

m y ś l t e o l o g i c z n a

JACEK BOLEWSKI SJ

MISTERIUM MĄDROŚCI

TRAKTAT SOFIO-MARIOLOGICZNY

Wydawnictwo WAM
Kraków 2012

© Wydawnictwo WAM, 2012

Redakcja
Tomasz Grodecki

Projekt okładki
Andrzej Sochacki
Projekt obwoluty
Sebastian Stachowski

ISBN 978-83-7767-075-0

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

Na początek: Wprowadzenie	7
---------------------------------	---

Część pierwsza ARCHETYPICZNA MĄDROŚĆ

1. Biblijny sens archetypu	27
1.1. Typologia biblijna	27
1.2. Typ, antytyp, archetyp	36
1.3. Archetyp i historia	44
2. Objawienie Mądrości	54
2.1. Mądrość i początek	54
2.2. Stworzenie Mądrości	63
2.3. Boska Sofia	73
3. Postacie Mądrości	83
3.1. Kobieca symbolika	84
3.2. Mądrość, Archetyp i Prawo	93
3.3. Sofia, Logos i Pneuma	102
4. Mądrość i Jezus	112
4.1. Ewangeliczna wizja	112
4.2. Wcielenie Logosu	121
4.3. Sofia w Eklezji	131

Część druga TAJEMNICA MATKI JEZUSA

1. Nowotestamentowa wizja Maryi	147
1.1. Listy Pawłowe	147
1.2. Rozwój w Ewangelii	155
1.3. Wizja w Apokalipsie	169
2. Tradycja zgłębiania misterium	173
2.1. Zawsze Dziewica Bogarodzica	173
2.2. Z Ewą na tle Sofii	183
2.3. Z Eklezją czy Synagogą?	193

3. Pobożność i dogmaty Maryjne	204
3.1. Postępy wizji teologicznej	209
3.2. Poglębianie pobożności Maryjnej	219
3.3. Nowe dogmaty	230
4. Wizje Maryjne	241
4.1. Początek i Guadalupe	242
4.2. Rue du Bac i Lourdes	252
4.3. Fatima i jej echa	263

Część trzecia

ŚWIATŁO NIEPOKALANEGO POCZĘCIA

1. Maryjne światło Boga	285
1.1. Duch i Niepokalane Poczęcie	289
1.2. Miłość i Boże Macierzyństwo	298
1.3. Mądrość i Niepokalana	308
2. Światło na ludzki początek	319
2.1. Stworzenie w Chrystusie Jezusie	319
2.2. Zgłębianie łaski Pierworodnego	329
2.3. Znoszenie grzechu pierworodnego	341
3. Światło na ludzkie dopełnienie	353
3.1. Dopełnienie w Chrystusie Jezusie	354
3.2. Dobre spojrzenie na zło	364
3.3. Nadzieja powszechnego zbawienia	374
4. Ku duchowości Niepokalanego Poczęcia	385
4.1. Akt oddania Niepokalanej	386
4.2. Nieustająca modlitwa serca	396
4.3. Postawa początkująca	407
Syntetyczna wizja traktatu	419
Na zakończenie: Wyprowadzenie	440
Bibliografia	447
Indeks osób	457

NA POCZĄTEK: WPROWADZENIE

„Takiego traktatu młody człowiek nie napisze”... Znaczący literatury pięknej albo po prostu jej miłośnicy pamiętają, że tak zaczyna się późny utwór Czesława Miłosza: *Traktat teologiczny*¹. W ten sposób poeta dopełnił u końca życia trylogię, którą zapoczątkowały wiele wcześniejsze: *Traktat moralny* – opublikowany jeszcze przed emigracją i *Traktat poetycki* – dzieło publikowane poza krajem. Dla mnie jako teologa najważniejsza była trzecia część, ostatnia. Dlatego próbowałem o niej pisać. Uderzyły mnie trzy wezwania – inwokacje poety. Pierwsze dwie dotyczyły teologów, których Miłosz – w odróżnieniu od samej teologii – nie lubił. Z przekąsem zwracał się do nich: „Przepraszam, wielebni teologowie, za ton nie licujący / z fioletem waszej togi”, czy dalej: „Nie z frywolności, dostojni teologowie, / zajmowałem się wiedzą tajemną wielu stuleci”.

To nie wystarczało, by mnie sprowokować do pisania. Poruszyła do zabrania głosu trzecia, ostatnia inwokacja, zaczynająca się: „Piękna Pani, Ty, która dzieciom ukazałaś się w Lourdes i Fatima”. Najbardziej uderzyło mnie końcowe, nawiązujące do początku zobowiązanie w obliczu Pani: poeta „pragnie pozostać wierny Twojej niedocieczonej intencji / Ukazywania się dzieciom w Lourdes i Fatima”. Ta „niedocieczona intencja” zajmuje mnie od lat i dlatego nadstawiłem uszu na rozważania Miłosza zmierzające w jej stronę.

W prezentowanej tutaj – a na razie wprowadzanej – pracy nie będę dociekał, jak sam Miłosz pojmował ową „niedocieczoną intencję” zjawiania się Niepokalanej w obu słynnych obecnie miejscach². Wystarczy zauważe-

¹ *Traktat* ten, opublikowany po raz pierwszy w r. 2001, cytuję dalej wg wydania: Cz. MIŁOSZ, *Wiersze wszystkie*, Wyd. Znak, Kraków 2011, 1257-1275.

² Więcej w: J. BOLEWSKI SJ, *Wierny niedocieczonej intencji... Wokół «Traktatu teologicznego» w «Drugiej przestrzeni» Miłosza*, „Kwartalnik Artystyczny” 1/2002, 33-43. Przedrukowane w tomie: A. FIUT (red.), *Poznanwanie Miłosza 1999-2011*, Wyd. Literackie, Kraków 2011, 687-703.

nie, że miało to związek z wiekiem, w którym wreszcie dojrzał do napisania *Traktatu teologicznego*. W podobnym duchu zauważał niewiele wcześniej, ale nie o sobie, tylko z myślą o przyjacielu, którego podziwiał: „Z wiekiem, czy też z mijaniem dwudziestego wieku / Pięknieje dar mądrości i zwyczajna dobroć”³. A w tomie, w którym *Traktat* miał swoje pierwsze książkowe wydanie, zapowiadał go wiersz *Późna dojrzałość*. Oto najważniejsze słowa: „Nie byłem oddzielony od ludzi, żal i litość nas połączyły / i mówiłem: zapomnieliśmy, że jesteśmy wszyscy dziećmi Króla. / Bo przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału / na Tak i Nie, ani podziału na jest, będzie i było”. W innym miejscu tomu mamy jeszcze jaśniej: „Nieprędko, bo dopiero pod dziewięćdziesiątkę, otworzyły się drzwi we mnie i wszedłem w klarowność poranka”.

Domyślamy się, że napisanie *Traktatu teologicznego* stało się możliwe z wiekiem, w którym poeta dojrzał do „pięknienia” w nim daru mądrości, do zrozumienia, co znaczy bycie dzieckiem. Wtedy pojął także swoje powołanie poety. Zadanie dotyczyło „poezji mego języka”, gdzie miał on „nie pozwolić, żeby w tym języku zagubił się zmysł hierarchii”. Ostatnie pojęcie, które pochodzi z teologii, zostało także wyjaśnione przez poetę – teologicznie: „Hierarchia znaczyła dla mnie to samo, co dla dziecka: / Jeden hołd, zamiast wielu idoli, które pojawiają się i znikają, jeden po drugim”⁴.

Nie zamierzam oczywiście równać się z wielkim poetą, może największym w całych dziejach polskiej literatury. Jednak początek jego *Traktatu teologicznego* mógł, i może być, także początkiem niniejszego traktatu. Młody człowiek ani go nie napisze, ani nie napisał. Napisałem go – czemu nie? – jako stary człowiek, ale dotyczy to jedynie „zewnątrznej” strony, bo lubię przywoływać – także w dalszym ciągu tego traktatu – słowa św. Pawła, że chociaż „niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16).

Dzieło to przyświecało mi już od dawna. Gdy wreszcie je napisałem, nie byłem jeszcze w „wieku Miłosza”, który pisząc *Traktat teologiczny* był „pod dziewięćdziesiątkę”, ciągle zachowując niezwykłą żywotność, także „zewnątrznie”. Nie bez znaczenia dla mnie jako teologa było jednak to, że dwie trzecie niniejszego traktatu powstały w Roku Miłosza, obchodzonym z okazji 100. rocznicy jego urodzin w 1911 roku. Wierzyłem w patronowanie jego „z góry” mojemu przedsięwzięciu teologicznemu, które pod wieloma względami wchodziło w dziedziny żywo go zajmujące przez całe życie.

³ Cz. MIŁOSZ, *Caffé Greco*. Wiersz opatrzony datą 1986 jest treściowo związany z Jerzym Turowiczem. Cyt. wg: Cz. MIŁOSZ, *Wiersze wszystkie*, 924.

⁴ Z utworu *Czeladnik* (2001). Cyt. wg: Cz. MIŁOSZ, *Wiersze wszystkie*, 1290.

Nie będę dalej już odwoływał się do poety – z małymi wyjątkami – wystarcza jego duchowe towarzyszenie.

Plany podsumowania czy syntezy tego, co pisałem wcześniej, pojawiły się wtedy, gdy zaczęła mi doskwierać „fragmentaryczność” owych uprzednich prób. Miała ona specyficzny charakter, który dobrze wyraził wielki teolog, Hans Urs von Balthasar, w dziele, gdzie sam tytuł wskazuje na „całość we fragmencie”⁵. W odniesieniu do mojej drogi teologicznej rozumiałem to jako wskazanie – i pójście – na całość, oświecającą swym światłem także całą drogę, wyrażalną jednak tylko krok po kroku, zawsze częściowo. W pogodzeniu się z tą sytuacją pomagała mi modlitwa bł. Johna Henry’ego Newmana: „Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką, / Światło odwieczne! / Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko, / Ty więc mię prowadź. / Nie proszę rajów odległych widoku, / Starczy promysek dla jednego kroku”⁶.

Muszę zacząć od początku drogi teologicznej, którą czuję się prowadzony. Też o tym wielokrotnie już pisałem, ale tu trzeba przypomnieć istotne światło. Pojawiło się ono w osobie Maryi⁷. Planowałem ambitne prace teologiczne najpierw z eschatologii, czyli nauki o „sprawach ostatecznych”, później z protologii – teologii tego, co pierwsze, początkowe. Nie znajdowałem jednak „klucza”, który by mi pomógł otworzyć te dziedziny wiedzy. Gubiłem się w różnych usiłowaniach, mając jedną tylko pewność, ale niezbyt ułatwiającą wyjście: powinienem oprzeć się na teologii wielkiego współbrata, jezuitę Karla Rahnera, na jego wizji uchodzącej za trudną, choć zarazem najwybitniejszą w XX wieku. Dopiero kiedy zostałem doprowadzony do „mało ambitnej” myśli, by wyjść w mojej pracy od tajemnicy Matki Jezusa, także w ujęciu Rahnera, cała dalsza droga pojawiła się w rozjaśnionej perspektywie.

Stało się jasne, że jedynie zatrzymując się przy Niepokalanej i trzymając się Jej tajemnicy znajdę drogę ku realizacji pozostałych teologicznych planów i pasji. Tak istotnie zaczęła się przygoda, która już odtąd nie ustaje. Pierwszym owocem były dwie prace napisane po niemiecku: jedna poświęcona tajemnicy końca życia Maryi⁸, druga Jej początkowi⁹. Tytuł tej ostat-

⁵ Zob. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963.

⁶ J. H. NEWMAN, *Rozmyślenia i modlitwy. Poezje*, przeł. Z. Kubiak, IW Pax, Warszawa 1995, 7.

⁷ Wspominam o tym – od innej strony – poniżej: III.4.3.

⁸ *Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner*, „Collectanea Theologica” 58 (1988), fasc. spec., 89-152.

⁹ *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1991.

niej, istotniejszej, można przełożyć: „Czysty początek. Dialektyka grzechu pierworodnego w perspektywie Maryjnej śladami Karla Rahnera”. W trakcie jej pisania były już obecne we mnie najważniejsze intuicje teologiczne, dla których próbowałem znaleźć oparcie i pogłębienie u wielkiego teologa.

Naturalnie, wiele zawdzięczam teologicznym ideom oraz metodzie Karla Rahnera. Wzrastanie dzięki niemu skłania do kontynuacji jego dzieła w dwóch dopełniających się wymiarach. Z jednej strony ważne jest uwrażliwienie na wymiar antropologiczny teologii, w której mówienie (także naukowe) o Bogu pozostaje nieuchronnie ludzkie, zatem obejmuje zarówno wielkie możliwości, jak też ograniczenia człowieka. Z drugiej strony podstawą teologii jest inicjatywa Boga, Jego wielorakie samoudzielanie się ludzkości, gdzie właśnie taki sposób objawienia – Bóg oddający człowiekowi samego siebie – stanowi jednocześnie zasadniczą treść objawioną: Boże misterium obejmuje tajemnicę Miłości, która nie zamyka się we wzajemnym dzieleniu się Boskich Osób, ale dzieli się z innymi w dziele stworzenia, dopełniającym się dzięki Wcieleniu we wspólnocie Bosko-ludzkiej, poczynając od Jezusa w Jego ciele, które po Zmartwychwstaniu rozwija się w Kościele, Ciele Chrystusa.

W tej perspektywie wszystkie tajemnice wiary chrześcijańskiej objawiają jedno misterium o wielu postaciach, ostatecznie troistą jedność Osób w Bogu jako źródło wspólnoty międzyludzkiej¹⁰. Z kolei skupienie się na tajemnicy Maryi pomaga nie zagubić się w antropologii teologicznej i w Misterium. W refleksji Rahnera Matka Jezusa zajmuje sporo miejsca, szczególnie we wcześniejszej fazie twórczości; więcej, istotne wątki jego dojrzałej teologii pojawiają się po raz pierwszy w związku z osobą Niepokalanej¹¹. Wielkiego teologa „poniosło” jednakże ku tyłu tematowi, że nie było mu dane rozwinięcie początkowych intuicji co do Matki Bożej, aby poświadczona przez Nią światło rozjaśniło zwłaszcza wizję początku i końca każdego człowieka. Pozostaje to zadaniem nadal aktualnym.

Tak oto zgłębianie tajemnicy Maryi może wspierać antropologię teologiczną. Pomaga nie tylko ściśle powiązanie Matki z centralną tajemnicą Jej ludzkiego-Boskiego Syna. Nowy Testament postrzega Ją nieustannie w jedności z Eklezją – kościelną wspólnotą, która stopniowo rozpoznała w Niej swoją najczystsza jednostkową Postać. Eklezjalny wymiar tajemnicy Maryi wskazuje, że prawdy wiary, które w tradycji zostały rozpoznane dzięki sku-

¹⁰ W tym kierunku wskazują „krótkie formuły wiary”, zebrane i skomentowane w: K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. MIESZKOWSKI, IW Pax, Warszawa 1987, 361-369.

¹¹ Więcej w: *Der reine Anfang*, 34, 69n, 149.

pieniu uwagi na Niej, Matce Jezusa wyróżnionej przez samego Boga, mają głębsze i szersze znaczenie obejmujące też innych ludzi – członków Eklezji. Dotyczy to zwłaszcza dwóch „nowych” dogmatów Maryjnych: o początku i końcu Jej życia. Dlatego pierwsze prace poświęcone Niepokalanej, wspomniane wyżej, służyły pokazaniu, że dogmaty naświetlają także nasz początek i koniec w sposób nie tyle nowy, ile wydobywający wyraźniej ukrytą nowość Nowego Testamentu, nie zawsze dostrzeganą w tradycyjnej wizji chrześcijańskiej.

Szczególnie druga dysertacja, *Czysty początek*, zawierała wiele z intuicji, które w kolejnych pracach usiłowałem rozwijać. Oddalałem się stopniowo od Rahnera, który w swej wysoce spekulatywnej, ugruntowanej filozoficznie teologii rzadko odwoływał się do Pisma Świętego, choć oczywiście je zakładał... Dla mnie to było za mało, dlatego właśnie w słowie Bożym szukałem pogłębienia bardziej „dialektycznego” pojmowania grzechu pierworodnego, postulowanego przez Rahnera. Pomocą służyło zgłębianie Maryjnej tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. W miejsce skomplikowanego pojęcia spopularyzowanego przez niemieckiego teologa¹² zaproponowałem nie tylko inny teologiczny termin, ale wskazałem istotne biblijne podstawy, domagające się przyjęcia go – jak to rozważamy dalej w niniejszym traktacie.

Kolejne prace w języku polskim, w których rozwijałem antropologię teologiczną w Maryjnej, zarazem eklezjalnej perspektywie, miały przede wszystkim charakter biblijny. Wiele korzystałem z Ewangelii Jana, zwanego we wschodnim Kościele Teologiem, a także z Listów Apostoła Pawła, zauważając w nich obecność odmiennych perspektyw, czasami trudnych ze sobą do pogodzenia. Rosnącą rolę odgrywało zarówno rozróżnienie tych koncepcji, jak i dokonanie wyboru na rzecz wizji, którą można uznać za najgłębszą – prezentowaną przez Apostoła zwłaszcza w późnych Listach do Efezjan i do Kolosan. To właśnie tu – w ostatnich Listach – objawia się najwięcej światła co do nowego spojrzenia na ludzki początek – nie tylko Niepokalanej, ale także nas wszystkich.

O tym traktowały – mniej lub bardziej „fragmentarycznie” – pierwsze moje książki Maryjne publikowane w kraju. Na początku sytuuje się praca

¹² Chodzi o tzw. (po niemiecku) *übernatürliches Existential*, tłumaczony na polski jako „egzystencjał nadprzyrodzony”. Pojęcie spełniało wiele funkcji i nadal może być stosowane. Proponowałem jednak już we wczesnej pracy publikowanej po polsku, że „należałoby – dla wyrażenia pełnej prawdy o ludzkim początku – wprowadzić jako uzupełnienie pojęcie «łaski pierworodnej». Chodzi o rzeczywistość, którą wyraża już jedno ze znaczeń «nadprzyrodzonego egzystencjału» – element Chrystusowej łaski obecny od początku w każdym człowieku”: J. BOLEWSKI SJ, *Grzech jako pierworodny?*, „Collectanea Theologica” 64 (1994) nr 3, 11-26. Więcej o tym niżej: III.2.2.

niewielkich rozmiarów, ale ważna jako próba – moja pierwsza – całościowego spojrzenia na Maryjne misterium¹³. Intuicje w niej prezentowane otwierały rozległą perspektywę, którą rozwijały następne publikacje – na czele z najbardziej ambitną monografią: *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*¹⁴. W każdej z nich refleksji biblijnej towarzyszyło sięgnięcie do tradycji, ale nie tyle ściśle teologicznej, ile raczej uznanych przez autorytet kościelny wizji Maryjnych, udzielanych dzieciom, ewangelicznym „prostaczkom” (Mt 11, 25). Tu właśnie, w ślad za światłym przykładem św. Maksymiliana Marii Kolbego, wytrwale szukałem inspiracji dla pogłębienia teologicznej wizji. Maryjne światło prowadziło krok po kroku – coraz dalej.

W obliczu narastającego „dorobku” – w sumie siedmiu książek – nasuwała się myśl o podsumowaniu czy dopełnieniu... Miała to być większa, całościowa praca poświęcona tajemnicy Maryi. W świetle nowości, jaką stanowiło Jej niepokalane poczęcie, planowałem ująć wszystko – w aktualnej perspektywie rozpoczynającego się nowego millennium chrześcijaństwa – pod tytułem: *Nowy wiek z Niepokalaną*. Zrealizowałem to, jednakże spisana wizja nie stała się planowaną książką, jakby sumą (w sensie św. Tomasza z Akwinu) mariologii na nowe tysiąclecie, tylko pozostała jako załączek – została włączona jako początek do kolejnej książki. Po napisaniu *Nowego wieku...* dotarło bowiem do mojej świadomości teologa, że próba ujęcia całej mariologii pod znakiem Niepokalanej byłaby jednostronna, niepełna. Szukając innego, pełniejszego punktu wyjścia, związanego z Jej tajemnicą Bożej Matki, zacząłem tworzyć kolejne teksty-fragmenty. Nie powstało jednak podsumowanie, a jedynie następna książka, niejako zamiast zaplanowanej sumy.

Nowa praca nosiła „egzotyczny” tytuł: *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*¹⁵. Pierwsze tytułowe określenie wskazuje bóstwo kobiece, spopularyzowane przez poświęconą mu „kultową” pozycję *Biała Bogini*, autorstwa poety i powieściopisarza angielskiego Roberta Gravesa. Z kolei „Czarna Madonna” kojarzy się dziś oczywiście na pierwszym miejscu z ludzką postacią Maryi, w różnych Jej wizerunkach, choć i tu są możliwe – jak analizowałem w książce – powiązania z kobiecą boskością. Poszerzenie zainteresowań, o czym świadczyło sięgnięcie do

¹³ *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, WAM, Kraków 1994.

¹⁴ WAM, Kraków 1998. Trzy pozostałe prace to: *W duchu i mocy Niepokalanego Poczęcia*, WAM, Kraków 1998; *Od-nowa z Maryją*, WAM, Kraków 2000; *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2004.

¹⁵ Wyd. Rhetos, Warszawa 2005.

Gravesa oraz innych, podobnych autorów, było znakiem nowego przyświecającego mi celu. Planowana suma miała prezentować Maryję jako Matkę Bożą na tle wyobrażeń o boskości rodzaju żeńskiego. Wiele jest ich w antycznych mitach i religiach, a w ostatnich czasach zyskały one nową popularność w ruchach spod znaku *New Age*, szukających alternatywy dla religii biblijno-chrześcijańskiej, oskarżanej o jednostronny patriarchalizm.

Nową – także dla mnie – tematykę zacząłem zgłębiać w pisaniu „fragmentów”, które w końcu złożyły się na pierwszą część *Białej Bogini, Czarnej Madonny...* Jej tytuł: „Od ezoteryki ku teologii” wskazywał intencję, by w tekstach odległych od chrześcijaństwa szukać intuicji ciągle ważnych, a następnie pytać o ich dopełnienie w świetle Jezusa Chrystusa. Całą tę część mojej pracy nadal uznaję za wartościową, choć efekt był ostatecznie negatywny. *Biała Bogini* Gravesa może fascynować, jak i ja tego doświadczyłem, ale w końcu rozczarowuje. Podobnie było z analizą symboliki mitycznej przez C.G. Junga, jak i z innymi pozycjami *New Age*. Więcej obiecywały odkrycia związane z uznaniem boskości Wielkiej Matki w religiach prehistorycznych (w tym zwłaszcza ludów słowiańskich), a przede wszystkim biblijna wizja tajemniczej postaci Mądrości – u boku Boga. Dlatego, kiedy po sfinalizowaniu *Białej Bogini, Czarnej Madonny* pisałem do niej Wprowadzenie, miałem już nową wizję sumy.

Więcej, miałem nowy tytuł, nowy początek... Dlatego w owym Wprowadzeniu pisałem: „Szukając innego, pełniejszego punktu wyjścia, doszedłem do nowego tytułu, który – jak ufam – ostanie się już: *Boska Matka. Archetyp i Wcielenie*. Tytuł inicjuje, poniekąd implikuje całą resztę, która «tylko» wymaga rozwinięcia. Zatem odważam się na wskazanie najważniejszych etapów, trzech kolejnych części. Pierwsza będzie prezentować: «Intuicje przed naszą erą»; druga to: «Maryja w początku naszej ery», gdzie «początek» obejmuje całe dotychczasowe chrześcijaństwo dwóch tysiącleci. Konsekwentnie trzecia część ujmuje teraźniejszość i przyszłość pod hasłem: «Niepokalana w odnowie naszej ery»...”

Pisanie rozpocząłem pod znakiem Niepokalanej i Jej największego polskiego czciciela – 8 grudnia 2007 roku w Niepokalanowie, dziele życia św. Maksymiliana Marii. W tym samym miejscu zostały wydane moje następne cztery prace Maryjne, niejako towarzyszące tworzeniu sumy¹⁶. Było dla

¹⁶ *Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006; *I-lustracja Niepokalanej*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2007; *Nowa misja Niepokalanej*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008; *Niebieska Niewiasta. Mądrość i Maryja*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2009.

mnie jasne, że dzieło musi być pisane... od początku do końca, po kolei. Zostawiając, jak to „się robi”, na później napisanie Wprowadzenia, zacząłem od spisywania wstępu do pierwszej części, czyli do „Intuicji przed naszą erą”. Dodam od razu: choć ukończyłem nie tylko wstęp, ale posunąłem się daleko w analizowaniu samych intuicji, to jednak stopniowo – koncepcja znowu się zmieniała. Zanim opiszę krótko, jak do tego doszło, przywołam z owego zaniechanego wstępu to, co jest aktualne także w obecnej, ukończonej wersji.

Rozpoczynamy długą drogę... Posuwamy się daleko – zwłaszcza w czasie, skoro sięgamy na początku do okresu „przed naszą erą”. Zobaczymy jeszcze, jak odległe przyjdzie nam zagłębić się w otchłani czasu. Zabezpieczenie stanowi w każdym razie punkt dojścia tej pierwszej części: początek „naszej ery”. To potoczne określenie wskazuje nie tylko moment czasowy, ale kryje też Osobę. Można by powiedzieć, że w pierwszej części pozostajemy w epoce „przed Chrystusem”, ale to nie byłoby ścisłe. „Chrystus” bowiem pojawił się jako osobowa konkretyzacja nadziei mesjańskich już w Starym Testamencie, czyli w okresie, który także mieści się „przed naszą erą”; w tym sensie także czas „przed naszą erą” żyje nadzieją „w Chrystusie”. Dlatego jako punkt dojścia przyświeca nam tu narodzenie się Jezusa z Nazaretu, w którym jako chrześcijanie wyznajemy wcielenie starotestamentowej idei Chrystusa, tajemnicę Wcielenia, zawierającą więcej, aniżeli można by „przewidywać” na podstawie dawnych oczekiwań.

Okaze się zresztą, że przybliżając się w okresie przed naszą erą do jej kresu – do początku związanego z Jezusem – otwieramy się na prawdę, którą głosi Nowy Testament: On jest „Początkiem” i „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15.17). To zaś oznacza: ani „przed naszą erą”, ani „przed Chrystusem Jezusem” nie byliśmy w istocie „poza” Nim, ani tym bardziej „przed”...

Czego szukamy? W odpowiedzi widzimy najpierw: intuicje... Szukając „intuicji przed naszą erą”, nie nazywamy jeszcze wyraźnie tego, czego dotyczą. Nasze poszukiwanie kieruje się początkowo ku pierwotnym wyobrażeniami o boskości związanej z kobiecością. Drogę rozświetlają słowa, którymi Paweł Apostoł określił wobec Ateńczyków intuicje, prowadzące do Boga „niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»¹⁷.

¹⁷ Dz 17, 27n. Pismo Święte cytuję zasadniczo wg wydania: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Pallotinum, Poznań 2000. Nazywam dalej ten przekład „potocznym” albo „przyjętym u nas”, a wtedy często proponuję wierniejsze tłumaczenie, osobno to zaznaczając.

Część pierwsza

ARCHETYPICZNA MĄDROŚĆ

Zaczynając od początku, trzeba wyjść od archetypu... W tym pojęciu pochodzenia greckiego kryje się „początek” (*arche*), nie tylko w sensie chronologicznym, ale także jako „typ” (*typos*), który w różnych postaciach realizuje się – wciela – w dziejach ludzkości. Właśnie „typy” czy wydarzenia „typowe” zostały w Biblii rozpoznane wcześniej jako bliższe, bezpośrednio doświadczane w historii Izraela, by następnie doprowadzić do pytania o związek tych typów z początkiem, nie tylko dziejów Izraela, ale świata i całej ludzkości.

1. BIBLIJNY SENS ARCHETYPU

Poszukiwanie biblijnego sensu archetypu wypada rozpocząć od rozważenia typologii w Piśmie Świętym, by stopniowo przejść do kwestii odkrywania początku – jako archetypu, w szczególny sposób związanego z tajemniczą postacią Mądrości.

1.1. TYPOLOGIA BIBLIJNA

Metoda typologicznej interpretacji Pisma Świętego została spopularyzowana przez chrześcijańskich Ojców Kościoła¹. Podjęli ją również teologowie średniowieczni, czerpiący z dorobku tradycji. Podstawę tej interpretacji można było znaleźć w Nowym Testamencie, poczynając od Listów św. Pawła Apostoła. Wskazywał on na wybrane zdarzenia Starego Testamentu jako „typy” zapowiadające wydarzenie Jezusa Chrystusa.

Dwa pierwsze przykłady wiążą się z Wyjściem z Egiptu i Przejściem przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Apostoł przypomina wpieryw zbawcze zdarzenia, w których wszyscy Izraelici mieli udział: w szczególności „spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus” (1 Kor 10, 3-4). Apostoł dodaje: „Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg; polegli bowiem na pustyni. Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład [*typoi*] dla nas, abyśmy nie pożądali złego, tak jak oni pożądali” (10, 5-6). Dalej, wspominając tych, którzy „poginęli od węzów” czy zostali „wytraceni przez dokonującego zagłady” (10, 9-10), Paweł ostrzega: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź [*typikos*] rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (10, 11).

¹ Co do początków, por. H. PIETRAS SJ, *Początki teologii Kościoła*, WAM, Kraków 2000, 136.

W obu przypadkach, zauważmy, „typowe” zdarzenia są określane w naszym języku jako „przykład” czy „zapowiedź”. Uderza to, że „typy” mają charakter negatywny – dotyczą kar zesłanych na Izraelitów za ich grzechy, z ostrzeżeniem, że analogiczne kary grożą także w przyszłości za podobne postawy wśród chrześcijan. Mogłoby się wprawdzie wydawać, że „typem” jest także dająca wodę skała, którą „był Chrystus”. Ale, po pierwsze, Apostoł nie używa w tym porównaniu pojęcia „typu”. Po drugie, znacząco wykracza on poza biblijny opis tego zdarzenia w Lb 20, 8, gdzie cudowne zaczerpnięcie wody ze skały ma charakter jednorazowy; Paweł nawiązuje do legendy, że skała „towarzyszyła” Izraelowi przez pustynię jako „duchowa” rzeczywistość, którą on utożsamia z Chrystusem. W tym wypadku trudno byłoby mówić o typologii biblijnej, skoro perspektywa Biblii została przekroczona.

Mimo wszystko, próba Pawła, by w zbawczych zdarzeniach okresu Przejścia szukać ukrytej obecności Chrystusa, miała głębsze uzasadnienie w jego teologii, i szerzej – w całej wizji Nowego Testamentu. Wystarczy tu wspomnieć Ewangelię Jana, gdzie ocalający wąż na palu staje się zapowiedzią Chrystusa, pustynna manna zapowiada Eucharystię, a cała starotestamentowa Pascha wypełnia się w ofierze paschalnej Jezusa. Wprawdzie Jan nie używa w tych odniesieniach pojęcia „typu”, jednak wskazany przez niego związek między staro- i nowotestamentowymi zdarzeniami pozwala przypisać mu stosowanie typologii. Samo pojęcie pojawia się po raz kolejny u Pawła, w słowach o Adamie, którego nazywa „typem tego, który miał przyjść” (Rz 5, 14).

Pamiętając o negatywnym charakterze „typu” we wcześniejszych wypowiedziach Apostoła, możemy go przyjąć i tutaj, tym bardziej, że kontekst wskazuje na „karę” związaną z grzechem Adama, mianowicie śmierć, która „rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama” (5, 14). Jako przenoszący „śmiertelną” naturę Adam jest więc typem każdego śmiertelnego człowieka, który „miał przyjść” na świat w ludzkości, także Jezusa Chrystusa w Jego śmiertelnej, ludzkiej naturze. Dopiero w świetle innych wypowiedzi Apostoła, jak zobaczymy później, Adam jako „typ” może wskazywać w innym, głębszym sensie ku Chrystusowi.

Nie zagłębiamy się na razie w inne przejawy typologii w nowotestamentowej teologii na tle Starego Testamentu. Sama ta metoda interpretacyjna jest do dzisiaj aprobowana w Kościele katolickim. Ostatni jego *Katechizm* przypomina: „Kościół już w czasach apostoelskich, a potem nieustannie w swojej Tradycji, wyjaśniał jedność planu Bożego w dwóch Testamentach

za pośrednictwem typologii. Rozpoznaje ona w dziełach Bożych Starego Testamentu figury tego, czego Bóg dokonał w pełni czasów w Osobie swego wcielonego Syna. Chrześcijanie czytają więc Stary Testament w świetle Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Ta lektura typologiczna ukazuje niewyczerpaną treść Starego Testamentu. [...] Według starożytnego powiedzenia, «Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym» – *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*. Typologia oznacza dynamizm zmierzający do wypełnienia planu Bożego, gdy Bóg będzie «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15, 28)².

Powstaje dodatkowa kwestia, w jakiej mierze ta chrześcijańska interpretacja Starego Testamentu znajduje uzasadnienie w nim samym, a nie jest tylko zewnętrzna wobec niego. Gdy w egzegezie biblijnej pojawiła się metoda historyczno-krytyczna, jej przedstawiciele – początkowo teologowie protestancy – byli krytyczni także wobec typologii. Jeden z głównych rzeczników nowej metody, Rudolf Bultmann, odrzucał szukanie elementów „typowych” w dziejach zbawienia³. Takie podejście zdradzało według niego mentalność mityczną, która nie miała zrozumienia dla nowości w historii, sprowadzając wszystko do powtarzania tych samych wzorów objawionych w świętym czasie początku. Krytykował również typologię Ojców Kościoła; zarzucał im przesadę w odnoszeniu starotestamentowych wydarzeń do Jezusa Chrystusa, a „duchowy” charakter tej interpretacji był według niego nie do pogodzenia z metodą historyczno-krytyczną.

Jednak inny wybitny egzegeta protestancki, Gerhard von Rad, zajął przeciwne stanowisko⁴. Również on przestrzegał wprawdzie przeciwko późniejszym nadużyciom ujęcia typologicznego, gdy łączyło się ono z interpretacją alegoryczną, często nieumiarkowaną w szukaniu „duchowych” znaczeń biblijnego tekstu. Nie zgadzał się wszakże na to, by kojarzyć typologię z mitycznym, cyklicznym pojmowaniem, a właściwie negowaniem historii.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, n. 128-130 (= KKK 128-130). Wewnętrzny cytat pochodzi z pism św. Augustyna. Zob. także: Papiéska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, przeł. Bp K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1994, 71, 84.

³ Zob. R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode* (1950); korzystam z omówienia w: R.M. DAVIDSON, *Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical typos Structures*, Andrew University Press, Berrien Springs MI 1981, 59.

⁴ Zob. G. VON RAD, *Typologische Auslegung des Alten Testaments* (1952-53); korzystam z angielskiego przekładu: TENŻE, *Typological Interpretation of the Old Testament*, w: C. WESTERMANN (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics*, trans. J.L. Mays, John Knox Press, Richmond VA 1963, 17-39. Później: TENŻE, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, IW Pax, Warszawa 1986 (dalej w skrócie: R + numer strony).

Wskazywał, że w nauczaniu proroków ujęcie typologiczne poświadczało właśnie dynamizm ukryty w dziejach Izraela. Najbardziej charakterystyczne są pod tym względem wizje proroka zwanego Deuteroizajaszem.

Z jednej strony prorok widzi przepaść między dotychczasowymi dziejami narodu wybranego, zakończonymi katastrofą zniszczenia świątyni wraz ze świętym miastem Jeruzalem, a nowymi wydarzeniami, które zapowiadał jako dzieło Boga ponad wszelkie ludzkie wyobrażenie (Iz 41, 22; 42, 9; 43, 9.19n itd.). Z drugiej strony to kontrastowe spojrzenie nie znaczy dla niego, podobnie jak dla innych proroków tego okresu, że dzieje zbawienia rozpadły się na dwie epoki nie mające ze sobą nic wspólnego. Nowe bowiem dokona się na wzór starego, „jako nowe wyjście, nowe przymierze, nowy Dawid itd. Stare powtarza się więc, jest obecne w nowym przez zagadkową dialektykę tego, co obowiązuje nadal, choć przeminęło. Prorokom zależy widać bardzo na tej typologicznej odpowiedniości, podkreślają ją bowiem za każdym razem w swych przepowiedniach. Oczywiście, z całą gorliwością zabiegają jednocześnie o to, by uwypuklić moment postępu, udoskonalenia. Nowe przymierze będzie lepsze, nowe wyjście dokona się w większej chwale niż pierwsze, a eschatologiczny Sługa Jahwe dozna większych cierpień niż Mojżesz, ale też cierpienia te będą bardziej skuteczne” (R 571).

Skoro typologiczne spojrzenie wybiega już w Starym Testamencie ku „nowemu przymierzcu” (Nowemu Testamentowi!), jasne się staje, że głównym polem zastosowania tej interpretacji dziejów zbawienia będzie relacja obu Testamentów, czyli wskazywanie, jak prorockie zapowiedzi wypełniają się w Jezusie Chrystusie. Von Rad poświęca wiele uwagi znaczeniu tej relacji dla typologii, wskazując jednak i w Starym Testamencie dodatkowe przykłady elementów „typowych” dla Bożego działania, przy całej jego wolności. Gdy wiążą się one z powracającą grzesznością wybranych przez Boga charyzmatycznych postaci jak Gedeon, Samson, Saul, wtedy opisy ich powołania i klęski stają się „kompozycjami literackimi o typycznym już rozwoju wydarzeń”. Wszyscy ci mężowie przeminęli, „ale misja, urząd i związane z nimi obietnice Boże przekazywane były dalej”, oczekując wypełnienia. Także los proroków, których misja obejmuje odrzucenie i cierpienie jako paradoksalną drogę ku wypełnieniu w przyszłości, wiąże się z doświadczeniem „tego, co typiczne” (R 657n).

Wypełnienie obietnic i dziejów proroków w Jezusie Chrystusie kryje podobną dialektykę, jaka była obecna w ich zapowiedziach, gdzie typologiczne spojrzenie szło w parze z podkreśleniem nowości Bożego działania.

Z jednej strony autorzy Nowego Testamentu zwracali uwagę „na elementy absolutnie nowe, przewyższające wszystko to, czego Izrael doznał

do tej pory od Boga”; wskazują na to wypowiedzi Ewangelii, gdzie np. najmniejszy w królestwie Bożym jest ukazany jako większy od największego wśród tych, którzy oczekiwali na to królestwo (Mt 11, 11), albo gdy prorocy, pragnący ujrzeć to, co dzieje się dzięki Jezusowi, są przeciwstawieni Jego uczniom, którzy to widzą (Mt 13, 17). Podobnie, prezentacja Jezusa na tle starotestamentowych „typów” w rodzaju Jonasza, wiązała się z uwagą, że „oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12, 41). Z drugiej strony interpretacja typologiczna ze swej istoty ukazuje „ciągłość między tym, czego Izrael doświadczył niegdyś od Jahwe, i tym, co wydarzyło się «na koniec w tych dniach» dzięki objawieniu Chrystusa”, więcej, opiera się na przekonaniu, że dawne teksty „osiągają ostateczny i najwyższy stopień aktualności dopiero pośród wierzących w Chrystusa: «spisane zaś zostało ku pouczeniu nas» (1 Kor 10, 11)” (R 622).

Rehabilitacja interpretacji typologicznej jako obecnej już w Starym Testamencie prowadzi von Rada do sformułowania metodycznych postulatów pod adresem egzegezy biblijnej. Pojawiły się one w jego wcześniejszym artykule poświęconym tej kwestii⁵. Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że odkrywanie „typów” w Starym Testamencie „odpowiada wierze, iż ten sam Bóg, który objawił siebie w Chrystusie, zostawił także swoje ślady w historii starotestamentowego ludu Przymierza – że mamy do czynienia z *jedną* Bożą mową, tu do ojców przez proroków, tam do nas przez Chrystusa (Hbr 1, 1)”.

Stąd wynika w szczególności, że „typologiczna interpretacja pozostawia w istotny sposób za sobą historyczne samorozumienie odnośnych tekstów Starego Testamentu, idąc dalej. Widzi ona w starotestamentowych faktach coś przygotowującego się i zarysowującego, czego samo świadectwo starotestamentowe nie jest świadome, ponieważ to leży całkiem poza jego zasięgiem”. Mimo tego wykraczania poza samorozumienie starotestamentowego tekstu, typologiczna interpretacja nie powinna oddzielać się od egzegezy historyczno-krytycznej. Obie metody ściśle się ze sobą zająbiają. „Stoimy wobec niezaprzeczalnego faktu, że bardzo często najlepszą «historyczną» egzegezę można uzyskać z teologicznego punktu widzenia, to znaczy ostatecznie – od strony wiary chrześcijańskiej. W jaki inny sposób egzegeza Starego Testamentu liczyłaby się z Pawłowym słowem o zasłonie (2 Kor 3, 7)? W jakim punkcie swego procesu zgłębiania tekstu interpretacja chrześcijańska pojmowałaby siebie jako rozróżnialną od żydowskiej?”

⁵ G. VON RAD, *Typological Interpretation of the Old Testament*, 36-38. Stąd dalsze cytaty.

W swej późniejszej *Teologii Starego Testamentu* niemiecki egzegeta wyraził się na zakończenie jeszcze dobitniej: gdyby „starotestamentalna teologia zdała się wyłącznie na nieustanny proces tradycji, przebiegający w dawnym Izraelu tak bardzo pod znakiem tego, co typiczne”, wtedy „same teksty wskazałyby jej drogę od jednej aktualizacji do następnej, i tak doszłaby w końcu do progu Nowego Testamentu, co więcej, przekroczyłaby ten próg”. I w tej perspektywie dla von Rada zarysowuje się „jeszcze bardzo odległy cel naszych wysiłków – wizja «teologii biblijnej», w której przewyższony zostałby dualizm uparcie odradzających się teologii Starego i Nowego Testamentu”. Następują końcowe zdania, wyrażające niepewność i nadzieję: „Jak miałyby się przedstawiać taka biblijna teologia, trudno sobie na razie wyobrazić. Pociuszające jest jednak to, że woła się o nią dziś coraz głośniej” (R 693).

Sam von Rad miał okazję zrealizować te postulaty w swej następnej, zarazem ostatniej ważnej książce – poświęconej tematyce Mądrości⁶. Zwrócimy się jeszcze do niej, tym bardziej, że właśnie starotestamentowa wizja Mądrości rozwija się w kierunku, którego dopełnienie przynosi Nowy Testament. Jednocześnie w świetle Mądrości, jak zobaczymy, biblijna typologia odsłania swój głębszy wymiar: pojawiające się w dziejach „typy” objawiają „archetyp”, ukryty w samym Bogu i Jego Mądrości. Najpierw jednak trzeba rozważyć inny jeszcze aspekt elementów „typowych” w biblijnej wizji początku ludzkich dziejów.

Źródłem odkrywania „typowego” działania Bożego w historii Izraela było fundamentalne wydarzenie Wyjścia czy Przejścia z egipskiej niewoli przez pustynię ku Ziemi Obiecanej. Poszczególne zdarzenia związane z historycznym doświadczeniem Przejścia stały się „typem” wybawienia oczekiwanego także w przyszłości. Znamienne, że w tych przyszłych oczekiwaniach pojawiały się też elementy nawiązujące jakby do „pierwotnego” stanu świata, który jako początek miał być „przywrócony” także na końcu.

Z tego rodzaju wypowiedzi najbardziej znana jest zapowiedź proroka Izajasza. Łączył on przyszły pokój w świecie z postacią Bożego władcy, na którym spocznie „Duch Pański, duch mądrości”... Dzięki jego panowaniu nastanie pokój nie tylko między ludźmi, ale także wśród zwierząt: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłędkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaly.

⁶ Zob. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, 2. Aufl., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, *passim*.

Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrać będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze” (Iz 11, 2.6-9).

Wydaje się, że przyszłość jest tu opisana jako powrót „typu”, zapoczątkowanego na ziemi przed grzechem, później utraconego właśnie przez grzech, ale możliwego dzięki nowemu Bożemu działaniu w przyszłości. W jaki sposób jednak ów „typ” został w Izraelu rozpoznany? Jego ślady można znaleźć w biblijnych opowiadaniach o początku jako stworzeniu. Pierwsze z nich, uważane dzisiaj za późniejsze, wyraźnie zakłada, że pierwsi ludzie mieli panować nad zwierzętami, jednak bez ich zabijania, skoro jako ludzki pokarm zostały wskazane wyłącznie rośliny (Rdz 1, 29). Także zwierzęta wzajemnie się nie uśmiercały, mając daną jako pokarm „wszelką trawę zieloną” (1, 30). Z kolei drugie opowiadanie zakłada, że rajski ogród Eden był umieszczony na górze (świętej), z której „wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom” (Rdz 2, 10). A dalej opis implikuje także pokojową sytuację między człowiekiem a zwierzętami, które Bóg przyprawdza do niego, by nadał im nazwy na znak panowania nad nimi (2, 19n).

Takie wyobrażenia o początkowej harmonii w stworzeniu, o „złotym wieku” ludzkości, były typowe dla wielu starożytnych czy prymitywnych (pierwotnych) religii; nie stanowiły zatem niczego, co wyróżniałoby Izraela. Jego specyfikę rozpoznajemy raczej w tych elementach początkowej sytuacji człowieka, które zostały przyjęte w świetle fundamentalnego zdarzenia Przejścia jako „typu” Bożego działania w świecie. W pierwszym opowiadaniu jest to przede wszystkim opis stworzenia jako dzieło pracy sześciu dni, dopełnione w „odpoczynku” dnia siódmego, szabatu, który jako szczególnie ważne dopełnienie stwórczego dzieła został wyróżniony (pobłogosławiony!) przez Stwórcę (Rdz 2, 3). To znaczy: rytm pracy i odpoczynku, zadany Izraelowi podczas Przejścia w Przymierzu i Dekalogu w postaci „typu” dla jego życia codziennego, został ukazany jako mający podstawę (prototyp) w działaniu samego Stwórcy całej rzeczywistości. Choć zatem Boży prototyp mógł być uznany za źródło typowego działania w historii, to jednak poznanie go przebiegało w odwrotnym kierunku – od historycznego typu do prototypu na początku.

Ten proces poznawczy można wskazać jeszcze wyraźniej w drugim opowiadaniu o stworzeniu. Zastanawia to, że pierwszy człowiek opisany jest jako ulepiony „z prochu ziemi” na suchym, jakby pustynnym obszarze, i dopiero następnie został umieszczony w urodzajnym ogrodzie Eden, jaki Bóg

zasadził dla niego „na wschodzie” (Rdz 2, 7-8). W tym obrazie mamy znów echo historycznego doświadczenia Boga w Izraelu, który spotkał Jahwe najpierw w różnych przeżyciach na pustyni – jako zapowiedzi wprowadzenia do Ziemi Obiecanej, krainy obfitującej w przeróżne dobra.

Znamienna jest zwłaszcza kolejna wzmianka o „umieszczeniu” (Rdz 2, 15) człowieka w ogrodzie Eden w połączeniu z „nakazem” (2, 16) co do spożywania owoców z drzew, z których wszystkie były dozwolone z wyjątkiem jednego. Oba wyróżnione (cudzysłowem) wyrażenia były charakterystyczne dla tradycji deuteronomicznej⁷ w Izraelu: „umieścić” (dosłownie: ustanowić w pokoju, dać odpocząć) odnosiło się w tej tradycji do sytuacji Izraela w Ziemi Obiecanej dzięki uwolnieniu przez Boga od nieprzyjaciół; podobnie „nakaz” (także w 3, 11.17) był w tej tradycji wyrażeniem związanym z teologią Przymierza⁸.

To znaczy: późniejsze doświadczenie historyczne znalezienia się w Ziemi Obiecanej zostało uznane w Izraelu za „odzwierciedlenie” prototypu, którego obecność i działanie można było przyjąć w początkowej sytuacji człowieka jako Bożego stworzenia: został on obdarowany przez Stwórcę pokojem i różnymi dobrami, których zachowanie zależało jednak od zachowania Bożego nakazu – wierności Przymierzu. Teologia deuteronomiczna wiedziała jeszcze więcej o dziejach Izraela – o jego ciągłym sprzeniewierzeniu się wobec Boga, co w konsekwencji prowadziło do kolejnych nieszczęść i do kulminacji, jaką było wygnanie Izraela z otrzymanej od Boga Ziemi. Dlatego „prototypiczna” sytuacja na początku, przyjęta w świetle tradycji deuteronomicznej, obejmowała nie tylko dobra udzielone człowiekowi przez Stwórcę, ale także grzech i związaną z nim utratę dóbr, aż po wygnanie z pierwotnego ogrodu.

Typowym elementem tradycji deuteronomicznej było też wiązanie posłuszeństwa Bożym przykazaniom z życiem, a grzesznego nieposłuszeństwa ze śmiercią. Stąd alternatywa wobec Bożego Prawa przyjmowała postać wyrażoną w słowach Mojżesza wobec Izraela: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (Pwt 30, 15). Dalej nieposłusznicy slysza: „oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie

⁷ Tak jest nazywany nurt teologii w Starym Testamencie, który dochodzi najsilniej do głosu w Księdze Powtórzonego Prawa (Deuteronomium), zamykającej i podsumowującej Pięcioksiąg. Zob. 69n.

⁸ Powyższe i dalsze rozważania opierają się na: J.-M. HUSSER, *La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament*, w: R. KUNTZMANN (ed.), *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Les Editions du Cerf, Paris 2002. Francuski autor odwołuje się z kolei do wcześniejszych tekstów L. Alonso-Schökela i N. Lohfinka, o których wspomnimy dalej.

na ziemi, którą idziecie posiść⁹”; dlatego końcowa zachęta brzmi: „Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (30, 18n). Spełnienie tej obietnicy dzięki posłuszeństwu nie znaczy, że wierni Bogu i Jego Prawu nigdy nie umrą; sam Mojżesz, gdy wypowiadał te słowa, był bliski śmierci, która nie stanowiła jednak „unicestwienia”, lecz oznaczała „połączenie się ze swymi przodkami” (32, 50), czyli trwanie we wspólnocie życia z Bogiem⁹. Jaki jest zatem sens ostrzeżenia złączonego także z prototypiczną sytuacją na początku, gdzie nieposłuszeństwo wobec Bożego nakazu zostało związane z sankcją: „niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17)?

Dzisiaj egzegeci biblijni są zasadniczo zgodni co do tego, że słowa te nie znaczą, jakoby śmierć przynosząca kres ziemskiemu życiu człowieka była konsekwencją pierwszego grzechu, czyli że bez grzechu popełnionego na początku człowiek nigdy by nie umierał¹⁰. Za wyrażeniem „niechybnie umrzesz” kryje się zapowiedź gwałtownej śmierci, takiej, jaka faktycznie została opisana jako pierwsza śmierć po grzechu – zabójstwo popełnione przez Kaina na bracie Ablu. Tego rodzaju śmierci nie powinno być w świecie, zatem ona sama jest wyraźnie konsekwencją grzechu.

Mimo wszystko, w biblijnym opowiadaniu o początku pojawia się kolejny element mityczny, wspólny też innym religiom, podobnie jak było z obrazem pierwotnej harmonii stworzenia, gdzie śmierć (ale jako zabijanie!) wydawała się być wykluczona nawet wśród zwierząt. Nowym przejawem mitycznego wyobrażenia jest „drzewo życia” w ogrodzie Eden, którego owoce miały jakoby dawać nieśmiertelność (por. Rdz 3, 22-24). W tej perspektywie można było później uznać Adama za „przyczynę” wszelkiej śmierci – za „typ” każdego człowieka przychodzącego na świat w śmiertelnej naturze...

To pokazuje, że starotestamentowe spojrzenie na „prototypowy” początek ludzkości nie było jednoznaczne. Choć w świetle deuteronomicznej tradycji życie związane z posłuszeństwem Bogu nie musiało oznaczać fizycznej nieśmiertelności, jednak wyobrażenie to „domieszało się” do wizji początku na tle potocznych obrazów mitycznych. Oba aspekty – ten bardziej teologiczny, właściwy dla głębszej izraelskiej wizji, i ten mityczny, niezbyt oryginalny – przejawiały się także w dalszej ewolucji starotestamentowego spojrzenia na początek i jego „prototypowy” charakter. Decydującym elementem tej ewolucji było pojawienie się w Izraelu refleksji mądrościowej,

⁹ Zostało to jasno wyrażone później, przez samego Jezusa. Zob. niżej: III.3.1.

¹⁰ Po stronie katolickiej zapoczątkował tę refleksję: N. LOHFINK SJ, *Die Erzählung vom Sündenfall*, w: TENŹE, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1965, 81-101. Zob. także niżej: I.2.1; III.3.1.

istotnie zmieniającej wizję początku jako związanego właśnie z Mądrością. To dzięki niej biblijna typologia weszła w nową fazę, której dopełnienie przyniesie Nowy Testament.

„Myśl Teologiczna”

seria założona przez ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ
od 70 tomu pod redakcją ks. Arkadiusza Barona, ks. Henryka Pietrasa SJ
i ks. Roberta Woźniaka

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch.A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000
27. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, 2000
28. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2000
29. A. Dalbesio, *Duch Święty w NT*, w *Kościele, w życiu chrześcijańskim*, 2001
30. R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 2001
31. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, 2001
32. J.E. Vercruyse SJ, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, 2001
33. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, 2001
34. S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, 2002
35. M.R. Jurado SJ, *Rozeznawanie duchowe*, 2002
36. J. Maier, *Między Starym i Nowym Testamentem*, 2002
37. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. I, 2002
38. M. Gilbert SJ, *Mądrość Salomona*, t. II, 2002
39. J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, 2002
40. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 2003
41. A. Jankowski OSB, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, 2003
42. Ks. B. Nadolski TChr, *Wprowadzenie do Liturgii*, 2003
43. A. Jankowski OSB, *Bliżej Bogarodzicy*, 2004
44. Z.J. Kijas OFMConv, *Początki świata i człowieka*, 2004
45. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, 2004
46. A. Jankowski OSB, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, 2005
47. Ks. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, 2005
48. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, 2005
49. R. Miggelbrink, *Gniew Boży*, 2005
50. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, 2005
51. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, 2005
52. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, 2005
53. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Misterium communionis*, 2006
54. A. Jankowski OSB, *Eschatologia Nowego Testamentu*, 2007
55. H. Pietras SJ, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, 2007
56. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, 2007
57. H. Pietras SJ, *Początki teologii Kościoła*, 2007
58. H. Wagner, *Dogmatyka*, 2007
59. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, 2007
60. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, 2008

61. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, 2008
62. R.J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia*, 2008
63. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, 2009
64. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle Listów Pawłowych*, 2009
65. A.A. Napiórkowski OSPPE, *Bosko-ludzka wspólnota*, 2009
66. P.M. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, 2010
67. Fergus Kerr, *Teolodzy XX wieku. Od neoscholastycyzmu do mistyki oblubieńczej*, 2010
68. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, 2010
69. F. Zeilinger, *Wiara w Zmartwychwstanie w Biblii*, 2011
70. J. Bolewski SJ, *Misterium Mądrości*, 2012