

Gianni Colzani

Obraz Maryi na trzecie tysiąclecie

Salvatoris Mater 6/4, 239-253

2004

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.

Zaakceptowanie takiego tytułu to prawdopodobnie znak braku świadomości. Spekulowanie na temat Maryjnego wizerunku w nowym tysiącleciu to nie to samo, co przywołanie jakiegoś aspektu maryjnego, mniej lub bardziej już omówionego; chodzi tu raczej o próbę przewidzenia charakteru kultury w przyszłości oraz o zadanie sobie pytania o miejsce, jakie w niej będzie mogła zająć Maryja. Ponieważ nie jestem prorokiem, zadowolę się spojrzeniem na dzień dzisiejszy i na najbliższe dwa/trzy dziesięciolecia.

Nie jest łatwo mówić o przyszłości. Nawet tak bystry obserwator jako kard. Martini, choć umiejscawia „sobotę czasu” w obszarze czasu uświęconego przez Boga, nie ukrywa dezorientacji, nostalgii, strachu, które charakteryzują życie nas, ludzi wierzących, w perspektywie scenariusza końca wieku i początku trzeciego tysiąclecia¹. W kilku pełnych treści zdaniach sprowadza kwestię „tej soboty historii”² do osłabienia i utraty chrześcijańskiej pamięci, która czyni z chrześcijańskiej tożsamości rzeczywistość częściej wystawianą na próbę niż chronioną i bezpieczną; do doświadczenia życiowego, w którym przeważa samotność, indywidualizm i odniesienie do samego siebie; do niepokoju o przyszłość, która jawi się jako groźna i niepokojąca. Zmiana paradygmatu czasu i przestrzeni to najbardziej ewidentne znaki tego przejścia; tam, gdzie w centrum przestrzeni znajduje się relacja, a w centrum czasu jest chwila, zrozumienie świata buduje się wokół podmiotu, wokół jego świadomości i jego doświadczenia: prawda ustępuje autentyzmowi. Ta epokowa zmiana to zmiana interpretacji życia.

Nawet nie wchodząc w głąb tych analiz³ widzimy wyraźnie, że wiara chrześcijańska nie może zrezygnować ze zmierzenia się z tymi zmianami. W sile tajemnicy wcielenia bowiem *znajduje się ona w szczególnym związku z tym, co jest bezpośrednio ludzkie*⁴; tak jak nie może zrezygnować z mówie-

Ks. Gianni Colzani

Obraz Maryi na trzecie tysiąclecie*

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 4, 239-253

* G. COLZANI, *L'immagine di Maria per il millennio che si apre*, w: *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, red. E.M. TONIOLO, Roma 2001, 159-178.

¹ C.M. MARTINI, *La Madonna del sabato santo. Lettera pastorale 2000-2001*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, 10.

² TAMŻE, 17-21.

³ Ich przykład zob: G. COLZANI, *Moderno, post-moderno e fede cristiana*, „Aggiornamenti sociali” 41(1990) 779-198; TENZE, *Un'interpretazione dell'oggi*, w: *Introdurre gli adulti alla fede. La logica catecumenale nella pastorale ordinaria*, Ancora, Milano 1997, 21-43.

⁴ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* [1950], w: TENZE, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984, 99.

nia o człowieku w świetle Jezusa⁵. Taka historyczna religia jak chrześcijaństwo nie może przeżywać swej obietnicy zbawienia, odwracając się plecami do społeczeństwa i jego dynamiki rozwoju. Takie formy ucieczki od historii oraz nieufność wobec niej, jak apokaliptyka, są nie do zaakceptowania dla kogoś, kto świętował Boże Narodzenie. Figura chrześcijańskiego związku ze światem to nie odejście, alternatywa, *fuga mundi*, lecz jego złożone i trudne rozeznawanie. Oznacza to, że od dnia, w którym misterium życia całkowicie zostało dane człowiekowi przez Pana Jezusa, w historii trwa załóżek, który przenika świat i poszukuje go; przyjęcie tego, co ludzkie oznacza przyjęcie tego, w czym żyje coś, co go przekracza.

1. Figura Maryi dziś

Umieszczenie na tym tle figury Maryi to sposób na uaktywnienie oświecenia wiary w kontekście tej dzisiejszej rzeczywistości; mimo że tylko jako odwołanie i nie w bezpośredni sposób, jednak Maryja oświeca historię światłem Chrystusa. Należy jednak pamiętać, że nie wszystko to, co mówi się na temat Maryi, może być równocześnie odniesione do mariologii. Ta ostatnia ujmuje Maryję nie dosłownie, lecz w świetle wiary Kościoła; dzisiejsza mariologia odzwierciedla nadal skok jakościowy, jaki miał miejsce w rozdziale VIII *Lumen gentium* oraz przejście od mariologii podręcznikowej, wyizolowanej i samowystarczalnej do mariologii ustawionej w relacji do całości Objawienia, w celu odkrycia wszelkich tego konsekwencji. B. Sesboué odnajduje tu soborową chęć zatrzymania ruchu mariologicznego, który charakteryzował I połowę XX wieku⁶; miałoby to oznaczać zachętę do unikania mnożenia wypowiedzi mariologicznych dla samego pisania i powiększania liczby tytułów po to tylko, by wzbogacać i uczynić jeszcze cenniejszą koronę chwały Maryi⁷. W nieco prostszy sposób S.C. Napiórkowski zauważy, że *mariologia poszukuje swej tożsamości*⁸. Ta wskazówka, niewątpliwie pokorna, jest chyba najbliższa prawdy i może być przewodniczką w naszej drodze.

⁵ GS 22.

⁶ B. SESBOUË, *La théologie mariale après Vatican II*, w: *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, red. J. COMBY, PROFAC, Lyon 1997, 64.

⁷ Uwaga mówi o granicy postawionej pewnemu typowi mariologii, lecz nie wyjaśnia w sposób pozytywny jej znaczenia. Po podkreśleniu, że mariologia została włączona do teologii, ogranicza się do stwierdzenia, że rozważa się inspiracje Pawła VI: Maryja jest całkowicie w relacji do Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła. TAMŻE.

⁸ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, w: *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe*, Ed. Miscellanea francescana, Roma 1985, 565-566.

Aby dać pewne wskazówki dla mariologii przyszłości, wyszedłbym jednakże od historycznej figury Maryi; wymaga tego zarówno historyzm naszej wiary, jak i przekonanie, że teologia maryjna nie może odbiegać od swego przedmiotu, nie może oddalać się od Maryi. I choć trudno jest powiedzieć coś o Niej z historyczną dokładnością⁹, to istnieją jednak dane, co do których zgodne są wszystkie świadectwa i które mogą być zatem uznawane za historycznie prawdziwe. W każdym razie figura Maryi zawsze opierała się próbom przekształcenia w mit¹⁰. Podstawową prawdą historyczną jest istnienie Maryi i Jej macierzyński związek z Jezusem: Maryja jest Matką Jezusa. Chodzi tu o fakt, który Łk 1, 26-27; 2, 1-5 umiejscawia w szerokim kontekście, a poprzez genealogię Mt 1, 1-17 umiejscawia w obszarze prawnym. Ten fakt macierzyństwa jest trudny do zanegowania bez przewrotu w ewangelicznej narracji i samym świadectwie Talmudu.

Podstawowy punkt ewangelicznego świadectwa to jednakże fakt, że sama Maryja, a przynajmniej wspólnota judeochrześcijańska, której jest członkiem, wykracza poza czysto biologiczną i indywidualną koncepcję tego macierzyństwa; przewyższa ją nie tylko w tradycyjnym sensie teologii, która traktuje płodność jak dar Boży, ale też w bardziej szczególnym sensie, leżącym u podstaw chrystologii. Poczęty za sprawą Ducha Świętego Syn (por. Mt 1, 18. 20), który narodził się z Maryi, ma jedyną w swoim rodzaju, szczególną relację z Bogiem; owoc mocy Najwyższego, który rozciągnął nad Nią swój cień, ten Zrodzony *będzie wielki i nazwany Synem Najwyższego* (Łk 1, 32). Ukształtowane na chrystologii macierzyństwo Maryi rozciąga się aż po macierzyński udział, czyli w „biernej” formie przyjęcia i daru, w zbawcze działanie Jezusa; jak wspomina J 19, 25-27, Matka Jezusa jest także Matką Jego uczniów. Mamy tym samym analizę teologiczną wystarczającą do przebadania najnowszej tematyki maryjnej.

Zgodnie ze spostrzeżeniem J. Alfaro tę hipotezę można rozwijać wokół jednego zdania: *to nie Maryja uczyniła Chrystusa swym Synem, lecz Chrystus uczynił Maryję swoją Matką*¹¹. Ta perspektywa lokuje się w centrum historii zbawienia, także w centrum tematyki maryjnej.

⁹ Zob. A. MÜLLER, *Discorso di fede intorno alla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 45-49; J.C. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, 2n. Są to jednakże próby, które nie przyniosły znaczących rezultatów, i uwzględniając gatunek literacki źródeł, prawdopodobnie cała kwestia jest nie do rozstrzygnięcia.

¹⁰ Zob. M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980.

¹¹ J. ALFARO, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato 1983, 32.

Za Ojcami zaś należy zawsze przypominać, że Boże macierzyństwo Maryi jest wcześniej rzeczywistością łaski i wiary niż faktem fizycznym. Nie mamy tu do czynienia z dewaluacją fizycznego macierzyństwa Maryi, lecz wprost przeciwnie – staje się ono sakramentem głębokiej transformacji ludzkości. To dzięki Jej macierzyńskiemu poddaniu się łasce Ducha, a nie dzięki Jej własnemu wysiłkowi, rodzi się Jezus - Nowy Człowiek (Ef 2, 5), a rodzi się jako dar i łaska do tego stopnia, że my, wzorem Maryi poddając się łasce Ducha, odtwarzamy w sobie misterium Jej zbawczego macierzyństwa¹². To właśnie tu, w uczestnictwie w *kénosis*, znajdują się korzenie wszelkiej godności i zadań maryjnych. Pamiętając o tym, że *skoro Bóg staje się małym, to nie dlatego, że brak mu mocy, ale jedynie dzięki mocy: przez moc staje się pokorny, przez moc rodzi się jako Dziecko; przez moc cierpi, jest zawinięty w płótna: to w Jego poniżeniu i niemocy tkwi tajemnicza i godna podziwu moc*¹³, P. de Bérulle podsumuje, że zadaniem Maryi jest *poćcie w łonie Tego, który jest w łonie Ojca, bycie Matką Tego, który samego Boga ma za Ojca*¹⁴.

Próba sprecyzowania tej mocy działającej w Maryi jest zadaniem teologii. Właśnie dlatego, że Jezus, cel tego cudownego macierzyństwa, przyjmuje najwyższą możliwą godność, jaką może przyjąć natura ludzka, czyli wywyższenie do hipostatycznej jedności z odwiecznym Słowem, można powiedzieć, że macierzyński udział w tej szczególnej rzeczywistości jest najwyższym owocem i największym zadaniem, jakie może być udziałem człowieka¹⁵. Pojmowanie narodzin Jezusa jako przymierza natury Boskiej z ludzką zmienia sposób odczytywania zadania Maryi – odchodzi się od lektury czysto eklezjalnej na rzecz otwarcia się na horyzont kosmiczny; mówiąc o Maryi jako wielkim cudzie dokonany przez Boga, choć podporządkowanym Chrystusowi, Olier przedstawi Maryję jako *stworzenie uniwersalne* i powie, że *święta Dziewica, nosząc w swym łonie cały świat i pragnąc jego zbawienia, nieustannie wstawia się za nim u Boga*¹⁶. Wynika stąd mariologia mesjańska, która biorąc za

¹² W tej kwestii por. M.J. SCHEEBEN, C. FECKES, *Sposa e madre di Dio*, Morcelliana, Brescia 1955; M.J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, SEL, Torino 1933; H. RAHNER, *L'ecceologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971, 13-143; H. DE LUBAC, *Opera omnia* III/8: *Meditazione sulla Chiesa*, 221-265.

¹³ P. DE BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1935, 388.

¹⁴ TAMŻE, 395.

¹⁵ Tego uczy *Lumen gentium* 63: *w misterium Kościoła, który sam także słusznie jest nazywany matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja idzie przed nami, stanowiąc najdoskonalszy i jedyny wzór zarówno dziewicy, jak i matki*. Ten tekst z jednej strony łączy Maryję z Kościołem, lecz z drugiej strony opisuje Jej wyjątkowe miejsce: łaciński termin *praecessit* oraz przysłówki *eminenter, singulariter*, nie pozostawiają tu żadnych wątpliwości.

¹⁶ J. OLIER, *Gli ordini sacri*, S.A.L.E.S., Roma 1943, 383.

punkt wyjścia to poczęcie za sprawą Ducha, w którym *zbawcze działanie Boga w świecie staje się widzialne*¹⁷, rozciąga typologię maryjną do rozmiarów kosmosu. Kolbe osiągnie prawdopodobnie najwyższy poziom, kiedy napisze, że *w jedności Ducha z Maryją, nie tylko miłość łączy te dwie osoby, ale pierwsza miłość jest całą miłością Trójcy Przenajświętszej, zaś druga miłość jest całą miłością stworzenia. W takiej jedności niebo łączy się z ziemią, cała miłość niestworzona z miłością stworzoną; jest to szczyt miłości*¹⁸.

2. Kierunki przyszłej mariologii

Aby mówić o mariologii przyszłości nie wystarczy zatrzymać się na fakcie biblijnym, którego waga jest niezaprzeczalna, ale konieczna jest interpretacja teologiczna. Prawdy objawione zachowują bowiem pewną niejasność również po ich objawieniu; ponieważ poszczególne misteria należą do organicznej całości, poszczególne części *mają znaczenie tylko w kontekście całości, stapiają się z całością i dlatego uczestniczą w tajemniczym charakterze całości*¹⁹. My możemy objąć teologiczny sens postaci Maryi tylko wtedy, gdy na Jej historię kierujemy spojrzenie wiary. Tak rozumiane mariologiczne rozważanie zawiera perspektywę hermeneutyczną, która odrzuca mentalność racjonalną, ograniczoną do wiedzy opartej na „faktach”, odciętą od wszelkich zobowiązań hermeneutycznych.

Konkretna praca hermeneutyczna – zauważa K.H. Menke²⁰ – nie zgadza się na ograniczanie Maryi do czystego „narzędzia biologicznego” Boskiego wcielenia, ale żąda odczytywania Jej w świetle historii Izraela i życia Kościoła. W tej pracy trzeba będzie jednakże pamiętać o tym, że różnica, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem a Kościołem, istnieje także pomiędzy Chrystusem a Maryją²¹. Tak rozumiane macierzyństwo Maryi należy do objawienia życia Bożego; jak w Jezusie ukazane jest Synowskie życie tego, który zawsze stoi wobec Ojca, tak macierzyństwo Maryi ukazuje się jako szczególna forma uczestnictwa w tym życiu Syna. W tym znaczeniu także poczęcie za sprawą Ducha ukazuje

¹⁷ A. MÜLLER, D. SATTLER, *Mariologia*, w: *Nuovo Corso di dogmatica*, t. II, red. Th. SCHNEIDER, Queriniana, Brescia 1995, 191.

¹⁸ Notatka z 17 II 1941; tekst w: M. KOLBE, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oswiecim e Beato della Chiesa*, t. III, Città di vita, Firenze 1978, 758.

¹⁹ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, 17.

²⁰ K.H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, F. Pustet, Regensburg 1999, 12.

²¹ TAMZE, 13-14.

się jako forma udziału, uzasadnionego macierzyństwem, w Synowskim życiu Wcielonego Słowa.

Teologiczna lektura nie wystarczy do tego, by wyczerpać mariologiczne zagadnienia; pozostaje otwarta cała przestrzeń zwrócona na uczynienie maryjnego dogmatu punktem wyjścia do praktyki życia, czyni tę lekturę bardziej wrażliwą na współczesną kulturę. Duch, który czyni z paschalnego istnienia Słowa wydarzenie łaski dla całego świata, działa poprzez przyjęcie ciała darowanego po macierzyńsku Chrystusowi przez ziemską matkę. Macierzyństwo Maryi ukazuje się zatem nie tylko jako narzędzie realizacji Boskiego planu, ale także jako sakrament odnowy świata. To, co zaczyna się w Człowieku-Jezusie, w którym Boskość i ludzkość spajają się w osobową jedność, daje swe pierwsze i modelowe owoce w macierzyństwie Maryi. Tu można odnaleźć podstawę do podejmowania w nowy sposób, duchowy i aktualizujący, tematów mariologicznych.

2.1. Kontemplacja, centrum „duchowego” życia Maryi

Próbowałem w innym miejscu pisać, że mamy świadomość, iż wiedza ma swoje granice oraz że dowartościowuje się znaczenie tajemnicy²². W tym artykule chciałbym uściślić jedną z duchowych cech Maryi. Pismo Święte przedstawia stan wewnętrzny i duchowy trud Maryi: zadaje sobie Ona pytanie o znaczenie pozdrowienia anielskiego (Łk 1, 29), medytuje nad wydarzeniami i zachowuje pamięć o nich (Łk 2, 19), rozważa je w sercu (Łk 2, 51). Nie można nie zauważyć milczenia, czy przynajmniej wewnętrznej dyscypliny w wypowiedziach Maryi²³. Pismo Święte przekazuje tylko jedno Jej zdanie skierowane do ludzi: *czyńcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Jej najdłuższa pieśń – hymn *Magnificat* – jest w rzeczywistości użyczeniem głosu ubogim. W ten sposób powstaje Jej obraz jako kobiety zatopionej w modlitwie. Dz 1, 14 ukazują Maryję modlącą się wspólnie ze wspólnotą pierwszych uczniów, lecz Jej szczególna rola nie jest tu jasna.

Nie wchodząc w problemy egzegetyczne, zawarte w cytowanych fragmentach²⁴, uważam za istotne wyakcentowanie misterium osoby,

²² G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide. Aperture e dialogo*, Paoline, Milano 1998, 147-151.

²³ *Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach całe ciało* (Jk 3, 2; por. cały fragment: Jk 3, 1-12).

²⁴ A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19. 51a*, Marianum, Roma 1982; W.C. VAN UNNIK, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen. Luka 2, 19*, w: *Verbum: essays on some aspects of the religious Function of Words*, red. T.P. VAN BAAREN, Kemink, Utrecht 1964, 129-147.

która otwarta na Boga, nie może być ograniczana do gorączkowego pragnienia działania; milczenie²⁵ jest tu wprowadzeniem do misterium Boga: milczenie/słuchanie to pokorna postawa, przez którą Maryja wyznaje swą ograniczoność i kondycję stworzenia. *Kocha milczenie* – napisze Chaminade – *ponieważ Bóg mówi do serca tych, którzy milczą, by Go słuchać*²⁶. Milczenie Maryi mówi o tym, co nie może być wypowiedziane; Maryja milczy, ponieważ słowo jest już nieodpowiednie do wyrażenia Jej doświadczenia: słowo jest aktem miłości, który wypełnia z macierzyńską miłością dla naszego dobra, ale milczenie kontemplacji jest Jej ojczyzną. Cisza jest czasem milczeniem, a zawsze – słuchaniem. W tym głęboko kontemplacyjnym sensie Maryja preferuje milczenie; Jej nieogarnione doświadczenie jako Matki Jezusa, Boga, który stał się Człowiekiem, pozostawia miejsce na głębszą refleksję, w której zwięzłe słowa zanurzają się w Bogu i noszą Jego znamię. I jak przypomina św. Jan od Krzyża, *jedynym językiem, jakiego słucha Bóg, jest milczenie miłości*²⁷.

Kontemplacyjne milczenie Maryi jest postawą egzystencjalną, która uznaje pierwszeństwo Boskiego Słowa. Tego właśnie musi się nauczyć Zachariasz, ponosząc wielki koszt: staje się niemy (Łk 1, 20), aby milczał w nim stary człowiek, a narodził człowiek nowy, który potrafi rozpoznać dary Boże; odmiennie od niego Elżbieta, jego żona, *pozostaje w ukryciu*²⁸, łącząc w ten sposób radość i milczenie: czyni tak, ponieważ przerasta ją, przepelnia ta tajemnicza obecność. Od nich uczymy się tego, w jakim sensie milczenie jest językiem *anawim*: jest nim, ponieważ język ubogich polega na zostawieniu miejsca temu Bogu, który wywraca naszą logikę. W ten sposób milczenie Maryi otwiera nas na wymiary historii widzianej jako miejsce, w którym działa Bóg: rzeczy tracą swój banalny charakter i stają się wyrazem pozytywnej siły Boga. Cała rzeczywistość staje się jedną, szczególną mową: *nie jest to język, nie są to słowa, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy* (Ps 19, 4). Dla ludzi sprawiedliwych świat nigdy nie milczy, ale tylko wiara umie uchwycić misterium Boga.

²⁵ Na temat milczenia/słuchania zob. G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano 1985; *Educare all'ascolto*, red. M. BALDINI, La Scuola, Brescia 1988; J. LECLERQ, *Silenzio e parola nella mistica cristiana di ieri e di oggi*, w: *Mistica e misticismo oggi*, Passionisti, Roma 1979, 62-67; M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, Paoline, Milano 1986; *Il silenzio*, La Locusta, Vicenza 1987; A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983; *Le dimensioni del silenzio*, red. M. BALDINI, Città Nuova, Roma 1988.

²⁶ G. CHAMINADE, *Costituzioni* [1839], Società di Maria, Roma 1978, 44.

²⁷ JAN OD KRZYŻA, *Parole di luce e d'amore: spunti d'amore*, w: TENZE, *Opere*, Postulazione generale OCD, Roma 1975, 1099.

²⁸ Łk 1, 24.

Maryja jest jedną z nich. Rozpoznaje Ona słowo Boże i przyjmuje je, choć nie rozumie jeszcze wszystkich konsekwencji zawartych w swej deklaracji: *niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38). To, co w tej Dziewczynie zaskakuje, to fakt, że Jej milczenie krąży wokół słowa Pisma Świętego oraz wokół Słowa, które stało się Ciałem; Jej posłuszne przyjęcie Boga jest tu pełnym ufności zawierzeniem się temu Bogu, który wykracza poza wszelkie poznanie, które możemy pozyskać na Jego temat. Wobec Syna Maryja ma tylko jedną, proroczą modlitwę: *prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco* (Iz 45, 15). Wiara w *spełnienie słów powiedzianych od Pana* (Łk 1, 45) oznacza zagłębienie się w to, co nieprzenikalne, oznacza rezygnację z wszelkiej ideologii, która usiłuje umieścić Boga w naszych schematach. Ta naga wiara, to ciągle wychodzenie z siebie, by oddać się Bogu, jest tym, co Maryja ofiaruje nadchodzącym czasom; *bycie towarzyszami wędrówki po drogach wiary, wyznaczonych przez naszego ojca Abrahama*²⁹ - oto, co według Maryi powinno być podstawą życia duchowego - wychodzenie poza i często wbrew temu, co chcielibyśmy posiadać; „przez wiarę” oznacza „przez łaskę”. A zatem tylko kontemplacja okazuje się jako bycie otoczonymi przez obecność Boga; tylko wówczas nasze słowo i nasze milczenie są dobrze umiejscowione.

2.2. Maryja, kobieta w pełni ludzka

W dzisiejszych czasach, kiedy Bóg nie jest już oczywistym i uspokajającym centrum, ponieważ zastąpił go indywidualny horyzont wolności i samodzielności, subiektywnego projektu życia, centralnym tematem jest podmiot. Prawda ustąpiła miejsca autentyczności, a doświadczenie uważane jest za definitywne kryterium wszelkiej organizacji życia. W podobnym kontekście oczywiste jest zainteresowanie ludzką naturą Maryi. Spotkanie z ludzką naturą Maryi zobowiązuje do ponownego przemyślenia zarówno Jej kobiecości, jak i Jej małżeństwa z Józefem, ale przede wszystkim Jej ludzkiej osobowości. Dyskusja na ten temat³⁰ jest bogata, ale niezbyt jednorodna. Generalnie literatura laicka podkreśla, że Madonna jest wizerunkiem wyidealizowanym, opracowanym niemal w oparciu o wpływy kulturowe i potrzeby społeczne; stąd wynikła postać

²⁹ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 108.

³⁰ Wymienię tu bez szczególnego uporządkowania tylko niektóre teksty, które są mi najbliższe: M. DALY, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione e culto di Maria vergine*, Ed. Riuniti, Roma 1990; M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria vergine*, Sellerio, Palermo 1980; I. MAGLI, *La Madonna*, Rizzoli, Milano 1987; K. SCHREINER, *Vergine, madre, regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Donzelli, Roma 1995; J. PELIKAN, *Maria nei secoli*, Città Nuova, Roma 1999.

*kobiety bez wieku, umiejscowionej poza ludzkim upływem czasu, dlatego też odległej od konkretnej percepcji*³¹. Eliminacja czasu i przestrzeni nadała Maryi twarz nienaznaczoną upływem lat, a ciało niewyraźne i przekształcone, bez śladów starości i śmierci; w tym obrazie krystalizują się koncepcje, które uwzględniają wartości duchowe w sposób odcieleśniony, i patrzą na seksualizm, przeciwstawiając mu pozytywną wartość dziewictwa.

Nie wchodząc głębiej w tę dyskusję, chciałbym tu jedynie przypomnieć wagę przedstawienia pełnego ludzkiego charakteru Maryi. W takich czasach jak dzisiejsze, przeżywających fragmentację osoby ludzkiej, tylko osobowość harmonijna i integralna może przekazać przesłanie zawierające sens. Dlatego też wydaje mi się, że powinniśmy unikać patrzenia na *Madonnę* jak na kategorię historii myśli, a spróbować dostrzec elementy inspirujące w oparciu o historyczne fakty. To, co uderza w tej młodej izraelskiej Kobiecie, to Jej spokojne oddanie się Bogu. To jest tajemnica Jej tożsamości. Mowa tu o osobowości, która nie tworzy się w oparciu o uznanie ze strony innych, i która nie jest budowana poprzez odnalezienie się wewnątrz jakiejś grupy: byłyby to sposoby fałszywe i zubażające. Jej osobowość jest owocem oddania się Bogu – *oto ja służebnica Pańska* - i właśnie w tym odnajduje przyczynę pełnej akceptacji tego, kim jest: osobą, kobietą, Izraelitką. I przez to wszystko, kim jest, przeżywa to macierzyństwo, które jak wie o tym każda kobieta, jest całkowitą reorganizacją osobistego życia dla dobra dziecka. W tej drodze Maryja akceptuje także to, czego nie rozumie (Łk 2, 50), ale nie oznacza to, że musi zrezygnować z własnej osoby. To życie Bogiem, bez utraty siebie, przenika kulturę wszystkich czasów i wyjaśnia, dlaczego Maryja została powierzona Janowi (J 19, 25-29), czyli Kościołowi, oraz dlaczego znajdowała szczególne miejsce w każdej epoce.

W tym właśnie tkwi wartość ukazywania Maryi w Jej ludzkiej pełni, bez zniekształcania Jej przez kalkę swoistego spirytualizmu, który kładzie nacisk na pokorę i ukrycie, na poświęcenie i negację własnej osoby, lub przez kalkę takiego feminizmu, który wychwala zaangażowanie i walkę, specyficznie rozumianą wierność i solidarność. W rzeczywistości należałoby zaakceptować fakt, że kobieca tożsamość Maryi odgrywa swą rolę; chodzi tu o rolę osobową, a nie teologiczną, bowiem to nie kobiecość stanowi sedno związku z tym Jezusem, dla którego *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety* (Ga 3, 28). Trzeba będzie uznać, że ta rola

³¹ C. RICCI, *Maria: dimenticare per ricordare. Frammenti di pensiero per un tentativo di incontro*, w: *Se a parlare di Maria sono le donne*, In dialogo, Milano brw, 6.

będzie miała także jakieś symboliczne znaczenie społeczne, lecz trzeba będzie unikać używania jej jako potwierdzenia takiego modelu dominacji i władzy, jaki jest właściwy światowi męskiemu. Jako że chcąc zjednoczyć teologię, duchowość i kulturę, ten wymiar ludzkiej pełni powinien zostać całkowicie na nowo rozważony. Na tym złożonym tle można będzie na nowo pisać o tematach kobiecości maryjnej, od dziewictwa po sens Jej małżeństwa, od niepokalanego poczęcia po wniebowzięcie. Można zadawać sobie pytanie, czy obecne odrodzenie maryjnej wrażliwości jest choćby początkiem odpowiedzi na te pytania; osobiście sądzę, że nie. Uważam, że w aktualnych publikacjach dominuje literatura kulturowa i popularna, bez zagłębiania się w kwestie kluczowe, których przed chwilą dotknęliśmy.

2.3. Maryja, ikona Bożej miłości

Trzecim aspektem charakteryzującym nasze społeczeństwo jest ponowne odkrycie drugiej osoby. Zaletą dzisiejszych czasów jest nowa umiejętność bycia razem, poznawania się poprzez dialog i spotkanie; przeżywamy dziś zdolność do dzielenia się, do miłosiernego pochylania się nad innością, do przewyższania uprzedzeń – czego nie było w społeczeństwie w przeszłości. Aby zrozumieć ten fakt, powinniśmy zwrócić uwagę na dwie dynamiki: z jednej strony szacunek dla indywidualności każdego, a więc pochwała inności – różnicy między mną a kimś innym, między mężczyzną a kobietą, między różnymi tożsamościami kulturowymi... - a z drugiej strony nowa umiejętność spotkania i uczestnictwa. Ocena zależy od sposobu połączenia odmienności i uczestnictwa, szacunku dla oryginalności i zaangażowania w sprawy bliźniego. Moim zdaniem, ta pochwała „inności” łączy się z „samoistnością” bez pełnego dopełnienia się. Nierzadko obserwujemy pochwałę różnicy/różnic bez jakiegokolwiek uczestnictwa: różnica jest wymagana, ukazywana i narzucana, ale nie przyjmowana z ufnością i miłością. Nierzadko ma tu miejsce tylko uczestnictwo emocjonalne, pocieszające i rekompensujące, lub funkcjonalne, interesowne i instrumentalne. Istnieje ryzyko dojścia tą drogą do społeczeństwa, w którym współistnienie różnic zamieni się po prostu w brak braterstwa, w obszarze czystego indywidualizmu: zwracam się do innej osoby, która mnie interesuje, i **ponieważ** mnie interesuje, ale nadal pozostaję sceptyczny w stosunku do odmienności. Natomiast prawdziwe braterstwo jest uniwersalne, zwrócone do wszystkich.

W podobnym kontekście nietrudno jest doceniać Maryję jako wzór miłości, przyjęcia, miłosierdzia dla odmienności. Jej udział w świecie *anawim*, Jej *pojście z pośpiechem* (Łk 1, 39) do krewnej Elżbiety i same

słowa *Magnificat* ukazują tu elementy absolutnego miłosierdzia. Widzimy zainteresowanie i chęć odpowiedzenia na potrzeby drugiej osoby, które narzucają oczywistość relacji i ponownego odkrycia bliźniego jako swego kryterium etycznego. Wyjście naprzeciw potrzebom drugiej osoby i przyjęcie jej „do siebie” (Łk 1, 39-56) rozpoczyna dialog, który widzi w drugiej osobie sakrament Drugiego, sakrament Boga³². Nie bez racji Lévinas³³ skrytykował jako delikatną formę przemocy redukcjonowanie drugiej osoby do wymiarów mojego „ja”, do tego, by był on „jak ja”: niszczy ona oryginalną odmienność i próbuje umieścić drugiego człowieka wewnątrz moich schematów. Dopóki druga osoba nie narzuca swego wizerunku, nie jest decydujące jej istnienie, lecz moje; dopóki decydująca jest wiedza o drugim człowieku, a nie miłosierna relacja z nim, ciąży nad nim ryzyko przedmiotowania. Ale czy moglibyśmy zapomnieć, że w przypadku Maryi drugi człowiek widziany jest w świetle Boskiej miłości, w świetle misterium tego Boga, który *będąc bogaty, dla nas stał się ubogim* (2 Kor 8, 9), rozpoczynając w ten sposób tę cudowną wymianę, to *admirabile commercium*, w którym *ogolocił samego siebie, przyjmąwszy postać slugi* (Flp 2, 7)?

W miłości bliźniego Maryi nie znajdziemy jedynie skuteczności pomocy, lecz także coś więcej; Jej miłość jest ikoną tajemniczej obecności Boga. Aby zrozumieć to dogłębnie, należy pamiętać, że *agape*, którą Duch wylewa na Maryję, to nic innego, jak moc Bożego miłosierdzia. Ponieważ Bóg ma *rah^mmim*³⁴, uczucie miłosierdzia, zaś niedoskonałość i nędza człowieka „wchodzą” w Niego i zostają osłonięte Jego twórczą i udzielającą się miłością. Formą władzy Boga nad światem i ludzką historią nie jest wszechmoc, lecz *pathos*³⁵, taki *pathos*, w którym tkwi odwieczne Boże macierzyństwo. Sobór Toledański w 675 r. mówi o Bożym macierzyństwie i utrzymuje, że samo Słowo odwieczne zostało zrodzone z łona Ojca³⁶, oraz uściśla, że ta miłość posunięta aż do bólu jest istotą Bożego Ojcostwa. Zrodzony na obraz Ojca, Syn żyje tą samą pasją miłości. Tragedia ludzkiej wolności spaja się zatem głęboko z trynitarną miłością, z tą miłością, która z Golgoty czyni szczyt stwórczego aktu.

³² M. Buber uczyni z niego podstawę zrozumienia życia: zasadę dialogiczną. Zob. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

³³ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980; TENZE, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

³⁴ H.J. STOEBE, *rah^m, avere misericordia*, w: E. JENNI, C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, t. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 685-692.

³⁵ P.A. HESCHEL, *Il messaggio die profeti*, Borla, Roma 1981.

³⁶ H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, Dehoniane, Bologna 1995, nr 526: *nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est.*

Jak można nie pomyśleć, że macierzyństwo Maryi, które jest udziałem w łasce Syna, implikuje szczególny udział w tej pasji miłości, w tej miłosiernej mocy, która całkowicie „spala” Boga?

Miłość Maryi odnajduje tu swe pełne zrozumienie. Nie można jej sprowadzić do miłości władczej i zwycięskiej, która się ujawnia w spektakularnych efektach. Miłość Maryi jest pokornym sposobem dzielenia trosk i bólu innych ludzi, na wzór Syna. Miłość Maryi *wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma* (1 Kor 13, 7); całą swą moc czerpie z tego szczególnego zespolenia z miłością Syna. Tylko mistyka może prawdopodobnie oddać częściowo ten aspekt maryjny, któremu słusznie można by przypisać słowa Pawła: *choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Ga 2, 20). Ikona Bożej miłości, Maryja, nie zastępuje, lecz objawia tę Bożą postawę miłości; także Bolesna i Pietà mają swoje znaczenie w zwróceniu naszej uwagi na tę trynitarną dynamikę, w której bólowi ukrzyżowanego Syna, syntezie całego zła obecnego na świecie, odpowiada pełen miłości ból Ojca, z którego zaangażowania pochodzi nasza nadzieja. Dla Boga nie ma nic niemożliwego.

3. Ku maryjnej teologii estetycznej

Obiektywną możliwość rozwoju pobożności maryjnej daje wreszcie teologia estetyczna. Już 16 V 1975 r., podczas VII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego, Paweł VI mówił o *via pulchritudinis*, chcąc ukazać pełne płodności piękno tej prawdy, która jest początkiem czci obrazów, symbolicznego myślenia, bogactwa wartości i życia. W ten sposób otwiera się droga dla estetycznej teologii maryjnej³⁷.

Nie chcąc odtwarzać w tym miejscu historii³⁸, wspomnę jedynie o szczególnej koncepcji chrześcijańskiej, która w kontekście debaty o ikonoklastii pojawia się podczas drugiego Soboru Nicejskiego w 787 roku.

³⁷ I tu warto przypomnieć, że Balthasar, najważniejszy przedstawiciel teologii estetycznej, umiejscawia jednakże swoją mariologię w obszarze teodramatyzmu: H.U. BALTHASAR, *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma*, Jaca Book, Milano 1983, 263-331.

³⁸ Ogólnie można powiedzieć, że świat grecki uważa piękno za naśladownictwo przyrody, za umiejętność uchwycenia harmonii i rytmu istniejącego w rzeczach; to Plotyn uwolnił piękno z wszelkiego obiektywizmu, z jakiegokolwiek obiektywnego schematu, i objaśniał je w kategoriach wolności: piękno jest wolnym i spontanicznym aktem artysty. Nie jest on związany z liczbą, lecz z pierwotnym pojawieniem się i błyskiem idei. Idąc śladem Greków, Tomasz wprowadzi rozróżnienie pomiędzy *pulchrum* i *pulchritudo*, pomiędzy transcendentalium niemożliwym do obiektywizacji

Wychodząc od przekonania, że ludzka natura Jezusa jest ikoną objawienia Bożego, Sobór uczy, że chwała zbawczego misterium odzwierciedla się w obrazach³⁹. To chrystologiczne nastawienie pozwoli rozwinąć się naszemu tematowi: z jednej strony zintegruje cielesność i zmysłowość, czyli widzialne i ukryte rytmy życia, z Bożym objawieniem i otwarciem się na Absolut, a z drugiej strony włączy także tragizm w ostateczne wyjaśnienie historii. Krzyż Chrystusa wyzwala estetykę z wszelkiego zewnętrznego formalizmu, z wszelkiej prostej numerycznej harmonii, a zakorzenia ją zdecydowanie w wolności rozprzestrzeniającej się miłości. Tu znajduje się nowa droga, która domaga się, aby formy wiary zostały wyrażone poprzez to, co dostrzegalne i cielesne, widziane jako obszar wolności, która – oddana Bogu – wchodzi w tajemną wspólnotę z ostatecznym sensem życia. Ta oryginalna perspektywa jest poddana wyzwaniu współczesnej epoki, która, koncentrując prawdę w racjonalnej oczywistości, dała początek wierze bez estetyki, wierze doktrynalnej, zimnej, teoretycznej; estetyka natomiast sprawia, że wiara wierzy w to, co przeżywa i czego doświadcza.

Na tym tle można powiedzieć, że estetyczna forma wiary stała się kluczową kwestią, która znajduje w mariologii swoje znakomite miejsce. W rzeczywistości gorzkim owocem tej separacji był intelektualizm wiary, co w następstwie przyniosło podział między wiarą i mistyką, między wiarą i uczuciowością jako jej logicznymi wnioskami. Pobożność maryjna została w ten sposób przesunięta do obszaru pustego indywidualizmu, bez możliwości uczynienia jej świata uczuć obszarem mogącym ukoronować pełnię wiary. Bez ognia, bez uczuć prawda jest obca i despotyczna; i odwrotnie, uczucia połączone z wiarą nadają prawdzie godność i ludzkie bogactwo. Istnieje zatem konieczność ponownego napisania tego rozdziału mariologii. Specyficzne macierzyńskie cechy wiary maryjnej pozwalają przeczuć możliwość współistnienia wiedzy i uczuć, dogmatu i wrażliwości, co przyniesie korzyść w postaci pobożności maryjnej szczególnie przekonującej i angażującej. Uchwycona w całej złożoności ta perspektywa maryjna odczytuje na nowo dawne argumenty „wypadało, aby...”, bogactwo form „Mariali”, wielkie bogactwo tradycji i pobożno-

i szczegółem. Piękno jest uczestnictwem w Byciu, jest szczególną formą jego wypowiedzania się. Te perspektywy będą przeżywać gwałtowną zmianę w epoce współczesnej. Wprowadzając rozróżnienie pomiędzy *sein* i *schein*, pomiędzy byciem i wyglądem, Kant umiejscawia piękno na poziomie wyglądu, żeby nie myśleć o nim już jako o zasadzie zespalającej rzeczywistość. Przewyciężenie teorii Kanta uzna wygląd jako przestrzeń bytu, jako miejsce, gdzie wolność ukazuje się i odślania w całym bogactwie swej mocy.

³⁹ H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum...*, nr 600-601.

ści ludowej, aby z autentycznej wiary uczynić bazę, na której może być budowane całe życie chrześcijańskie.

Niestety, niewiele jest traktatów teologicznych, które potrafią nadać tej optyce właściwą godność teologiczną – zawierającej duchowość i mistykę, sztukę i poezję, liturgię i pobożność ludową – bez dryfowania po psychologizmie, czy jeszcze gorzej. Pozwolę tu sobie wspomnieć dwóch autorów: R. Guardiniego⁴⁰ i P. Evdokimova⁴¹. Podczas gdy Guardini podkreśla szczególnie dialog Maryi z niezgłęzionym misterium Boga, Evdokimov patrzy na *Theotókos* jak na archetyp kobiecości, odtwarzany poprzez ludzką historię i chrześcijańską tradycję. Ponieważ dla niego osoba stworzona na podobieństwo Boga ma w sobie zdolność wyjścia poza ludzką naturę i otwarcia się na Boskie misterium, może zatem próbować zrozumieć Maryję w obszarze, w którym kobiecość i macierzyństwo wiąże się z dziełem Ducha Świętego. Nasz autor podkreśla w Maryi ukrzyżowaną wiarę, odkrywanie się świętości, która ukazuje się w bogactwie *sophrosyne*, w diakonii cnoty i w sprawowaniu królewskiego kapłaństwa. Wszystko to odbywa się w tej kobiecej formie, która nie jest walką ani podbojem, lecz raczej opieką i ochroną każdego elementu stworzenia, harmonii osobistego życia radosnego i pełnego.

Ks. prof. Gianni Colzani

Via E. Kant 8
20151 Milano
Italia

L'immagine di Maria per il terzo millennio

(Riassunto)

L'autore cerca di guardare all'oggi di mariologia e di proiettare lo sguardo sul prossimo futuro.

La mariologia odierna riflette ancora sul salto di qualità rappresentato dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, sul passaggio da una mariologia manualistica ad una mariologia storico-salvifica, da una mariologia isolata ed a sé stante ad

⁴⁰ R. GUARDINI, *La madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Morcelliana, Brescia 1989; w nieco mniejszym zakresie ta sama wrażliwość jest obecna także w: TENZE, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N.S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1962.

⁴¹ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 213-227.

una mariologia posta in relazione con l'insieme del dato rivelato, per cercare di ricavarne tutte le conseguenze.

Le linee per una mariologia futura scaturiscono dalle verità rivelate e dalla loro lettura teologica. L'autore mette in evidenza i seguenti: la contemplazione come centro della vita "spirituale" di Maria; la umanità di Maria; il valorizzazione di Maria come modello di carità, di accoglienza, di misericordia; la dimensione estetica del mistero di Maria.