

Stefano De Fiores

Droga Maryi od służby Panu do korony chwały

Salvatoris Mater 6/3, 44-60

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.

Natknąłem się niedawno na książkę napisaną przez pięć hiszpanek - cztery osoby świeckie i jedną zakonnice. Są to: Isabel, Esperanza, Mercedes, María i Demetria. Tom jest zatytułowany: *María, mujer mediterránea* (Bilbao 1999).

W słowach wprowadzenia Isabel skarży się, że postać Maryi, jedyne żeńskie odniesienie w *Credo*, została stworzona przez mężczyzn, którzy nie zawsze brali pod uwagę rzeczywistość kobiet. Wyniknął stąd portret, w którym przejawiają się męskie marzenia o „ideale kobiety”, ale który zmienił nie do poznania prawdziwą Maryję z Nazaretu. Isabel proponuje, by to zmienić: *W przypadku Maryi, Jej rzeczywiste życie zobowiązuje nas do porzucenia jedwabiu i korony, a podążania Jej śladem po zakurzonych i ubogich ścieżkach rodzinnej Galilei. Zobowiązuje nas Ona do ujrzenia zgrubień na Jej dłoniach i do namalowania zmarszczek na Jej jasnej i młodzieńczej twarzy. Zobowiązuje nas do okrycia fartuchem Jej nieskalanej tuniki. Zobowiązuje nas do wyobrażenia Jej sobie niosącej wodę ze studni, zgniatającej chleb, karmiącej, cerującej zniszczoną odzież, czyszczącej*

Stefano De Fiores SMM

podłogę... Robiącej wszystko to, co przez wieki było udziałem kobiet¹.

Droga Maryi od służby Panu do korony chwały*

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 3, 44-60

Szczerze mówiąc, uważamy za słuszne i cenimy pragnienie Isabel: uczłowieczenia postaci Maryi poprzez wydobyć Jej z niesłusznej idealizacji lub triumfalnej gloryfikacji². Stałym zadaniem teologów i katechetów, duszpasterzy i ludzi świeckich, mężczyzn i kobiet pozostaje ciągle poszukiwanie biblijnego obrazu

Dziewicy z Nazaretu w całej przeżywanej przez Nią rzeczywistości historycznej, pośród Jej narodu i w Jej własnym środowisku³.

* S. De FIORES SMM, *Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria*, w: *Maria Serva del Signore incoronata di gloria* (Biblioteca di Theotokos, 11), Roma 2002, 111-129.

¹ I. GOMEZ-ACEBO, *Palabras introductorias*, w: *María, mujer mediterránea*, Bilbao 1999, 13-14. Podobne życzenie uczłowieczenia postaci Maryi wyraził już, w sposób bardzo wyważony, biskup Ancel: *Nie przypomina Ona pięknych dam z wielkich obrazów. Ileż to razy przedstawiano świętą Dziewicę jako księżniczkę, królową odzianą w bogate szaty, złoto i klejnoty. Och! Nie zubażajmy malarzy... Nie ma takich linii, nie ma takich kolorów, które byłyby zdolne wyrazić wielkość duchową..., ale nie powinniśmy pozwolić się oszukiwać. Dzięki historii wiemy dziś doskonale, jaką pracę wykonywały żydowskie kobiety w czasach Jezusa... W tym czasie praca kobiet była bardzo ciężka... Nie, nasza święta Dziewica nie przypominała pięknych dam z wielkich obrazów, nie była elegancką panią o białych dłoniach: Ona na suchych dłoniach i na całym swym ciele nosiła chwalebne stygmaty pracy fizycznej.* A. ANCEL, *La Madonna e gli operai*, Pinerolo 1955, 7-10.

Nie czujemy się jednak na siłach, by zdjąć koronę z czoła Matki Bożej, ponieważ w planie Boskiej mądrości stanowi ona, jako naturalna konsekwencja, element życia w służbie Panu, w pokornej kondycji kobiety u progu Nowego Testamentu. To szczególnie w Niej, służebnicy wyniesionej do roli Matki Pana i ogłoszonej błogosławioną przez wszystkie pokolenia, odkrywamy drogę osoby wierzącej od kenozy do chwały. I rozumiemy, że ktokolwiek będzie naśladował Służebnicę Pańską, otrzyma tak jak Ona koronę chwały, obiecaną wybranym.

Dlatego też w naszym opracowaniu stawiamy sobie za cel przede wszystkim uchwycenie znaczenia korony jako symbolu powszechnie używanego przez ludzi już od czasów starożytnych. Następnie przejdziemy do antropologii biblijnej, aby zobaczyć, że ludzkie życie umiejscowione jest pomiędzy dwiema koronami, początkową i końcową, i toczy się jednocześnie zgodnie z historiozbawczym prawem uniżenia-wyniesienia. Po kontemplacji życia Słowa Wcielonego, które uosabia najwyższe uznanie dla tego prawa, będziemy w końcu mogli zatrzymać się na Maryi w Jej przejściu od kenozy do korony chwały, przez co wierni mogą Ją nazywać Królową ukoronowaną. Ostatecznie, zdjęcie korony z głowy Maryi byłoby pozbawieniem Jej istotnego znaku udziału w chwale zmartwychwstałego Syna, a jednocześnie odebrałoby wiernym wymowny symbol szczęśliwej przyszłości, którą zapewnia im życie w wierności Bogu.

² To zadanie moglibyśmy wprowadzić do wymogu „od-barokowienia” teologii czy nawet być może przystąpić wraz z Y.-M. Congarem do „likwidacji teologii barokowej” (*Journal d'un théologien [1946-1956]*, Paris 2001, 24), pod warunkiem, że nie zostaną przy tym zaprzepaszczone maryjne intuicje i zdobycze tamtej kultury. Musimy oczywiście uznać, że podkreślanie znakomitości Maryi i Jej chwalebnej kondycji powodowało oddalenie się niektórych autorów epoki baroku od Jej biblijnego wizerunku do tego stopnia, że mieli oni problem z uznaniem Maryi za naszą „siostrę” (Lezana) i „służebnicę Pańską” (De Convelt). Jednakże sam fakt, że Dziewica z Nazaretu jest główną bohaterką, co czyni z Niej żywą osobę, a nie zwykłe narzędzie, jest bardzo ważnym osiągnięciem kultury, która wraz z Kantem i feminizmem uznała, że mężczyzna i kobieta są „celami”, i jako tacy nie powinni podlegać instrumentalizacji. Jeśli chodzi o Maryję w kulturze baroku por. S. De FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, w: *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, vol. 2, Romae 1987, 1-58.

³ W tej linii mariologia posoborowa uznała konieczność „przybliżenia” postaci Dziewicy ludziom naszych czasów, ze szczególnym naświetleniem Jej „historycznego obrazu” jako prostej kobiety żydowskiej. KONGREGACJA WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO, *Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej* (25 III 1988), nr 15.

1. Korona symbolem antropologicznym

To prawda, że korona nie ma dziś takiego znaczenia, jak dawniej. Koronowanych głów jest coraz mniej, wraz z zanikiem monarchii i rozwojem rządów demokratycznych. Pozostają jeszcze korony, które w obrządku bizantyjskim wymieniają między sobą małżonkowie, oraz diademy, które nakładane są na głowy miss zwyciężających konkursy piękności. Korona ma swą historię, sięgającą dawnych czasów, wręcz prehistorii, będąc zwykłą ozdobą głowy, ale ma też znaczenie religijne ze względu na związek ze świętymi drzewami: *Miękka gałąź, zagięta i zapleciona, musiała już w czasach prehistorycznych stać się, dzięki prostocie operacji, lekkości materiału i urokowi kształtu, pierwszą naturalną ozdobą głowy. Ta ozdoba jednakże najpierw była atrybutem boskiego majestatu w kulcie antropomorficznym; wynikało to z czci wobec świętego charakteru, jaki w dawnych religiach miało drzewo w całości oraz w swych zasadniczych elementach (gałęzie i liście). Następnie święty atrybut korony został przeniesiony na tych śmiertelników, którzy wydawali się mieć najwięcej do czynienia z elementem boskim: czyli na kapłanów i władców⁴.*

Interesująca jest obserwacja, że wieniec z kwiatów w świecie klasycznym przynależny był kapłanom oraz innym kategoriom osób, które *znajdowały się w jakiś sposób pod wpływem łaski boskiej⁵*: zwycięzcom konkursów sportowych, zasłużonym żołnierzom, małżonkom podczas obrzędów ślubnych, zmarłym podczas obrzędów pogrzebowych...

Na potwierdzenie tego spostrzeżenia warto wspomnieć, że w Egipcie zostały odnalezione mumie faraonów z XX dynastii (ok. 2000 lat przed Chr.) z głowami udekorowanymi wieńcami uplecionymi z gałęzi i liści. Wiele lat później Safona stwierdziła, że bogowie odwracają się plecami do modlących się, którzy nie mają wieńca na głowie, natomiast Eurypides przedstawił Hipolita *stephanephóros*, „w wieńcu” stojącego przed obliczem Artemidy.

Jakie znaczenie ma korona z antropologicznego punktu widzenia? Symbolika korony jest bardzo bogata i to wyjaśnia jej użycie przez Biblię. Korona, w obyczajowości narodów, nawiązuje do trzech głównych czynników: *umiejscowienie na głowie, kształt okręgu oraz materiał, z którego jest zrobiona.*

Abstrahując od metalu, z którego zbudowana jest korona, jest ona „widzialnym znakiem sukcesu”⁶. Wkładana jest ona na głowę, na najwyższy punkt ciała i przewyższa je, stając się symbolem daru z góry, który

⁴ *Corona*, w: *Enciclopedia Italiana Treccani*, t. 11, 447.

⁵ TAMŻE.

⁶ J.E. CIRLOT, *Dizionario dei simboli*, Milano 1985, 171.

prowadzi do najwyższej samorealizacji, do zwycięstwa najwyższej zasady nad instynktami. Korona *ukazuje transcendentny charakter realizacji*⁷.

Okrągły kształt korony ukazuje doskonałość, a zatem uczestnictwo w naturze niebieskiej. W osobie ukoronowanej zbiegają się rzeczywistości niższe i wyższe, a jednocześnie wyznaczane są granice pomiędzy tym, co ziemskie i tym, co niebieskie, pomiędzy czynnikiem ludzkim i boskim. W tym sensie korona jest czymś w rodzaju cezury, ale jednocześnie łącznikiem pomiędzy tym, co wyżej i co niżej, pomiędzy rzeczywistością boską i losami ludzkimi. Będąc nagrodą za udaną próbę, za uzyskane zwycięstwo czy za osiągnięcie jakiegoś nadzwyczajnego celu, korona jest obietnicą nieśmiertelności.

Girlanda upleciona z kwiatów lub cennego kruszcu (złota lub srebra), korona ukazuje *godność, władzę, stan królewski, dostęp do większego znaczenia lub sił wyższych*. W świecie grecko-rzymskim znano także laur olimpijski oraz wieniec zwycięstwa dla triumfatora. Jeśli zaś korona zwieńczona jest kopolą, „oznacza to władzę absolutną”. Etymologia słowa *korona*, zbliżonego do słowa *cornu* (róg), obecnego także w języku biblijnym, wyraża ideę „wyniesienia, mocy, oświecenia”: *oba słowa dotyczą przedmiotów, które wznoszą się ponad głowę i są znakiem władzy i światła*⁸.

Te wstępne informacje już chronią nas przed ryzykiem uznania korony za nieistotną rzeczywistość; wręcz przeciwnie, okazuje się ona znaczącym symbolem, oznaczającym sukces życia ukierunkowanego na służbę Bogu i łączy dar Boży oraz ludzkie zaangażowanie, ziemskie losy i nagrodę w niebie.

2. Człowiek biblijny między dwiema koronami

Biblia dokonuje *personifikacji* a także *humanizacji* korony, jako że Bóg jest koroną chwały dla ludu (Iz 28, 5), natomiast dla samego Boga koroną, znakiem Jego wszechmocnego i zbawczego działania, jest przede wszystkim Izrael (Iz 62, 3). Także Paweł napisze do Filipian: *bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwało* [dosł. „wieńcu mój”] *moja!* (Flp 4, 1).

Oprócz tej personifikacji, Święte Księgi odnoszą się do korony w znaczeniu przenośnym czy symbolicznym, w celu opisanego godności człowieka stworzonego przez Boga oraz celu, jaki zastrzegł On dla swo-

⁷ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, t. 1, Milano 1987², 232.

⁸ TAMŻE, 324.

ich wiernych sług. Możemy stwierdzić, że życie biblijnego człowieka upływa *pomiędzy dwiema koronami chwały*, z których jedna to korona panowania nad stworzeniami, w której udział ma Stwórca, zaś druga to wynagrodzenie za życie w pokornej akceptacji planu zbawienia, jaki Ojciec wciela w życie za pośrednictwem Chrystusa w Duchu.

2.1. Człowiek ukoronowaniem dzieła stworzenia i władcą świata

W Biblii dzieło stworzenia wieńczy stworzenie człowieka, paradoksu małości i wielkości, nędzy i godności. Ten konkretny człowiek jest opiewany przez psalm 8, będący poetycką wersją nauczania szerzej przekazanego w formie narracyjnej przez *Księgę Rodzaju* 1, 1-27, gdzie Bóg stwarza ludzką parę i ustanawia ją władcą stworzenia:

*Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?*

*Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
obdarzyłeś go władzą nad dziełami rak Twoich (Ps 8, 4-7).*

Biblijny człowiek nie musi oczekiwać końca swego życia, by otrzymać koronę chwały i czci. Dostaje ją już na początku, w chwili stworzenia: otrzymuje najwyższą godność, czyli udział we władzy Boga nad światem⁹. Opiewał to także chór w *Antygonie* Sofoklesa (V wiek przed Chr.): *Jest wiele silnych istot, ale żadna nie ma takiej mocy jak człowiek.*

2.2. Korona chwały celem człowieka sprawiedliwego

Skoro antropologia biblijna przedstawia nam człowieka jako pana wszelkiego stworzenia, już uwieńczonego chwałą, musimy pamiętać także o tym, że czeka go jeszcze jedna korona – na zakończenie życia.

⁹ Por. J.A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De GENNARO, Napoli 1981, 223-243. Na temat godności i centralnego miejsca osoby ludzkiej w Bożym planie, lecz bez odniesienia do korony, por. C. LAUDAZI, *Luomo nel progetto di Dio*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. MORICONI, Roma 2001, 261-233, a szczeg. 298-310.

Apostoł Paweł, ale także Piotr, Jakub i Jan, ukazują wierzącym wieniec jako obraz końca dobrego życia. Paweł stosuje porównanie z zawodami sportowymi, gdzie na koniec zwycięzca otrzymuje wieniec, choć przemijający, aby zachęcić wiernych do takiego biegu, po którym otrzymają nagrodę „nieprzemijającą” (1 Kor 9, 24-26). Dla Piotra jest on „niewiedzącym wieńcem chwały” (1 P 5, 4), natomiast dla Jakuba i Jana „wieniec życia” jest zastrzeżony dla zwycięzcy, czyli dla tego, kto wytrwa i zwycięży pokusę, a nawet śmierć (Jk 1, 12; Ap 2, 10; 3, 11).

Dla potencjalnego zastosowania wobec Maryi interesujące jest użycie koncepcji wieńca w *Apokalipsie*. Jest on umieszczony na głowie niebiańskiej niewiasty, w znaczeniu zarówno kosmicznym, ponieważ chodzi o „wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1), jak i w znaczeniu królewskim, *ponieważ kobieta, wspólnota, jako matka mesjasza, jest matką króla*¹⁰. Wieniec na głowie noszą także starcy, wielcy prorocy zabijani przez samych Żydów (Ap 4, 4): staje się on znakiem władzy, ponieważ *w nagrodę za ich wierność zostali wezwani przez Boga do uczestnictwa w Jego rządach, jak to wynika także z faktu, że zostali posadzeni na tronach*¹¹.

Zrozumienie sensu ukoronowania w Biblii możliwe jest tylko wtedy, kiedy nie jest ono wyizolowane z kontekstu. Stanowi ono drugi element nierozzerwalnego dyptyku, gdzie tylko ten, kto się *uniża* będzie *wywyższony* (Łk 14, 11).

Ta zasada, która rządzi światem, należy do klasycznej teologii Izraela i przenika cały Stary i Nowy Testament. Człowiek sprawiedliwy oczekuje na ubóstwo i poniżenie z ręki Boga, który *uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa* (1 Sm 2, 7).

Typowym przykładem takiego działania Boga jest Dawid, młodzieniec uważany za niezdolnego do wielkich czynów, *zabrany z pastwiska spośród owiec* (2 Sm 7, 8), a jednak wywyższony do roli króla: formuła wprowadzenia na tron wspomni o przejściu od prochu do tronu, pomiędzy książąt (Ps 113, 7). Odwrócenie losów stanowi też strukturę historii Estery, która zostaje wprowadzona na tron, podczas gdy Waszti zostaje odrzucona, i podobnie Mardocheusz zostaje wywyższony, a Haman zabity.

Taki jest los człowieka sprawiedliwego w Starym Testamencie, porusza się pomiędzy dwoma biegunami: *uniżeniem*, które nie polega na czołobitości wobec Boga, lecz na rezygnacji z własnych projektów na rzecz akceptacji planu Bożego, oraz *wywyższeniem*, które oznacza przejście sprawiedliwego bliżej Boga, czyli jego gloryfikację czy udział

¹⁰ H. KRAFT, στεφανῶν, *stephanoō*, w: *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, red. H. BALZ- SCHNEIDER, Brescia 1998, 1414.

¹¹ TAMŻE.

w wiecznym i szczęśliwym życiu samego Boga. Unizienie interpretowane jest jako służba i posłuszeństwo, natomiast wywyższenie widziane jest w formie zabrania i przyjęcia do nieba (2 Krl 2, 11; Rdz 5, 14; 1 Mch 5, 28; Mdr 4, 10).

3. Chrystus od kenozy do wywyższenia

Ukoronowanie, którego już można się domyślać w udziale wiernego we władzy JHWH, bardzo wyraźnie zostaje ukazane w stosunku do Chrystusa.

Kiedy pierwotna wspólnota chrześcijańska poszukuje ram, w jakich zrozumiałe staną się losy Chrystusa, znajduje je w szeroko rozpowszechnionym schemacie *unizenia i wyniesienia cierpiącego człowieka sprawiedliwego*¹². Ten paradygmat zostaje zastosowany wobec Jezusa „sprawiedliwego” (Dz 3, 14; 7, 52; 22, 14) i „sługi” posłusznego Ojcu (J 10, 17; 15, 10; 13, 13-14) aż do śmierci, a przez to zmartwychwstałego i wyniesionego (por. wypowiedzi Piotra w Dz 2, 14-39; 3, 12-26; 5, 29-32; 10, 36-46; oraz Pawła w Dz 13, 16-30; 17, 22-31), „chwałą i czią ukoronowanego” (Hbr 2, 9).

Przede wszystkim *bogactwem i jednorodnością, a także swą wagą wyróżnia się*¹³ wczesnopawłowy hymn chrystologiczny¹⁴ z Flp 2, 6-11. Jest to niezwykle interesujący fragment, który przyciągał uwagę szczególnie współczesnych teologów¹⁵. Ten hymn koduje antytezę unizenie-wywyższenie, nadając temu schematowi oryginalną i bardzo znaczącą treść.

¹² Por. fundamentalne dzieło E. SCHWEIZERA, *Cristologia neotestamentaria: il mistero pasquale*, Bologna 1969.

¹³ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, t. II: *Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, 121.

¹⁴ Znakomita większość egzegetów uznaje, że mamy tu do czynienia z kompozycją skoncentrowaną na Chrystusie (i w tym sensie jest to „hymn”), wcześniejszą niż *List do Filipian*, a przytoczoną w nim w całości. Argumentem na potwierdzenie tej tezy są określenia *hapax legomena* w listach św. Pawła: *kształt, jednakowy, porwanie, wychwalać, pod ziemią...*, zbyt rozległe przerwanie kontekstu parenetycznego, brak w innych tekstach św. Pawła wzoru preegzystencji-unizenia-wywyższenia, milczenie na temat zbawczego wymiaru krzyża. Por. TAMZE, 122-123.

¹⁵ Por. z pracą, przedstawiającą liczne studia wydane w różnych europejskich obszarach językowych, autorstwa N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997. W niniejszym paragrafie oprócz tej pracy nawiązujemy do innych czterech autorów, którzy z pewnością pomagają w zrozumieniu hymnu: E. Schweizera, E. Schillebeeckxa, J. Heribana i R. Penny.

3.1. Od Boskiej kondycji do postaci sługi

Hymn ogniskuje się przede wszystkim na przejściu Chrystusa od Boskiej kondycji (*morphè Theou* = kształt, cechy, sposób bycia) do *statusu* autoalienacji w „postaci sługi” ze wszystkimi egzystencjalnymi konsekwencjami poddania, cierpienia i rezygnacji z wszelkich dobrodziejstw Jego „bycia równym Bogu”.

Choć nie uważa za odebranie (*arpagmós* = kradzież, porwanie, łup), czy szerzej, *zazdrosny przywilej* bycia takim jak Bóg, Chrystus upokarza się akceptując granice ludzkiej kondycji, rezygnując natomiast z praw, przynależnych Mu jako Synowi Bożemu, aż po śmierć i to śmierć na krzyżu¹⁶. Jak można zauważyć, Chrystus nie porzuca Boskości (*kształt* nie oznacza istoty, lecz sposób bycia), lecz nie korzysta z niej w sposób narcystyczny, przyjmuje natomiast kondycję *kenozy* (*eautón ekénōsen* = opróżnił samego siebie) i *tapéinosis* (*etapéinōsen eautón* = unizył się, umniejszył), co ukazują jego wybory. Staje się On *doulos*¹⁷, co oznacza istnienie podporządkowane, niekonieczne, nietrwałe, skazane na śmierć, podczas gdy *tapéinosis* dodaje jeszcze uniżenie polegające na *zaakceptowaniu przez Jezusa tej śmierci krzyżowej, która w owych czasach była uważana za absolutnie straszliwe tabu. Kenosis i tapéinosis są przeżywane przez Jezusa człowieka jako posłuszeństwo, i to nie wobec sił losu (heimarmené), lecz wobec Boga żywego*¹⁸.

Ukazana tu jest duchowa postawa, z jaką Chrystus akceptuje zejście „na najniższy stopień drabiny”¹⁹, czyli posłuszeństwo jako najwyższą wartość swego życia: *to posłuszeństwo rozciąga się na całe życie Jezusa aż po śmierć, która do tego jest śmiercią krzyżową (thanátou de staurou)*. Nie jest ona jednak tylko etapem chronologicznym, jako koniec ziemskiego istnienia Jezusa, lecz przede wszystkim jest *krańcem aksjologicznym, jakby chciała powiedzieć: Oto, dokąd doprowadziło uniżenie!*²⁰.

¹⁶ Choć mógł się objawić ludziom jako Bóg, nie chciał dla siebie praw ani przywilejów przynależnych mu jako Temu, który „jest równy Bogu”, ani nawet nie wymagał od nich odpowiedniego traktowania i podejścia w stosunku do swojej Osoby. Jednym słowem, nie chciał być traktowany jak Bóg, zgodnie ze swym *statusem* czy Boską rangą, dla własnej korzyści czy własnego wywyższenia. J. HERIBAN, *La dimensione salvifica della kenosi di Cristo in alcune interpretazioni di Fil 2, 6-7*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, t. 1, Leumann 1985, 206.

¹⁷ Zdaniem jednego ze współczesnych teologów, *doûlos* w kulturze antycznej oznacza jednostkę poddaną *mocom* nadziemskim, niebieskim, determinującym ludzki los [...], jest to *condition humaine* w późnoantycznej interpretacji: bycie *igraszka* „heimarmené”, czyli losu, bądź *jakichś* nadludzkich sił. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 185. Nie dotyczy to Chrystusa, który jest posłuszny Ojcu, nie jest zatem niewolnikiem losu.

¹⁸ TAMZE, 192-193.

¹⁹ R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1983², 221.

²⁰ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, 134.

Jezus zatem nie utrzymuje się na Boskim poziomie, nie chwyta się Boskości jak zdobyczy, nie wykorzystuje swego bycia równym Bogu. Jako Syn Boży miał On prawo dysponować wszystkim: żyć pośród dostatków, kazać sobie służyć, rozkazywać aniołom i ludziom... Zamiast tego wszystkiego Jezus wybiera *kenozę*, czyli tajemniczą „zasłonę” swej Boskiej kondycji i przez posłuszeństwo miłości wobec Ojca schodzi na potrójny poziom „absolutnego braku znaczenia”: staje się *slugą* pozbawionym przywilejów, nietykalności i władzy, przyjmuje *ograniczenia* ludzkiej kondycji, ze śmiercią włącznie, co więcej – pozwala się *ukrzyżować*²¹.

3.2. Od unizienia do wstąpienia na tron

Kolejny fragment tego hymnu chrystologicznego mówi o kroku, wykonanym przez Chrystusa, a raczej przez Boga Ojca, który ukazuje się tu jako nowy podmiot, przystępujący do realizacji tego, co było wpisane w posłuszne unizienie Syna. Mowa tu o *konsekwencji niemal niezbędnej, która w każdym razie wyjaśnia wartość, nazwijmy ją „wybuchową”, zawierającą się w samym unizieniu*. Co więcej, w sensie antropologicznym, mamy tu *odpowiedź* Ojca, który nie pozostaje obojętny na los Syna, lecz odpowiada właśnie takim działaniem, które całkowicie odwraca sytuację. Bowiem *samoobjawienie czy autoalienacja i niesprawiedliwe cierpienie Jezusa - ludzkiej i historycznej istoty* nie może być uważane za „ostatnie słowo”²². Na unizienie Jezusa Ojciec odpowiada, wynosząc Go do *statusu* władcy nieograniczonego.

Druga część hymnu (ww. 9-11) opisuje wywyższenie Chrystusa przez Ojca, będące kopią ceremonii intronizacji króla w różnych krajach, a szczególnie w Egipcie. Ta ceremonia, bardzo interesująca ze względu na analogiczne zastosowanie wobec Maryi, podzielona jest na trzy akty, czy też momenty: *intronizację, nadanie i ogłoszenie imienia oraz aplauz ludu*²³.

Te trzy momenty odnajdujemy w Chrystusie, który przechodzi od kondycji sługi do chwały jako Kyrios: *Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca* (Flp 2, 9-11).

²¹ TAMŻE, 132.

²² E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi...*, 193.

²³ Niektórzy egzegeci nie zgadzają się z tą analogią, za którą optują Gnilka, Käsemann, Heriban, lecz przytoczone powody wydają się niezbyt istotne; w rzeczywistości bowiem te trzy wspólne elementy, abstrahując od kwestii ich równoczesności czy następstwa, wydają się niezaprzeczalne. Por. N. CAPIZZI, *Luso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea...*, 74, przypis 201.

Intronizacja jest zawarta w wywyższeniu, które ukazuje ustanowienie Chrystusa Panem wszystkich istot, czyli kosmosu (*Kosmokrator*). Stanowi ona o Jego nieograniczonej władzy, majestacie i chwale. Jest to kondycja najwyższego autorytetu i panowania nad całym kosmosem (1 Kor 15, 27-28). Jezus nabywa władzy właściwej Bogu, dlatego też żegnając się z uczniami, może powiedzieć: *Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi* (Mt 28, 18).

Imię nadane Jezusowi w chwili wywyższenia, które wszyscy będą musieli głosić, nie jest tym samym imieniem, które otrzymał przy obrzezaniu (Łk 2, 21), lecz jest nowym imieniem, wyższym ponad wszystkie inne, czyli jest to imię: *Kyrios, Pan*. To imię Zmartwychwstałego (J 20, 28; Dz 10, 36; Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3). Jak zauważa w tej kwestii R. Penna, wyjątkowe nadanie Ukrzyżowanemu-Zmartwychwstałemu Boskiego imienia *Pan* można zrozumieć w świetle teologii imienia JHWH: *Za tym zdaniem stoi starotestamentowa teologia Imienia, hebr. Šēm, które oznacza specyficznego Boga Izraela, IHWH-Kυριος. Z tego Imienia [...] można odczytać, że powinno ono być znane (por. Iz 52, 6: „lud mój pozna moje imię”), kochane (por. Ps 5, 12: niech cieszą się Tobą, ci, którzy imię Twe miłują), przywoływane i czczone (por. Ps 8, 2: „jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!”; Dn 3, 52: „Błogosławione niech będzie Twoje imię pełne chwały i świętości”). Szczególnie należy pamiętać o tych tekstach, które właśnie w IHWH-Kυριος znajdują imię Boże w pełnym tego słowa znaczeniu: „Pan jest jego imię”²⁴.*

Po tym następuje *proskýnesis* (zgięcie kolan, ukłęknięcie), wyrażające poddanie i postawę modlitewną, oraz *exhomologesis* (uznanie Chrystusa za jedyne Pana) przez wszystkie istoty zaludniające trzy sfery kosmosu: niebo, ziemię i *sheol*, czyli duchy niebieskie, mieszkańców ziemi i zmarłych. Zrozumiałe jest zatem, dlaczego pierwotne wspólnoty chrześcijańskie zarezerwowały dla Chrystusa prawdziwy kult, niezależnie od form jego wyrazu.

W życiu Chrystusa odzwierciedlają się losy człowieka sprawiedliwego ze Starego Testamentu oraz Sługi Jahwe według historiozbawczego schematu unizenia-wywyższenia. Po Jego unizeniu następuje wywyższenie, ponieważ Bóg zazwyczaj poniża pysznych, a wywyższa pokornych. Sposób działania Boga jest faktycznie taki, jakim go głosi Chrystus: *Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się uniza, będzie wywyższony* (Łk 14, 11).

²⁴ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, 135. Podsumowuje on: *Tu zatem jest świętowany fakt, że Ukrzyżowany-Zmartwychwstały został nagrodzony samym wywyższeniem Boga Izraela, w podwójnym znaczeniu: zarówno w godności osobistej, ontologicznej, jak i funkcji, którą ma wypełnić w stosunku do całego, poddanego mu kosmosu.* TAMŻE, 136.

Pozostaje nam teraz zrozumieć, co oznacza to wywyższenie i intro-
nizacja Chrystusa. Jest ono antytezą *kenozy* i unżenia, które implikują
stan bez nadmiaru majestatu i władzy, czy mówiąc słowami bardziej
współczesnymi, istnienie bez znaczenia, pozbawione wpływu histo-
riozbawczego. Ta sprzeczność pomiędzy ziemską i niebieską kondycją
Chrystusa nie powinna być przesadna, ponieważ już przy swoich nar-
odzinach Jezus jest Królem, dziedziczącym tron po Dawidzie, swym
ojcu (Mt 2, 2; Łk 1, 32-33) i podczas swego życia wywiera zbawczy,
egzorcystyczny i uzdrawiający wpływ na spotykane przez siebie osoby.
Przed obliczem Piłata stwierdza on uroczyście: *Tak, jestem królem. Ja
się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo
prawdzie* (J 18, 37).

Te ostatnie słowa pozwalają zrozumieć, że królestwo Jezusa nie jest
podobne do królestw na ziemi, jak chwilę wcześniej oznajmił to Piłatowi:
Królestwo moje nie jest z tego świata (J 18, 36). Jeszcze wcześniej Jezus
wyjaśnił różnicę pomiędzy ludzkim królowaniem, a swoim. Przy okazji
prośby matki Jakuba i Jana, aby w królestwie posadził jej synów obok
siebie, odpowiedź Jezusa była niebywale pouczająca: *Wiecie, że władcy
narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie
u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie
waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie
niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł,
aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mt
20, 25-28).

Widzimy walczących na różnych polach i w różnych stylach: z jednej
strony szeregi ludzkich królów, a z drugiej Jezusa i Jego uczniów. Ludzkie
królestwo charakteryzuje się dominacją i władzą sprawowaną *nad* osoba-
mi: królowie chcą być obsługiwani i żądają posłuszeństwa. Królowanie
Chrystusa polega natomiast na oddaniu się w służbę innym i w oddaniu
nawet swego życia *za* osoby. Nie ma tu miejsca na egoistyczną postawę,
podporządkowanie i ucisk, prawdziwej wielkości upatruje się natomiast
w uczynieniu samego siebie darem miłości.

Teraz rozumiałe stają się słowa Soboru Watykańskiego II, który uka-
zuje królewski urząd Chrystusa i ludu Bożego jako panowanie nad siłami
zła oraz święte życie w wolności i miłości: *Tej władzy udzielił uczniom,
aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz
przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu* (por.
Rz 6, 12); *co więcej, aby służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodzili
również braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć
– znaczy panować. Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych
świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo*

*prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju*²⁵.

Jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do przeżywania królewskiego urzędu, w którym w Chrystusie uczestniczymy przez chrzest święty, idąc pewną drogą służby i miłości aż do całkowitego ofiarowania samych siebie Panu oraz braciom/siostram, do życia, z którymi nas powołał.

4. Maryja, pokorna Służebnica wywyższona i ukoronowana

W oparciu o biblijną koncepcję starotestamentowego człowieka sprawiedliwego oraz Jezusa w Nowym Testamencie, łatwiej nam teraz zrozumieć życie Maryi Dziewicy, które toczy się pomiędzy dwoma biegunami: służby i korony.

Uderzający jest fakt, że *Magnificat*, uważany za pierwszą maryjną refleksję w formie doksologicznej, umiejscawia Maryję bezpośrednio w perspektywie unizenia-wywyższenia *Bo wejrzał na unizenie Służebnicy swojej. Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 1, 48). Co dziwne, mariolodzy woleli podejmować systematyczne nauczanie o Maryi wychodząc od Jej Boskiego macierzyństwa (Suárez, Nigido), bądź od typologii eklezjalnej (Semmelroth, K. Rahner), bądź od antropologii (L. Boff). Żaden z nich nie odwoływał się do interpretacji misji Matki Jezusa, raz na zawsze przekazanej przez *Ewangelię św. Łukasza*, a dokładnie – przez *Magnificat*. Dziś, wraz z przechodzeniem od mariologii dedukcyjnej do podejścia historiozbowczego, pilna i nie do pominięcia staje się właściwa ocena tego, co możemy nazwać protomariologią w kontekście eucharystycznym²⁶.

²⁵ LG 36.

²⁶ Z mojej strony postanowiłem przedstawić systematyczną refleksję nad Maryją w oparciu o historiozbowczy schemat unizenia-wywyższenia, z trzech powodów: a. *Ten schemat zawiera losy człowieka sprawiedliwego ze Starego Testamentu, misję Chrystusa, drogę Maryi i Kościoła. Obejmuje nie tylko Stary i Nowy Testament, ale wynika także z jakościowego punktu widzenia - jako interpretacja misterium Chrystusa*; b. *Jest to schemat zastosowany przez samo Pismo Święte do wyjaśnienia wydarzeń dotyczących Maryi (Łk 1,48-49), dlatego też jest on interpretacją objawioną, a zatem autentyczną i zasadniczą*; c. *Łączy on ziemską i niebieską fazę życia Maryi, a także rozciąga się na Jej obecność w Kościele i na świecie. Jest jak łuk, który jednoczy i rozdziela różne okresy całego życia Dziewicy, a nawet otwiera się na postawę Kościoła w stosunku do Niej poprzez wieki i przestrzenie kulturowe. Choć jest ukształtowany na własnych, oryginalnych wartościach, schemat unizenia-wywyższenia zastosowany wobec Maryi nie nakłada się na drogę Chrystusa i wiernych, lecz go obrazuje i aktualizuje w niepowtarzalny sposób*. S. De FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1998⁴, 212.

Pieśń stosuje wobec Maryi wzór, który jest zasadniczy dla zrozumienia Jej życia i całej historii zbawienia: „odwrócenie losów” czy też „radikalna zmiana sytuacji”, a w szczególności przejście od upokorzenia do gloryfikacji, od unizienia do wywyższenia, od schodzenia do wchodzenia. Ten schemat, zastosowany w sposób analogiczny wobec Maryi, staje się hermeneutyczną zasadą całego Jej życia ziemskiego i w niebie: pokorna „służebnica Pańska” (Łk 1, 38), ofiara miecza boleści i sprzeciwu (Łk 2, 35), zostaje zabrana i wniebowzięta, intronizowana u boku Syna i staje się godna czci wszystkich narodów.

Kontynuując linię losów człowieka sprawiedliwego Izraela oraz wyprzedzając los swego Syna, Maryja nie przywiązuje się do swej kondycji Matki Bożej, lecz przyjmuje ubogie, codzienne życie w Palestynie swoich czasów. Także tu na pierwszy plan wysuwa się dobrowolne posłuszeństwo: Maryja odnawia przymierze z Bogiem, ukazując swoją otwartość na służbę Panu i wierne wypełnianie Jego woli.

Drogą takiej interpretacji idzie Jakub z Sarug, poeta starożytnego Kościoła, kiedy mówi: *Nikt na świecie się tak nie uniżył, jak Maryja, i dlatego nikt nie został wywyższony na równi z Nią*²⁷.

Także Vladimir Lossky, który widzi w Maryi *serce Kościoła, jedną z jego najbardziej tajemnych tajemnic, jego mistyczne centrum*, w Jej stałym przebywaniu na świecie widzi również naśladowanie Syna w kenozie, po której następuje spełnienie i przebóstwienie: *To, że Maryja nadal przebywa na świecie i poddaje się warunkom ludzkiego życia aż po śmierć, dzieje się dzięki Jej doskonałej woli, w której odtwarza ona dobrowolną kénosis Syna. Ale śmierć nie miała już nad Nią władzy: tak jak Syn, powstała z martwych i wstąpiła do nieba, pierwsza ludzka hipostaza, która zrealizowała w sobie ostateczny cel, dla którego został stworzony świat. Kościół i cały wszechświat mają zatem od tego momentu swe spełnienie, swój osobisty szczyt, który każdemu stworzeniu otwiera drogę do przebóstwienia*²⁸.

Podsumowując kwestię udziału Maryi w misterium paschalnym, Raniero Cantalamessa spróbował zastosować wobec Niej, „przy uwzględnieniu niezbędnych różnic”, chrystologiczny hymn o kenozie i chwale²⁹.

²⁷ JAKUB Z SARUG, *Omelia sulla beata Vergine Genitrice di Dio*, w: *Testi mariani del primo millennio*, t. 4, Roma 1991, 145-146.

²⁸ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 186.

²⁹ *Maryja, chociaż była Matką Bożą, nie strzegła zazdrośnie skarbu swojej bliskości z Bogiem, ale ogolociła samą siebie z wszelkich roszczeń, przyjmując imię służebnicy i ukazując się na zewnątrz jak każda inna kobieta. Żyła w pokorze i ukryciu, będąc posłuszną Bogu aż do śmierci Syna, i to śmierci krzyżowej. Dlatego Bóg Ją wywyższył i dał Jej imię, które po imieniu Jezusa, jest ponad każdym innym imieniem, aby na imię*

Pewne jest, że w Dziewicy z Nazaretu odżywa los sprawiedliwego Izraela, ale jednocześnie zapowiadany jest Kościół. Kościół, jako uczestnik *kenozy* Chrystusa, *realizuje się jedynie w Maryi* [...]. *A Ona, przeniknięta przez miecz, idzie wraz z Synem drogą uniżenia, aż po krzyż*³⁰.

Niewątpliwie należy stosować wobec Maryi zasadę kenotyczną, zarówno dlatego, że ma Ona swój udział we wcieleniu, misterium *kenozy*, jak też z powodu kondycji życia, dobrowolnie akceptowanego w kontekście duchowości ubogich JHWH; jednakże byłoby to niekompletne, gdyby nie uznać wobec Matki Jezusa naturalnej konsekwencji, jaką jest wywyższenie.

Pozostaje jeszcze problem przełożenia na terminy antropologiczne tego schematu porządku przestrzennego. Judaizm rozumiał go jako posłuszeństwo-gloryfikację. Dziś moglibyśmy rozumieć go w znaczeniu marginalizacji-promocji, bierności-aktywnego wprowadzenia do historii, bez wartości-pełni znaczenia: *Bóg przekształcił Jej brak znaczenia w chwilę mesjańskiego zbawienia*³¹.

W tym kontekście umiejscawia się „Obrzęd koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny”, który podsumowuje to, co dotychczas rozpatrywaliśmy: *Błogosławiony jesteś, Panie, Boże nieba i ziemi. Ty w swoim miłosierdziu i sprawiedliwości ponizasz pysznych, a wywyższasz pokornych; najwspanialszy przykład tego wywyższenia dałeś nam w Słowie Wcielonym i Jego dziewiczej Matce* [...]. *Boże, wejrzyj łaskawie na tych, którzy wieńcząc koroną wizerunek Chrystusa i Jego Matki wyznają, że Twój Syn jest Królem wszechświata i wzywają opieki Najświętszej Dziewicy jako Królowej. Niech idą śladami Jezusa i Maryi, niech służą Tobie i wypełniając przykazanie miłości, niech sobie wzajemnie spieszą z pomocą. [...] Niech przez pokorne życie na ziemi zasłużą na wywyższenie w niebie, gdzie Ty wieńczysz koroną chwały tych, którzy Tobie wiernie służą*³².

Maryi pochylila się każda głowa; w niebie, na ziemi i pod ziemią, i aby każdy język wyznał, że Maryja jest Matką Pana w chwale Boga Ojca. Amen. R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 152.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Kenosis nella Chiesa?*, w: TENZE, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 109.

³¹ E. PERETTO, *Serva*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. De FIORES, S. MEO, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 1291.

³² *Obrzędy koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, Katowice 2004, 19-20.

5. Podsumowanie

Z naszych rozważań wynika kilka lekcji życia, których nie należy lekceważyć, zaś ich ocena powinna przysłużyć się teologii, duchowości i duszpasterstwu.

5.1. Nie należy izolować dwóch momentów życia Maryi: służby i chwały

Nie zaprzeczamy, że tytuł *Ukoronowana* słusznie jest używany wobec Maryi. Wręcz przeciwnie, z biblijnych przykładów, które przytoczyliśmy wynika, że *korona czci i chwały* okala nie tylko głowę Matki Bożej, a jeszcze wcześniej Chrystusa Pana, lecz także głowy wszystkich ludzi, ze względu na ich władanie światem oraz udział w nieśmiertelnym życiu, do którego jesteśmy powołani. Szczególnie chrześcijanie, na mocy chrztu, są zaangażowani w realizację królewskiej godności Chrystusa.

Jednakże Pismo Święte strzeże nas przed niebezpieczeństwem izolowania Maryi ukoronowanej od Jej ziemskiego życia. Skoro *korona* jest symbolem zwycięstwa misterium paschalnego wiernych, należy widzieć także to, co przygotowało i spowodowało to zwycięstwo. A zatem w Biblii *koronacja* jest drugim elementem nierozłącznego dyptyku, gdzie tylko ten, kto się *uniża będzie wywyższony* (Łk 14, 11). Taki jest los sprawiedliwego ze Starego Testamentu, przebiegający pomiędzy dwoma biegunami: *uniżenia*, które nie polega już na czołobitności przed Bogiem, lecz na rezygnacji z własnych planów i akceptacji planu Bożego, oraz *wywyższenia*, które oznacza zabranie sprawiedliwego i jego przeniesienie przed oblicze Boga (por. Mdr 4, 10).

Losy Chrystusa ukazują nam Słowo Boże, które uniża się, akceptując ograniczenia ludzkiej kondycji, rezygnując z praw przynależnych Synowi Bożemu, aż po śmierć, i to śmierć krzyżową. Odpowiedzią Ojca jest podniesienie go z martwych i ogłoszenie Panem. Wobec Jezusa zostaje zastosowany wschodni obrządek koronacji króla, polegający na intronizacji, nadaniu imienia i aklamacji przez lud (por. hymn chrystologiczny w Flp 2, 6-11).

To samo zjawisko powtarza się, zgodnie z właściwym sobie trybem, w przypadku Maryi. Przechodzi Ona od kondycji ziemskiej do niebieskiej: Ta, która była marginalizowana, staje się przedmiotem błogosławieństwa, nieznana - zostaje wyniesiona do chwały, służebnica - zostaje ukoronowana. Tylko pod warunkiem bycia służebnicą Boga i ludzkości, Maryja otrzymuje koronę życia, czci i nieśmiertelności. I jako Królowa świata nadal pozostaje służebnicą Pańską, w pełni otwartą na Bożą wolę.

5.2. Spoglądanie na Maryję - zachęcający wzór antropologiczny

Sytuacja świata jest bardzo trudna, zaś przyszłość jest pełna zagrożeń. Nie ma innego wyjścia: albo znajdziemy sposób na radykalną poprawę kultury technologicznej, albo pesymistyczne wizje z książek Huxleya, Orwella i Alvaro³³ staną się rzeczywistością. Będziemy mieli moc unicestwiania osób, pieniądź będzie idolem pozbawiającym ludzi człowieczeństwa, manipulacja genetyczna będzie produkować seryjne istoty ludzkie, a nawet potwory, zanieczyszczenie środowiska i efekt cieplarniany uniemożliwią życie na naszej planecie...

Potrzebujemy takiego paradygmatu antropologicznego, do którego moglibyśmy nawiązywać, aby z jak największą ufnością stawić czoła przyszłości. Jeśli powrócimy do Maryi, mieszkania Ducha Świętego, czystej i nieskażonej ziemi, zneutralizujemy wszelki związek ze złem i przyczynimy się do utrwalenia cywilizacji miłości na świecie. Przede wszystkim w Niej, służebnicy Pańskiej, nauczymy się, że tajemnica prawdziwej wielkości nie tkwi w panowaniu jednych nad drugimi w logice ucisku i egoizmu, lecz w życiu z innymi i dla innych w postawie słuchania, służby i wzajemnej pomocy. Nasze życie, jak życie Chrystusa i Maryi, będzie przebiegało pod znakiem *relacji, daru i pro-egzystencji*³⁴. Będzie ono ikoną Trójcy Świętej, wspólnotą miłości, w której rządzi najwyższy szacunek dla ludzi, w największej jedności.

W „częstce” zwanym Maryja odczytujemy duchową drogę chrześcijanina, która kończy się w chwale. Ukazuje nam Ona metę, czyli pełną wspólnotę z Trójcą Świętą, oraz drogę polegającą głównie na służbie i ofiarowaniu siebie.

5.3. Być Jej koroną

Paweł, zwracając się do wiernych, których ewangelizował, upomina ich: *bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwały moja! – tak stójcie mocno w Panu* (Flp 4, 1).

Zupełnie słusznie Maryja, będąc początkiem Kościoła jako Ta, która przyjęła do swego łona jego Twórcę i współpracowała przy poczęciu dzieci Bożych, zachęca wiernych, by byli Jej koroną, aby mogła Ona widzieć w swych dzieciach sukces swego wychowawczego dzieła w Duchu Świętym, i aby one mogły widzieć siebie w losach swej Matki.

³³ A.L. HUXLEY, *Il nuovo mondo*, 1952; G. ORWELL, *Millenovecentottantaquattro*, 1949; C. ALVARO, *Belmore*, 1957.

³⁴ Por. S. De FIORES, *La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità*, „Ricerche teologiche” 6(1995) 213-227.

Grzegorz z Nareku (†1010), Doktor Kościoła ormiańskiego, opiewał Maryję w poetyckim natchnieniu. W *Panegyryku ku czci Matki Bożej* tak wysławia Jej królewskość wobec różnych kategorii wiernych: *Błogosławiona jesteś między niewiastami, chwałą ich zasług i najjaśniejszym diademem; wieńcem dziewictwa dla czystych oblubienic, wieńcem chwały, wolna od męki cielesnej, wieńcem niewiędnącym jak światło, wieńcem łask wybranych dla Rodzicielki Tego, który jest, wieńcem błogosławieństwa dla Matki Słowa Ojca, wieńcem świętej chwały dla tej, która wiodła niebiańskie życie, wieńcem cudownie błyszczącym przez nieskalaną postawę, wieńcem uplecionym przez Pana dla wiedzy wyposażonej w niebiańską mądrość, wieńcem koniecznym dla ozdoby Kościoła, wieńcem czcigodnym przez godność nowego Syjonu, wieńcem wielobarwnym od blasku siedmiu gwiazd, wieńcem, który jest więzami pokrewieństwa z aniołami, wieńcem nieskalanym na drodze sprawiedliwości*³⁵.

Artysta, autor łuku triumfalnego, na cześć Matki Bożej w kościele S. Maria Maggiore przedstawił władców z Apokalipsy, składających u stóp symbolu Chrystusa swe korony. Ten sam gest wykonuje Maryja, ofiarowując Synowi już nie diadem królewski, który okala Jej czoło, lecz wiernych, którzy idąc drogą Jej wiary są Jej dumą i Jej żywą koroną.

Prof. Stefano De Fiores SMM
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Via Cori, 18/A
00177 Roma
Italia

Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria

(Riassunto)

L'autore parte dalla constatazione sulle difficoltà del titolo Maria Regina che esso trova nella cultura contemporanea. Nella sua trattazione cerca di cogliere il significato della corona come simbolo universalmente in uso tra i popoli fin dall'antichità. Passa poi all'antropologia biblica per apprendere come la vita umana sia posta tra due corone, una iniziale e una finale, e si svolga contemporaneamente secondo la legge storico-salvifica dell'abbassamento-esaltazione. Dopo aver contemplato la vicenda del Verbo incarnato che personifica la più alta valorizzazione della predetta legge, l'autore si sofferma su Maria nel suo passaggio dalla kenosi alla corona di gloria per cui ella può essere invocata dai fedeli regina incoronata.

³⁵ GRZEGORZ Z NAREKU, *Discorso panegirico della beatissima Vergine Maria*, w: *Testi mariani...*, 588.