

Cettina Militello

Duch Święty a Maryja

Salvatoris Mater 10/2, 307-342

2008

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.

Wiek XX był bez wątpienia nie tylko wiekiem Kościoła¹, ale także wiekiem Ducha Świętego. Ta Postać, zaniedbana przez zachodnią teologię, w ostatnich dziesięcioleciach zaczęła być coraz silniejszym bodźcem dla refleksji ewangelickiej i katolickiej², które dzięki nowemu otwarciu ekumenicznemu ponownie zwróciły uwagę na Ducha, którego nigdy nie zaniedbała teologia prawosławna³.

Możemy powiedzieć, że nie ma takiego aspektu w teologii, który nie miałby kontaktu z rzeczywistością Ducha Świętego, nie tylko obszary duchowości i mistyki⁴, zresztą także nie zawsze zgodne.

W latach Soboru Watykańskiego II, a szczególnie po Soborze, ponowne odkrycie Ducha Świętego odnowiło dyskusję zarówno o życiu eklezyjalnym, jak i o różnych perspektywach dyscyplinarnych.

W szczególności dyskusja ta dotknęła chrystologii⁵ i eklezjologii⁶, ale w efekcie także mariologii⁷.

Na wstępie należy jednak także powiedzieć, że teologia katolicka musiała odpowiedzieć przede wszystkim na zarzut, ponownie postawiony w latach pięćdziesiątych XX w. przez środowisko protestanckie⁸. Z powodu rozwinięcia tematyki maryjnej w teologii katolickiej oskarżano bowiem Maryję o to, że z Jej powodu uległa osłabieniu uwaga skierowana na Ducha Świętego. Dziewica Matka miała Go jakoby wręcz zastąpić poprzez przeniesienie na Nią przywilejów, cech właściwych Trzeciej Osobie. Innymi słowy, teologia katolicka miała uczynić Bogiem stworzenie, przypisując mu w ekonomii zbawienia rolę przynależną Duchowi.

Odpowiadając na ten „ekumeniczny zarzut”, szczególnie żywy w latach bezpośrednio poprzedzających i następujących po Soborze, teologia katolicka została niejako skłoniona do wyjaśnienia i zgłębienia relacji pomiędzy Maryją a Duchem.

Cettina Militello

Duch Święty a Maryja*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 307-342

* C. MILITELLO, *Lo Spirito Santo e Maria*, „Theotokos” 6(1998) 183-221.

¹ Por. O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

² Por. N. AFANASSIEFF, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975; J. MOLTMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; W. KASPER, G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980; Y.-M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, t. 1-3, Brescia 1981-1983.

³ Por. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987²; P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983³.

⁴ Por. B. SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito: la spiritualità alle soglie del terzo millennio*, Cinisello B. 1990.

⁵ Por. H. MÜHLEN, *L'evento Cristo come atto dello Spirito Santo*, w: *Mysterium Salutis*, t. VI, 645-689; M. BORDONI, *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, „Lateranum” 47(1981) 432-492; TENZE, *Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale*, w: *Parola e Spirito*, Brescia 1982, 1017-1041; TENZE, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

Dzięki temu coraz wyraźniej uwidaczniał się związek Maryi z Duchem w wydarzeniu wcielenia. Boskie macierzyństwo ukształtowało się w „macierzyństwo pneumatyczne”. I ukazała się, w odniesieniu do Ducha, kondycja bezwzględnej świętości Dziewicy Matki. Podobnie jak Jej bezpośredni i cielesny udział w chwale Syna. A zatem zaczęliśmy iść w kierunku uznawania Maryi za stworzenie „Pneumatofora” i „Pneumatoconforme”, a zatem także „Pneumatofanica”.

Pojawienie się także w Kościele (i teologii) „kwestii kobiecej” w końcu zaakcentowało „rodzaj żeński” stworzenia – Maryi⁹ oraz związek kobiecości z Duchem¹⁰.

Wreszcie, ponieważ Sobór Watykański II wskazał na Maryję jako typ i wzorzec Kościoła, okazało się, że skoro bliskość Maryi z Duchem Świętym jest akceptowana przez chrystologię pneumatyczną, tym bardziej i bez przesady bliskość Maryi z Duchem Świętym prowadzi nas do bliskości Ducha z Kościołem i Maryi z Kościołem.

Do tego dochodzi oczywiście nowe odczytanie tekstów biblijnych, które bezpośrednio lub pośrednio ukazują związek pomiędzy Maryją i Duchem; odczytanie go przez Tradycję patrystyczną i Magisterium Kościoła, aż po współczesne rozwinięcia tego zagadnienia.

⁶ Podstawowe dzieło: H. MÜHLEN, *Una mystica Persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968.

⁷ Por. *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982), Roma-Bologna 1984.

⁸ Por. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito*, Napoli 1993, 41nn (w szczególności przypis 75).

⁹ Liczne są ujęcia tematyki związanej z Maryją w perspektywie teologii feministycznej (np. M. WARNER, *Sola tra le donne*, Sellerio 1980; R.R. RÜTHER, *Mary: the feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977; C. HALKES, *Maria nella mia vita*, w: E. SCHILLEBEECKX, C. HALKES, *Maria, ieri, oggi e domani*, Brescia 1995; CH. MULACK, *Maria, Vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Roma 1996; E. SCHUSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Myriam, profeta della Sophia*, Torino 1997). Panorama różnych wypowiedzi w perspektywie feministycznej, por. E. MAECKELBERGHE, *Desperately seeking Mary: A feminist appropriation of a traditional religious symbol*, Kampen 1991; R. RADLBECK-OSSMANN, *Maria in der Feministischen Theologie*, w: *Handbuch der Marienkunde*, t. I, Verlag Pustet, 1996, 435-465. Krytyczna lektura, zob. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987², 398-435; R. LAURENTIN, *Marie dans le perspective du féminisme américain*, „Etudes Mariales” 44-45 (1988) 83-111; F. COURTH, *La mère de Dieu: une déesse chrétienne? Marie dans la théologie féministe de langue allemande*, TAMZE, 63-79; E.R. CARROLL, *The Virgin Mary and feminist writers*, „Carmelus” 41(1994) 49-62; J.A. RIESTR, *Los movimientos feministas y su significación teológica: la mariología feminista*, „Estudios Marianos” 62(1996) 3-42. Należy jednak pamiętać również o innych opracowaniach na temat relacji kobiecość-Maryja, jak U. CASALE, *Benedetta tra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Torino 1989.

¹⁰ Por. A. MANARANCHE, *La femme et l'Esprit*, Paris 1974; P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1979; C. MILITELLO, *Ruah-Spirito*, w: *Le donne dicono Dio*, Milano 1995, 73-90.

Rzeczywiście, temat Maryja-Duch jest podejmowany coraz częściej i dziś stanowi szczególny punkt widzenia do przeformułowania samej mariologii, w znaczeniu ściśle dyscyplinarnym¹¹, a także paradygmatycznym i duchowym¹².

Losy Maryi, szczególna jakość Jej związku z Duchem, mają bezpośredni wpływ także na praktykę eklezjalną i duchowy wzrost chrześcijańskiego ludu, który patrzy na Nią jako na *znak niezawodnej nadziei i pociechy*.

1. Duch a Maryja w świadectwie Pisma

Mateusz i Łukasz przypisują macierzyństwo Maryi działaniu Ducha Świętego. Współczesna egzegeza próbowała umiejscowić tekst Mt 1, 18. 20 i Łk 1, 35 w obszarze symbolicznym, silnie przywołującym obecność i działanie Ducha w kontekście historii zbawienia.

W ten sposób na przykład opowieść Mateusza zostaje sprowadzona do opowiadania o stworzeniu. Narodziny Jezusa mają zatem ponownie zaproponować γένεσις, symetrycznie skonstruowaną w oparciu o Rdz 1 i 2. Genealogia (1, 1-17) miałaby sugerować naturalne narodziny Jezusa w powiązaniu z opowieścią kapłańską (por. Rdz 1, 1-2,4a). Opowiadanie z wersów 18-20 mówi o narodzinach Jezusa z Ducha w powiązaniu z opowieścią jahwistyczną (por. Rdz 2, 4b-25), w której tchnienie Ducha Bożego uczyniło pierwotnego Adama „istotą żywą”. Zatem opowieść Mateusza ukazuje nam etapy prowadzące do „nowego stworzenia”, definitywnie zaistniałego w akcie Maryjnego poczęcia „za sprawą Ducha Świętego”¹³.

Także fragment Łk 1, 35 zawiera silne reminiscencje Księgi Rodzaju. Jest tu nawiązanie do Ducha, który unosił się ponad wodami (Rdz 1, 2). Jednocześnie podkreślana jest jednak zbieżność z obrazem w Iz 32, 15, odnoszącym się do Ducha i zapłodnienia przez Niego ziemi w pełni czasów mesjańskich¹⁴.

¹¹ Por. *La mariologia tra le discipline teologiche*. Atti del VII Simposio Mariologico Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1990), Roma 1992 (szczególnie: E. TOURON DEL PIÉ, *Colocación y conexión de la mariologia en el ámbito de las disciplinas teológicas: situación actual y perspectivas*, 269-399).

¹² Por. *La spiritualità mariana: leggittimità, natura, articolazione*. Atti del IX Simposio Mariologico Internazionale (Roma 3-6 novembre 1994), Roma 1996 (w szczególności: A. AMATO, *Il problema della „spiritualità mariana”*. *Introduzione ad un dibattito attuale*, 7-37).

¹³ Por. A. FEUILLET, *L'Esprit Saint et la Mère du Christ*, „Etudes Mariales” 25(1968) 39-64.

¹⁴ TAMZE, 47.

Teofaniczna obecność Ducha, „ocienienie” Maryi przez Niego, przywołuje także teksty mówiące o namiocie i chronionej w nim świętej arce (por. Wj 40, 35; Lb 9, 18-22; 10, 34)¹⁵.

Ja także zajmowałam się fragmentem Łk 1, 35 chcąc ukazać synergię pomiędzy Maryją, kobietą osobą Maryi i Duchem Świętym¹⁶. Nie można bowiem umniejszać wartości dialogu Maryi z aniołem i przyjęcia odpowiedzialności, bo tym w przypadku Maryi jest to zgoda na Boży plan. Związek Maryi z Duchem nie może wyczerpać się na symbolicznych odwołaniach, lecz dotyczy raczej wzajemności Maryi i Ducha. Duch i Maryja współdziałają we wcieleniu na poziomie podmiotowym. Osoba Maryi zgadza się na propozycję i na działanie Ducha. Osoba Ducha współdziała z osobą Maryi w akcie poczęcia.

Egzegeza, wreszcie, szeroko omawia związek, który na poziomie literackim istnieje pomiędzy Łk 1, 35 i Dz 1, 14 aż po Dz 2, 1-13.

Nie przez przypadek to, co wypełnia się w Maryi, nazywane jest „zapowiedzią zesłania Ducha Świętego”. Duch zstępuje na Nią, umożliwiając wcielenie Słowa, tak jak zstępuje na wspólnotę zebraną w Wieczerniku, dając początek Kościołowi. W konstytutywny związek Ducha-wcielenia / Ducha Kościoła wchodzi także sama Maryja. W Łk 1, 35, ponieważ to w Niej Słowo Boże staje się ciałem. W Dz 1, 14, ponieważ spośród całej wspólnoty zebranej w oczekiwaniu na Ducha Ona jedna, poza Dwunastoma, zostaje wymieniona z imienia¹⁷.

Nie brak jest również innych sugestii, zawartych we fragmencie Łk 1, 35 i odwołań do niego w rozdziale 1. Dziejów Apostolskich czy w zakończeniu Ewangelii św. Łukasza¹⁸. Jednakże nie wydaje nam się konieczne podkreślanie tych skądinąd istotnych danych w odniesieniu do eklezjologicznej roli Maryi, która została już uznana przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską¹⁹.

Konteksty, w jakich ukazuje się problem relacji pomiędzy Maryją a Duchem, to obecność Matki Jezusa w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-11) oraz pod krzyżem (J 19, 25-27. 30b); jedyne zresztą w IV Ewangelii, w których jest Ona wspomniana.

¹⁵ Por. A. SERRA, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a*, w: *Maria e lo Spirito...*, 148nn.

¹⁶ C. MILITELLO, *La donna dell'annunciazione: lo Spirito su Maria*, „Riparazione Mariana” 83(1998) 6-8.

¹⁷ Por. X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo (Hech 1,14). Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios” 15(1981) 3-82.

¹⁸ Por. TAMZE, 32nn.

¹⁹ Por. na ten temat: A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, w: *Maria e la Chiesa oggi*. Atti del V Simposio Mariologia Internazionale (Roma, ottobre 1994), Roma-Bologna 1985, 219-343.

Obie perykopy nawiązują do słowa γυνή, „niewiasta”²⁰. W pierwszej Maryja, choć nie w pełni jeszcze rozumie mesjańskość swego Syna, skłania Go do objawienia się uczniom poprzez pierwszy z Jego „znaków”. Stwierdzono, że istnieje symetria pomiędzy formułą przymierza z Księgi Wyjścia a słowami, które Maryja kieruje do sług²¹. Od zawsze mówiono także o przemianie wody w wino, gdzie to ostatnie miało być metaforą Ducha²². Czołową postacią mesjańskiej ery zbawienia, której znakiem są uczta (a na niej wino) i wesele, jest Maryja, która prowadzi uczniów ku pełnej przemianie, jakiej dokonał w nich Duch.

Maryja jest także świadkiem tego „przekazania Ducha”²³, które jest ostatnim aktem Jezusa na krzyżu. Wszyscy są już zgodni, co do wartości rozlania Ducha, jaką ma wyrażenie z J 19, 30b. Na krzyżu zatem Jezus miał spełnić obietnicę posłania Ducha do swoich (por. J 7, 37nn; 16, 7). Maryja, obecna przy tym wydarzeniu, miała być jego świadkiem.

Jeśli chodzi o Apokalipsę²⁴, bardziej problematyczny wydaje się nam związek Maryi i Ducha w kontekście rozdziału 12, jak i rozdziału 22. Oczywiście można wnioskować z relacji Maryja-Kościół, że „niewiasta” z rozdz. 12 i „oblubienica” z rozdz. 22 mogą nawiązywać do Maryi. Taka interpretacja Ap 22, 17 nie wynika z tradycji. Synergia czekania na powrót Pana dotyczy jednoznacznie Kościoła-oblubienicy i Ducha. Jeśli zaś chodzi o rozdział 12, pomimo że odczytanie go z zastosowaniem klucza mariologicznego znajduje potwierdzenie u Ojców²⁵, wydaje się, iż bardziej spójne jest zgodzenie się, co do jego wymiaru eklezjologicznego: niewiasta to Kościół, nareszcie zwycięski w zrodzeniu tego „międzyczasu”, który jest spotkaniem niebieskiej liturgii, jaką przedstawia Apokalipsa.

²⁰ Por. *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1978, 210nn.

²¹ A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, Roma 1978, 30nn.

²² Ostatnio interpretuje to w ten sposób X. PIKAZA (*Maria y el Espíritu...*, 40, przypis 88). Znak wina miałby oznaczać Ducha Jezusa jako Jego ostateczny dar. Na potwierdzenie cytuje on innych egzegetów, między innymi R.E. BROWNA, *Il vangelo secondo Giovanni*, Assisi 1979, 135.

²³ Por. X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu...*, 41nn.

²⁴ Por. TAMŻE, 47, przypis 99.

²⁵ Por. EPIFANIUSZ (*Panarion* 78,11) i ANDRZEJ Z KRETY (*In Apoc.* 33), którzy zauważają tożsamość niewiasty z Ap 12 i Maryi. Chodzi tu w każdym razie o niepotwierdzone świadectwa mogące pochodzić z ok. IV wieku. Wprowadzenie Maryi do wieloznaczności znaku niewiasty jest natomiast potwierdzone począwszy od VI w. i w średniowieczu.

2. Wiedza o związku Duch-Maryja

A. Amato w relacji wprowadzającej do prac IV Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego omówił historię relacji Duch Święty – Maryja w tradycji Zachodu²⁶. I chociaż co prawda jego uwaga zwrócona była przede wszystkim na współczesne rozwinięcie tej kwestii, to jednak bardzo istotne jest podjęcie przez niego stwierdzeń biblijnych, aż po dopełnienie refleksji na początku lat osiemdziesiątych.

2.1. Refleksja teologiczna przed Soborem Watykańskim II

Wiemy, że kluczowe stwierdzenie: *narodzony z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego* – stwierdzenie uznane przez krytykę nowotestamentową za *theologumenon* przed-ewangeliczny²⁷ – zostało przyjęte w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim w 381 r.

Nie brakuje świadectw patrystycznych potwierdzających istnienie tej formuły jeszcze przedtem, zanim znalazła się ona w Symbolu²⁸. Z pewnością jednak problemy apologetyczne natury chrystologicznej prowadzą nas do uznania za bardziej znaczące ilościowo określenia „narodzony z Maryi Dziewicy”. To uznanie w Chrystusie dwóch natur – ludzkiej i Boskiej – w kontekście antygnostycznym będzie coraz silniej wypuklało narodziny Chrystusa nie tylko z Maryi, ale również „z Ducha Świętego”.

Jakiekolwiek są świadectwa odnośnie do formuły nicejsko-konstantynopolitańskiej, coraz silniej w refleksji chrześcijańskiej uwidacznia się związek Maryi z Duchem. I o ile na przykład u Dydyma Ślepego czy u Ambrożego to Kościół, a nawet jego łono (chrzcielnica) staje się matką, mocą Ducha zachowując nienaruszone dziewictwo, to później inni będą mówić o Maryi jako o „schronieniu”, „sanktuarium”, „arce” Ducha Świętego²⁹.

Z pewnością początkowo każde stwierdzenie w stosunku do Maryi w rzeczywistości odnosiło się do kwestii chrystologicznej. Jednak należy przyjąć do wiadomości, że powoli nabiera ona innego znaczenia. Bezdiskusyjne jest wzrastające zainteresowanie Maryją, niemal wrodzone wspólnocie chrześcijańskiej, prawdopodobnie potwierdzone już w No-

²⁶ Por. A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e lo Spirito...*, 9-71.

²⁷ Por. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1977, 206.

²⁸ Por. R. CANTALAMESSA, *Cristologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, t. I, Città del Vaticano 1983, 101-125.

²⁹ W kwestii źródeł patrystycznych por. „Etudes Mariales” 25(1968).

wym Testamencie³⁰. Skutkiem tego jest rosnące zrozumienie Maryi oraz identyfikacja Jej relacji z Duchem. Zacytuję tu najważniejsze wyrażenie – „Oblubienica Ducha”, o którym mówi się, że pochodzi od św. Franciszka z Asyżu³¹. W rzeczywistości wyrażenie to pochodzi z dużo wcześniejszych czasów, można je spotkać zarówno u Prudencjusza i Pseudo-Ildefonsa, jak i w środowiskach zakonnych XII wieku. We współczesnej refleksji tytuł ten został podjęty na nowo, a relacja Maryi z Duchem została dodatkowo podkreślona. To uwypuklenie nie przyczyniło się jednak do większej wiedzy o relacji Duch-Maryja. Raczej ją zaciemnia, ponieważ akcent przenoszony jest z Ducha na Maryję. W dwóch kierunkach. Już Bernard, a za jego przykładem szkoła franciszkańska, będą odczytywały pełnię łaski udzielonej Maryi jako uczynienie z Niej prawnego paradygmatu pośredniczenia. Tylko za Jej pośrednictwem wierni mieliby możliwość skorzystać z darów, łask Ducha Świętego³². Szkoła francuska³³ zaś ośmieli się na jeszcze więcej, twierdząc, że obecność Ducha w Maryi przy zwiastowaniu sprawia, iż czyni On Ją nie tylko uczestniczką swych darów, ale też przekazuje Jej wszystkie cechy swej Boskiej Osoby.

Podobną drogą pójdzie szkoła hiszpańska, rozwijając refleksję na temat Maryi i Ducha w kierunku egzemplarystycznym.

Szczerze mówiąc, naszej wrażliwości posoborowej trudno jest zaakceptować hiperboliczne obrazy, jakimi opisywana jest bliskość i podobieństwo Maryi do Ducha na poziomie świętości, życia łaski, duchowego wzrostu. Byłoby to prawdziwym odwróceniem cech, gdyby przyjąć na poważnie na przykład wyrażenie autorstwa Grigniona de Montfort, wielokrotnie powtarzane przez wzorującą się na nim duchowość, jakoby Duch był nieplodny, a uczyniła go płodnym Jego Oblubienica Maryja. A zatem nie od Ducha do Maryi, lecz od Maryi do Ducha Świętego. Czyli od Maryi miałyby pochodzić łaskawa skuteczność Trzeciej Osoby, wyznawanej w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim jako „Ten... który daje życie”.

Nie jest naszym zamiarem dyskusowanie z tradycją, znaną już w kręgach naukowych. Ograniczamy się jedynie do obserwacji, że istnieją

³⁰ Por. *Maria nel Nuovo Testamento...*, 241. Zauważmy, jak teologia feministyczna, wyraźnie w celach polemicznych, oznajmia coś dokładnie odwrotnego, patriarchalne usunięcie Maryi z najstarszych świadectw Nowego Testamentu, mające na celu osłabienie Jej postaci i zażegnanie niebezpieczeństwa przeniesienia na Nią tradycji kultu bogiń matek, powszechnych w kulturze śródziemnomorskiej (por. CH. MULACK, *Maria...*, 32nn).

³¹ Por. O. VAN ASSELDONK, *Maria sposa dello Spirito Santo secondo Francesco di Assisi*, „*Laurentinum*” 23(1982) 414-423.

³² BERNARDYN ZE SIENY, *Sermo VI in salutatione angelica*, a. 1, 2.

³³ Por. S. DE FIORES, *Le Saint-Esprit et Marie chez Grignion de Montfort*, „*Cahiers Marials*” 21(1975) 195-212.

zasadniczo dwa kluczowe podejścia do relacji Duch-Maryja w tradycji teologicznej przed XIX w. Pierwsze z nich, z pewnością umiarkowane, potwierdza rzeczywistość Maryi jako „sanktuarium”, „świętynię” Ducha Świętego. Drugie natomiast utożsamia Ją z „Oblubienicą” Ducha, poprzez zastosowanie metafory relacyjnej, w rzeczywistości trudnej do obronienia z uwagi na sprzeczność czy dwuznaczność, w jaką popada się, trzymając się do ekstremum teorii antropomorfizmu zawartego w relacyjnym wzorze zaślubin. To drugie podejście z pewnością prowadzi do swego rodzaju *communicatio idiomatum*, być może uzasadnionego z uczuciowego czy poetyckiego punktu widzenia, jednak niepokojącego i zwodniczego z punktu widzenia refleksji teologicznej.

Co więcej, przyglądając się tym pobożnym hiperbolom sprowadzonym do rangi nauki, nie można nie zgodzić się ze słusnością tak zwanego „zastrzeżenia ekumenicznego”. Rodzi się bowiem podejrzenie, że zastąpienie Ducha Maryją jest wręcz zdeklarowane, a nie nieświadome. W polemice posoborowej autorzy tacy jak G. Philips, a jeszcze bardziej L. Boff uznawać nawet będą za jak najbardziej właściwe, a nie niesłuszne, zastąpienie Ducha Świętego przez Maryję³⁴.

2.2. Refleksja soborowa i posoborowa

Być może przydatne będzie przypomnienie, że pozostaje otwarta kwestia nowatorskiego wpływu nawiązań do Ducha w kontekście dokumentów soborowych³⁵. W każdym razie, szczególnie na poziomie eklezjologicznym, te nawiązania³⁶ podkreślają to *novum* podejścia do Ducha, od którego nie ma odwrotu. Następuje przejście od eklezjologii chrystonomicznej do eklezjologii trynitarniej, a właściwie pneumatologicznej. Doprowadza ono do zmiany relacji *inter*, *intra* i *extra* eklezjalnych, a w efekcie również podejścia do Maryi i rozumienia Jej relacji z Duchem.

Jeśli natomiast chodzi o rozdział VIII *Lumen gentium*, zauważmy, że Maryja zostaje tu nazwana „sanktuarium” Ducha Świętego, a Jej rzeczywistość „nowego stworzenia” przypisana zostaje działaniu Ducha.

³⁴ Zob. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie: Vatican II et perspective du problème*, „Etu-des Mariales” 25(1968) 7; L. BOFF, *Il volto femminile di Dio*, Brescia 1979, 102.

³⁵ Jest ponad 258 odniesień do Ducha Świętego w tekstach soborowych (por. studium G. CHANTRAINE, *L'enseignement de Vatican II concernant l'Esprit Saint*, w: *Credo in Spiritum Sanctum...*, t. II, 993-1010). Jednak nie wszyscy widzą w nich odwrócenie dotychczasowej tendencji.

³⁶ Por. LG 4 (Duch uświęcający Kościół); LG 9 (zapewnia zasadniczą jedność ludu Bożego); LG 12 (jest u korzeni charyzmatów i *sensus fidei*); LG 26 i *Christus Dominus* 11 (dokonuje jedności pomiędzy Kościołami); LG 20-22 (jest zasadą darów hierarchicznych); LG 39 (jest zasadą wspólnego powołania do świętości)...

I wreszcie to Duch wspiera zbliżenie pomiędzy Maryją a Kościołem w porządku wiary, nadziei i miłości, a także w porządku płodnego dziewictwa. Podsumowując – Maryja jest typem i wzorem Kościoła właśnie dzięki działaniu Ducha w nich Obojgu³⁷.

Kwestia ta jest dużo dojrzalsza w *Marialis cultus*³⁸. Tutaj, oprócz rozrzuconych wskazówek odnoszących się do relacji Maryja-Duch, znajdujemy na wstępie jasne uściślenie, w trzech cechach³⁹, które zdaniem Pawła VI powinny charakteryzować kult maryjny⁴⁰. Ponadto ukierunkowania⁴¹, które papież uważa za konieczne dla jego właściwego ukazania, w nr 29, są bezpośrednio poprzedzone nawiązaniem do Ducha Świętego.

Należy także przypomnieć, w jaki sposób Paweł VI podchodził do związku istniejącego pomiędzy Maryją a Duchem w *Liście* skierowanym do legata, kardynała Sunensa, z okazji XVI Międzynarodowego Kongresu Maryjnego⁴² i w przemówieniu⁴³ skierowanym do jego uczestników.

Podkreśla on, że Maryja nie zastępuje działania Ducha, lecz prosi o nie i przygotowuje do niego. Jej pośrednictwo pozostaje zawsze podporządkowane pośrednictwu Ducha. Zatem nie można mówić o konflikcie pomiędzy mariologią a pneumatologią, ani o zastąpieniu Ducha przez Maryję. Należy natomiast ukazać to, jak Duch w osobowy sposób działa w Maryi, przyłączając Ją do swego zbawczego dzieła, jak i do dzieła całej Trójcy. Duch uczynił Maryję uczestniczką swoich darów i swego działania; wspierał Jej przywileje, czyniąc Ją swoją mistyczną Oblubienicą i swoim Sanktuarium. Całą historię Maryi można odczytać na nowo w świetle działania w Niej Ducha. Ale to, czym jest Ona w Kościele, w łasce Ducha, niczego nie dodaje ani nie ujmuje pośrednictwu Chry-

³⁷ Analitycznie: w LG 52 – w kontekście zwiastowania – zostaje w całości przejęta formuła symbolu; w nr 53 – w kontekście relacji z Trójcą – Maryja nazwana jest „świątynią Ducha Świętego”; w nr 56 uzasadnia się użycie wobec Niej określenia „cała święta”, ponieważ „przez Ducha niemal ukształtowana i uczyniona nowym stworzeniem”; w nr 59 ukazany zostaje związek istniejący pomiędzy zesłaniem Ducha Świętego a zwiastowaniem (por. *Ad gentes* 4); w nr 63, poprzez wskazanie na Nią jako na typ Kościoła, mówi się, że Maryja przez wiarę i posłuszeństwo poczęła Syna Ojcu; w nr 64 podobieństwo Maryi do Kościoła czyni ten ostatni matką dzieci poczętych z Ducha Świętego i zrodzonych z Boga; jak Maryja, tak i Kościół na mocy Ducha Świętego zachowuje nienaruszoną wiarę, trwałą nadzieję i szczerą miłość.

³⁸ Por. AAS 66(1974) 113-168.

³⁹ Trynitarnej, chrystologicznej i eklezjalnej (nn. 25-28). W kwestii komentarza do MC, por. S. MEO, *La „Marialis Cultus” e il Vaticano II. Analisi e confronto sulla dottrina Mariana*, „Marianum” 39(1977) 112-131.

⁴⁰ W szczególności cecha chrystologiczna (nr 25) staje się faktycznie pneumatologiczna w nr 26 i 27.

⁴¹ Biblijne (nr 30), liturgiczne (nr 31), ekumeniczne (nr 32-33), antropologiczne (nr 34-38).

⁴² AAS 67(1975) 354-359.

⁴³ TAMŻE, 334-339.

stusa czy działaniu samego Ducha. Poza tym Maryja pozostaje nadal przykładem posłuszeństwa Duchowi.

W swoim przemówieniu Paweł VI sugeruje *via pulchritudinis* jako hermeneutykę relacji pomiędzy Duchem Świętym a Maryją. Poza *via veritatis* pilne staje się podejście „estetyczne”, które umożliwi ukazanie szczególności działania Ducha w Maryi.

Podłożem argumentacji Pawła VI, jego poszukiwań innej drogi, właściwszej dla rozwikłania węzła relacji pomiędzy Duchem a Maryją, są prace teologiczne z końca lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych XX w.⁴⁴

Na temat Maryja-Duch konfrontują swoje poglądy w sposób mniej lub bardziej bezpośredni tacy teolodzy jak H. Mühlen, R. Laurentin, G. Philips, H.M. Manteau-Bonamy.

W ramach koncepcji widzącej Kościół jako „wielkie ja”, które rozwija się przez „pośrednictwo, które sam przekazuje” (Duch Święty) od jedyne „ja pierwotnego”, którym jest Pan Jezus, H. Mühlen⁴⁵ wyodrębnia w Maryi „funkcję personalną” i „funkcję personologiczną”. O ile w personalnej i swobodnej współpracy przy wzroście mistycznego ciała i wzroście fizycznego ciała Chrystusa personalna funkcja Maryi wymaga Jej uczestnictwa w przekazywaniu Chrystusa i podporządkowania pośredniczącej funkcji Ducha, to funkcja personologiczna mówi na poziomie ontologicznym, o Jej szczególnej relacji z Duchem, w którego pośrednictwie znajduje się także Ona w perspektywie Bożego macierzyństwa.

Pomijając kwestię języka, nie zawsze jednoznacznego, istnieje także podejrzenie, że H. Mühlen rozszerzył zakres pojęcia *Mediatrix* z *Lumen gentium* 62. I choć jego mariologia jest soborowa, biorąc pod uwagę fakt, że wskazuje on na Maryję inchoatywnie obecną w Kościele, to problemem było i jest jego ujmowanie Maryi niemal jako *widocznego wyrazu Ducha*⁴⁶, czy jako *pierwszego i przykładowego objawienia Ducha Chrystusa ponadhistorycznego*⁴⁷.

R. Laurentin i G. Philips, z pewnymi różnicami w podejściu, stosują tak zwaną perspektywę znakową (ikonologiczną). Dla pierwszego z nich⁴⁸ Maryja jest miejscem, znakiem, ikoną Ducha z powodu analogii,

⁴⁴ Szczególnie znaczące są akta spotkań organizowanych przez *Société Française d'Études Mariales*, zebrane w trzech tomach „Études Mariales” 25(1968), 26(1969), 27 (1970). W pracach tych dokonany został ponowny przegląd Pisma i całej tradycji w zakresie relacji Maryja-Duch.

⁴⁵ H. MÜHLEN, *Una mystica persona...*, 561-601.

⁴⁶ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 64.

⁴⁷ H. MÜHLEN, *Una mystica persona...*, 720.

⁴⁸ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89(1967) 26-42.

jaka zachodzi pomiędzy Nią a Duchem począwszy od kobiecości, funkcji głębokiego świadectwa o Bogu; od funkcji związku pomiędzy Słowem a ludzkością. Dla drugiego z nich natomiast⁴⁹ (odrzuca on kobiecość Ducha, zaślubiny Maryi z Duchem, tezę de Monfort o braku płodności Ducha) Maryja jest sanktuarium, świadkiem, znakiem Ducha. Wszystko to na tle eklezjologii pneumatologicznej, której odpowiada mariologia pneumatologiczna. Spoiwem jest tu relacja Maryja-Kościół, wzorczość Maryi wobec Kościoła. Na koniec refleksja o Duchu i Maryi dochodzi do punktu, w którym Maryja widziana jest jako „ikona” Ducha.

Analogiczną, ale innego rodzaju drogą, w odniesieniu do Ducha i Maryi we wcieleniu, idzie H.M. Manteau-Bonamy⁵⁰. To nie Maryja, lecz Jej macierzyństwo miałoby być ikoną Ducha. Zdaniem autora to właśnie w nim ukazuje się odwieczne poczęcie Słowa „z Ducha”, ponieważ już od wieczności był On pomyślany przez Ojca jako „dar” dla ludzkości i jako „namaszczenie”, co jest możliwe tylko poprzez Ducha w jego wewnątrztrynitarnym statusie Daru.

H. Manteau-Bonamy burzy spokój słownictwa *intra* i *extra* trynitarnego; mówi o widocznej misji Ducha przy zwiastowaniu i poczęciu Słowa z Ducha. I to nie tyle w znaczeniu macierzyństwa właściwego Duchowi *ad intra* czy *ad extra*, ile w znaczeniu tworzenia przez Ducha warunków, klimatu, który umożliwi macierzyństwo Maryi. Wspierana przez widzialną misję Ducha, jest Ona w pełnym sensie *Matką Boskiej Osoby Chrystusa w Jego ludzkiej naturze*⁵¹.

W połowie lat siedemdziesiątych XX w. rozwija się ruch charyzmatyczny, który oczywiście interesuje się tematem Maryi w perspektywie charyzmatów⁵². Dojrzały owoc tego ruchu pojawi się pod koniec lat osiemdziesiątych⁵³.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych do dyskusji o relacji Maryja-Duch włącza się D. Bertetto⁵⁴. Także on, podobnie jak H.M. Manteau-Bonamy, burzy słownictwo trynitarnie, przedstawiając teorię – wyrażenie to jest właściwe tradycji Wschodu – o „synergii” Maryi i Ducha Świętego.

⁴⁹ G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit et Marie*, „Etudes Mariales” 25(1968) 7-37.

⁵⁰ Por. H.M. MANTEAU-BONAMY, „*Et la Vierge conçut du Saint-Esprit*”, „Etudes Mariales” 27(1970) 7-23; TENZE, *La Vierge Marie et le Saint Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique Lumen gentium*, Paris 1971, 12-47.

⁵¹ H.M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie...*, 39.

⁵² Por. A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 110nn.

⁵³ Por. R. CANTALAMESSA, *Maria, uno specchio per la Chiesa*, Milano 1989.

⁵⁴ D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum” 41(1979) 400-444; TENZE, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 291-302.

Chodzi o to, aby odczytywać, analogicznie jak wobec Słowa – którego wcielenie jest wspólnym dziełem Boskich Osób jako przyczyny sprawczej, lecz jest właściwe tylko Synowi jako przyczynie formalnej – działanie Ducha w Maryi jako formalnie właściwe Trzeciej Osobie. Oczywiście nie byłaby to jedność hipostatyczna dwóch natur, lecz synergia Boskiej Osoby Ducha i ludzkiej osoby Maryi, jako że jedność Ducha Świętego i Maryi realizuje się tylko na poziomie działania. Duch jest jedną zasadą z Maryją na poziomie działania, które należy do Ducha i równocześnie do Maryi, tak że może być ono przypisane im Obojgu. Począwszy od zwiastowania, następowałby wzrost działania Ducha w Maryi, wzrost Jej synergii z Duchem Świętym. W takim razie istnienie Dziewicy mogłoby być określane mianem „istnienia pneumatycznego”.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. refleksja o Maryi i Duchu uzyskuje nowy wkład ze strony P. Evdokimova⁵⁵. Punktem ciężkości jego argumentacji nie jest teologia trynitarna, ile raczej zwrócenie uwagi na czynnik „kobiecy”. Dla tego rosyjskiego teologa Maryja jest symbolem Ducha Świętego, jest wręcz w pełnym znaczeniu tego słowa „Pneumatoforą”, właśnie z uwagi na Jego „kobiecość”. Dla niego poza wszelką dyskusją jest widzenie Ducha w kategoriach kobiecości i macierzyństwa. Właściwości Słowa (męskość) i Ducha (kobiecość) widzi on antropologicznie w ujęciu biegunowym. O ile w gestii Słowa jest działanie, słowo, prawda, o tyle do Ducha należy ożywianie, objawianie, świadectwo, bez dodawania jednak żadnej nowej zawartości. A zatem kobiecość można sprowadzić do działania Ducha Świętego, działania macierzyńskiego, epikletycznego, z którym kobieta jest ontologicznie związana, a które Maryja interpretuje archetypicznie jako Theotokos.

Refleksja Evdokimova znajduje swoją kontynuację w refleksji H.U. von Balthasara⁵⁶. Dla tego ostatniego Duch i Maryja są ściśle połączeni. Jest to związek bogaty w skutki pod względem eklezjalnym, ponieważ widząc Maryję jako znak i prototyp Kościoła, von Balthasar zakłada maryjny wymiar Kościoła, w pełnej jedności z tym, co określa on mianem „zasady maryjnej”. Stwarza to problem, ponieważ na Maryję i Wcielone Słowo projektuje on swoją koncepcję antropologiczną, swoją interpretację męskości jako słowa (*Wort*) i kobiecości jako odpowiedzi (*Antwort*). Maryja jest kobiecą odpowiedzią na zbawienie i na Niej wzoruje się Kościół.

Polaryzacja między *via veritatis* i *via pulchritudinis*, ku której skłania się szwajcarski teolog, stając po stronie tej drugiej, prowadzi do este-

⁵⁵ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza...*; TENŽE, *La novità dello Spirito*, Milano 1979.

⁵⁶ Ogólne wprowadzenie, zob. S. De FIORES, *Maria nella teologia...*, 351-370.

tycznego widzenia Maryi, oddzielającego radykalnie maryjne oblicze Kościoła (natury charyzmatycznej) od „zasady piotrowej” Kościoła (natury funkcjonalnej i hierarchicznej). Nie jest istotne, że ostatecznie element maryjny postępuje nieco szybciej. Faktycznie pozostaje on poza wszelką podmiotowością dyskursywną. Co więcej, samo misterium trynitarnie jest wyposażane w kategorie antropomorficzne, które przekładają odwieczne rodzenie, dawanie i branie, co według Balthasara składa się na misterium Boga, w świadomość *ad intra* męskości Ojca, naprzeciw którego stoi kobiecość Słowa i Ducha; *ad extra* natomiast Słowo przyjmuje ciało męskie, zaś Duch pozostaje kobiecy, i kobiece będą także zbawcze rzeczywistości, które są znakiem i prototypem Ducha: Maryja i Kościół. Ten ostatni jednak jest kobiecy tylko w perspektywie posłuszeństwa, przyjęcia, wysłuchania.

Rozważania o bliskości Maryi wobec Ducha mają swój kulminacyjny punkt w refleksji L. Boffa⁵⁷. W ramach „hipotezy teologicznej” wprowadza on model hipostatyczny do mariologii bazującej na kobiecości jako pierwszej zasadzie. *Maryja, w momencie wypowiedzania słowa 'fiat', zostaje hipostatycznie przyjęta przez Trzecią Osobę*⁵⁸.

Dla L. Boffa bliskość Ducha z kobiecością jest niewątpliwa: Duch jest związany z życiem, tworzeniem, rodzeniem. *Duch, który jest odwiecznym pierwiastkiem żeńskim, łączy się z kobiecością stworzoną [...]. Kobiecość stworzona jest tym sposobem odwiecznie połączona z tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, za pośrednictwem Maryi przyjętej przez Ducha Świętego*⁵⁹. To, co L. Boff przedstawia jako hipotezę, pomijając inne uwagi, stanowi pewną nierozwiązywalną trudność: w jedności hipostatycznej dwie natury są rządzone przez jedną Osobę Słowa; natomiast w przypadku Maryi i Ducha Świętego mamy do czynienia z dwiema Osobami, które są osobnymi Osobami.

Cokolwiek sugeruje hipoteza, Duch nie wciela się w Maryi; nie jest to *prosopon* ludzkiej natury Matki Pana. Mimo wszystko pozostaje Ona w pełni swej osoby, bliska, jakkolwiek się uważa, ale jednak osobna od Ducha⁶⁰.

W latach osiemdziesiątych XX w. pojawiły się jeszcze dwie refleksje nad relacją Duch-Maryja. Jedna bardziej bezpośrednia należała do

⁵⁷ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981; TENZE, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982.

⁵⁸ TENZE, *Il volto materno...*, 100.

⁵⁹ TAMŻE, 101.

⁶⁰ Przypomnijmy, jak relację Maryja-Duch widzi G.M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttosanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo*, t. 1-2, Roma 1976-77 oraz M. KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, Roma 1982. Ten ostatni widzi Maryję jako „jakby wcielenie” Ducha, z którym jest nierozzerwalnie złączona, będąc Jego „oblubienicą” (por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia...*, 475nn).

teologa hiszpańskiego X. Pikaza⁶¹, druga zaś do B. Forte w jego książce *Maria, la donna icona del mistero*⁶².

Teza X. Pikaza, którą opracowuje on, poczynając od Dz 1, 14, to Maryja jako „przejrzystość Ducha”. Od chwili zwiastowania Maryja jest nie tylko Pneumatoforą, lecz Pneumatoforme. Czy widzi się Ją na sposób protestancki jako osobę wierzącą, czy na sposób prawosławny jako obraz/znak Ducha, należy zgodzić się, że choć Maryja i Duch są Osobami odrębnymi, o osobnych naturach, to są to Osoby tak przejrzyste wobec siebie nawzajem, że można powiedzieć, iż jedna jest odbiciem drugiej. Pikaza także wprowadza Maryję do serca misterium trynitarnego; przenosi na misterium Boga Jej kobiecą i macierzyńską kondycję. Ale raz jeszcze ta praca, mająca ukazać Maryję jako ikonę Ducha, uznaje za niewątpliwą pewną kobiecą stereotypowość, na którą składają się wewnątrz, przyjęcie, otwartość na Boga, tworzenie, zarówno w Duchu, jak i w Maryi. Tak zatem, aby poznać Ducha, trzeba patrzeć na Maryję.

Podobne wnioski można wyciągnąć z lektury B. Forte. Kluczem do relacji Maryi i Ducha jest oblubieńczy wymiar Maryi i Ducha. *Czysta ikona Ducha Świętego (Maryja) jest odzwierciedleniem misterium małżeństwa, którego On jest twórcą. Duch dokonuje w Maryi czegoś podobnego do tego, czego dokonuje w wieczności Boga: w Niej odzwierciedla się to, czym jest On w głębi misterium i koncentruje się to, czego dokona On w Kościele*⁶³. Wszystko to wyraża się jednak w stereotypie kobiecości jako odpowiedzi na dar, jako przyjęciu. Trudno zrozumieć, w czym mogłoby to antropologicznie objawiać naturę dialogową osoby ludzkiej. Nie można też zrozumieć, jak wzajemność pomiędzy kobiecością a Duchem może wyrażać się jako otwartość ofiarna i ofiarność otwarta.

Te ostatnie propozycje są współczesne z nauczaniem Jana Pawła II⁶⁴.

Także w obecnym dziesięcioleciu temat Duch-Maryja został podjęty w Katechizmie Kościoła Katolickiego⁶⁵.

⁶¹ Por. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*

⁶² B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Cinisello B. 1988.

⁶³ TAMŻE, 241n.

⁶⁴ Przypomnijmy kilka znaczących fragmentów: *To szczególne zjednoczenie „Theotókos” z Bogiem, które urzeczywistnia najwybitniej nadprzyrodzone przeznaczenie do zjednoczenia z Ojcem, rozciągnięte na wszystkich ludzi (filii in Filio), jest czystą łaską i jako taka darem Ducha (MD 4). Ojciec wybrał Ją przed wiekami, powierzając Ją Duchowi świętości, który uczynił Maryję Matką, a Jej serce doskonale posłuszne w związku z Bogiem (RM 7). Maryję, która poczęła Słowo Wcielone za sprawą Ducha Świętego [...] będziemy kontemplować i naśladować jako niewiastę posłuszną głosowi Ducha Świętego, jako niewiastę, która milczy i słucha, niewiastę nadziei (TMA 48).*

⁶⁵ Opublikowany w 1992 r. Por. nr 484-485 (poczęty za sprawą Ducha Świętego...); 493-497; 504-505 (...narodzony z Maryi Dziewicy). Por. *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, red. E. TONIOLO, Roma 1993; „Estudios Marianos” 59(1994), w tym artykuł J.A. RUESTRA, *El Esprit Santo y Santa María en el Catecismo de la Iglesia católica*, 115-136.

Nie możemy także przemilczeć włoskiego wkładu w tę refleksję: F. Lambiasi, A. Pizzarelli, G. Colzani, A. Langella. Pierwszy z nich w monografii na temat Ducha Świętego ujmuje Maryję jako „anamnezę” i „epiklezę” Ducha⁶⁶; w bardzo zrównoważony sposób wypowiada się on na temat „zastrzeżenia ekumenicznego” i otwiera się na prowokację kwestii kobiecej w odniesieniu do Maryi i tajemnicy trynitarnej⁶⁷.

Mariologiczna praca A. Pizzarellego⁶⁸ już w podtytule sugeruje pneumatologię jako klucz interpretacyjny. W mniejszym stopniu jest to zaznaczone u G. Colzaniego⁶⁹, który jednak odpowiednim zainteresowaniem darzy obecność Ducha w Maryi, co nie ma miejsca w innych, skądinąd wartościowych, podręcznikach⁷⁰. Szczególne zasługi oddaje tu książka A. Langelli⁷¹ nie tylko z uwagi na zaangażowanie, z jakim ten teolog dokonuje przeglądu relacji Duch-Maryja w posoborowej teologii katolickiej, ale również ze względu na próbę przeformułowania tej relacji, choć przesadził zapewne w próbie opisanego wszystkiego, przez co raczej dokonał tylko wzmianek, a nie głębszego rozwinięcia⁷².

W szerszym kulturowo i językowo kontekście działalności mariologicznej ostatnich lat należy wymienić pierwszą część dzieła F.X. Durrwella⁷³, mariologiczną syntezę J.C.R. Garcíi Paredesa⁷⁴, akta z dorocznego spotkania Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, pod redakcją A. Ziegenausa⁷⁵, artykuły R. Casanovasa⁷⁶ i J.A. Riestry⁷⁷ oraz rozprawy doktorskie M.I. Boillon Salazara⁷⁸ i J. Myszkowskiego⁷⁹.

⁶⁶ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987, 259-310.

⁶⁷ TENZE, *Maria al posto dello Spirito Santo?*, „La Rivista del clero italiano” 74(1993) 420-433; TENZE, *Maria, la donna e la Trinità. Una esplorazione in alcune mariologie contemporanee*, „Theotokos” 1(1993) 117-114.

⁶⁸ A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio di interpretazione pneumatologica*, Cinisello B. 1990.

⁶⁹ G. COLZANI, *Maria, mistero di grazia e di fede*, Cinisello B. 1996.

⁷⁰ Por. S. DE FIORES, *Maria, madre di Gesù*, Bologna 1992.

⁷¹ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*

⁷² Por. TAMZE, 167-226. Por. TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)*, „Marianum” 59(1997) fasc. II, 431-468.

⁷³ F.X. DURRWELL, *Maria. Meditazioni davanti all'Icona*, Assisi 1992 (szczególnie 9-92).

⁷⁴ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, Madrid 1995. TENZE, *La mediación de María en la perspectiva pneumatológica y eclesiológica*, „Ephemerides Mariologicae” 39(1989) 205-236.

⁷⁵ *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, red. A. ZIEGENAUS, Regensburg 1991.

⁷⁶ R. CASANOVAS, *Mariologia y pneumatología*, „Ephemerides Mariologicae” 42(1992) 363-371.

⁷⁷ J.A. RIESTRA, *El Espíritu Santo y María en el misterio de la Anunciación*, „Scripta Theologica” 25(1993) 221-235.

⁷⁸ M.I. BOILLON SALAZAR, *El título „María esposa del Espíritu santo” en el Concilio Vaticano II*, Roma 1991.

⁷⁹ J. MYSZKOWSKI, *L'opera dello Spirito Santo in Maria nei misteri dell'immacolata concezione, dell'annunciazione e della pentecoste. Riflessione teologica dopo il Concilio Vaticano II*, Roma 1993.

Z pewnością nie są to wyczerpujące prace, jednak bardzo obszernie podejmują temat relacji Duch-Maryja. Na przykład w obecnej debacie o „współodkupieniu” nie bez znaczenia jest jego „symboliczne” odczytywanie, zaproponowane przez J.C.R. Garcíę Paredesa, w pełnej spójności z interpretacją pneumatologiczną, która jest tłem jego mariologii. Nie należy także minimalizować toczącego się dialogu ekumenicznego⁸⁰ ani prób nowego odczytania dogmatów maryjnych, które zostało zaproponowane właśnie dzięki nowemu rozumieniu relacji Ducha i Maryi. I sądzę, że to najbardziej produktywny postulat badawczy.

3. Węzły systematyczne

Nasz przegląd postawił nas wobec różnych sposobów proponowania i interpretowania związku Duch-Maryja. Jakkolwiek przebiegałyby ich klasyfikacja, naszym zdaniem węzły te są związane z następującymi punktami: z kwestią antropologiczną (problem wynikający z przypisania Duchowi całej świętości Maryi, i w związku z tym Jej pełnego udziału w chwale Trójcy); z kwestią kobiecą (czy może ustanowić się zbieżność „rodzaju” pomiędzy Duchem a Maryją z Nazaretu?); z kwestią eklezjologiczną (jak i dlaczego Maryja jest obrazem i modelem Kościoła oraz w jakim kierunku i w jaki sposób w tej wzorczości ma swój udział Duch?).

3.1. Paradygmat antropologiczny

Pismo ukazuje ludzką osobę mężczyzny/kobiety na obraz Boga (Rdz 1, 26). Tradycja Ojców długo pytała o znaczenie *imago Dei*⁸¹ i w różny sposób rozpatrywała jego tryb konstytutywny. Ponadto rozdzieliła pierwotny obraz i podobieństwo oraz kondycję po upadku, która zaciemniona przez obraz, utrudniła dynamikę podobieństwa. Obraz nie zginął, lecz jednoznacznie została zaznaczona dostosowawcza dynamika podobieństwa.

Poza pierwotną raną i jej skutkami, pozostaje także kwestia konstytucji dialogowej. Obraz należy zatem ujmować nie tyle z punktu widzenia szczególnych cech duszy, czy w takim a nie innym aspekcie ludzkiej osoby⁸². Jest on zasadniczo pierwotnie podarowaną zdolnością

⁸⁰ Doświadczono tego podczas Międzynarodowych Kongresów Mariologicznych, organizowanych przez PAMI na Malcie, w Kevelaer, Huelva, Częstochowie. Por. Akta kongresowe.

⁸¹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Theodrammatica*, II, Milano 1982, 298-316.

⁸² Tak uczynił Augustyn w swoim *De Trinitate*. Na temat problemu obrazu, por. klasyczny tekst K.E. BÖRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e in Tommaso d'Aquino*, Assisi 1979.

do ponownego zaproponowania wewnątrztrynitarnej wzajemności w porządku stworzenia.

Mężczyzna/kobieta powinni prowadzić się, pozwalając przenikać przez siebie czynnikowi Boskiemu, korzystając z tego, że są stworzeni na obraz trynitarnego misterium. Prowadzi to oczywiście do pewnego poznania Boga i Jego życia oraz, przez analogię, widzenia rzeczywistości ludzkiego podmiotu mężczyzny/kobiety w kategoriach bliskich tajemnicy Boga.

W swym pierwotnym powołaniu do uczestnictwa w misterium Boga, mężczyzna/kobieta posiada odpowiednie środki, które pochylają jego istnienie ku światu, podobnie jak misterium Boskich Osób. Oznacza to, że każda ludzka osoba mężczyzny/kobiety powiela wewnątrztrynitarne dynamikę ojcostwa/macierzyństwa, synostwa, tchnienia. Każda ludzka osoba mężczyzny/kobiety jest wezwana do wyrażania się poprzez relację, do w pełni swobodnego tłumaczenia sobie pytania, które zostało do niej skierowane na początku. A skoro każda ludzka istota mężczyzny/kobiety stanowi część tego planu, nie ma oczywiście sensu granie męskością czy kobiecością w kategoriach podziału, niemal tak, jakby jednych dotyczyła jakaś wzorczość Boskości, a tych drugich inna. Zatem antropomorficzne projektowanie na Boga biegunowości rodzaju i płci kończy się wykluczeniem jednych lub drugich z całego pierwotnego bogactwa.

Ludzka istota mężczyzny/kobiety z antropologicznego punktu widzenia przekłada swój dialogowy charakter na dwoistość rodzaju. I włącza w to totalność *imago Dei*, jego bycie w ten sam sposób, poza wszelkim rodzajem, blisko Ojca/Matki, Syna, Ducha.

Odczytanie związku Maryi i Ducha może z pewnością poprawić zrodzone w przeszłości stronnicze spojrzenia na tę kwestię. I dlatego nie istnieje alibi dla ich trwania.

Maryja jest z pewnością takim „pierwowzorem”⁸³ ludzkości, jakiego chciał Bóg od samego początku. A dokonuje się to na mocy Jej synergii z Duchem-Darem, któremu zazwyczaj przypisujemy szczególną i niepowtarzalną rolę uświęcającą⁸⁴.

⁸³ Por. C. MILITELLO, *Maria prototipo della donna: linee di ecclesiologia*, w: *Nuove prospettive della mariologia. L'immagine della Madre di Dio*, red. L. CRUCIANI, Firenze 1990, 137-156. W tym artykule przedstawiłam moją preferencję dla określenia „pierwowzór” w odniesieniu do Maryi, rezerwując natomiast określenie „archetyp” tylko dla Słowa Wcielonego. Uważam bowiem, że Maryja jest *typos* w egzystencjalnym porządku wykonania, zgody na Boży plan, zaś Chrystus jest absolutnie i niepowtarzalnie *typos* w ontologicznym porządku „przyczynowości wzorczej”. Dotyka to oczywiście kwestii „modelu”, a więc i Maryi jako „modelu” w teologicznym porządku wiary, nadziei i miłości. Innymi słowy, my „jesteśmy” na obraz Słowa; „musimy” być jak Maryja i ta konieczność dotyczy pojedynczej osoby wierzącej oraz wspólnoty.

⁸⁴ Por. STh I, q. 43, a. 3.

Jeśli w swej całkowitej świętości Maryja jest przeblyskiem/przejawem Ducha, to tylko dlatego, że przez łaskę ukazuje Ona jedyną w swoim rodzaju kondycję wobec zranionej ludzkości, która ze swojej winy jest niezdolna do bycia „objawieniem” Ducha, Jego przejawem, Jego darem. A jednak szczególny sposób, w jaki wydarza się to Maryi, co prawda przeznaczonej do Bożego macierzyństwa, w rzeczywistości nie wyklucza nikogo. Jest to pewność, że stworzenie może „w pięknie” odpowiedzieć na uświęcający dar Ducha tylko jeśli chce i umie go rozpoznać i przyjąć⁸⁵. W *Calej Świętej* i *Wniebowziętej* w chwale ludzkość kontempluje w pełni i doskonale zrealizowane to, w czym ma nadzieję i do czego dąży⁸⁶.

Kwestia antropologiczna staje się tym sposobem kwestią eklezjologiczną⁸⁷, a ostatecznie kwestią trynitarną⁸⁸.

3.2 Paradygmat kobiecy

Niewłaściwe rozumienie Ducha, niezdolność do wyjścia poza biegunowość naszej symboliki⁸⁹ niemal nas zmusiły do przeniesienia na Ducha rodzaju żeńskiego.

Ścisłej rzecz ujmując, ten początkowy błąd naszego symbolicznego świata doprowadził nas do projekcji rodzaju także wobec Ojca i Syna, z uwagi na widziane wcześniej wyniki Boskiego działania w chwili poczęcia i Boskiej bierności bycia poczętym, tak że jeszcze przed Duchem to Syn w swej tajemnicy *ad intra* był interpretowany według rodzaju żeńskiego⁹⁰.

Ktoś może powiedzieć, że są to analogie, może nawet metafory⁹¹. Niestety, antropomorficzna projekcja rodzaju na Boga nie pozostaje bez konsekwencji⁹².

Co, dla ścisłości, o ile stawia kwestię wręcz androginii Syna (z uwagi na jego kobiecość *ad intra* i męskość *ad extra*), przede wszystkim stawia kwestię feminizacji Ducha⁹³.

⁸⁵ Na temat aktualnej debaty o niepokalanym poczęciu, w bardziej ogólnym obszarze dyskusji nad przeformulowaniem grzechu pierworodnego, por. G. COLZANI, *Maria...*, 224nn.

⁸⁶ Por. SC 103, LG 68.

⁸⁷ Por. *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

⁸⁸ Por. P. CIPOLLONE, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della LG*, Roma 1986.

⁸⁹ Por. F. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Milano 1997, 7.

⁹⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica...*, II, 264.

⁹¹ Por. A. AMATO, *Dio Padre – Dio Madre. Riflessioni preliminari*, „Ricerche Teologiche” 2(1992) 33-57.

⁹² Na temat tych zagadnień, szeroko ujawnianych przez filozofię i teologię feministyczną, por. *Le donne dicono Dio...*

⁹³ Ta dyskusja zaczyna się oczywiście dużo wcześniej. Wystarczy przypomnieć tu całą spekulację gnostyczną i widzenie przez nią Ducha w rodzaju żeńskim. Por. R. PA-

Czymże jest zatem kobiecość?⁹⁴ Jest ona prawdziwie i zwyczajnie definiowalna na poziomie kulturowej fenomenologii, która przedstawia ją (a raczej przedstawiała) jako otwartość ofiarną czy ofiarność otwartą⁹⁵. Czy z antropologicznego punktu widzenia jest do przyjęcia nieusuwalna rozdzielność „słowa” i „odpowiedzi”⁹⁶, czy nie jest bardziej słuszne stwierdzenie, że nie istnieje słowo bez odpowiedzi i na odwrót?

Obecnie funkcjonują dwie różne teorie w obszarze refleksji nad kobiecością: jedna z nich widzi kobiecość jako nierozwiązywalną różnicę⁹⁷; druga interpretuje ją w kategoriach *gender*⁹⁸. Dzięki zastosowaniu filozofii

GELS, *I vangeli gnostici*, Milano 1981; G. CASADIO, *Donna e simboli femminili nella gnosi del II secolo*, w: *La donna nel pensiero cristiano antico*, red. U. MATTIOLI, Genova 1992, 305-329.

⁹⁴ Podejście do tego problemu w C. MILITELLO, *Donna in questione*, Assisi 1992; TAZ, *Maschile e femminile nel segno della reciprocità*, w: *Gli specchi delle donne*, Milano 1994, 25-53; *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità maschile e femminile*, Torino 1996. Por. także publikację „Concilium” 27(1991): *La donna ha una natura speciale?*

⁹⁵ Na przykład B. FORTE (*Maria, la donna...*) mówi o „płodnym przyjęciu” (s. 193) i o „promieniejącej bezinteresowności” (s. 224).

⁹⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Milano 1993, 263nn. W kwestii antropologii von Balthasara i jego widzenia kobiecości, zob. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma 1991; R. FISICHELLA, *Gloria al femminile. La donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, w: *Misoginia*, red. A. MILANO, Roma 1992, 431-460.

⁹⁷ Myślenie o różnicy płci ma swój początek w refleksji L. IRIGARAY (por. *Speculum. L'altra donna*, Milano 1975; *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985; *Sessi e genealogie*, Milano 1989). We Włoszech zostało ono podjęte i rozwinięte w oryginalny sposób przez grupę filozoficzną Diotima (por. *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987; *Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990; *Il cielo stellato dentro di noi*, Milano 1992; *Oltre l'uguaglianza*, Napoli 1995; *La sapienza del partire da sé*, Napoli 1996). Nie brakowało także kontaktów bezpośrednich i pośrednich z problematyką ściśle teologiczną. W pewien sposób teologiczny rezultat tych kontaktów jest dziś, przynajmniej we Włoszech, widoczny w teologii L. Tomassone, teologa Kościoła waldensów, oraz E. Green, teologa baptysty (zob. jego artykuł *Il pensiero della differenza sessuale e la teologia. Il dibattito italiano*, „Concilium” 32 [1996] 188-198). Na poziomie ściśle filozoficznym najważniejszym przedstawicielem nurtu myślowego różnicy płci jest Australijka włoskiego pochodzenia R. Braidotti (por. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, Milano 1994; *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma 1995). W obrębie nurtu myślowego o różnicy płci istnieje niebezpieczeństwo jego ontologizacji i zapoczątkowania fundamentalizmu feministycznego, niezdolnego do komunikacji, nie mówiąc o nieprawdopodobnym „mieście kobiet” czy równie nieprawdopodobnym „Kościele kobiet”.

⁹⁸ Tym, co odróżnia pojęcie *gender* od „różnicy” to przede wszystkim konieczność myślenia o różnicy płci z pominięciem wszelkiego fundamentalizmu ontologizującego, w zmienności kulturowej relacji mężczyzna-kobieta. To wyjaśnia przyczynę sukcesu tej kategorii, przede wszystkim na poziomie badań historycznych, społeczno-politycznych, antropologicznych. Por. S. PICONE STELLA, CH. SARACENO, *Genere*, Milano 1997.

(teologii?) różnicy płci, szczęśliwie zostanie zamknięta symetria Maryi z Duchem na długości fali kobiecości⁹⁹. Ale przy aktualnym stanie badań doprowadzi to do zagubienia Maryi poza jednoznaczną perspektywą kobiecości, a także zagubienie Ducha, jeśli będzie rozumiany tylko jako odpowiedź na prośbę o Boskość w rodzaju żeńskim¹⁰⁰.

Osobiście uważam, że z tajemnicy Boga należy usunąć każdą rozłączającą analogię antropomorficzną. Antropomorfizm w Bogu powinien tylko ukazywać nam niemożność wypowiedzenia Jego wspaniałego imienia, pomijając rodzaj jako pierwotną konotację naszego bycia w asymetrycznej symetrii męskości/kobiecości¹⁰¹. Mówienie „Bóg” to dla nas z konieczności projekcja na Niego męskości i kobiecości, ale nie po to, by zdefiniować jego kondycję płciową męską czy kobiecą. Stwórca bowiem jest Ojcem, ale zarazem i Matką¹⁰²; Syn jest Słowem, ale równocześnie Mądrością¹⁰³; Duch jest Darem, ale także Otwartością i Przyjęciem¹⁰⁴. A wszystko to w nieuchronnie zakorzenionej w kulturze bezpośredniości naszego mówienia „Bóg”¹⁰⁵.

Tego, że Jego tajemnica nie poddaje się zasadom *gender*, że nie może być odczytywana przy wyłącznym bazowaniu na nich, dowodzi trynitarna tajemnica Boskich Osób, wzajemnie istniejących poza dualnym schematem relacyjnym. Jeśli już istnieje jakieś wyzwanie, to polega ono na wniesieniu do serca ludzkiej osoby wyzwalającej mocy Ducha, jego zdolności do rozbijania wszelkich dwójkowych schematów, bez używania kategorii pośrednictwa, która nie ma żadnej racji bytu w Bogu¹⁰⁶.

⁹⁹ Na temat bliskości kobiecość – Duch, por. M.T. SANTISO PORCILE, *La donna spazio di salvezza*, Bologna 1994, 279nn. Innej wagi, lecz także stymulujące opracowanie, zob. *Ruah*, Roma 1997.

¹⁰⁰ Por. L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie...*, rozdział *Donne divine*; por. także *Donne e divino*, red. A. CERESA, Mantova 1992.

¹⁰¹ W tym sensie należy interpretować wyrażenia z *Mulieris dignitatem* 8, odnoszące się do antropomorfizmu języka biblijnego.

¹⁰² Oprócz cytowanego już artykułu A. AMATO, por. U. KÜNG, *Il Divino come madre*, „Concilium” 25(1989) 1089-1100; S. McFAGUE, *Dio madre*, TAMZE, 1101-1109; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Il volto femminile di Dio*, „Concilium” 31(1995) 313-325.

¹⁰³ Por. E. FOHNSON, *La maschilità di Cristo*, „Concilium” 27(1991) 896-906; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Myriam...*

¹⁰⁴ Na temat analogii kobieco-macierzyńskiej, por. wskazówki F. LAMBIASIEGO, *Lo Spirito Santo...*, 300, przypis 165.

¹⁰⁵ Nowy sposób odczytania, zob. H. HAERINGA, *La fede cristiana nel Dio trinitario*, „Concilium” 31(1995) 244-261.

¹⁰⁶ Szczerze mówiąc, stwierdzam, że heglowska – a nie teologiczna – jest formuła Mühlena, dotycząca „pośrednictwa, które pośredniczy samo sobie”. Pośrednictwo wymagane jest przez kontekstualność stworzoną, a nie przez kontekstualność niestworzoną trynitarną perychorezy.

Widzenie Maryi w optyce kobiecości nie może zatem oznaczać naukowego wykorzystania feuerbachowego widzenia boskiej kobiecości¹⁰⁷, ani jungowskiej korekty Trójcy na Czwórcę do zanieczyszczenia modelu trynitarnego¹⁰⁸. Problem nie leży ani w nadawaniu Maryi cech Boskich, ani w ucłowieczaniu Ducha Świętego. A w każdym razie, nie, jeśli wychodzi się od jednoznacznej bliskości kobiecości Maryi i Ducha.

Wystarczy pomyśleć, co aktualnie dawałoby to kobietom i samej Maryi¹⁰⁹. Pozostawilibyśmy zawsze w obszarze mistyfikacyjnej mistyki kobiecości¹¹⁰.

3.3. Paradygmat eklezjologiczny

Ostatnim efektem feminizacji Ducha i Jego związku z Maryją jest właśnie dychotomia Kościoła, polaryzacja jego typologii kobiecej w antynomicznym rejestrze tak zwanej „zasady piotrowej” i tak zwanej „zasady maryjnej”¹¹¹.

W ten sposób kościelna instytucja faktycznie porzuca Ducha, rezygnuje z Jego obecności, w międzyczasie powierzając samej sobie i budując w samej sobie jego organizację i jego zadania¹¹².

Nie jest zatem bezbolesna antropologia ikonicznie niespójna, i nie jest bezbolesne rozmycie Ducha w podmiotowej jednostronności kobiecości. Oba te problemy ukazują twarz Kościoła, w którym odwołanie do wspólnoty czy misterium kończy się i nie znajduje odzwierciedlenia w życiu i inspiracji eschatologicznej.

Oczywiście tym, co ostatecznie decyduje o różnicy, jest świętość¹¹³. Jednakże jej wartość jest wewnętrznie eschatologiczna, podczas gdy, jak mówi Pismo, Duch został nam ofiarowany, aby wypełnić „międzyczas”, który oddziela nas od Chrystusa Pana (por. Łk 24, 46-49; Dz 1, 6-8).

¹⁰⁷ Por. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1971, 90.

¹⁰⁸ Por. L. PINKUS, *Il mito di Maria*, Roma 1986, 119n.

¹⁰⁹ Najsilniejsze oskarżenie uwarunkowań narzuconych przyjęciem za punkt wyjścia określonego obrazu Maryi w: C. HALKES, *Maria e le donne*, „Concilium” 19(1983) 1328-1341. Por. także M. DALY, *Al di là di Dio Padre*, Roma 1991, 102nn. Ale już *Marialis cultus* nawoływała do właściwego widzenia Maryi, zgodnie z antropologiczno-kulturowymi sugestiami „wzoru”.

¹¹⁰ Por. C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 138nn.

¹¹¹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 153nn; TENZE, *Teodrammatica...*, II 330N; TENZE, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, 181.

¹¹² Wystarczyłoby wspomnieć przyswojenie eklezjologicznej kategorii „królestwa Bożego”, tak jak była ona ujmowana przez długi czas w Kościele, aby dowiedzieć, iż nasze obawy nie są bezpodstawne. Emancypacja, pomijanie Ducha – unikanie Go, jak też często się mówi – to być może największe przewinienie kościelnej wspólnoty w historii.

¹¹³ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica...*, III, 330.

Co nie ma na celu negowania bogactwa czynnika męskiego i żeńskiego w różnorodnym ciele Kościołów. Odrzuca jedynie czynienie zeń kryterium obowiązującego i dyskryminującego. Jest to ważne przede wszystkim w odniesieniu do Maryi.

Widzenie postaci Maryi (i Kościoła) począwszy od kobiecości w ogóle, choć wprowadza kobiecość do obszaru misterium zbawienia, w rzeczywistości ryzykuje instrumentalnym podejściem, gdyż wynika z patriarchalnego obrazu Jej życia, wyrażania tego sakramentalnego paradygmatu pośrednictwa, który jest najistotniejszym powodem istnienia kościelnej wspólnoty, jej roli w „międzyczasie” historii. Czynniki kobiece zatem, zarówno w Maryi jak w Kościele, zostałyby pozbawiony mocy, wręcz „pożarty” w swoich wymiarach antropologicznych i symbolicznych. Tym sposobem rodzaj żeński Kościoła stałby się nieistotny¹¹⁴.

Musimy się zgodzić, że nie takie było nauczanie Soboru Watykańskiego II. Nie dlatego, żeby w tamtym momencie historii i kościelnej świadomości był jasno widziany paradygmatyczny węzeł kobiecości Kościoła, i w szerszym sensie – kobiecości. Było ono takie dlatego, że Sobór Watykański II był ukierunkowany na wspólnotowy wzór Kościoła, ożywianego przez bogactwo różnic¹¹⁵. Postawa ta nie została przyjęta. I w gruncie rzeczy nie powinniśmy się temu dziwić. Nasza grzeszna skłonność do zaciemniania obrazu stawia opór, zaciemnia wielokształtny blask oblubienicy Chrystusa.

Jednakże nie możemy czynić sobie alibi z Maryi, eschatologicznej ikony Kościoła-Oblubienicy, jego pierwociny i spełnienia¹¹⁶.

4. Propozycja systematyczna

Propozycja, którą zamierzam sformułować, opiera się na przekonaniu o całkowitej wzajemności Maryi i Kościoła¹¹⁷.

Chodzi zatem – w pełnej spójności z przejściem od eklezjologii chrystonomicznej do eklezjologii trynitarnej i pneumatologicznej – o widzenie Maryi w perspektywie trynitarnej i pneumatologicznej.

¹¹⁴ Por. CH. MULACK, *Maria...*, 130.

¹¹⁵ Por. LG 13.

¹¹⁶ Przeciwnie, należałoby wzmacniać wartości relacyjne i interpersonalne, które proponuje Maryja. Wskazówki w tej kwestii u C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 152nn.

¹¹⁷ Jak już o tym wielokrotnie mówiłam, mój związek z mariologią początkowo był pod znakiem „odrzużenia”; następnie pod znakiem „siostrzeństwa”, począwszy od kobiecej tożsamości Dziewicy (por. C. MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, „Theotokos” 1(1993) nr 1, 171-190). A jednak długoletnie przyzwyczajenie dyscyplinarne eklezjologii doprowadziło mnie do poszukiwania

4.1. Duch, „podmiot strukturyzujący” Kościół i Maryję

Mam zwyczaj przyjmowania za klucz hermeneutyczny do tajemnicy Kościoła schematu semiologicznego, zgodnie z którym sam Kościół jest interpretowany w interaktywnej biegunowości „struktury” i „funkcji”. W aspekcie „strukturalnym” Kościół jest misterium-sakramentem, ludem Bożym, Ciałem Chrystusa, oblubienicą Chrystusa, świętą katolicką i apostołską wspólnotą powołaną przez Ojca, ustanowioną przez zmarłychwstałego Chrystusa i objawioną przez zesłanie Jego Ducha¹¹⁸.

Chodzi tu o wyrażenie misterium Kościoła, poprzez przyjęcie za kategorię jego „imion” biblijnych i symbolicznych, które znamy ze Starego i Nowego Testamentu oraz z wyznania wiary w formule nicejsko-konstantynopolitańskiej.

Jeśli chodzi o „funkcję”, rozumianą jako praktykowanie „struktury”, wyraża się ona poprzez kapłaństwo powszechne oraz kapłaństwo urzędowe w ich wzajemnej i odmiennej relacji¹¹⁹, zorientowane na wzrastanie wspólnoty kościelnej.

Pomiędzy „strukturą” a „funkcją” stoi jednak – i jest to warunek *sine qua non*, aby obie były tym, czym są, i żeby pierwsza skutecznie przekładała się na drugą – Osoba Ducha Świętego, rozumiana jako „podmiot strukturyzujący” (lub też współ-ustanawiający)¹²⁰ - Kościół. Wydarzenie dodatkowo ukazane przez mnogość darów Ducha, charyzmaty, rozumiane jako „elementy strukturalne”.

4.1.1. Duch a Kościół

Nie będę szczegółowo omawiać relacji Ducha z Kościołem, wielokrotnie była ona już tematem dyskusji¹²¹.

Przypomnę jedynie, że zarówno tradycja Łukaszowa, jak też Pawłowa i Janowa przypisują Duchowi kluczową rolę w rozumieniu Jezusa, Mesjasza i Pana ukrzyżowanego i zmarłychwstałego, w którego imię

relacji Maryja-Kościół na poziomie bycia, „tajemnicy”, jak i na poziomie istnienia, działania kościelnego. W tym sensie cytowany już artykuł *Maria prototipo*, a także opublikowane już (oraz przygotowywane do publikacji) prace w *Consacrazione e Servizio*. Z uwagi na spójność perspektywy może wydać się pomniejszony globalizm odniesienia trynitarnego (oczywiście Ojca i Syna). Nie było to jednakże moim zamiarem. Uznałam za nabyte trynitarnie podstawy eklezjalnego wydarzenia i ostateczną wartość wydarzenia chrystologicznego, które z drugiej strony jest widoczne w całości samego misterium trynitarnego.

¹¹⁸ Por. LG 2.

¹¹⁹ Por. TAMŻE, 10.

¹²⁰ Y.-M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, t. II, Brescia 1982, 9.

¹²¹ Odsyłam do prac: W. KASPER, G. SAUTER; Y.-M. CONGAR, cytowanych już w przypisie 2.

zbiera się eschatologiczna wspólnota zbawienia. Jest ona właśnie taka i wyraża tę swoją samoświadomość począwszy od daru, od doświadczenia Ducha (por. Dz 2).

Wspólnota wie, że jest zbudowana (por. Ef 2, 22), ożywiana (1 Kor 12), zjednoczona (por. Ga 3, 28) przez dar Ducha.

Oczywiście świadomość, że Duch jest Duchem Zmartwychwstałego (por. np. Rz 8, 9. 11), podlega trudnościom konceptualnym związanym z przejścia od wiary w Boga Jedyne do wiary w Boga Trójjedynego. Jakkolwiek powolne i złożone było przyjmowanie koncepcji Ducha jako Osoby Boskiej – co należy do historii dogmatu¹²² – wspólnota doświadcza obiecanego Ducha. Widzi w nim Obrońcę i Pocieszyciela, „drugiego Parakleta”, o którym dużo mówił Jezus (por. J 14, 16-17. 25; 15, 26; 16, 6. 13-14). Tradycja Janowa ukazuje Ducha jako tego, który poprowadzi uczniów do całej prawdy (por. J 16, 13). Jest to potwierdzone również przez Łukasza, który mówi, że dopiero po darze zesłania Ducha Świętego będą oni zdolni rozumieć i głosić zmarłego i zmartwychwstałego Pana (por. Dz 2, 32-36; 4, 31).

Ale kim jest Duch? Zbyt złożone byłoby teraz przejście całej drogi starotestamentowej *ruah*, aby ukazać całą jego wieloznaczność, niezgodność na początku, a następnie zgodność (por. Ne 9, 30; Za 7, 12) ze słowami proroków. W każdym przypadku jest ona obecna na początku stworzenia (Rdz 1, 2); Jego tchnienie jest tym, co nadaje życie pierwszemu człowiekowi (Rdz 2, 7b). Rozumiana jako Duch Boży, Jego święta i ożywcza moc, *ruah*, nakreśli ostateczny kształt przymierza (por. Jl 3, 1nn), będzie gwarancją dotrzymania paktu (por. Ez 36, 26-27).

Tchnienie, oddech, nieśmiertelny i teofaniczny podmiot, Duch zachowuje te cechy w życiu Jezusa z Nazaretu, który w pełnym sensie jest Nim napełniony (por. Łk 1, 35; 3, 22; 4, 1. 14. 18). Wcielenie Jezusa odpowiada tym samym wkroczeniu Ducha do historii świata. Co więcej, potrójna sekwencja *ruah* starotestamentowego Boga: charyzmatyczno-profetyczna, królewska, eschatologiczno-mesjańska, informuje o kenotycznym mesjanizmie Jezusa; w pełnym tego słowa znaczeniu, poprzez namaszczenie Duchem Świętym (por. Łk 4, 18nn; Dz 10, 38) jest On ustanowiony Królem, Kapłanem, Prorokiem. Zatem żadne z wydarzeń, na które przekłada się Jego tajemnica, nie może być ujmowane bez uwzględnienia aktywnej obecności Ducha¹²³.

Może wydawać się niezwykłym fakt, że Ojciec i Syn są imionami relacyjnymi, zaś słowo Duch takim nie jest. Tchnienie, w naszym rozu-

¹²² Por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito...*, 91-156.

¹²³ Por. H. MÜHLEN, *Levento Cristo...*

mieniu, jest bowiem czym innym niż poczęcie czy synostwo¹²⁴. Trudność w wypowiedzeniu Ducha została ostatnio ukazana w uznawaniu Go w Trójcy jako wzajemnej miłości Boskich Osób. W rzeczywistości ukazują to nie tyle Osobę Ducha, ile samą naturę Boga, który sam w sobie jest Miłością¹²⁵.

Osobiście lubię widzieć Ducha jako Dar¹²⁶. Mam oczywiście na myśli określenie nie relacyjne w sensie bezpośrednio osobowym. Ale mówić o „darze” to mówić o „darczyńcy”, a Duch jest Tym, który dając, daje samego siebie, jako że jest równocześnie Darczyńcą i Darem.

Ta silna odpowiedź towarzyszy takiej typizacji Ducha, która przypisuje mu wszelką komunikację Boga *ad extra*, i dlatego ukazuje Go jako siłę, ochronę, lekarstwo, ulgę; jako podmiot zdolny do jednoczenia ludzi; do usuwania sprzeczności, do uzdrawiania ran; do rozjaśniania wszelkich dwuznaczności.

4.1.2. Kobiety a Duch w Piśmie i tradycji

Jeśli istnieje jakiś stały element w historii religii – nie jest tu wyjątkiem Izrael czy Kościół – to bliskość czynnika żeńskiego i Ducha¹²⁷. Problem jest złożony. Nie chodzi tu tylko o stereotyp, który widzi kobiecość jako przyjmowanie, ofiarność, bierność, czy inne podobne. Chodzi raczej o związek kobieta-życie, które powstaje dzięki kobiecej mocy poczęcia. Pierwotne doświadczenie religijne nie może nie brać tego pod uwagę. Musi umiejscawiać czynnik Boski w analogii do - biofilnej, tajemniczej i ukrytej mocy kobiecego ciała.

W każdym razie, czy to poprzez metaforę, czy poprzez doświadczenie, każda tradycja religijna zachowuje żywą archetypiczną sugestię związku kobieta-życie, i przez analogię, związku Duch-życie. A zatem, czy się tego chce, czy nie, nie można oddzielić Ducha od kobiecości. Odebranie kobietom prawa głosu nie doprowadziło jednakże do odebrania im głosu ekstatycznego czy proroczego¹²⁸. Również marginalizacja polityczna i społeczna, która dotyczyła kobiet przez wieki, nie zdołała oddzielić ich

¹²⁴ W kwestii trudności uznania Ducha za „Osobę”, por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito...*, 163nn; 180-191.

¹²⁵ Por. STh I, q. 37.

¹²⁶ Oczywiście nie dokładnie w znaczeniu STh I, q. 38, ponieważ u Tomasza wewnątrztrynitarna dynamika „daru” jest analogiczna do dynamiki „miłości”: *Ponieważ Duch Święty działa jako miłość, działa On jako pierwszy dar...* (STh I, q. 38, a. 2).

¹²⁷ Por. *Donne, potere, profezia*, red. A. VALERIO, Napoli 1995.

¹²⁸ Por. E. GREEN, *Donne e profezia nelle Sacre Scritture*, TAMZE, 25-60.

od praktykowania mądrości, zarówno w codziennej mądrości, radzie i kierowaniu, jak i w codziennej opiece i uzdrawianiu¹²⁹.

Prawdopodobnie jest tak dlatego, że plastyczność kobiecego łona¹³⁰ natychmiast przywołuje myśl o nieśmiertelnej sile, zdolnej także do płodnej, bezinteresownej, ożywczej, gościnnej elastyczności.

Gdyby ograniczyć nasze rozważania tylko do tradycji chrześcijańskiej, musi zaskoczyć nas fakt, że wszystkie „herezje feministyczne” były zawsze pneumatologiczne, począwszy od herezji gnostycznej (choć w jej niejednoznacznej ambiwalencji), przez herezję montanistyczną czy Guglielma i Maifredy (te ostatnie z pewnością niosły z sobą radykalizację w kierunku feministycznym), po wiele innych, w których bezpośrednio odwołanie do Ducha w Jego roli anty-instytucjonalnej emancypuje kobiety, uznając je za podmiot profetyczny i nauczający. Z drugiej strony niewyjaśniana jest zaciekle walka przeciwko ludowej mądrości kobiet, kobiecej sztuce uzdrawiania, na Zachodzie określanej mianem czarownictwa i uznawanej za najbardziej szkodliwą z herezji¹³¹.

Dokonując przeskoku kontekstowego, pozwolę sobie jeszcze przypomnieć, że to uporowi jednej kobiety zawdzięczamy współczesny powrót do pobożności wobec Ducha Świętego. Błogosławiona Elena Guerra¹³², inspiratorka Leonowej *Divinum illud*, związana jest z pewnością z tradycyjną tranzytywnością, tradycyjną bliskością pomiędzy kobiecością a Duchem Świętym, tak jakby od zawsze kobiety miały możliwość robijania schematu ukazywania wiary z jednej tylko perspektywy – *logos*, i niewidzenia różnorodnego i pełnego miłości bogactwa Ducha.

Nie sądzę także, aby było poza tą szczególną wrażliwością kulturową zainteresowanie np. E. Stein i jej rozważanie na temat Maryi i Ducha Świętego¹³³.

4.1.3. Kwestia Ducha i Maryi widziana z perspektywy kobiecości

Prawdopodobnie nacisk, z jakim teologia, także najnowsza, odczytuje bliskość Ducha z kobiecością Maryi, wyraża bardziej lub mniej

¹²⁹ Por. C. MILITELLO, *Salus infirmorum. Tentativo di reinterpretazione teologia*, w: *Maria madre della salute e icona della salvezza*, Roma 1994, 47-82.

¹³⁰ Por. G. LIMENTANI, *Profeti o uteri?*, w: *Donne e profezia...*, 9-22.

¹³¹ Por. C. MILITELLO, *Il volto femminile della storia*, Casale Monferrato 1995.

¹³² Por. D.M. ABBRESCIA, *Elena Guerra, profetismo e rinnovamento*, Brescia 1970.

¹³³ Por. E. STEIN, *La donna e il suo compito secondo la natura e secondo la grazia*, Roma 1968, np. 219; zob. również wiersz: *Sposa dello Spirito*, w: *Stare davanti a Dio per tutti*, red. G. DELLA CROCE, Roma 1991, 327-329. Por. także C. BETTINELLI, *Maria cuore della Chiesa, epifania dello Spirito. Spunti mariologici nell'opera di E. Stein*, „Marianum” 55(1993) 579-589.

świadomą obecność pewnego archaicznego faktu, w pewnym czasie archetypicznego i mitycznego. Będzie to bardziej oczywiste, jeśli zastanowić się nad faktem, że wzajemna tranzytywność Ducha i Maryi pojawia się jako temat począwszy od tematu Bożego macierzyństwa. Problem polega zatem na tym, jaką synergię przyniosłoby wsparcie udzielone przez Ducha kobiecości Maryi podczas zapłodnienia bez udziału mężczyzny.

Gdyby pominąć te sugestie, jaki sens miałyby teza o synergicznym macierzyństwie Ducha w stosunku do macierzyństwa Maryi?

Możemy powiedzieć, że wszystkie teorie ukierunkowane na widzenie relacji pomiędzy Duchem a Maryją, w mniej lub bardziej bezpośrednich kategoriach zgodności hipostatycznej, prowadzą do potwierdzenia w rodzeniu, a więc do synerгии z kobiecością.

Nie bez trudności może to przerodzić się w temat relacji oblubieńczej Maryi z Duchem. W rzeczywistości także w tym przypadku wchodzi w grę kobiecość Ducha, którego ikoną byłaby Maryja. Ślub wymaga dymorfizmu płciowego, a z tego, co mi wiadomo, nikt nigdy nie interpretował Ducha w rodzaju męskim, co więcej, tradycja chrześcijańska wystrzegła się tego. Jeśli już mowa o problemie, to może nim być męska podmiotowość Ojca; to, co poczęło się z Ojca i Ducha, Ojca i Matki Słowa, zgodnie z przywołanymi już sugestiami gnostycznymi, poczęło się według ciała, które przyjmuje Duch, umożliwiając w ten sposób samo wcielenie. Ostatecznie z osobą Maryi miałyby związać się Osoba Ducha i w pełnej zgodności, w perspektywie tej trynitarniej ekstrawersji, jaką jest wcielenie, już w samej tajemnicy Boga Syn miał być poczęty z Ducha.

Ale to hipotetyczne związanie się Ducha z Maryją wydaje się nam inne niż relacyjność oblubieńcza¹³⁴.

Skoro metafora zaślubin wspiera koncepcję *admirabile commercium*, ostatecznego spotkania Boga z ludzkością, jego bohaterami w pełnym sensie – w synerгии Ojca i Ducha – są właśnie ludzkość, reprezentowana przez Maryję, i samo Słowo Boże, które znajduje w Niej schronienie. Meandryczne zaślubiny są zaznaczone przez Maryję i przez Słowo; Duch jest raczej tym, który czyni je możliwymi.

Tak, jak sprawia stawanie się Słowa *theantropo*, tak umożliwia Maryi stawanie się Matką. To On Ją uświęca, ozdabia, chroni Ją wszelkimi darami, tak że Jej ludzka natura staje się *capax Dei*. I to Duch działa, aby Słowo mogło w pełni nabyć ludzką kondycję. A zatem Duch działa zgodnie z tą bezinteresownością, która ontycznie buduje Go w obszarze misterium wewnątrztrynitarnego. Ta bezinteresowność towarzyszy

¹³⁴ W każdym razie wyrażenie to jest obecne w nauczaniu Jana Pawła II. Por. np., *Redemptoris Mater* 26.

i wspiera stawanie się ciałem przez odwieczne Słowo i stawanie się *Theotokos* przez stworzenie - Maryję.

4.1.4. Duch a Maryja: analogia pomiędzy działaniem Ducha w Maryi i w Kościele

Ta kwestia nie wyczerpuje się w przywileju, który łączy Maryję ze Stworzycielem. Maryja personifikuje wspólnotę wierzących; w Jej ciele kobiety cała ludzkość, męska i żeńska, wchodzi w relację z Bogiem.

Maryja odpowiada na plan Ojca, którym jest prowadzenie do wspólnoty teandrycznej ludzkości, stworzonej od początku na Jego podobieństwo. Planem Ojca jest zjednoczyć wszystko w Chrystusie (por. Ef 1, 10), prowadzić ku pełni (por. Kol 1, 19) w chwalebnym ciele Chrystusa. Oto dlacego relacja Ducha z Maryją wiąże się z perspektywą relacji Ducha z Kościołem. Działanie Ducha polega bowiem na wpieraniu procesu wzrastania wspólnoty odkupionej, na upodabnianiu Jej do Chrystusa, do budowania jej jako Jego Ciała i Oblubienicy, w świętej jedności i apostołskiej katolickości.

Jeśli zatem chcemy ukazać relację Ducha do Maryi, powinniśmy przede wszystkim przedstawić relację Ducha do Kościoła. Można to uczynić – inspirując się św. Łukaszem – rozważając czas Kościoła jako „czas Ducha”, a następnie – w oparciu o listy św. Pawła (i 1 P) – patrząc na Kościół jako świątynię Ducha, a w końcu omawiając podporządkowanie Kościoła Duchowi.

4.1.4.1. Maryja i czas Ducha

Widzenie Maryi, w symetrii z Kościołem wobec tajemnicy czasu, to widzenie Jej przede wszystkim jako podmiotu uosabiającego przejście od dawnego do nowego ludu. A jednak tajemnica czasu dotyczy w szczególności Maryi w tajemnicy Jej osoby.

Dla Izraela, ale również dla Kościoła, czas zawiera w sobie wymiar zbawczy. To w czasie Bóg działa na rzecz swego ludu. Maryja, Córka Izraela, podziela takie widzenie czasu. A w harmonii z odczuciami swego narodu, oczekuje na wypełnienie czasu, nadejście eschatologicznej ery zbawienia. Maryja także oczekuje Mesjasza, Zbawcy i Odkupiciela swego narodu. I w tym oczekiwaniu uświęca czas w taki sposób, jak Jej współwyznawcy. Karmi się słowem proroków i posila nadzieją na odkupienie Izraela¹³⁵.

¹³⁵ Por. S. DE FIORES, *Maria nella vita spirituale*, Roma 1995, 54nn. Temat czasu niewątpliwie łączy się z tematem nadziei: por. C. MILITELLO, *Maria donna di speranza*, w: *Sperare. Forza e fatica del vivere cristiano*, Roma 1994, 177-198.

Na bazie tego faktu Kościół odkrywa swoje rozumienie czasu. Analizując prolog do Dziejów Apostolskich, widzimy, że czas zbawczy, czyli czas spełnienia obietnicy, dzieli się na czas Jezusa i czas Kościoła, który jest czasem zstąpienia i obecności Ducha, czasem misji aż do powrotu Pana Chwały (por. Dz 1, 1-8). Maryja przyjmuje to rozumienie czasu właśnie dlatego, że jest również obecna w Wieczerniku. Ona także czeka na spełnienie obietnicy, na dar Ducha. Także na Nią zstępuje Duch Pana w postaci języków ognia. Jak przeżyła bycie uczennicą ziemskiego Jezusa, tak teraz przeżywa bycie uczennicą Zmartwychwstałego¹³⁶, we wszystkim ulegając tchnieniu Ducha, dzięki któremu rozprzestrzenia się wspólnota¹³⁷.

Istnieje jednak również osobisty wymiar czasu, który także dla Maryi jest pod znakiem Ducha. „Przed” i „po” Jej doświadczenia czasu jako miejsca Ducha należy do Jej kobiecej ludzkości, powołanej do współpracy z planem wieków, z wcieleniem Słowa. Istnieje pewne wyrażenie podsumowujące to Maryjne przeżywanie czasu – jest to zdanie w Ewangelii Łukasza „wypełniły się dla Niej dni...” (por. Łk 2, 6)¹³⁸. To jest dla Maryi szczyt zbawczego czasu, wyróżnik. Nadaje to szczególnego znaczenia oczekiwaniu, temu, co zachodzi pomiędzy zwiastowaniem a narodzinami Jezusa. Dzięki temu Maryja zmienia na poziomie osobistym tę anamnetyczną cechę, wywołującą to, co dokonało się w Niej, opisane przez Łukasza jako zachowanie i rozważanie w sercu wydarzeń, których była uczestniczką i świadkiem (por. Łk 2, 19. 51b).

Możemy się zgodzić, że to właśnie w tej fazie Maryja jest proleksią Kościoła. Nie tylko poprzedza jego powstanie, jako że właśnie wspólnota zbawienia miała początek w osobistym dialogu Maryi i wcielonego w Niej Syna; Maryja poprzedza dynamikę symboliczną i pamięciową Kościoła. Maryja pamięta, zachowuje wszystko w swym sercu. Jej prorocze uczestnictwo potwierdzone w Łk 1, 46nn ukazuje nam Jej aktywną rolę anamnetyczną, nie inaczej niż to się ma w Kościele, który Ona poprzedza, w który wchodzi i niemal znika w nim przy ostatecznym zstąpieniu Ducha, przy spełnieniu ostatecznej anamnezy, udzielonej na pamiętkę Ciała i Krwi Pana.

¹³⁶ Nie ma jednomyślności w sprawie ukazywania Maryi jako uczennicy. Jednakże, pomijając akrobacje tekstowe, wydawałoby się doprawdy ograniczające wykluczanie Matki Pana z dynamiki, która wychodząc poza cielesne macierzyństwo, włącza Ją do eschatologicznej rodziny uczniów Syna (por. C. MILITELLO, *Mariologia*, Casale Monferrato 1991, 93nn).

¹³⁷ Por. w *Testimoni*, fasc. 167 (1998).

¹³⁸ W tej kwestii por. relację M.T. Santiso Porcile podczas XII Międzynarodowego Sympozjum Maryjnego.

4.1.4.2. Maryja, mieszkanie/świątynia Ducha

Pismo wielokrotnie posługuje się metaforą świątyni¹³⁹. Jako miejsce zamieszkiwania Boga jest ona metonimią samego Izraela. Dynamika ta pozostaje nienaruszona w Kościele, wielokrotnie nawiązując do metafory domu i mieszkania Boga, budowli, która wzrasta na mocy Ducha, świątyni, w której zamieszkuje Duch (por. np. Ef 2, 18-20; 1 P 2, 4-5).

Czy patrząc na wyjątkowość wiernych, czy też uznając ich wzajemną relacyjność, czyli tworzenie przez nich wspólnoty, widzimy, że metafora świątyni zachowuje swą wartość i zawsze głosi przekształcającą moc Ducha.

Maryja, przez antonomazję, jest świątynią i mieszkaniem Ducha. Zgodziła się na Jego tchnienie, na Jego moc. Otworzyła się na Jego Osobę. Pozwoliła się ukształtować aż po spełnienie, które Ją cyzeluje jako podmiot pneumatoforo i pneumatoforme.

Ale co oznacza słowo schronienie, słowo świątynia? Nie chodzi tu o metaforę „przedmiotową”, lecz metaforę żywą. Chodzi tu o wskazanie na zakończenie budowania siebie jako bycie w zgodzie z tchnieniem, z darem Ducha.

Maryja nie jest po prostu arką, cennym wyrobem, na którym spoczywa moc Najwyższego. Jest ona osobą, która współdziała z Boską Osobą i staje wobec Niej w pełni swej podmiotowości jako kobiety. Mówienie o Maryi jako pneumatofora może być mylące, jeśli ograniczy się Ją do roli mieszkania, czystego i instrumentalnego miejsca przyjęcia. Maryja, mówiąc ściślej, jest osobą, która w wierności z budującym dialogiem pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, pozwala się kształtować, cyzelować, aż po pełne stanie się pneumatoforme.

Nie ma wątpliwości, że metafora arki, analogicznie do eklezjalnej metafory schronienia i świątyni, posiada tryb osobowy. Pozostaje jednak równie wyraźny referent kościelny. Raz jeszcze przez ten status Maryi prześwieca misterium eklezjalne. To Kościół jest schronieniem Ducha. To Kościół razem z Nim wzywa Pana Jezusa do powrotu (Ap 22, 17). Wzorczość Maryi przekłada się zatem na wspólnotę wierzących, z której wydarzenie Pięćdziesiątnicy czyni ostatecznie świątynią i schronieniem Ducha. Raz jeszcze Maryja jest proleksią Kościoła, a Kościół odbija się w Maryi, której ludzka natura całkowicie oddała się epikletycznej mocy Ducha.

¹³⁹ Por. C. MILITELLO, *Il popolo di Dio tra navata e santuario*, w: *Gli spazi della celebrazione rituale*, Milano 1984, 11-39.

4.1.4.3. Maryja poddana Duchowi

Kondycja Maryi to kondycja stworzenia. Choć teologia i dogmat wywyższyły Jej kondycję łaski, jako warunku wstępnego i ukoronowania Jej Bożego macierzyństwa, Maryja pozostaje ontycznie stworzeniem, nie posiada natury Boskiej.

Także w tym możemy ujrzyć Jej podobieństwo do Kościoła, którego eschatologiczną świętość (Ef 5, 26) odzwierciedla Ona niczym lustro; którego kondycję Oblubienicy Słowa zapowiada w tajemnicy przyjęcia Pana w „przestrzeni”¹⁴⁰ swego łona.

Maryja i Kościół z tych samych powodów dzielają kondycję pełnych łaski, głębokiego i intensywnego uczestnictwa w tajemnicy i życiu Trójcy. A ponieważ dzieło uświęcania i wspólnoty jest przypisane Duchowi, stąd jedna i drugi w widoczny sposób są „stworzeniami Ducha” w pełnym tego słowa znaczeniu.

Maryja, jak każda inna osoba wierząca, a Kościół w swym niemal osobowym statusie „stworzenia Ducha” i oblubienicy Chrystusa, muszą budować siebie w otwartości na Ducha, co jest uznaniem Jego władzy, a zarazem uznaniem ich własnego ograniczenia i niemocy jako stworzeń.

Maryja, tak jak Kościół, musi być posłuszna Duchowi. Musi uznać Jego moc; poddać się Mu. Innymi słowy, musi w sobie zrobić miejsce dla paradygmatu bezinteresowności, jaki proponuje On jako Osoba.

Nie mamy powodu, aby uważać, że Maryja nie zważyła na ten paradygmat. Pismo, z wyjątkiem tych fragmentów, które potwierdzają trudności rodziny Jezusa w zrozumieniu Jego posługi (por. Mk 3, 31-35; Mt 12, 46-50), poświadcza prowadzenie się Maryi zgodnie z paradygmatem bezinteresowności, poprzez który wyraża Ona swą zgodę i zarazem swe poddanie Duchowi.

Spójrzmy na szybką wyprawę Maryi do Elżbiety (por. Łk 1, 39-45), sposób wyrażenia przez Nią wielkich rzeczy, jakich dokonał w Niej Bóg (por. Łk 1, 46-55), Jej postawę w kontekście narodzin Jezusa (por. Łk 2, 19), przedstawienia Go w świątyni (por. Łk 2, 34b-35), zagubienia i odnalezienia Go (por. Łk 2, 41-50). Spójrzmy również na Jej obecność w Kanie (por. J 2, 1-11), pod krzyżem (J 19, 25-27), aż po obecność w Wieczerniku (por. Dz 1, 14). Nic nie zobowiązuje Maryi do takiej postawy. Ona uznaje się za służebnicę (por. Łk 1, 38. 48) w silnym wydźwięku, jaki słowo to posiada w duchowości Izraela¹⁴¹.

¹⁴⁰ Por. M.T. SANTISO PORCILE, *La donna spazio...*, 343nn.

¹⁴¹ Por. R.E. BROWN, *La nascita del Messia...*, 473nn. Por. także A. SERRA, *Maria. Testimonianze biblico-giudaiche*, w: TENZE, *E c'era la Madre di Gesù*, Milano-Roma 1989, 171-187.

Ona oddaje się woli Bożej, otwiera na tchnienie Ducha.

Maryja jest znakiem tej bezinteresowności, która łamie egoistyczny schemat *do ut es*. Wie, że wszystko to, co otrzymała, jest darem, łaską. I w efekcie dostosowuje się.

Symetria z Kościołem w tym momencie widoczna jest na poziomie tajemnicy. Nie na poziomie historycznym. Bowiern Kościół na przestrzeni czasu nie zawsze ukazuje swe podporządkowanie Duchowi, swoją świadomość i zachowanie jako stworzenie Ducha.

4.2. Maryja a dary Ducha jako elementy strukturalne

Silne, nie słabnące nigdy napięcie pomiędzy instytucją a charyzmatem, to być może najsilniejszy element dystansu, jaki zachodzi pomiędzy Kościołem *inter tempora* a Matką Pana. Podczas gdy Kościół z trudem rozpoznaje i tłumaczy dary Ducha, Maryja ukazuje się nam pod znakiem najwyższej i pełnej odpowiedzi na dar i posługę. Jej imię łaski jest jednością z funkcją, z posługą jaką spełnia Ona w łonie wspólnoty wierzących, która patrząc na Nią może z sukcesem przekroczyć problem swego niedostosowania.

4.2.1. Pojęcie charyzmatu

Refleksja na temat związku Maryja-Duch, ożywiona przede wszystkim pod koniec lat osiemdziesiątych począwszy od ruchu charyzmatycznego, obszernie badała temat charyzmatów, uznając ich obecność u Matki Pana¹⁴². Ruch ten zwrócił szczególną uwagę na nadzwyczajną spójność tych darów – potwierdzonych przez wspólnoty Pawłowe i w Dziejach Apostolskich – a najbardziej szczególnym z nich jest dar języków, dar mówienia nowymi językami, różnymi, czy mówiąc prościej – rozumienie i bycie rozumianym pomimo faktu, iż mówi się różnymi językami ojczystymi.

Charyzmat to określenie techniczne pochodzące z Nowego Testamentu. Oznacza ono właśnie dar Ducha, choć w 1 Kor 12, 4-6 Paweł skupia się na trynitarnej strukturze charyzmatu. W innym miejscu napisałam, że moim zdaniem trynitarne struktura charyzmatu ujawnia trynitarne strukturę *imago Dei*. Jak u podstawy daru jest działanie Ojca, diakonia Syna, bezinteresowność Ducha – jako że z pewnością można przypisać go Duchowi, ale praktycznie zgodny jest on z paradygmatem

¹⁴² Por. R. LAURENTIN, *Le charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 309-321, oraz cytowany wcześniej R. CANTALAMESSA, *Maria, uno specchio per la Chiesa...*

operatywności diakonicznej - tak obraz przekłada się na wszystkich, mężczyzn i kobiety, w budującej wolności, dialogu, bezinteresowności, i wyciska na każdym z nas pieczęć Ojca Syna Ducha¹⁴³.

Skoro taka jest struktura charyzmatu – a więc i obrazu, oraz bazując na przekładzie operacyjnym, także naszego upodobnienia się do Chrystusa, doskonałego Człowieka, namaszczonego przez Ducha na Kapłana, Króla i Proroka – czy widzimy charyzmaty jako zjawiska dotyczące Kościoła, czy też odczytujemy je w Maryi, nadal oczywiste są jego zasadnicze elementy, dzięki którym immanentność Ducha przekłada się na Kościół i Maryję.

Zatem Dar umacnia złożoną i różnorodną spójność darów. Maryja i Kościół są ich nośnikami. Kościół otrzymuje je zgodnie z ich całą różnorodnością. Maryja, oczywiście w rozległym spektrum tego, co Ją łączy z mesjańskim narodem – narodem królewskim, kapłańskim, proroczym – ale także i przede wszystkim w odniesieniu do Jej imienia łaski, które jest tylko Jej, i jest powodem Jej istnienia w historii zbawienia i w samym Kościele.

4.2.2. Imię łaski Maryi: *κεχαριτωμένη*

Łatwo jest, szczególnie na poziomie „funkcji”, określać Maryję mianem Prorokini, Królowej, uczestniczki kapłaństwa Syna¹⁴⁴. To, co posiada pełnię funkcjonalną, wyraża przede wszystkim Jej rzeczywistość podmiotu charyzmatycznego.

Jednak poza horyzontem kapłaństwa wspólnego – którego Maryja jest w szczególny sposób uczestniczką z uwagi na poprzedzający udział w darze łaski, związany ze zbawczym działaniem Syna – moim zdaniem Maryja ukazuje się w szczególnym wymiarze swego daru, którego funkcjonalny efekt widoczny jest w „Bożym macierzyństwie”, ale znajduje odpowiedź w absolutnej bezinteresowności Ducha, który ochrania Ją ponad miarę.

Miałam już okazję wskazać na to imię łaski Maryi, będące Jej osobistym i zasadniczym charyzmatem¹⁴⁵. Jest on podstawą dla Jej rzeczywistości osoby ludzkiej otwartej i poddanej Duchowi. Chodzi tu o literacki *hapax*, ustanowiony określeniem *κεχαριτωμένη* w Łk 1, 28.

Ostatnio podjęto ponowne badania nad tym terminem¹⁴⁶. Pomijając podejście egzegetyczne, należy jednakże stwierdzić, że ta forma słowna,

¹⁴³ Por. C. MILITELLO, *Donna in questione...*, 28nn.

¹⁴⁴ Por. TAMŻE, 196nn.

¹⁴⁵ Por. TAMŻE, 198.

¹⁴⁶ Por. E. DELLA CORTE, *KEXARIT MENH (Lc 1, 28). Crux interpretum*, „Marianum” 52(1990) 101-148; M. CIMOSA, *Il senso del titolo KEXARIT MENH, „Theotokos”* 4(1996) 589-597.

w całej swej szczególności, ukazuje Maryję jako Tę, która znalazła szczególną łaskę u Boga. Jest Ona stworzeniem, na które w pełni przelana została łaskawość, ogromne upodobanie Boże. Choć nie przeciwstawiam się intuicji Hieronima, który przetłumaczył to wyrażenie jako *gratia plena*, uważam jednak, że widzenie w tym określeniu osobistego charyzmatu, właściwego tylko Maryi, której osoba może zatem być uznana za wzór wszelkiego uznania Ducha i przyjęcia Jego darów.

Ta, która znalazła łaskę, która żyje łaską, może wyrazić zgodę na wolę Bożą, może pozwolić się ukształtować przez Ducha, aż po cielesne poczęcie Syna Bożego.

Maryja w pierwotnym znaczeniu jest nowym stworzeniem, nowym tworem, odzyskanym i ponownie ożywionym przez Ducha. Wynikiem tego jest Boże macierzyństwo, i może Ona bezinteresownie odpowiedzieć na tę bezinteresowność, którą została ozdobiona i która kształtuje Jej istnienie jako osoby wierzącej.

Słusznie możemy mówić o Maryi jako o istnieniu wewnątrznie teologicznym, którego wiara, nadzieja, miłość antycypują eschatologiczne spełnienie. Stąd posługa miłości, poza granicami czasu i przestrzeni, jaką Maryja, wniebowzięta w chwale, wykonuje w stosunku do Ciała Chrystusa, którego jest najznamienitszym członkiem¹⁴⁷, a w wydaniu na świat jego członków w Duchu także Ona uczestniczyła¹⁴⁸.

* * *

Moim zdaniem zatem, zaniechawszy akrobacji prowadzących Maryję do wnętrza Trójcy w sposób mniej lub bardziej wyraźny, to w tym Jej imieniu i posłudze łaski widzialne jest Jej bycie „ikoną Ducha”.

Wyznam szczerze, że sprawia mi problem wyrażenie „Oblubienica Ducha”, z przyczyn wyżej omówionych, zaś mniejszy problem sprawia mi – a nawet nie sprawia mi żadnego problemu – widzenie Maryi jako „ikony Ducha”. Nie dlatego, że ostatecznie jest Ona bardziej ikoną Ducha, niż Ojca czy Syna, lecz dlatego, że więcej korzyści naszemu kulturowemu przejściu, obserwującemu dziś powrót tematu Ducha, przyniesie przyjęcie Jego perspektywy, poza jałowością, która przez długi czas niszczyła równie żywotną relację z Ojcem i wcielonym Synem. Wystarczy tu na przykład wspomnieć pewne sformułowanie soteriologiczne; pewne uprzedmiotowienie tematu łaski; pewną lekceważącą swobodę

¹⁴⁷ Por. LG 53.

¹⁴⁸ Por. TAMŻE.

w pozbawieniu zakotwiczenia życia według Ducha w jego wymiarze ściśle teologicznym.

Widzenie Maryi jako ikony Ducha – w optyce Kościoła, będącego ikoną i stworzeniem Ducha – to wyjście z syntaksy konieczności, przymusu, obowiązku i przejście do syntaksy bezinteresowności.

Oto, dlaczego ma sens przecucie dotyczące *via pulchritudinis*, o ile nie zostaje ona przeciwstawiona *via veritatis*. Trzeba zrozumieć, że Prawda jest Pięknem, jako że *verum bonum et pulchrum convertuntur*.

Stworzenie Maryja znajduje się pod znakiem piękna, obfitości pełnej łaski, wyjątkowego rozmyślenia nad niezwykłą bezinteresownością Ducha.

Jeśli może to obniżyć wyższość zasady maryjnej wobec zasady piotrowej, to w rzeczywistości uważam, że powinno raczej wskazać na eklezyjalną niepełność posługi, jeśli nie jest ona przede wszystkim „fanią”, przejawem i objawieniem Ducha.

Natomiast to, co zachodzi w Maryi, to spójność, radykalna i głęboka zgodność pomiędzy darem Ducha a przełożeniem tego daru. Ona, jako osoba ludzka wolna, odpowiedzialna, świadoma swojej podmiotowości, przyjęta i uznana jako dar, prowadzona do pełni znaczenia, do absolutnej równowagi, ukazuje nam spełnienie pierwotnego powołania, jakie Duch ukazuje każdemu z nas.

Nowe stworzenie, które potwierdza władzę Boga, kobieta, która wstawia się, ofiarowuje samą siebie, towarzyszy ofierze Syna, głos, który opiewa cuda Najwyższego, Maryja w tym swoim spełnieniu jako stworzenie, przekształcona przez Ducha, ukazuje się nam jako ikona Kościoła, z nim i przezeń ikona Ducha.

Prof. Cettina Militello
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Via Fratelli Bonet, 44
00152 Roma
Italia

Holy Spirit and Mary

(Summary)

After a short recognition about the relation between the Holy Spirit and the Virgin Mary in the post-conciliar writings, Militello points out a threefold systematic knot relevant to the anthropological paradigm:

- the question of bringing back to the Spirit the whole holiness of Mary and consequently her full participation to the Trinitarian glory;
- the question of the feminine paradigm: is it possible or not a gender contiguity between the Spirit and Mary?
- the question concerning the ecclesiological paradigm: how and why Mary is image and model of the Church, and in what sense or in what way the Spirit interacts in this exemplarity?

For such problems the Authoress proposes a systematic way of solution starting from the full reciprocity of Mary and Church and therefore from the analogous symmetry of the presence/action of the Spirit in the Church and in Mary.