

Andrzej Siemieniewski

Maryja - ikoną dialogu z Ojcem

Salvatoris Mater 1/4, 70-81

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Czy Maryja może być słusznie nazwana - ikoną? Czy można do Niej zastosować taką metaforę, pozostając w ramach chrześcijańskiej roztropności? Otóż ten sposób teologicznego obrazowania nie jest czymś niezwykle w mariologicznym myśleniu. Dowód tego zawierał choćby niedawny numer kwartalnika „Salvatoris Mater”, w postaci recenzji książki F. Rossi de Gasperis zatytułowanej: *Maria di Nazaret, icona di Israele e della Chiesa*¹. Teologowie chętnie prowadzą refleksję o osobie Maryi i o Jej roli w historii zbawienia, opierając się właśnie na ważnym dla chrześcijan pojęciu ikony, jako łączącym w sobie wiele cennych wątków. Pojęcie to przywołuje bowiem takie skojarzenia, jak: odzwierciedlenie pierwowzoru; komunikowanie przekazu Obecności przekraczającej to, co widzialne; uobecnienie Tajemnicy w konkretnie czasu i miejsca. Przypominanie w teologii maryjnej pojęcia ikony pojawia się też w nauczaniu pasterzy Kościoła. Także Jan Paweł II przywoływał tę teologiczną retorykę, pisząc na przy-

Ks. Andrzej Siemieniowski

Maryja – ikoną dialogu z Ojcem

SALVATORIS MATER
1(1999) nr 4, 70-81

kład: *Wspominam «wizerunek» Dziewicy z wieczernika, modlącej się z Apostołami w oczekiwaniu na Ducha Świętego*².

Niniejszy tekst ma za zadanie skierowanie myśli w stronę refleksji o Maryi jako „ikonie dialogu z Ojcem”. Matka Jezusa Chrystusa widziana jest przez tyle już chrześcijańskich pokoleń jako Osoba szczególnie przeświecona obecnością Boga, jako właśnie Matka Boża. A to nie tylko na sposób *bierny* (jako że w Niej dokonana się tajemnica Wcielenia), ale także na sposób *czynny* (gdyż stało się to dzięki Jej zanotowanemu przez Ewangelię *fiat*).

Idąc śladem dialogicznego aspektu tej tajemnicy, najpierw przyjrzymy się zawartości treściowej interesującej nas na tym miejscu metafory „ikony”, następnie skorzystamy z niedawnego zastosowania przez Jana Pawła II tej właśnie metafory do postaci Matki Bożej (papież określił Maryję jako *icona luminosa*), aby wreszcie tok myśli zaprowadził nas do ujrzenia w Maryi najdoskonalszej realizacji ofiarowanego przez Chrystusa nowego dostępu do Boga Ojca w Duchu Świętym.

¹ J. KRÓLIKOWSKI, *Ikona Izraela i Kościoła* (rec.), „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 406-408.

² RM 33.

1. Ikona - zachęta do kontemplacji

*Istota ikony polega na tym, aby przedstawić oczom do kontemplacji to, co Słowo Boże przedstawia uszom. W szczególności zaś ikona ma pobudzić do naśladownictwa*³. Takie piękne określenie ikony podaje encyklopedyczny włoski *Słownik Duchowości*. Nazwa ikony pochodzi z greckiego słowa εἰκών, oznaczającego obraz, wizerunek. Intrygujące postacie wyobrażone na ikonach i mistyczny nastrój wywołany świetlistym kolorem złotego tła uzupełniane są w naszej świadomości tajemniczą teologią ikony i nauczaniem o istocie jej przekazu. *Wspaniałość złota, żywość kolorów, znak światła przydają poczucia jedności między niebem a ziemią*⁴.

Jaki jest jednak związek pojęcia ikony z jej rolą w naszej pobożności względem Matki Jezusa z Nazaretu, Matki Bożej? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie pomóc nam mogą najpierw Ojcowie Kościoła, pomóc może też potem nauczanie na ten temat Jana Pawła II. Żyjący w ósmym wieku bliskowschodni autor, św. Jan z Damaszku, był teologiem znanym z interpretacji roli ikon. Pisał on: *Na początku Bóg uczynił człowieka na swój własny obraz. Dlatego wzajemnie okazujemy sobie cześć - ze względu na ten obraz Boży, który w sobie nosimy*⁵. Jan Damasceński wiedział, że najważniejszym obrazem Bożym na ziemi jest żyjący człowiek, rzeczywiście przecież zgodnie z objawieniem biblijnym uczyniony *na obraz i podobieństwo Boże* (słynne *imago Dei* Rdz 1, 27). Już wcześniej zaś Orygenes nauczał: *posągami i wotami godnymi Boga nie są dzieła artystów, lecz rozjaśnione Słowem Bożym i ukształtowane w nas cnoty*⁶.

Poszukiwanie sensu mariologicznego tej „ikony”, jaką jest Niewiasta z Nazaretu, nie powinno więc iść na pierwszym miejscu tropem ikonografii świeckiej, ale kierować się ma w stronę odkrywania głębi powołania człowieka i nadanego mu przez Boga życiowego zadania. Malarze ikon tę właśnie tajemnicę współprzebywania człowieka z Bogiem i współdziałania z Nim pragnęli oddać. Dzieło artysty jest przede wszystkim świadectwem jego wiary w to, co Bóg może uczynić w człowieku, i świadectwem jego przekonania o tym, jak wielką chwałą może być człowiek obdarzony przez Boga.

³ J. CASTELLANO, *Ikona*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, red. E. ANCILLI, vol. 2, Roma 1990, 1241.

⁴ TAMŻE, 1244.

⁵ ŚW. JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, 230.

⁶ ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 391.

2. *Icona luminosa*, ikona chwały

Dnia 15 sierpnia 1998 r., w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, w homilii w czasie Eucharystii w Castel Gandolfo, Jan Paweł II użył bardzo szczególnego sformułowania *icona luminosa*. Odnosiło się ono w sposób zarazem głęboko poetycki, jak i teologicznie precyzyjny, do Maryi. *Najświętsza Maryja, wzięta do nieba, jest świetlaną ikoną („icona luminosa”) tajemnicy i nadziei*⁷.

Tekst wspomnianej homilii pozwala uświadomić sobie, że taki wniosek płynie z duchowego wczytania się w teksty biblijne rozważane w liturgii Słowa Bożego w ten właśnie świąteczny dzień. Jak zauważa Jan Paweł II, wspomniana ikona jest opisana w Biblii w postaci wizji, a więc w formie plastycznego przedstawienia, w tekście nowotestamentowej Księgi Apokalipsy (Ap 12, 1n).

Rzeczywiście, przywołany na tym miejscu biblijny tekst (odczytywany w liturgii dnia 15 sierpnia) wydaje się jakby bezpośrednim opisem graficznego przedstawienia, ikony właśnie. Zresztą na przestrzeni całej tej ostatniej z biblijnych ksiąg prawdy wiary ukazywane są często w formie relacji z „widzenia”. Ujęte jest to w formule: „ujrzałem” (εἶδον) (por. np.: Ap 1, 12; 1, 17; 4, 1; 5, 1; 6, 1; 6, 2; 6, 6 i in.). Sformułowaniem o podobnym znaczeniu wprowadzona jest też scena z apokaliptycznego dwunastego rozdziału, ilustrująca teologiczny sens Uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny: oto znak wielki „ukazał się” (ὤφθη) (Ap 12, 1). Znakiem tym jest *Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna [...]. I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pał różgą żelazną* (Ap 12, 1-2. 5).

Jest to przedstawienie spełniające wszelkie wymogi definicyjne ikony. Ukazuje oczom wyobraźni do kontemplacji to, co nauczanie wiary odmalowuje słowami: *wielki znak ukazał się na niebie*. Wspaniałość kosmicznego tła, żywość przywołanych przez opis

⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia z dnia 15 sierpnia 1998*, „L'Osservatore Romano” (wyd. wł.) 138(1998) nr 188, 5; podkreślenie interesującego nas tu aspektu w przedruku tegoż: „Position Papers” 308/309(1999), 220. Podobne sformułowanie – „Maria - Icona e Modello dell'umanita redenta” - spotykamy na przykład w: JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników III Posiedzenia Akademii Papieskich*, „L'Osservatore Romano” (wyd. wł.) 138(1998) nr 258, 7.

Por. też: V. ZIELINSKY, *Le Mystère de Marie, source d'unité*, „Nouvelle Revue Théologique” 121(1999) nr 1, 87, gdzie spotykamy wyrażenie: „Marie, l'image et l'icône”.

kolorów, i znaki światła przypominają o zapewnionej przez Chrystusa jedności nieba i ziemi: *obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami*. Na pierwszym miejscu postawiona jest tajemnica dzieła Bożego w człowieku (*miejsce ma przygotowane przez Boga*), postrzeżonego w perspektywie danego przez Boga powołania, w tym przypadku na pierwszym miejscu Bożego Macierzyństwa Maryi, a więc daru, który definiuje Jej miejsce w historii zbawienia, i z którego wszystkie inne dary i przywileje wynikają: *I porodziła Syna - Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pasł różgą żelazną*.

Co jednak w tym opisie biblijnym jest szczególnie intrygujące to fakt, że ową ikoną okazuje się nie wizerunek, nie graficzne przedstawienie, ale sama żywa osoba. Maryja sama w sobie jest taką właśnie „światlistą ikoną” Bożego dzieła w człowieku. Z tego samego powodu, wiele lat wcześniej, w encyklice *Redemptoris Mater*, Jan Paweł II po omówieniu różnego rodzaju ikon maryjnych na końcu podkreślił fakt, że sama osoba Maryi jest swojego rodzaju „ikoną”: *Najświętsza Maryja Panna jaśnieje na tych obrazach jako zwierciadło Bożego piękna, mieszkanie odwiecznej Mądrości, osoba modląca się, wzór kontemplacji, ikona chwały*⁸. Papież wpisuje się tym samym w tradycję uwypuklania następującego aspektu doktrynalnego nauczania maryjnego: przez Maryję dostrzec można coś, co Ją nieskończenie przerasta. Można uświadomić sobie tajemnicę obecności Boga samego na naszej ziemi. W ten sposób Papież kontynuuje ważną linię Tradycji: pobożność nie może być budowana na różnorodnych ikonach w ten sposób, jakby były one źródłem wiary. Ikona jest tylko „ilustracją”, obrazuje jedynie to, o czym wiemy jednak skądinąd. Przedstawia oczom to, co Bóg w swoim Słowie objawił. *Ikony powinny być zgodne ze słowem*⁹. Dlatego właśnie dwunasty rozdział Księgi Apokalipsy jest tak stosowny do rozważań na temat maryjnej *icona luminosa*.

Określenie „ikona chwały” z jednej strony stawia Maryję w długim szeregu wszystkich ludzi przemienionych przez osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym. Przecież *my wszyscy z odsłoniętym obliczem oglądamy jak w zwierciadle chwałę Pana i przemieniamy się w ten sam obraz* (gr. εἰκόνας, ikona), *osiągając coraz większy stopień chwały, a sprawcą tego jest Pan Duch* (2 Kor 3, 18)¹⁰. Ten duchowy proces trwać będzie przez cały czas doczesnej relacji z Jezusem, aż wreszcie *nosić będziemy obraz* („εἰκόνας”) [Czł-

⁸ RM 33.

⁹ J. CASTELLANO, *Icona...*, 1243.

¹⁰ Według *Biblii Poznańskiej*.

wiekaj *niebieskiego* (1 Kor 15, 49). Na tym polega nasze uświęcenie, gdyż *zwlekliśmy z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga, według obrazu („εἰxón”) Tęgo, który go stworzył* (1 Kol 3, 10). Dlatego też wizja *Niewiasty obleczonej w słońce* posiada pewne cechy kolektywne, reprezentując równocześnie niektóre aspekty Izraela, Syjonu i Jerozolimy¹¹. Zwycięski aspekt życia wspólnoty Izraela i wspólnoty eklezjalnej na pewno odzwierciedlony jest w jakiejś mierze w apokaliptycznej Niewieście zwycięskiej. W Jej zwycięskich zmaganiach ze *smokiem barwy ognia* każdy człowiek wierzący może znaleźć pewne odniesienia do swego losu.

Z drugiej jednak strony, apokaliptyczna wizja maryjna splata się z bardzo indywidualnym rozumieniem przedstawionej osoby, która ewidentnie jest Matką Zbawiciela (a także, co warto zauważyć, Matką wierzących, skoro nazwani są oni nieco dalej *resztą jej potomstwa* (por. Ap 12, 17). Dotychczas częściej podkreślano walor dogmatyczny opisu tej Osobowej Ikony, jaką jest opisana w Księdze Apokalipsy Matka Boża, natomiast być może nie dość silnie zauważano jego walor egzystencjalny. Obraz „namalowany” słowami przez autora Apokalipsy nazwany przecież być może „Madonną w dialogu z Ojcem”.

3. „Dialog” stworzenia ze Stwórcą?

„Dialog” to nie tylko pojęcie zaczerpnięte z arsenału modnych narzędzi opisywania dążeń współczesnych ludzi. To także pojęcie teologiczne i to z kategorii tych najważniejszych, sięgających samej istoty relacji między Bogiem a człowiekiem. Paweł VI sprecyzował, że używa się go dla określenia *wewnętrznego* impulsu miłości, który przekształca się w *zewnątrzny* dar miłości. Bardziej tradycyjnym, z języka łacińskiego zaczerpniętym odpowiednikiem wyrażającym tę samą treść jest wyrażenie *colloquium*¹².

Jan Paweł II połączył nawet opis przeżyciowego aspektu dialogicznej wiary biblijnej z twórczością myślicieli z kręgu filozofii dialogu i spotkania: *Można z całym pokryciem mówić o doświadczeniu religii [...], w to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli filozofowie dialogu tacy, jak Martin Buber czy Lévinas, [...] nauczyli się tego*

¹¹ Por. A. BOSSARD, *Apokalipsa rozdz. 12*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987, 9-10.

¹² PAWEŁ VI, *Ecclesiam suam*, nr 66.

przede wszystkim z doświadczenia Biblii¹³. Papież wymienił też wyraźnie nazwiska autorów, na jakich warto się w tej kwestii oprzeć: *Emmanuel Lévinas [...] podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak bardzo silnie uwypatnia się stosunek między ludzkim «ja» a Boskim, absolutnie suwerennym «Ty»*¹⁴. Także wielu teologów posoborowych wskazywało niejednokrotnie na to, że zbawcze spotkanie z Bogiem opisać można właśnie za pomocą pojęcia dialogu¹⁵.

Pojęcie to pozostaje na gruncie teologii, jednak zawsze jest ambiwalentne i dlatego domaga się wyjaśnień i doprecyzowań. Na czym owa dwuznaczność polega? Otóż jeśli postawa dialogiczna uformowana jest przez obiegową mentalność przeżywanego przez nas obecnie przełomu wieków, może zacząć przekształcać się w niejasną postawę jakiegoś mglistego „partnerstwa” Bosko-ludzkiego. Można zacząć pojmować je w taki sposób, że zacierałaby się różnica między Wszechmogącym Stwórcą a stworzeniem od Niego pochodzącym i istniejącym tylko dzięki Jego łasce. Jeśli, być może, dobrze odpowiadałoby to potrzebom duchowości skoncentrowanej na człowieku i jego potrzebach, znacznie gorzej jednak oddawałoby realia pozycji stworzenia wobec Boga.

Jakkolwiek Maryja dostała łaski największej spośród ludzi żyjących w kręgu działania Jezusa Chrystusa - łaski Bożego Macierzyństwa, która to łaska nie może być nigdy prześcignięta przez żaden inny rodzaj spotkania między Bogiem a człowiekiem - to jednak podstawowa struktura Jej relacji z Bogiem pozostaje strukturą właściwą dla odniesienia stworzenia do Boga. Przypomniał o tym Jan Paweł II w katechezie wygłoszonej w czasie audiencji generalnej w dniu 3 stycznia 1996 roku: *Sam Jezus wskazał swoim współczesnym, aby oddając cześć Jego Matce, nie ulegali tylko emocjom, lecz aby uznali w Maryi przede wszystkim Tę, Która jest błogosławiona [...]. Konieczne jest, aby zachować zawsze „nieskończoną różnicę”, która istnieje między osobą ludzką Maryi a Osobą boską Jezusa*¹⁶.

Nieco innymi słowami ujął to napięcie - między dążeniem do opisanego wiary w kategoriach dialogu a biblijnymi realiami bycia

¹³ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 45, 46.

¹⁴ TAMŻE, 155.

¹⁵ *Wskutek opartej na łasce zbawczej inicjatywy żyjącego Boga człowiek religijny zajmuje postawę bezpośredniego dialogu («Zwiesgespräch») ze swoim Bogiem*. E. SCHILLEBEECKX, *Sacramentum salutis*, Leipzig 1973, 335.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Cel i metoda wykładu doktryny maryjnej*, Audiencja Generalna 3 I 1996, nr 2-4, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 17(1996) nr 3, 41.

stworzeniem - jeden z największych teologów XX wieku, Hans Urs von Balthasar: *Chwała zasadzie dialogicznej, która dopiero dziś została uznana i doceniona w całym swym antropologicznym zasięgu; ale my „powinniśmy pójść jeszcze dalej”*¹⁷.

Balthasarowi zawdzięczamy zresztą więcej wnikliwych uwag związanych z tą problematyką. Zauważa on, że chrześcijanie zawsze wierzyli, iż relacja między Bogiem a człowiekiem ma charakter czystej łaski ze strony Boga i - równocześnie - charakter czystej receptywności ze strony człowieka. Mówienie o dialogu Bosko-ludzkim możliwe jest więc tylko *per analogiam*. Nie istnieje bowiem równość partnerów takiego dialogu, a to z powodu zasadniczej różnicy ontologicznej między oboma jego biegunami. W komunikowaniu się Stwórcy ze stworzeniem istnieje pewien rodzaj „jednostronności”, przewyciężanej jedynie wskutek działania łaski. Stworzenie zawdzięcza swoje istnienie Bogu w sposób tak mocny i głęboki, że nie tylko wszystko, co posiada, zależy od Boga, ale nawet sama odpowiedź udzielona Bogu zależy od Bożego dzieła w człowieku. Więcej nawet - zależy od niego również sama możliwość udzielania odpowiedzi. Najbardziej więc nawet autonomiczna odpowiedź człowieka Bogu pojmowana być powinna jako akt otrzymywania¹⁸. Zgodne zresztą jest to z biblijnym samookreśleniem się Maryi wobec Boga: *Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny* (Łk 1, 49). Znaczy to: wszystko co otrzymałam, a nawet sama możliwość przyjęcia otrzymanego daru, wszystko to są *rzeczy, które uczynił mi Wszechmocny*.

Darem Bożym jest też sposób udzielania przez człowieka odpowiedzi na sytuację zaistniałą przez interwencję Boga. Otóż język odpowiedzi człowieka dawanej wobec Bożego zaproszenia jest językiem Słowa Bożego. Nie ma żadnego „zewnątrz”, z obszaru którego odpowiedź taka byłaby możliwa. Zarówno możliwość komunikacji ze Stwórcą, jak i język takiej komunikacji, są zakorzenione dogłębnie w Objawieniu¹⁹.

W rozważaniu tego problemu Balthasar wskazuje na archetypiczną rolę dialogicznego spotkania Adama z darowaną mu przez Boga Ewą. Ale z chwilą takiego dialogicznego spotkania równorzę-

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'Istituzione*, Brescia 1966, 15.

¹⁸ Za: A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, w: *Mysterium Salutis*, red. P. VANZEN, H. J. SCHILTZ, Brescia 1978, 572.

¹⁹ Zauważmy na marginesie: czy nie jest to jedna z możliwości zinterpretowania faktu, że hymn *Magnificat* stanowi w dużej części kompilację fragmentów tekstów starotestamentowych? Czy Maryja nie przekazuje także w ten sposób intuicji o tym, gdzie szukać treści i formy ludzkiej odpowiedzi dawanej Bogu?

nych partnerów nie zostają rozwiązane wszystkie problemy natury ludzkiej. Właśnie w tym momencie okazuje się najbardziej, że człowiek staje się naprawdę samym sobą, kiedy zwraca się do Boga. Stworzony do życia w relacji, w pełni uzyskuje samego siebie, gdy staje się rozmówcą Nieskończonego²⁰. Dlatego pełny sens starotestamentowej formuły mówiącej o stworzeniu człowieka *na obraz i podobieństwo* Boga odsłania się dopiero w perspektywie Nowego Przymierza. Tu dopiero Bóg objawia swoje oblicze Rozmówcy. Jest nim niejako „z definicji”, jako że będąc Jednym Bogiem, jest też Wspólnotą Osób pozostających w nieustannej komunikacji wzajemnej miłości.

Dlatego jedną z największych tajemnic chrześcijańskiej antropologii jest pojęcie autonomii osoby ludzkiej, która jednak powinna stawiać się w posłusznej służbie wobec otrzymanego od Boga zaproszenia. W wydarzeniu nazaretańskiego Zwiastowania ta tajemnica dialogu po chrześcijańsku pojętego ujawnia się zapewne najwyraźniej. Jakże doskonale pasują do niego słowa Balthasara: *skoro słowo Boga zwrócone do człowieka jest zawsze równocześnie darem udziału w istocie Boga, człowiek, który takie słowo otrzymuje, posiada nową jakość: niepowtarzalnej osoby*²¹.

Jakkolwiek na przestrzeni historii zbawienia Bóg kieruje do bardzo wielu osób swoje zbawcze słowa, to przecież absolutna historyczna wyjątkowość orędzia zaczynającego się sformułowaniem „Zdrowaś Maryjo” nie budzi wątpliwości żadnego wierzącego chrześcijanina. Balthasar może więc stwierdzić kategorycznie tożsamość dobrze pojętej „pobożności maryjnej” z „pobożnością eklezjalną”, czyli duchowością chrześcijańską po prostu. Sens dialogiczny tego stwierdzenia jest wprost uderzający: *Pobożność maryjna jest tożsama z pobożnością eklezjalną jako «duchowość duchowości» [...]. Ubóstwo - dziewictwo - posłuszeństwo Maryi są sposobami wyrażenia miłości. Wyrażają powszechnego ducha, kościelno-maryjnego, ducha miłości. Duchowość posługiwania winna żywić się - i to jak najgłębiej jest to możliwe - tym samym maryjnym duchem bezinteresownej dyspozycyjności do służby*²².

Dialogiczna postawa Maryi wobec Boga ujęta jest w teologicznej perspektywie Balthasara nie na kształt modnej dziś autonomii wobec Boga, ale właśnie przybiera formę przez Boga daną i przez

²⁰ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1982, 142.

²¹ TENZE, *Teodrammatica* - vol. III: *Le persone del drama - l'uomo in Dio*, Milano 1982, 377.

²² TENZE, *Spiritus Creator*, Brescia 1972, 249.

Niego oczekiwaną. Jest to forma nazywająca się w Balthasarowej myśli teologicznej trójmianem „ubóstwo – dziewictwo – posłuszeństwo”. Dla symbolicznego opisania tej teologicznej sytuacji jak najbardziej odpowiednie jest tu słowo „ikona”, a więc „odzwierciedlenie”. Oczywiście jest przecież, że ta sama triada obejmuje wewnętrzną postawę Syna Bożego w łonie Trójcy, ta sama postawa odzwierciedla się też w jawny dla wszystkich sposób w ziemskim życiu Jezusa z Nazaretu. Postawy tej oczekuje wreszcie Bóg od każdego, którego uczynił przez działanie swojej łaski chrześcijaninem. Maryja okazuje się typem „Niewiasty”, a *Niewiasta ta jest Kościołem; mówi Ona «tak», a każdy w Kościele ma udział w owym «tak».* *Każdy człowiek, także ksiądz, jest pod tym względem kimś «żeńskim», a więc maryjnym*²³.

4. Dialog łaski, dialog miłości: zaproszenie dla wszystkich

Z opisanego paradoksu (z jednej strony niemożliwości dialogu Bóg-człowiek; z drugiej - udzielonej przez łaskę możliwości takiego dialogu) wynika postulat ewolucji pobożności maryjnej przez wspomniane wyżej „naśladownictwo”: *ikona ma pobudzić do naśladownictwa*²⁴. Pobożność biorąca poważnie pod uwagę aspekt ikony (i to „ikony dialogu”) w postaci Maryi, będzie stopniowo przesuwając się od dawniejszej, maksymalistycznej duchowości maryjnej *chryzotypicznej* do duchowości wczytującej się w Biblię i w Ojców Kościoła - *eklezjotypicznej*.

„Maryjność maksymalistyczna” (by użyć sformułowań Jana Pawła II użytych w katechezie z dnia 3 stycznia 1996r.²⁵) stawia niekiedy w modlitwie i pobożności Jezusa i Maryję na równi w tym sensie, że Maryja staje się „typem” Jezusa. Czasem nawet wydaje się, że zdarza się niektórym jakieś paradoksalne preferowanie Maryi jako „bardziej przystępnej i miłosiernej” niż Syn Boży lub Bóg Ojciec. Jest to oczywiście nie do przyjęcia, gdyż ukazywałoby w niewłaściwym świetle najbardziej podstawowe prawdy chrześcijańskiej wiary. Zdarza się też oczywiście swoisty „minimalizm maryjny” (to znów termin zaczerpnięty z tej samej papieskiej katechezy), który często „nie zauważa” szczególnej roli Maryi w historii zbawienia. Tymczasem wiara Ludu Bożego Nowego Przymierza bez Maryi byłaby tak samo nie do po-

²³ TENZE, *Piccola guida per i cristiani*, Milano 1986, 91.

²⁴ J. CASTELLANO, *Icona...*, 1241.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Cel i metoda wykładu doktryny maryjnej...*, 41.

myślenia, jak wiara Ludu Starego Testamentu - bez Abrahama. W obliczu tych dwóch skrajności - maksymalizmu i minimalizmu, których należy się wystrzegać, prawidłowa maryjność zastosuje się do schematu eklezjotypicznego. Maryja jest „typem” Kościoła, jest więc ikoną dialogu Kościoła z Ojcem, pokazuje powołanie wszystkich nazywanych zaszczytnym mianem „chrześcijan”²⁶.

Schemat eklezjotypiczny pozwala właściwie i owocnie zinterpretować tradycyjne formy pobożności maryjnej, właśnie jako zaproszenie do modlitewnego wpatrywania się w Nią jako w ikonę dialogu z Ojcem. W tym celu zatrzymamy się na chwilę przy dwóch przykładach eklezjotypicznej interpretacji maryjnych tytułów: Niepokalanie Poczętej i Wniebowziętej.

W interpretacji jednostronnie i do końca konsekwentnie chrystotypicznej tytuł „Niepokalanie Poczętej” podkreślałby podobieństwo Maryi do Chrystusa w wolności od grzechu pierworodnego i Jej niepokonalną odrębność od pozostałych członków Kościoła. Warto jednak zauważyć, że nawet łacińska Wulgata kilkakrotnie odnosi tytuł *Immaculata* (Niepokalana) do społeczności wszystkich chrześcijan, a więc do całego Kościoła w przyszłej chwale. Dzieje się tak na przykład, gdy czytamy, że Chrystus pragnie, aby *osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany [sancta et immaculata]* (Ef 5, 27), lub kiedy Apostoł wskazuje nam, że Bóg pragnie *stawić nas wobec siebie jako świętych i nieskalanych [sanctos et immaculatos]* (Kol 1, 22). Zauważamy więc, jak najróżniejsze akcenty dostrzegane w postaci Maryi mogą stać się kolejnymi barwami jej „ikony”: ikony dialogu z Ojcem. Maryja jest typem Kościoła uświęconego przez Krew Jezusa, który właśnie ma się stawać podobny do Maryi w otrzymanej od Boga świętości i w dialogicznym przebywaniu z Bogiem.

Podobnie tytuł „Wniebowziętej”, który w interpretacji jednostronnie chrystotypicznej podkreślałby jednoznacznie podobieństwo do Chrystusa i odrębność losu Maryi od losu „normalnych chrześcijan”, może stać się przypomnieniem obietnicy przeznaczonych z łaski Boga dla wszystkich. Przecież cały Kościół oczekuje swojego wniebowzięcia: *zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi, potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana* (1 Tes 4, 17). Za potrzebą interpretacji eklezjotypicznej przemawia też tekst Mt 27, 52-53, gdzie mowa jest o świętych, których ciała opuściły groby po

²⁶ Por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. SŁOMKA, M. CHMIELEWSKI, J. MISIUREK, A. J. NOWAK, Lublin 1993, 373-375.

zmartwychwstaniu Jezusa, a także los Eliasza, który *wśród wichru wstąpił do niebios* (2 Krl 2, 11). Maryja raz jeszcze okazuje się zapowiedzią nieustannego przebywania z Bogiem „twarzą w twarz”, przyobiecane-go jako ostateczna nagroda wszystkim uczniom Jezusa: *będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3, 2).

4. Wnioski

Refleksje nad postacią Maryi jako ikoną dialogu z Ojcem prowadzą do pewnych praktycznych wniosków pobożnościowych. Zapewne pierwszym z nich może być spostrzeżenie, jak ważne jest, by główną rolę w pobożności maryjnej spełniała lektura Pisma świętego, malującego przed naszymi oczami Jej wizerunek zgodnie z wolą samego Boga, jako że *wszelkie Pismo od Boga jest natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości* (2 Tm 3, 16).

Ikona dialogu z Ojcem, jaką jest sama Maryja, pobudzić ma wszystkich chrześcijan do naśladownictwa, do życia w dialogu z Ojcem. Tak zrozumieć należy słowa skierowane przez Jana Pawła II do całego Kościoła w Liście apostolskim przygotowującym wierzących do nadchodzącego Trzeciego Tysiąclecia, wskazujące duchowe zadania do podjęcia w Roku Ojca, czyli w roku 1999: *Macierzyńska misja podjęta w Nazarecie i przeżyta w pełni w Jerozolimie u stóp krzyża staje się w tym roku serdecznym przynagleniem skierowanym do wszystkich dzieci Bożych, aby wróciły do domu Ojca*²⁷.

Wizerunki, które bywają otaczane szczególną modlitewną uwagą wiernych chrześcijan, czyli liczne malowane ikony, są materialnym przypomnieniem „faktów duchowych” naszej wiary, prawd jakie znamy z natchnionego Objawienia. Pośród tych prawd zaś warto dostrzegać ciągle na nowo, że w osobach świętych chrześcijan, którzy poprzedzili nas w wędrówce wiary *otacza nas chmura świadków* (Hbr 12, 1), a pośród tej „chmury” na miejscu najważniejszym widnieje *Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na Jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu* (Ap 12, 1), widnieje Maryja - ikona dialogu z Ojcem.

Ks. dr hab. Andrzej Siemieniowski
Papieski Fakultet Teologiczny (Wrocław)

Pl. Katedralny 14
PL - 50-329 Wrocław

²⁷ TMA 54.

Maria – l'icona del dialogo con il Padre

(Riassunto)

L'idea teologica dell'icona esprime una rappresentazione visibile di un mistero di fede che rimane nascosto. Suscitare sentimenti di fede e incoraggiare alla sequela cristiana del Salvatore è scopo di tale rappresentazione artistica. In questa maniera l'icona entra nel discorso sulla creaturalità dell'uomo, cioè il suo essere creato. Il significato mariologico dell'icona intesa in questo senso fu messo in rilievo durante la storia cristiana sia dai teologi che dai pastori della Chiesa.

Giovanni Paolo II ha usato l'espressione *icona luminosa* per descrivere il ruolo di Maria nella storia di salvezza e nella pietà popolare mariana. La „luce” che esce da questa icona è il modo di vivere nel dialogo con il Padre, Dio Creatore. Anche se si può parlare giustamente di un „dialogo” divino-umano, per sempre corretto dall'idea della partecipazione all'amore divino che Dio ha gratuitamente donato alla sua creatura.

Maria rimane l'archetipo del cristiano per la sua obbedienza alla Parola di Dio e per la partecipazione all'opera oggettiva di salvezza. Il modello ecclesiotipico della mariologia permette di comprendere sempre meglio la posizione di Quella che da una parte è salvata e dall'altra parte è la Madre del Salvatore.