi, z wyjątkiem sytuacji, gdy poganin nawracał się na judaizm i uznawał swoją nową rodzinę za ważniejszą od starej.* C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. polskiego K. BARDSKI, W. CHROSTOWSKI, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, 142.

poszukiwany przez Matkę, odpowiada: *Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je* (Łk 8, 21). Wszystkie niemal komentarze egzegetyczne (zwłaszcza katolickie) wskazują na Maryję jako Tę, która przyjęła z wiarą i posłuszeństwem Boże słowo. Łukasz dwukrotnie podkreśla, że Maryja *zachowywała w sercu* te słowa (Łk 2, 19. 51). Choć więc odpowiedź Jezusa - w przeciwieństwie do opinii niektórych komentatorów - stanowić mogą swego rodzaju nobilitację Maryi, cała scena nie jest jednak pozbawiona wymiaru egzystencjalnego: Maryja pragnie spotkać swego Syna, a trudności w dotarciu do Niego są pewną formą cierpienia Matki⁴¹.

Wizja zanotowana na kartach Apokalipsy (12, 1-18), przedstawiająca mającą porodzić Niewiastę i smoka, który chce pożreć jej dziecię, w tradycji interpretacji biblijnej często odnoszona bywa do Maryi. Podstawowe znaczenie wizji dotyczy oczywiście losów prześladowanego Kościoła, jednak odniesienie jej do Maryi także nie jest pozbawione podstaw, gdyż przedstawiona tu Niewiasta ma rysy Matki Mesjasza (Iz 7, 11. 14; Mi 5, 2). Symbol Niewiasty zresztą nawet w sensie wyrazowym odnosi się do Maryi w w. 5: *I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody paść będzie różgą żelazną*⁴². Począwszy od II w. w obrazie Niewiasty widziano Maryję jako Matkę Kościoła. Jej prześladowanie i ocalenie jest apokaliptyczną zapowiedzią cierpienia Kościoła i jego ostatecznego zwycięstwa.

6. Maryja – *ancilla Domini et homo serviens*

Kolejny antropologiczny rys postaci Maryi to Jej postawa służebna. Maryja może być ukazywana jako wzór służby w dwojakim aspekcie: służby Bogu i ludziom, jest więc *ancilla Domini* i *homo serviens*. Przy zwiastowaniu Maryja sama określa siebie jako *służebnicę Pańską*, co powtarza w *Magnificat*, chwając Boga, że wejrzał na „unizienie służebnicy”. Zawołanie Maryi „niech mi się stanie” nie jest – jak chcieliby niektórzy egzegeci – naznaczone rezygnacją czy wręcz determinacją. Maryja stawia pytanie: „jakże się to stanie?”, jednak nie jest to pytanie świadczące o braku wiary, zaufania czy powątpiewaniu. Wręcz przeciwnie, jest to

⁴¹ Więcej na temat cierpienia Maryi zob. M. ROSIK, *Cierpienie Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 2, 11-22.

⁴² Egzegeci katolicki podkreślają, że w wierszu tym *ukazuje się giętkość symbolu Niewiasty: przede wszystkim jest nią lud Boży obu Testamentów, z którego wychodzi historyczny Mesjasz, ale i rodząca Jezusa historycznego Maryja należy również do sensu wyrazowego symbolu*; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, Poznań-Kraków 1999, 637.

poszukiwanie wiary całkowicie świadomej. Co prawda łacińskie *fiat* sugerować może pewien odcień zgody podjętej z rezygnacją w tonie „no dobrze, niech już tak będzie”, jednak grecka forma (a więc oryginalna) jest jak najdalej od takiego wydzwięku zgody Maryi. Mamy do czynienia z formą optativu, niezwykle rzadką na kartach Nowego Testamentu. Greckie *genoito* jest radosnym zawołaniem „niech tak będzie!”, „niech się tak stanie!”; wyraża ochocze przyjęcie woli Bożej, entuzjastyczne wręcz podjęcie współdziałania z nią⁴³.

Postawa służebna wobec Boga przejawia się także w omówionej już powyżej scenie ofiarowania w świątyni; Maryja zachowuje Boże prawo, składa przepisane nim ofiary. To właśnie tam między innymi weryfikuje się Jej postawa „służebnicy Pańskiej”.

Również nawiedzenie Elżbiety jest wyrazem ducha służby, tym razem skierowanej ku krewnej. Maryja wybiera się na spotkanie z Elżbietą „z pośpiechem”, który oddaje stan ducha człowieka pragnącego zweryfikować słowa Boże⁴⁴. Zadziwienie owym duchem służby, który prowadził Maryję, wyraża pytanie Elżbiety: *Skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1, 43).

Bardzo sugestywnie wizerunek Maryi jako *homo serviens* maluje przed czytelnikami św. Jan. W opisie godów w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) pojawiają się dwie wypowiedzi Maryi, zapisane jedynie u Jana: *Wina nie mają* (J 2, 3) oraz *Zróbcie wszystko, cokolwiek [Jezus] wam powie* (J 2, 5). Również i tu postawa Maryi przesycona jest duchem służby⁴⁵. Była przekonana, zapewne na podstawie wcześniejszego doświadczenia, że Jezus zareaguje na Jej sugestie. Można by także przytoczyć wiele cytatów biblijnych na ukazanie Maryi jako osoby służącej w środowisku rodzinnym - spełniając tym samym rolę Matki i Małżonki⁴⁶. Służebne zawierzenie Bogu i spieszenie z pomocą potrzebującym to dwie postawy Maryi, która służy.

7. Konkluzja

Podsumowując dotychczasowe refleksje o postaci Maryi w świetle antropologii Nowego Testamentu, warto zatrzymać się nad tytułem ma-

⁴³ J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, 133.

⁴⁴ Łukasz ukazuje wizytę Maryi w domu Zachariasza nie tylko jako spotkanie dwóch matek, ale również jako spotkanie Jezusa z Jego poprzednikiem, Janem Chrzcicielem. Tak odczytywano wydarzenie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

⁴⁵ *She believes in him, and with that firm trust awaits the fulfillment of her faith. Mary remains steadfast in her commitment. She did not need to have her faith explained, nor does the author offer any reference to the genesis of her faith.* J. O'GRADY, *According to John. The witness of the Beloved Disciple*, New York - Mahwah 1999, 32-33.

riologicznym, który zamyka w sobie omówione wątki. Maryja nazywana jest „nową Ewą”. Tytuł ten ma pewne biblijne podstawy. Należy sięgnąć najpierw do wspomnianej już wyżej Protoewangelii, w której zarysowana jest bardzo ogólnie rola, jaką „niewiasta” odegra w ostatecznym zwycięstwie nad szatanem. Idąc śladem świętej Tradycji, możemy w obrazie niewiasty widzieć samą Maryję, a w Jezusie Chrystusie – Jej potomstwo, które zmiażdży głowę wężowi. Poza tym Pawłowe porównanie Adama z Chrystusem przygotowało zestawienie Maryi z Ewą. Również w Janowych wzmiankach o Maryi jako „niewieście” (J 2, 1-11; 19, 25-27) można widzieć nawiązanie do niewiasty z Protoewangelii⁴⁷. Jeśli więc Ewa stała się *matką wszystkich żyjących* (Rdz 3, 20), to Maryja w perspektywie Nowego Przymierza widziana jest jako Matka wszystkich wierzących w Chrystusa. Jeśli potraktować opis zwiastowania jako swoiste przeciwieństwo narracji o kuszeniu Ewy, wówczas uzasadnienie tytułu „nowa Ewa” jest jeszcze pełniejsze⁴⁸.

Mariologiczny tytuł „nowa Ewa” zakotwiczony jest w trzech rysach o charakterze antropologicznym, omówionych powyżej. Jest mianowicie Maryja „pełną łaski”, Niepokalaną i Bogurodzącą. Te trzy absolutnie wyjątkowe przywileje zasadzają się na wybraniu Maryi przez Boga na Matkę Jego Syna.

Omawiając wizerunek Maryi od strony antropologii Nowego Testamentu, nie sposób było pominąć trzy silnie zarysowujące się postawy Matki Pana: postawę modlitwy, cierpienia i służby. Maryja jawi się w nich jako *homo orans, patiens* i *serviens*. Te trzy rysy stanowią także model centralnej idei antropologicznej w soteriologii biblijnej, którą jest „nowy człowiek” (Ef 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10). Określenie to oznacza w myśli Pawłowej człowieka wyzwolonego z niewoli grzechu i ukształtowanego na wzór Chrystusa. *Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3, 27) - powie Apostoł Narodów. Maryja już tutaj, w doczesności, zrealizowała ideał nowego, wyzwolonego z niewoli grzechu, człowieka. To Ona jest *kecharitōménē*, pełną łaski. Osiągnęła to, do czego wezwany jest każdy wierzący w Chrystusa i co stanie się jego udziałem dopiero w paruzji. Maryja jest więc dzięki łasce Bożej archetypem człowieka wolnego i zbawionego. Zadaniem wierzą-

⁴⁶ M. ROSIK, *Biblijna odnowa kultu maryjnego w Polsce*, w: *Recepcja „Marialis cultus” w Polsce. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego. Licheń, 12-13 marca 2004 roku*, red. J. KUMALA, Licheń 2004, 195-215.

⁴⁷ W. SIWAK, *Maryja – nowa Ewa. Wprowadzenie w teologię tytułu*, „Życie konsekrowane” 14(2006) nr 2, 70-72.

⁴⁸ J.P. PRÉVOST, *Nowa Ewa*, w: *Mały słownik maryjny*, red. A. BOSSARD, Warszawa 1987, 61.

cych jest taka współpraca z łaską Bożą, aby wzorem Maryi tę osiągnąć pełnię odkupienia⁴⁹. W tym sensie Matka Pana staje się nie tylko wzorem poszczególnych postaw o charakterze etycznym, ale wzorem człowieka przemienionego wewnątrz.

Ks. dr hab. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

ul. Katedralna 11
PL - 50-328 Wrocław
e-mail: mrosik@onet.pl

Maria alla luce dell'antropologia del Nuovo Testamento

(Riassunto)

Nell'introduzione dell'articolo l'autore delinea l'immagine biblica dell'antropologia, mettendo in risalto la figura di Cristo.

La prima categoria antropologica riguardante Maria è la pienezza di grazia, e cioè la persona di Maria come *gratia plena et immaculata*. Poi, l'autore mette in luce la maternità divina di Maria come la categoria antropologica fondamentale per capire la persona di Maria. Di seguito, l'autore si sofferma sull'immagine di Maria come *homo orans, patiens et serviens*. Questi tre dimensioni dell'essere di Maria riguardano l'idea biblica dell'uomo nuovo. Concludendo, si mette in rilievo il significato antropologico del termine "nuova Eva" riguardo a Maria.

⁴⁹ *Chrześcijanin jako człowiek potencjalnie już wyzwolony przez Pana, obdarzony nieskończonymi możliwościami - ma teraz za zadanie wcielić to potencjalne wyzwolenie w życie, poddawać się wyzwalającej łasce i współpracować z nią, aby - wzorem Maryi - osiągnąć pełnię.* R.E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 427.