

# Johann G. Roten

---

## Kultura stworzona przez kobietę : Maryja pomiędzy religią i kulturą

---

Salvatoris Mater 4/2, 197-222

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Chrześcijaństwo jest nieustającym wcieleniem, dlatego właśnie jest zawsze związane z kulturą\*. Przez cały czas rodzi się ono i odradza w duszach i sercach ludzkich. Wcielenie stanowi wspólny mianownik dla wielu zróżnicowanych i często sprzecznych ze sobą poglądów na temat tego, kim są chrześcijanie i co konstytuuje ich tożsamość. Maryja ma swój udział w tym zjawisku. Wyraźne cechy Jej osoby dostrzec możemy w każdej z kultur, jednak kulturowa różnorodność Jej obrazu może być właściwie zrozumiana tylko w kontekście tajemnicy wcielenia. Wiemy, że istnieje faktyczny rozdział między współczesną kulturą i chrześcijaństwem, które ponowne odkrywanie wcielenia chce uczynić jednym z najbardziej istotnych wyzwani ewangelizacji. Istnieje potrzeba duchowości wcielenia.

To wiek XX - przed i po II wojnie światowej - czyni wcielenie jednym z wielkich tematów w literaturze duchowej i jest okreśłany terminem: *devoir d'incarnation* (potrzeba wcielenia). Źródeł inspiracji dla duchowości wcielenia było wiele; począwszy od wylansowania Akcji Katolickiej, po teologię Mistycznego Ciała, idąc dalej przez „ziemskie rzeczywistości” po duchowość ciała i małżeństwa. Wpływ na nią wywarł dwudziestowieczny humanizm, antropologia, egzystencjalizm i świadomość historyczna. Kluczowymi dla tego okresu były takie określenia, jak: „świadectwo”, „misja”, „poświęcenie” i sławne „znaki czasu”. Wśród wiodących idei było pojęcie „trwającego wcielenia”, we wszystkich czasach i miejscach, oraz przenikanie i przemiana ludzkiej rzeczywistości przez niestworzoną miłość. Duchowość wcielenia domagała się nowego stylu świętości, urzeczywistniającej się w uświęcaniu życia codziennego i rzeczywistości świata. Siegała porządku kulturowego i społecznego - początkowo jako wspaniałomyślne i romantyczne życzenie, które w końcu stało się społeczną pieśnią, preferencyjną opcją dla ubogich, wezwaniem dla inkulturacji i początkiem wielu ruchów wolnościowych, z których każdy formułował swój własny program. Nie trzeba dodawać, że zasadnicze wartości duchowości

Johann G. Roten SM

## Kultura stworzona przez kobietę. Maryja pomiędzy religią i kulturą

SALVATORIS MATER  
4(2002) nr 2, 197-222

\* Tł. J.G. ROTEN, *Woman made culture. Mary between religion and culture*, „Ephemerides Mariologicae” 51(2001) nr 4, 325-343.

<sup>1</sup> PIUS XI, *Quas primas* (11 XII 1925 r.).

wcielenia znalazły się w ważniejszych dokumentach Vaticanum II. Choć kwestionowana i poddana próbie po II wojnie światowej przez duchowość transcendencji, duchowość wcielenia powróciła z siłą, wyzwana przez ruch charyzmatyczny, by poszukiwać duchowych rzeczywistości, które miały skorygować wypaczone rozumienie wcielenia.

Duchowość wcielenia jest nieustannym wyzwaniem. Prowadzi nas do serca świata, ale, zamiast pomagać nam odnajdywać tam twarz Chrystusa, konfrontuje z ohydą maską diabła. W ten sposób, dochodząc do wniosku, że nie może to być serce świata i że zgubiliśmy zmysł właściwego kierunku, zmusza nas do podejmowania próby na nowo. Duchowość wcielenia wprowadza chrześcijan na drogę, gdzie mogą zbrudzić sobie ręce i na drogę, gdzie nie ma skrótów. Podróżujący nią ma zezwolenie na posiadanie w bagażu ikony Chrystusa wcielonego, która go prowadzi, kieruje i pomaga odnaleźć w razie potrzeby drogę powrotną. Po jego stronie jest Maryja - towarzysz podróży i archetyp pielgrzymujących w wierze.

Nasze dalsze refleksje chcą być wprowadzeniem do takiej duchowości. Zaczniemy od pewnych rozważań o relacji między chrześcijaństwem i kulturą, po to tylko, by odkryć, że Chrystus jest autentycznym kluczem do kultury. Następnie spróbujemy zarysować szczególne cechy dzisiejszej kultury świeckiej oraz pokazać jak się one mają do przesłania Chrystusa. Wszystko po to, by zza dialektycznej zasłony odkryć miejsce Maryi w dyskusji o kulturze i religii chrześcijańskiej.

## 1. Chrześcijaństwo i kultura

Czym jest współczesna kultura i komu ona służy? Dla pierwszej połowy tego pytania nie ma odpowiedzi bez bliższego przyjrzenia się jego drugiej połowie, a konkretnie: zastanowienia się o czyjej współczesnej kulturze rozmawiamy. Możemy zawęzić to pytanie do kultury współczesnego Kościoła, kultury ludzi, którzy tworzą Kościół. Spytajmy także, o kulturze czyjego Kościoła mówimy? Czy mówimy ściśle o kulturze teologicznej, którą tworzą język i ścieżki myślowe teologów czy też popularnej kulturze wiary prostych ludzi; kulturze religijnej Ameryki Łacińskiej czy też Afryki, Indii lub Chin? Jeśli generalnie uznamy, że kultura współczesnego Kościoła nie jest już eurocentryczna, to czy postawimy nowy wspólny mianownik dla utożsamienia teologii, wiary i kultury z Kościołem? Nie sądzę.

<sup>2</sup>*Lumen gentium, Gaudium et spes, Apostolicum actuositatem.*

Ponieważ nie możemy sformułować jednej definicji kultury, dlatego zamiast generalizować, spróbujemy przedstawić pewne, godne uwagi, spostrzeżenia dotyczące Kościoła i kultury.

A) Dwa tysiące lat chrześcijaństwa nauczyło nas, że kultura ma istotny wpływ na wartości promowane przez Kościół. Jest nieodłączna i wciąż widoczna na kartach Pisma świętego. Kultura jest jednym z zasadniczych motorów tradycji. Część naszej teologii stoi w obliczu niebezpieczeństwa bycia wchłoniętym przez hermeneutykę - oczywisty znak dominacji kultury, a wiele zasad moralnych traci popularność po przepływie niszycielskiej fali relatywizmu.

B) Eklezjalna jedność i kontynuacja - to wartości, wobec których kultura odczuwa pewien respekt, a ten z kolei jest dla Kościoła fundamentem jego obecności i bycia widzialnym pośród ludzi. Dzisiaj można odnieść wrażenie, że ów fundament zaledwie nieśmiało wyłania się spod ziemi. Chrześcijańska kultura, ogniwo które przez wieki gwarantowało jedność pomiędzy Kościołem i światem, utraciła zdolność łączenia w pewnych częściach świata (Europa, Północna Ameryka, Ameryka Łacińska), a może nawet nie istniała nigdy i nie oddziaływała w innych (Indie, Afryka, Chiny). Drogi Kościoła i świata rozchodzą się. Ewangelizacja koniecznie potrzebuje nowego impulsu kulturowego, by stworzyć most łączący prawdę i sens, co oznacza z kolei, że istnieje potrzeba ukazania, iż prawda Ewangelii jest „oplacalna” kulturowo, nie tylko duchowo, lecz także socjologicznie i psychologicznie. Kościół potrzebuje być zauważonym kulturowo, by powstrzymać postępujący rozkład swojej tożsamości jako Kościół światowy.

C) Kiedy patrzymy wstecz, możemy odnieść wrażenie, że wierzyliśmy w to, iż relację pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą można wyrazić w kategoriach zarówno konfrontacji, jak i syntezy. Wizja konfrontacji opierała się na radykalnym odrzuceniu kultury chrześcijańskiej, co znajdujemy np. w teonomii Barth'a. Model syntezy mogliśmy odnaleźć np. w utopijnej wizji protestanckich i katolickich myślicieli XIX i XX w. Według modelu syntetycznego istnieją naturalne i quasi-spontaniczne zbieżności pomiędzy kulturą (głównie europejską) i chrześcijaństwem. W takim modelu kultura jest rozpoznawana jako doskonalenie ludzkiej natury, co nie tylko sprzyja, lecz jest wręcz zbieżne z chrześcijaństwem.

Dzisiaj nie operujemy już kategoriami konfrontacji i syntezy, ale zwracamy się ku modelowi kultury, który bazuje na idei przemienienia zdolnego przełamać delikatny balans pomiędzy w pełni świadomym odrzuceniem kultury i spontaniczną zbieżnością pomiędzy

Kościółem i kulturą. Model przemienienia utrzymuje, że chrześcijaństwo musi wcielić się we właściwe formy kultury; ponieważ wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą<sup>3</sup>. Model przemienienia wymaga jednocześnie, by Ewangelia była ponad i poza wszystkimi kulturami. Nie można jej zredukować do jednej określonej kultury, gdyż – jak napisał Paweł VI – Duch Święty jest ponadkulturowy<sup>4</sup>.

D) Kościelna koncepcja kultury odrzuca relatywizm i skłania się ku analogii. Nie rozpatruje kultury jako normatywnej. Analogia kultur rozpoznaje oryginalność każdej kultury, ale podkreśla tym samym niedostateczność wszystkich. Utrzymuje, że istnieje jakościowa różnica między kulturami, zależna w części od stopnia harmonii w porządku Boskim. W ten sposób zgodność z Ewangelią i komunია z Kościołem powszechnym stają się jednymi z najważniejszych kryteriów rozeznawania kultur i promowania inkulturacji. Kulturowemu relatywizmowi przeciwstawia się przesłanie chrześcijańskie, które charakteryzuje się prawdziwie przeobrażającym dynamizmem. Wyraża się on we wprowadzaniu autentycznie nowych elementów w inne kultury i religie i czyni to poprzez apostolski dialog<sup>5</sup>.

E) Przede wszystkim należy pamiętać, że przemieniająca siła chrześcijaństwa nie może być zredukowana do koncepcji świata zasad etycznych i etycznych pojęć, takich jak wolność, odpowiedzialność, solidarność i tolerancja. Podczas gdy religijna filozofia od Sokratesa do późnego Platona Ignęła do Boga, który nieskończenie przewyższa wszystkie objawienia obecne w świecie, chrześcijaństwo postrzega Boga jako Tego, który *wchodzi na scenę świata jako szczególna i specjalna postać, naprzeciw innym, specjalnym i szczególnym postaciom* (Balthasar). Chrystus pozostaje taki sam, wczoraj, dziś i na zawsze (Hbr 13, 8), konfrontując ludzkość z obietnicą wypełnienia: *Ja jestem drogą, prawdą, i życiem* (J 14, 6). „Christus totus”, którego teologowie tacy jak Balthasar i Rahner zwykli opisywać jako *concretissimus ens* jest zarówno ponadczasowy, jak i czynnie obecny dzisiaj. Jak zauważa Ratzinger: *Przesłanie o Jego przyjściu i pozostaniu należy zasadniczo do obrazu Jego samego [...]. Jeśli odrzucimy egzystencję, która jest przesłem dla tych dwu wymiarów, znaczy to, że Go nie rozumiemy*<sup>6</sup>. Centrum i motorem dla chrześcijańskiej analogii kulturowej jest Jezus Chrystus, prawdziwie konkretne pojęcie.

<sup>3</sup> OR 3.

<sup>4</sup> EN 20.

<sup>5</sup> CT 53.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Jesus Christ Today*, „Communio” 17(1990) 69.

Bóg wybrał „skandal szczególności” (Ch. Dodd), jako „raz i dla wszystkich” wydarzeń życia i zbawczego działania Jezusa Chrystusa dla ludzkości.

## 2. Jezus Chrystus - klucz do kultury

Refleksja dotycząca relacji pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą nieodwołalnie prowadzi ku Bogu-Człowiekowi, Jezusowi Chrystusowi i stawia w centrum wydarzenie wcielenia, gdzie Maryja i współczesna kultura spotykają się, by odnaleźć wspólne odczuwanie pewnych rzeczywistości i wzajemną zależność.

### 2.1. Bóg wcielony

Choć termin „wcielenie” jest używany przez wiele religii, by wskazać pewną obecność tego, co Boskie w świecie, dla chrześcijan staje się nośnikiem całkiem innej rzeczywistości. Wiara chrześcijan jest czymś więcej niż przesłaniem o Bogu, jest samym Boskim posłańcem. Posłaniec i posłanie splatają się w jedno. Chrześcijaństwo nie jest religią Księgi czy jakąś mądrościową tradycją religijną, ale religią Osoby Jezusa Chrystusa. Kontrastuje to z innymi monoteistycznymi lub powszechnie znanymi „wyższymi” religiami. Judaizm, na przykład, jest w zdecydowanej części religią Księgi o długo oczekiwanym mesjaszu, który ma przyjść. Dla islamu, Mahomet nie jest *Bogiem wcielonym*, lecz depozytariuszem Bożego przesłania, prorokiem, przez którego Bóg mówi. Buddyzm zna niezliczone wcielenia transcendentnego Buddy, lecz w momencie śmierci każde wcielenie wkracza w nirvanę i jest zastąpione przez nowe wcielenie. Podobnie w lamaizmie, Dalai-Lama przybiera ziemskie wyobrażenie Buddy. Gautama i dalsze wcielenia otrzymują boże światło, które pozwala im pokazać drogę i działać jako nauczyciele mądrości. Dla hinduizmu, Kriszna reprezentuje Vishnu i pojawia się cyklicznie na ziemi, aby prowadzić i instruować: jak Govinda w Bhagavadgita, na przykład, który uczy dróg Brahma. Dla porównania i kontrastu chrześcijaństwo ma coś ostatecznego i nieodwołalnego: *Jeśli [...] Słowo stało się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, stało się jasnym, że to wydarzenie nie mogło być innym jak obejmującym całe stworzenie, posiadającym kosmiczne implikacje i reperkusje*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> J. DUPUIS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Early Christian Tradition*, „Religious Pluralism” 47(1978) 406-407.

## 2.2. Doświadczenie zbawienia

Refleksja dotycząca wcielenia ma swoje korzenie w doświadczeniu zbawienia. Rzeczywiście, wiodącą siłą, stojącą za teologicznym pytaniem o Jezusa, aż do pierwszego Soboru w Konstantynopolu (381 r.), jest doświadczenie zbawienia przez uczniów. To było ich oświecającym doświadczeniem, że Jezus, głosiciel Królestwa i Jego upadek w oczach świata, został cudownie wywyższony. Bóg wzbudził Jezusa (1 Tes 1, 10; Ga 1, 1; 1 Kor 6, 14nn) z martwych. On jest żywy (Łk 24, 15. 23; Rz 14, 9) i wywyższony (Flp 2, 9; Dz 2, 33; Rz 8, 34; 1 Tm 3, 16nn). Nowotestamentowym twierdzeniem dotyczącym Jezusa jest to, że Chrystus został wywyższony i to usprawiedliwia Jego osobisty autorytet, z którym proklamował Królestwo. Został On nie tylko w sposób Boski wywyższony w ludzkiej naturze, ale Jego osobista ofiara została zaakceptowana przez Boga, którego nazywał *Abba* (Ga 3, 13).

Zmartwychwstanie, które konsekrowało Jezusa w oczach uczniów, stało się nowym i decydującym elementem odkupienia. Urzeczywistnienie zbawienia „w” i „przez” Jezusa doprowadziło do ponownego odkrycia Jego Osoby i dzieła. Uczniowie Jezusa podjęli próbę odkrycia prawdziwego oblicza Jezusa. Poddali oni rewizji swoje rozumienie, kim On jest i skąd przychodzi. Oto gdzie rozpoczyna się refleksja teologiczna na temat wcielenia. Wcielenie i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa stają się korzeniami dla soteriologii. Ażeby był On tym, „czym” jest dla nas, potrzebował stać się tym, „kim” jest, czyli Synem Bożym. „Uderzenie” jakim jest tajemnica wcielenia dla chrześcijaństwa, nie było tylko „nokautem” ze strony Boga, który wyniszcza samego siebie przyjąwszy postać ludzką. Chrystologia jest niekończącym się zmaganiem o właściwą prezentację Jezusa Chrystusa, dzięki której Kościół wyznaje, że *Jezus jest niepodzielnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Jest On prawdziwie Synem Bożym, który stał się człowiekiem, naszym bratem, nie przestając przez to być Bogiem, naszym Panem*<sup>8</sup>. W Jezusie Chrystusie: skończone i nieskończone, naturalne i ponadnaturalne, Bóstwo i człowieczeństwo są nieodwołalnie zjednoczone, ponieważ On jest w tym samym momencie jednym i drugim. W Jezusowym człowieczeństwie wchodzimy w relację z Bogiem. Jezus Człowiek jest sakramentem spotkania z Bogiem. Z drugiej zaś strony, Jezus Chrystus nie wyczerpuje tajemnicy Boga. Raczej wskazuje na nią i domaga się jej.

<sup>8</sup> KKK 469.

### 2.3. Egzegeta Trójcy

Jezus jest egzegetą Trójcy (J 1, 18). Hermeneutycznym kluczem do egzegezy Trójcy w Chrystusie jest podwójna tajemnica: wcielenia i odkupienia. Tajemnica Trójcy pozostaje niewidzialna dla ludzkich oczu, ale w Chrystusie zostaje objawiona. My przeczuwamy Jej rzeczywistość i, co ważniejsze, rozpoznajemy siebie jako obdarowanych Jej wcieloną miłością. Wcielenie i ludzka obecność w Jezusie są stałym przypomnieniem, że narodzenie Jezusa jest także narodzeniem Mesjasza. Jezus jest drogą do Ojca, ale Syn może objawić Ojca tylko wtedy, kiedy nie jest jedynie Jego stworzeniem i dzięki temu, że jest Synem Bożym mógł się oddać (Mt 11, 22; J 1, 18; 3, 16; Rz 8, 15). Ważność preegzystencji Chrystusa jest jasno wyrażona w pismach Janowych (J 1, 14; 1 J 1, 2; 2 J 7), ale może być także odnaleziona we wcześniejszych pismach (Hbr 1, 2; Ga 4, 4; 1 Kor 8, 6; 2 Kor 8, 9).

Dziewicze poczęcie wskazuje na Ducha Świętego jako bezpośrednie narzędzie (*artifex*) wcielenia. *W Maryi Duch Święty „wypełnia” zamysł życzliwości Ojca. W Duchu Świętym i przez Ducha Świętego Maryja poczęła i zrodziła Syna Bożego*<sup>9</sup>. Jego Boskie synostwo, a przede wszystkim całe życie i misja Jezusa Chrystusa jest „wspólną przygodą” Syna Bożego i Ducha Świętego, od wcielenia do odkupienia, odciskającą na egzystencji Chrystusa oblicze Trójcy Świętej.

Jak wspomniano na początku tych refleksji, nie mamy wspólnego mianownika dla utożsamienia teologii, wiary i kultury z Kościołem, stąd zaryzykujemy twierdzenie, że jest nim Jezus Chrystus, cały Chrystus, znaczy Jezus Chrystus łączący czas i wieczność, i Jezus Chrystus *concretissimus ens*, rozumiany jako *konkret powszechny i inkluzywna szczególność* (A. Dulles). Innymi słowy, chrześcijaństwo daje tylko jedną, zasadniczą i wyczerpującą odpowiedź w obliczu kulturowej różnorodności i złożoności wewnątrz i na zewnątrz Kościoła. Tą odpowiedzią jest Jezus Chrystus lub, jeśli tego wymaga wykład naukowy, *chrystocentryczny personalizizm*. Jesteśmy przekonani, że chrystocentryczny personalizizm reprezentuje aktualną i wiążącą odpowiedź wobec niektórych z bardziej fundamentalnych pytań podnoszonych przez współczesną kulturę, jeśli jest solidnie ugruntowany w chrystologii i mariologii. Mówiąc dokładniej, chcielibyśmy pokazać, *jak* relacja pomiędzy Chrystusem i Maryją daje ważne refleksje w spojrzeniu na chrześcijańską drogę życia ukształtowaną przez chrystocentryczny personalizizm.

<sup>9</sup> TAMŻE, 723.



### 3. Aspekty współczesnej kultury

Zacznijmy od pewnego szkicu sytuacji w dzisiejszej kulturze, ograniczonego z konieczności, gdy chodzi o zakres. Szczególnie przyjrzymy się północnym regionom Atlantyku, zachodniej i centralnej Europie i Północnej Ameryce. Choć współczesne ideologie postępu padły ofiarą finansowej katastrofy i demistyfikacji w latach 70. XX wieku, pewne ich aspekty, jak to można zauważyć, przetrwały, po to tylko, by cieszyć się teraz odnowioną popularnością wśród zwolenników i ostrej krytyki wśród przeciwników. Czyż nie jest zaskakującym spostrzeżenie, że taka nowomowa czy slogany, jak „neoliberalizm” i „globalizacja” zdobyły świat uwieczniając ideały „większego i lepszego”. Faktycznie te dwa pojęcia: neoliberalizm i globalizacja, które były przedmiotem debaty i zostały skrytykowane w Buenos Aires oraz w Seulu, Chicago i Rzymie, są socjopolitycznymi funkcjami modernizmu i postmodernizmu, mocno dyskutowanymi filozoficznymi paradygmatami współczesności.

#### 3.1. Program modernizmu

Neoliberalizm jest „lepszą i większą” wersją neokapitalizmu i jako taki jest zależny od niektórych, praktycznych aspektów nowoczesności, czyli modernizmu. Współczesna świadomość uznaje wiedzę jako siłę (*Herrschaftswissen*), właściwe narzędzie dla postępowej dominacji natury i społeczeństwa. Znaczy to, że epistemologiczny program nowoczesności zaostrzył symbiotyczną relację *feri aliud inquantum aliud*, czyli jak powinniśmy powiedzieć, pomiędzy przedmiotem a podmiotem. Naśladując Kartezjusza, ontologiczne połączenie pomiędzy *res cogitans* i *res extensa* jest przełamane; to co się teraz liczy „to wiedzieć, co możemy z tym zrobić, skoro już to mamy” (Hobbes). Współczesna świadomość wyzwala osobę ludzką (wcześniej znaną jako *animal rationale!*) z jej naturalnego kontekstu i przeciwstawia obydwie: osobę i naturę. Nowoczesność ma podobne rozumienie wolności. Wolność jest charakteryzowana jako autodeterminacja przez wyzwolenie, raczej jako wolność „od” niż wolność „dla”. Ostatecznie nowoczesność wypromowała ideę koniecznego i nieograniczonego postępu skopiowanego z modeli biologicznych.

Nowoczesność jako metanarracja stanęła w martwym punkcie w latach 70., ponieważ projekt postępującej i zdeterminowanej dominacji nad naturą zbliżał się ku upadkowi. Ale przetrwał jako syn-

drom kartezjańsko-kantowski i częściowo odżył jako neoliberalizm. Zachodnią chrześcijańską kulturę i cywilizację podświadomie przenika syndrom kartezjańsko-kantowski, a jego tłumaczenie na nowoczesny język i sposób myślenia, może być ujęte w następujących punktach:

A) Absolutna i prawdziwa tożsamość ludzka istnieje tylko w jaźni konkretnej osoby, dokładnie w akcie wolności rozumianym jako wyzwolenie;

B) Nic, co pochodzi z zewnętrznej sfery podmiotowości, nie może zakorzenić osoby ludzkiej w absolutie;

C) To co Boskie - do pewnego stopnia - utożsamia się z ludzkim aktem wolności.

### 3.2. Niejasności nowoczesności

Nowoczesność i jej program osobistego i społecznego wyzwolenia pozostanie jednym z większych osiągnięć ludzkiego umysłu, który poszukuje tożsamości i zrozumienia siebie. Nowoczesność jest także ażylem dla pewnej liczby ideologicznych niejasności, które potencjalnie prowadzą do kulturowych i metafizycznych ślepych uliczek. Chcielibyśmy wskazać na cztery z takich właśnie niedociągnięć, które faktycznie mają poważny wpływ na współczesną kulturę.

A) *Koncepcja Boga pozbawionego wnętrza*. Historia nowoczesności jest historią postępującej alienacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Chrześcijański monoteizm przeszedł ewolucję w kierunku niepisanego deizmu, rozplątując w tym samym czasie pierwszorzędą i drugorzędą przyczynowość. Odosobniony Bóg wiódł ku pojęciu agnostycyzmu, który z kolei przygotował ateizm. W konsekwencji tego rozwoju wiara w Tróję została określona jako bezużyteczna, to znaczy bez praktycznego znaczenia w życiu. Kant, jeden z bardziej światłych umysłów oświecenia twierdził, że *doktryna o Trójcy, wzięta dosłownie, nie ma praktycznego znaczenia w życiu w ogóle, nawet jeśli mówimy, że ją rozumiemy; i jest ona nawet bardziej bez jakiegokolwiek znaczenia, jeśli stwierdzimy, że nauka ta przenika wszystkie nasze koncepcje. Czy będziemy czcili trzy, czy dziesięć osób jako Boskie, to nie ma różnicy*<sup>10</sup>.

Nowoczesność ma niewiele sympatii do Ducha Świętego, postrzeganego jako najbardziej irracjonalnej z Trzech Osób Boskich. Odeszła też od Ojca na długo przed odkryciem społecznej psycho-

<sup>10</sup> I. KANT, *Religion and Rational Theology*, Cambridge 1996, 264.

logii deklarującej „społeczeństwo bez ojców” (Mitscherlich) i zobaczyła, jako tego konsekwencje, *wielką armię neurotycznych amatorów wspinaczek górskich i zastęp niespełnionych mężczyzn, którzy szukają zastępczej satysfakcji*<sup>11</sup>.

Podobnie koncepcja „Boga pozbawionego wnętrza” doprowadziła do historycznego Jezusa, do ścisłej koncentracji na Jego przeszłości, redukując w ten sposób znaczenie wcielenia li tylko do materii. Rozumienie, geneza i konsekwencje wcielenia, to tylko coś, co rozważa się sporadycznie<sup>12</sup>.

B) *Puste ja*. Analogiczny rozwój zauważamy w antropologii. Ludzki podmiot nowoczesności ewoluuje w kierunku podwyższonej koncentracji na sobie samym. Podmiot nowoczesności nieopatrzenie rozwija się w kierunku czegoś, co można by nazwać: „pustym ja”, gdy przez postępującą eliminację obcych i nieczystych elementów niesubiektywnych, izoluje siebie w oderwanej od rzeczywistości atmosferze introspektywnej refleksji i ostatecznej pustce własnego „ja”. Bazująca na epistemologii *separacji* (poróżnienie podmiotu i przedmiotu) i ugruntowana na wyzwoleniu od jakiegokolwiek *kontekstu relacji* rozumianej jako zależność (wolność jako liberalizm) oraz postępującej dominacji nad naturą i społeczeństwem, sprawiająca *zawsze większą izolację* podmiotu, nowoczesność zamieniła relacyjność na separację, opozycję i izolację z potencjalnym rezultatem w postaci pustego „ja”. Pustka ta staje się widoczna, gdy prowadzi do doświadczenia bycia „w obliczu śmierci” (Heidegger), wolności jako fatalizmu (Sartre) lub działania dla działania jako jedyne go wyrazu nadziei (Popper).

C) *Negatywna eschatologia*. Popularna charakterystyka współczesnego społeczeństwa i kultury mówi o ego-kulturze i ego-społeczeństwie. Można to nazwać idolatrią własnego „ja”, ponieważ ludzie nie tańczą już wokół złotego cielca, ale wokół „złotego ja”. Ego-kultura zakłada praktykę radosnego nihilizmu, czyli kultu perfekcyjnego „ja” bez poczucia winy. Koncentracja na własnym „ja”, rozważana ongiś jako moralny brak, została wyniesiona do kategoriycznego imperatywu. Wolność jest wolnością od przeszkód i ciągłą gratyfikacją. Puste „ja” wiedzie do ego-kultury, czyli tak zwanej filozofii życia mocno przenikniętej mieszaniną konsumpcjonizmu i kulturą mediów. Współczesna kultura mediów i konsumpcjonizm projek-

<sup>11</sup> A. MITSCHERLICH, *Society Without the Father: A Contribution to Social Psychology*, New York 1970, 163.

<sup>12</sup> Zob. JESUS SEMINAR, *The five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan 1993.

tują *fata morgana* nieskończenie zmaksymalizowanej i natychmiastowej gratyfikacji. W ten sposób polowanie na wszystko, co można osiągnąć natychmiast, i to tylko, co przyjemne, trwa i całkowicie mobilizuje uwagę i energię każdego człowieka. Radosny nihilizm łąduje w negatywnej eschatologii, ponieważ, jak mówią Niemcy, *Letzthaltungen* (orientacja eschatologiczna) staje się *Jetzthaltungen* (koncentracją na terażniejszości), czyli że eschatologia jest zredukowana do mojego „ja” i do mojego dziś.

D) *Pasja przyszłości*. Negatywna eschatologia znajduje kompensację w pogoni za przyszłością. Nowoczesność inwestuje w przyszłość, ponieważ jest napędzana przez mit - zawsze obecny w neoliberalizmie - ciągłego postępu, ale nie tylko. Nowoczesność nosi w sobie koncepcję historii jako samopobudzający się i nigdy nie kończący proces, który ma swoje korzenie w skrzywionym idealizmie i pewnych formach sekularyzmu. Bieg w przyszłość jest ugruntowana na założeniu, że Bóg już nie istnieje i jest nieżywy, i że ludzie są samotnymi panami swej egzystencji i artystami swego spełnienia. Sięgając głębiej, ta horyzontalna eschatologia równa się odrzuceniu terażniejszości. Pogoń za przyszłością jest faktycznie ucieczką od terażniejszości. Nowoczesność nosi obraz ludzkiej historii, dla której „dziś” jest nieprawdziwe. Egzystencja, tak jak jest przeżywana, nie może być prawdziwa, bądź właściwa. Tylko przyszłość, o którą zawsze trzeba walczyć, nosi w sobie prawdę. W ten sposób współczesna mentalność nie pasuje do mentalności wcielenia.

### 3.3. Program postmodernizmu

Globalizacja z kolei wskazuje na drugi i bardziej współczesny ruch, wywierający wpływ na dzisiejszą kulturę, a jest nim postmodernizm. Postmodernistyczna mentalność jest (częściowo) reakcją na nowoczesność. Doświadczenie „ja”, które cechuje tę mentalność, zmierza do odrzucenia wszystkiego, co odrębne, szczegółowe oraz izolujące. Postmodernistyczne „ja” odczytuje sens na podstawie wewnętrznego doświadczenia i narastającej świadomości. Postmodernizm skłania się ku filozoficznemu i duchowemu buntowi na wszystkich poziomach ludzkiej i pozaludzkiej rzeczywistości. Odrzuca to, co nosi posmak czysto zewnętrznych, przypadkowych i pochodnych związków, stawiając w ich miejsce na relacje wewnętrzne, zasadnicze i konstytutywne. W różnoraki sposób reprezentuje odżywianie romantyzmu i jego wyznanie wiary w to, co naturalne. Postmoder-

nizm próbuje zatrzymać i zawrócić czas nowoczesnego dualizmu przez ponowne ukazanie świata jako domu dla rodzaju ludzkiego w jego pokrewieństwie ze wszystkimi innymi rodzajami.

Doświadczenie i świadomość wskazują na dwa komplementarne psycho-duchowe kierunki: dośrodkowy mechanizm hedonistycznego samo-przywłaszczenia (doświadczenie) i odśrodkowy mechanizm wyimaginowanej ekspansji własnego „ja”. Postmodernistyczne „ja” niezupełnie równa się odrzuceniu nowoczesności. Tak jak „w” i „dla” nowoczesności, postmodernistyczne „ja” jest uniwersalnym przedmiotem znaczenia, nawet jeśli znaczenie nie jest dalej wyrażone w kategoriach siły i dominacji, ale w kategoriach więzi, wyimaginowanego rozwoju „ja” i świętych więzów. Postmodernistyczna mentalność pokazuje wysoki stopień podobieństwa do wizji świata filozofii stoickiej. Jej poszukiwania wewnętrznych związków przywołują świętą więź Marka Aureliusza pomiędzy wszystkimi rzeczami i ich implikacje wewnątrz nich samych. W ten sposób w postmodernizmie syndrom kartezjańsko-kantowski nowoczesności staje się syndromem stoicko-romantycznym.

### 3.4. Niejasności postmodernizmu

Tutaj ponownie odkrywamy wartości i ograniczenia. Postmodernizm ponownie odkrywa i przywraca ważność relacyjności. Opowiada się za jednością i integralnością na wszystkich poziomach ludzkiego życia. Otwiera świadomość na relacje międzyosobowe i pewne formy transcencji. Ma jednak pewne dwuznaczności i niedociągnięcia. Chcielibyśmy wskazać na cztery z nich.

A) *Holograficzny Bóg*. Walcząc przeciwko dualizmowi na wszystkich poziomach, postmodernistyczna pobożność przewycięża również dualizm między naturą a nadnaturą opowiadając się za panteizmem: wszystko jest w Bogu i Bóg jest we wszystkim. Zdefiniowaną w ten sposób Boskość można nazwać „holograficznym” Bogiem. Postmodernizm rozumie siebie jako holograficzny, to znaczy idący w ślady holonomii, jak to jest na przykład w teorii informacji (Bateson), naukach społecznych (Ferguson), czy fizyce (Capra).

Widzi ludzkie doświadczenie jako transcendentne, gdzie Bóg jest zauważalny jako wybitnie „towarzyski Bóg” (K. Wilbert), który faktycznie okazuje się być Bogiem holograficznym, czyli wiernym, przerysowanym odbiciem własnego „ja”. Bóg jest doskonałym stanem powszechnej świadomości. Nie jest On dłużej wyrazem tęsknot i dążeń. Bóg jest

najwyższym poziomem i ukoronowaniem naszej kolektywnej osobowości. Oblicze Boga nie jest obliczem ani Jezusa, ani Ojca, lecz nosi pewne podobieństwo do Ducha, Jego płynności i nieokreślonej wszechobecności. Postmodernistyczny panteizm znalazł wyzwanie i antidotum w odkryciu Ducha Świętego i charyzmatycznej odnowie.

B) *Chaotyczne ja*. Postmodernistyczne skoncentrowanie na wewnętrznym doświadczeniu i wyimaginowanej ekspansji świadomości stworzyło warunki dla czegoś, co moglibyśmy nazwać „chaotycznym ja”. Postmodernistyczny podmiot otwiera się na nieracjonalną głębię swojej psychiki - reakcja przeciw modernizmowi - i przyzwala rozplynąć się w tajemniczości po to, by przywrócić mityczną i kosmiczną pamięć swojej osobistej i kolektywnej przeszłości. Usiłuje zburzyć mury separacji i izolacji, a w ten sposób zaangażować się za wszelką cenę w swego rodzaju „duchową fuzję”. Angażuje się w poszukiwanie *zmienności* we wszystkich jej formach, by przezwyciężyć *horror vacui* egzystencjalnej samotności i w końcu znaleźć się w stanie duchowego chaosu. Konkretnie i praktyczne wyrazy chaotycznej egzystencji można znaleźć w chaosie trendów myślowych i stylów, pomieszaniu wszystkiego i metodologicznym i moralnym „cokolwiek”, poczynając od małżeństw homoseksualnych po „całowanie słupów”. Chaotyczne „ja” jest rezultatem nieuporządkowanej i bezkrytycznej relacyjności. Postmodernistyczna antropologia chce zamienić relacyjność na socjologiczny „zlepek” ludzi i psychologiczny bezład.

C) *Sztuczna eschatologia*. Postmodernistyczna kultura religijna odkrywa na nowo, między innymi, feministyczny wymiar religii. Uderzającymi cechami odradzającego się feminizmu w kulturze religijnej są: feministyczny obraz Pana Boga oraz tendencja do remityzacji religii i poszukiwanie pochodzenia jej wszystkich elementów w micie lub naturze. Inne elementy to dążenie do harmonii lub harmonizacji rozumianej jako jedność i kompletność, a także sprzyjanie duchowej aktywności rozumianej jako antidotum przeciw prymatowi tego, co racjonalne<sup>13</sup>. Eschatologiczny wymiar tego modelu postmodernistycznej religijności jest ewidentny, nawet jeśli nie wskazuje na ostateczność, ale na podstawę wszystkiego. Przyglądając się jednak bliżej, to choć faktycznie stwarza ona jedność i harmonię, to jednak jest podmiotem samym w sobie. Początek rozumiany jako jedność i całościowość, jest osiągnięty „w” i „przez” rozszerzenie samoświadomości. Utożsamienie ze źródłem, z całością, harmonią i jednością

<sup>13</sup>S. VIERZIG, *Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion*, München 1991, 24-51

pozostaje niczym innym jak autosugestią. W ten sposób eschatologia staje się sztuczna, i jako taka maskuje nieobecność autentycznej eschatologii.

D) *Zauroczenie przeszłością*. Sercem postmodernistycznego wewnętrznego doświadczenia jest myślenie o powrocie do przeszłości, które dokonuje się w czterech etapach: od uświadomienia dychotomii osobistej świadomości (ciało-dusza) do, cofając się wstecz, doświadczenia „ja” (ograniczonego do świadomości ciała), poprzez dążenie do jedności z *całym organizmem rzeczywistości*, by skończyć na *transpersonalnej świadomości*.

To zauroczenie przeszłością pozostawia jednak niewiele miejsca na autentyczną duchowość wcielenia. Nosi podobieństwo do apokaliptycznej manii, której doświadczamy u początku trzeciego tysiąclecia. Świadomie czy nieświadomie, apokaliptyczna mania przybiera z czasem radykalnie antywcieleniową postawę. Odwraca się od zranionego świata i zachęca ludzi do opuszczenia Bożej winnicy, a następnie porzuca ich dla interesów.

Patrząc wstecz na niektóre z bardziej znaczących cech modernizmu i postmodernizmu, jak to sugeruje neoliberalizm i globalizacja, zauważamy, że koncepcje Boga, czasu, wieczności i osoby ludzkiej prezentują rozbieżności specyficzne dla każdego z tych dwóch zjawisk, które mają wpływ i wciąż oddziałują na współczesną kulturę, zataczając coraz to szersze kręgi. Pytanie, które się w tym momencie pojawia jest następujące: czy współczesna kultura teologiczna potrafi się zmierzyć z wyzwaniem jakie niosą nowoczesność i postmodernizm? A mówiąc ściślej, czy współczesna teologia maryjna wprowadziła pewną przejrzystość i rzuciła światło na problem przewyciężenia holograficznego i pozbawionego wnętrza obrazu Boga, puste i chaotyczne „ja”, negatywną i sztuczną eschatologię, pasję przyszłości i zauroczenie przeszłością?

#### 4. Maryja pomiędzy religią i współczesną kulturą

Po przedstawieniu ważnych aspektów współczesnej kultury i usiłowaniu zbudowania mostu pomiędzy wcieleniem i kulturą, pozostaje dalszy aspekt do rozpatrzenia: Jaka jest rola, jeśli jakakolwiek, osoby i misji Maryi w tej symfonii chrystocentrycznej wizji świata kultury? Czy w ogóle woła się o Jej obecność i przesłanie? Dosięgnąwszy szczytów chrześcijańskiej teologii w rozważaniu ostatecznego początku i końca w Chrystusie, co Maryja może dołożyć do naszego wykładu?

#### 4.1. Fundamentalny parametr widzialności i daru

Grzegorz Oświeciciel zaznaczył kiedyś: *I to dzięki Tobie, Pełna Łaski, że święta i niepodzielna Trójca jest znana w świecie*<sup>14</sup>. Jan Paweł II, który przytoczył te słowa w „Mulieris dignitatem” wyjaśnia: *Już według Ojców Kościoła pierwsze objawienie Trójcy w Nowym Testamencie miało miejsce w Zwiastowaniu*<sup>15</sup>. Ten list apostołski, który jest jednym z nielicznych współczesnych dokumentów Magisterium mówiących o relacji pomiędzy Maryją i Trójcą, podkreśla trynitarnie podstawy chrześcijańskiej antropologii. *Bycie osobą znaczy dążenie do samorealizacji (mówi Sobór o samookreśleniu), co może być osiągnięte „przez szczerą dar z siebie”. Modelem dla takiej interpretacji osoby jest sam Bóg jako Trójca, jako komunika Osób. Powiedzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, znaczy, że człowiek jest wezwany, by żyć dla innych, by stać się darem*<sup>16</sup>.

W powyższej wypowiedzi widzimy parametry relacji Maryi do Trójcy Świętej i Chrystusa oraz potencjalny wpływ Jej obrazu, osoby i misji na kulturę współczesną. Maryja zwraca uwagę na Tróję i nadaje tej wizji ostrość. Ona czyni Ją widzialną jako Osoby i Jej działanie, dlatego nie bez racji tradycja często nazywa Maryję „zwierciadłem” Boga. Hipolit Marracci w „Polyanthea Mariana” wymienia więcej niż tysiąc cytatów z tytułem „zwierciadło”<sup>17</sup>. Co więcej, życie i osoba Maryi są stworzone według trynitarnego modelu antropologii, bazującej na „szczerym darze z siebie” i powołaniu, by być „dla innych i stać się darem”.

#### 4.2. Charyzmat kulturowy Maryi

Jaki natomiast jest wpływ Maryi na kulturę? Jest Ona jedną z najsilniej oddziaływujących figur kulturowych chrześcijaństwa. Chcielibyśmy wskazać na trzy czynniki dla potwierdzenia kulturowego znaczenia Maryi dla chrześcijaństwa w przeszłości i teraźniejszości.

A) *Kultura, która wyszła od osoby*. Teologia wcielenia w sposób naturalny tworzy pewien pakt z kulturą. Gdy to, co Boskie rości sobie prawo, by stać się widzialnym i obecnym, jak to się stało w przypadku Jezusa Chrystusa, kultura będzie musiała być Jego „ko-

<sup>14</sup> Hom. 2 in Annum. V. Mariae: PG 10, 11.

<sup>15</sup> MD 16.

<sup>16</sup> TAMŻE, 7.

<sup>17</sup> Summa Aurea, red. J. BOURASSE, Paris 1866, 7. 10, 293-299.



łyską” i „domem”. Osoba Maryi ma wysoką i mocną pozycję, stojąc u progu wcielenia Chrystusa jako wydarzenia. Nie ma sposobu, by Ją ominąć; z Nią się trzeba liczyć. Ona jest *indywidualną osobą stworzoną przez kulturę i Matką*, w którą Trójca wciela się jako Jezus Chrystus. Ona jest figurą kultury, z którą należy się liczyć ilekroć tajemnica Chrystusa jest przedmiotem inkulturacji. Rozumienie wydarzenia Chrystusa jako ciągłego wcielenia niezmiennie czyni z Maryi świadka, stróża i czasem ofiarę swego kulturowego wyzwania.

B) *Horror vacui*: znikomość informacji o Maryi powoduje, że mamy zawężone możliwości naukowej refleksji, by odnaleźć to, co istotne w Jej osobie i roli w historii zbawienia. W płaszczyźnie kulturowej rozważanie o Maryi możliwe jest dzięki wcieleniu, faktycznie jednak jest tam mało informacji, by opisać i ocenić kulturowy profil Maryi. Ponieważ natura (tutaj teologiczna wyobraźnia) nie znosi próżni, szuka więc kompensacji, to znaczy tworzy swoje własne maryjne wyobrażenia, mniej więcej zgodne z oryginalną *persona* Maryi. Innymi słowy, istnieje potrzeba kulturowej prezentacji Maryi. Otóż, kulturowe prezentacje Maryi nie są szkodliwe dla pierwotnego i zasadniczego przesłania tak długo, dopóki nie są one absolutyzowane kosztem historycznej wyjątkowości Maryi i doktrynalnej jedności teologicznej refleksji o Niej.

C) *Powszechne uznanie*. Prawdopodobnie najmocniejszy aspekt kulturowego znaczenia Maryi nie należy do porządku teologicznego i religijnego. Istnieje ścisły związek między Maryją, Matką Boga Wcielonego i Zbawiciela rodzaju ludzkiego a uniwersalnym archetypem matki i macierzyństwa. Życie, ludzkie życie, jest naszą pierwszą i podstawową troską. Życie jest darowane i staje się zadaniem do „przeżycia za wszelką cenę”. Wartości takie jak ostrożność, ochrona, akceptacja, rozwój i uczucia są wysoce znaczącymi dla troski o przeżycie, tak psychologicznie, jak biologicznie i moralnie. Jak wspomnieliśmy, archetyp matki jest uniwersalnym archetypem ludzkiej psychiki. Jego znaczenie i ważność są ponadkulturowe, to znaczy powszechne dla wszystkich ludzi. To umiejscawia Maryję, Matkę Życia Wiecznego, w niezwykle uprzywilejowanej pozycji, by promować i wspierać chrześcijańską ewangelizację i inkulturację.

### 4.3. Różnorodność inkulturacji

Teologia wcielenia jest związana z kulturą. Kultura, choć trudna do zdefiniowania, jest produktem kilku czynników, takich jak:

upływ czasu i cechy jego zmienności, troska o przeżycie i twórcza ciekawość ludzkiego umysłu. W ten sposób historia jest równoznaczna z ciągłymi przemianami kulturowymi.

#### 4.3.1. Różnorodność przeszłości

Odnosi się ona do kulturowych wizerunków Maryi. Jak wspomniano, istnieje ich potrzeba, ponieważ nie mamy wizualnych materiałów dotyczących Jej osoby i życia. Brak pomocy wizualnych i fotograficznej identyfikacji zrodził potrzebę stworzenia ich, i to skłoniło minione pokolenia do szukania modeli i wzorców. Śledząc historię maryjnych wizerunków, możemy wyróżnić cztery większe okresy kulturowe:

##### A) Starożytność

We wczesnym okresie chrześcijaństwa przedstawia się Maryję dwojako: raz jako antyboginię, a drugi - jako identyfikację z cesarzową bizantyjską. Typ antybogini wskazuje na odcięcie się od bóstw pogańskich. Maryja to nie Isis, Astarte, Atena czy Wenus, chociaż Jej osoba skupia niektóre ludzkie i religijne oczekiwania związane z tymi mitologicznymi postaciami: macierzyńską rolę Isis, zasadę płodności wcieloną w Astarte, dziewiczą czystość i autonomiczną kobiecość jak w Atenie oraz symbol miłości jak w Wenus. Maryja podtrzymuje kulturową kontynuację w zewnętrznych formach, ale przemiana idące za nimi oczekiwania i wypełnia je nową treścią. Ten fenomen kontynuacji i przemiany najlepiej symbolizuje obraz Nowej Ewy. Figura Ewy obecna jest w Maryi, ale jest to figura, która staje się inną Ewą.

Ideowo wzmocniony i urzędowo przypieczętowany przez religię chrześcijan obraz Maryi zmienił się z „antytypu” w zasadniczo kobiecy symbol, jak ten wyrażony w najbardziej znaczącej kobiecie pierwszego imperium chrześcijańskiego: cesarzowej. Maryja uwidoczniona na ikonach jest wzorowana na niej: przybiera jej dworskie stroje i zwyczaje panujące na dworze w Konstantynopolu. Kulturowa przemiana jest ewidentna. Podąża ona za biegiem historii, ale zachowuje oryginalną biblijną inspirację i integruje, tu i tam, aspekty typu antybogini, np. w obrazie *Galaktotrophousa* inspirowanym prawdopodobnie przez przedstawienia egipskiej bogini Isis.

## B) Średniowiecze

W średniowieczu mamy ponownie dwa charakterystyczne kulturowo obrazy Maryi: przedstawienie *Naszej Pani* i tej nazywanej *ludzką Madonną*. Cesarski obraz Maryi stopniowo zamieniono na obraz *Naszej Pani*, *Pani prawdziwej miłości*, która staje się obiektem adoracji, a także pobudza do odwagi panów i rycerzy. Ten obraz jest bardziej kobiecy, mniej hierarchiczny i oficjalny. Maryja promieniuje szacunkiem i wiernością dzięki swojemu pięknu i kulturze. Obraz ten w większym stopniu uwydatnia humanizm, który w średniowieczu wiąże się z odkryciem bardziej ludzkiego Chrystusa (dziecko, młodzieniec, stolarz, cierpiący). Podobnie Maryja przedstawiana jest jako karmiąca Matka (*Maria lactans*), Matka miłosierdzia i bolesna (*Mater dolorosa*). W ten sposób średniowiecze dało nam dwa uzupełniające się obrazy: szlachetnej kobiety i matki dla wszystkich oraz kobiety o szlachetnym pięknie i współczującym sercu. Nawet wtedy, gdy używano ich dla przedstawienia Kościoła, te dwa aspekty są zawsze obecne; Kościół bowiem jest bardziej zindywidualizowany (bardziej niż personalizowany) poprzez figurę Maryi.

## C) Okres po reformacji

Ten długi okres, pomiędzy kontrreformacją a XX wiekiem, jest czasem narodzin dla dwu wyłaniających się obrazów mających dość długo wpływ na życie Kościoła: typowy dla tego okresu obraz - *figura kontrreformacji* - wojowniczy i zwycięski, jak również obraz *Królowej Nieba*, wyniesionej do chwały i uhonorowanej przywilejami Boskimi. Wojowniczy i zwycięski obraz jest repliką na protestancką reformację i sugeruje, że zostanie ona przewyżczona. Maryja jest widziana jako zwycięska nad złem i wszystkimi atakami przeciw prawdziwie wierzącym. O skuteczności tej walki ma przekonać Jej przywilej *Królowej Nieba*. To zestawienie wojowniczej, zwycięskiej i królewskiej kobiety czyni z Maryi mocarną postać, daleką jako osoba, ale bardzo bliską jako współzycielka, wstawienniczka i pośredniczka. Wymowa tego obrazu została złagodzona w ciągu XIX wieku dzięki wizjom z objawień cudownego Medalika, La Salette, Lourdes, Pontmain i później Fatimy. Autonomiczna postać Maryi staje się niezemska i w pewien sposób abstrakcyjna, ale nie traci swej duchowej siły i skuteczności dla ludzi.

## D) Okres po Soborze Watykańskim II

Czas po *Vaticanum II* wydaje się promować - bazując na rozdziale VIII *Lumen gentium* - demokratyzację obrazu poreformacyjnego. Maryja nie wznosi się już więcej ponad i nie stoi poza Kościołem, lecz rozpoznawana jest jako model i członek Kościoła. *Archetyp Kościoła*, Maryja, jest właśnie członkiem Kościoła. Równocześnie zbliża się Ona do każdego z nas i jest odbiciem wielu różnych potrzeb i oczekiwań. Ona i Jej obraz, może być opisany jako ktoś z nas, jako nasza Siostra, jako Przewodniczka w wielu problemach, które potrzebują wstawiennictwa, jako idąca obok nas i sprzyjająca w wielu sytuacjach (Żydówka, Amerykanka, Indianka, etc.).

Te cztery okresy kulturowe uwydatniają ważne i ogólne wydarzenia dla lepszego, tak kulturowego jak teologicznego, rozumienia Maryi.

### 4.3.2. Różnorodność teraźniejszości

Kultura współczesnego świata podsuwa nam bardzo interesujące obrazy Maryi. Chciałbym tu wspomnieć pełen szacunku dla życia obraz z Afryki, duchowy obraz z Azji (szczególnie Indii), mocno społecznie zorientowany obraz Maryi z Ameryki Łacińskiej i personalistyczny obraz z obszaru kultury północnoatlantyckiej.

Afrykański obraz Maryi jest manifestacją życia: dobroci i piękna życia; życia otrzymanego, celebrowanego i przekazywanego; życia cenionego i dzielonego we wspólnocie; życia w tym świecie jako obietnicy i antycypacji w życiu wiecznym. Maryja ucieleśnia ten święty witalizm jako Matka i strażniczka życia.

Postać Maryi w kulturze Azji zawiera wyraźnie ekumeniczne przesłanie. Maryja ma tu zdecydowane duchowe rysy, zaprasza do wspólnoty duchowej, wskazuje na jedność w różnorodności i zachęca do pojednania i komunii z transcendencją.

Maryja Ameryki Łacińskiej jest zarówno Matką Bolesną, jak i Naszą Panią z *Magnificat*. Jest symbolem ofiarnej miłości z mocno uwydatnionym wątkiem wcielenia. Jest Ona ucieleśnieniem nadziei, przemiany i społecznej sprawiedliwości; stoi po stronie naprawy tego, co zepsute w przeszłości i jest świtem lepszej przyszłości.

Współczesna kultura północnoatlantycka odkryła Maryję jako jedną z nas: siostrę, towarzysza w naszym pielgrzymowaniu ku Bogu, naszą *alter ego* i Tę, która się za nami przyczynia w wielu sytuacjach.

Jesteśmy świadomi naszych ograniczeń, dwuznaczności i stereo-

typów w odczytywaniu tych obrazów kulturowych, ale jednocześnie jest dla nas ważne, byśmy się dali porwać ich inspiracji i kreatywności, oraz uczyli się wykorzystywać i wydobywać obecny w tych obrazach potencjał powiązań i pomostów, a także ich wpływ na inkulturację. Jak wspomniano wcześniej, wiara nie staje się kulturą, jeśli nie jest w pełni przyjęta.

W tych rodzajowych, kulturowych metaforach łatwo odnaleźć niektóre charakterystyczne aspekty trynitarnej ekonomii skupionej na Chrystusie: wydarzenie wcielenia jako objawienie Trójcy w latioamerykańskim rozumieniu Maryi; manifestację trynitarного życia i komunii, jakie odkrywamy w afrykańskim obrazie Maryi; relacyjny i jednoczący charakter trynitarnej miłości, jaki znajdujemy i rozważamy w azjatyckim przedstawieniu Maryi, oraz eschatologiczny rys trynitarnej ekonomii, jaki zaznacza się w towarzyszeniu Maryi w naszej pielgrzymce do Boga.

#### 4.4. Struktura trynitarnej osobowości Maryi

Choć wierzymy, że istnieje takie zjawisko jak maryjne, kulturowe przełożenie chrystocentrycznego i trynitarного objawienia, jak to widzieliśmy wcześniej, niemniej jednak istnieje potrzeba rozumowej oceny relacji pomiędzy Maryją i Trójcą, aby wyciągnąć bardziej zasadnicze wnioski, zwracając uwagę na ich zastosowanie w refleksji o współczesnej kulturze.

Osoba Maryi i Jej rola może być właściwie rozumiana jedynie w kontekście trynitarным. Ona jest *tą najbliższą rodzajowi ludzkiemu, ponieważ jest Ona najbliższej Boga*<sup>18</sup>. Ona jest także najbliższej Ojca, który uczynił Ją Matką swego Syna przez uczestnictwo w swoim własnym Ojcostwie, które jest zarówno macierzyńskie, jak powszechnie. Maryja jest najbliższej Syna, któremu przekazała człowieczeństwo i współuczestnictwo w rodzaju ludzkim, dla którego miał On się stać Zbawicielem, zarówno jako Kapłan, jak i Ofiara (Hbr 5, 11). Ta bliskość zaznaczyła się też w Jej towarzyszeniu przy zbawczej ofierze Syna i w Jej roli jako archetypu Jego Kościoła. Jako stworzenie najbliższe Duchowi Świętemu, rodzi Syna Bożego ogarnięta mocą Najwyższego; utworzona w Duchu jako obraz pełni Bożej miłości. Jak łatwo zauważyć, trynitarny kontekst, w którym te relacje są uformowane, charakteryzuje się przez wydarzenia misterium paschalnego, które przez swą naturę jest zakorzenione we wcieleniu i ma wymiar eschatologiczny.

<sup>18</sup> LG 54.

Ekonomia trynitarna jest współpracą angażującą aktywną obecność wszystkich Trzech Osób w różnych wydarzeniach życia Maryi. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*<sup>19</sup>, Maryja jest arcydziełem misji Syna i Ducha. To Duch przygotowuje Ją poprzez swoją łaskę<sup>20</sup>, wypełnia w Niej plan Ojcowskiej litościwej dobroci<sup>21</sup>, manifestuje w Maryi Syna Ojca, który stał się Synem Dziewicy<sup>22</sup> i przeprowadza przez Nią ludzkość do komunii z Chrystusem<sup>23</sup>. To poprzez misję Ducha Maryja z kobiety staje się Matką „całego Chrystusa”<sup>24</sup>. Uwydatnienie roli Ducha Świętego oznacza pewną potrzebę kompensacji, ponieważ zbyt długo Jego obecność była powszechnie i niezасłuzenie dyskredytowana w kręgach teologicznych. Faktycznie wspólne dzieło Trójcy nie mogło być bardziej wzniosłe podkreślone jak to zaznaczono w numerze 721: *Po raz pierwszy w zamysle zbawienia, dzięki przygotowaniu przez Ducha Świętego, Ojciec znajduje „Mieszkanie”, w którym Jego Syn i Jego Duch mogą mieszkać wśród ludzi. Doceniając wspólnotowość trynitarnego dzieła oraz zauważając specyficzne warunki tego dzieła, chcielibyśmy wskazać na pewne niuanse.*

A) W Duchu Maryja ma swoją prawdziwą samoświadomość, która Ją podtrzymuje i prowadzi. On jest *dynamis ypsistou*, który konstituuje Maryję jako pełną łaski; w Nim przybiera Ona nowe imię *Kecharitomene*, w Jego mocy staje się płodna i rodzi Owoc. On jest Jej zabezpieczeniem w czasie Jej drogi wiary i w Jej roli jako nauczycielki i uczennicy swojego Syna. Maryja w swojej relacji do Ducha jest prawdziwie *estetyczną postacią*, ponieważ pod wpływem i mocą Ducha objawia się jako *vas spirituale*, przejrzysta postać Ojcowskiej, darmowej i doskonałej miłości (niepokalane poczęcie, wniebowzięcie), wyraz wdzięczności i łaskawego oddania siebie (zwiastowanie, Kana, Kalwaria, Pięćdziesiątnica), po to, by *doxa theou* mogła promieniować „w” i „przez” Nią.

B) Jeśli to w Duchu Maryja ma swoją samoświadomość jako służebnica Pańska, to w Jej Synu profil Jej osobowości znalazł swój głębszy wyraz. Samoświadomość Maryi jest ukształtowana przez Chrystusa, nie tylko w tym, co dotyczy Jej macierzyństwa, ale także bycia Jego uczennicą i towarzyszką. Ona zgadza się, by być przemienioną z matki w *niewiastę* i z niewiasty w Kościół, w Jej ostatecznym zawierzeniu siebie u stóp krzyża. Chrystus kształtuje Maryję

<sup>19</sup> KKK 721-726.

<sup>20</sup> TAMŻE, 722.

<sup>21</sup> TAMŻE, 723.

<sup>22</sup> TAMŻE, 724.

<sup>23</sup> TAMŻE, 725.

<sup>24</sup> TAMŻE, 726.

w *dramatyczną postać*, którą Ona rzeczywiście jest. Dramatyczność wyraża się tutaj nie tylko w zaangażowaniu w realizacji powołania, ale też uwidacznia się we wzajemnych relacjach pomiędzy nieskończoną wolnością Boga i ograniczoną wolnością ludzkiej osoby. Osobowość Maryi zbiega się coraz bardziej z Jej misją w Chrystusie.

C) Relacja pomiędzy Maryją i Bogiem Ojcem jest całkowicie podporządkowana realizacji zbawczej misji Chrystusa, która staje się Jej własną. Rdzeniem tej misji jest radykalne posłuszeństwo, aby dokonać pojednania między Bogiem i ludzkością. Będąc włączoną w misję Syna, Maryja uczestniczy w posłuszeństwie zbawczego dzieła Chrystusa, które jest całkowicie skierowane ku Ojcu. W odniesieniu do Ojca Maryja jest kenotyczną lub *eschatologiczną postacią*, żyjącą w służbie misji Syna w całkowitym samoofiarowaniu. Jako figura eschatologiczna, wskazuje Ona nie tylko na nieodwołalność ostatecznej miłości zbawczej (reprezentowanej przez Ojca), ale też konieczność Jej samej jako figury teologicznej.

Relacja Maryi do Osób Trójcy jest wyrażona tak w estetycznych, dramatycznych, jak i eschatologicznych aspektach Jej osoby i roli. Wszystkie te aspekty są komplementarne, tak jak samoświadomość, osobowość i cel człowieka są ze sobą ściśle związane. Innymi słowy, Maryja rozwija w kontakcie ze swoim Synem egzystencjalną i *widzialną formę* Jej osoby, co psychologia wyraża za pomocą terminu „persona”. Ale ta *persona* jest zintegrowana z trynitarną miłością, którą tworzy, reżyseruje i udoskonala Ojciec. Życie Maryi i osobowe spełnienie pochodzi od Ojca. W Nim ma *kierunek* i *ostateczne znaczenie*. Duch jest świętą *energiją*, która przenika i przemienia, prowadzi i podtrzymuje Maryję w Jej drodze od niepokalanej do wniebowziętej.

#### 4.5. Kulturowe znaczenie symbolizmu Matki i dziecka

Jak zostało podane wcześniej, to w relacji z Jezusem Chrystusem trynitarnie powiązanie Maryi staje się widzialne i nabiera charakteru kulturowego. Kulturowy wyraz relacji Maryi do Trójcy najlepiej pokazuje obraz lub ikona Matki i Dziecka. To wyobrażenie skupia w jednej i najbardziej atrakcyjnej syntezie chrześcijaństwa wiele aspektów objawienia się Boga wobec świata. W sposób szczególnie podkreśla nierozzerwalną jedność i komplementarność pomiędzy Bogiem i ludzkością. Mówi o udzielaniu się żywego Boga i przyjęciu tego daru z miłością, jak to miało miejsce w sercu i łonie Maryi. Symbol wcielenia, ikona Matki i Dziecka, sugeruje w delikatny sposób znaczenie zbawienia.

W zbawieniu Bóg oddaje siebie, Trójca manifestuje siebie jako Dziecko. Bóg utożsamia się z małuczkami tego świata, aby dać im nowy status i wyższą godność, zaprezentowaną w dorosłej postaci Matki. Matka i Dziecko, w geście objęcia, są widzialną i namacalną manifestacją miłości skierowanej do całego świata i o każdym czasie. Przedstawienie Matki i Dziecka jest pięknym znakiem zawsze aktywnej obecności Ducha w Synu i przez Ojca w życiu Maryi i całego świata.

Wpływ kulturowy tej ikony i jej znaczenie są niezaprzeczalne. Przypomina to, co już zauważyliśmy, badając znaczenie Chrystusa dla współczesnej kultury. Tutaj Maryja, jako figura teologiczna i kulturowa, ucłowiecza i uszczegóławia służebne, wcieleniowe, relacyjne i eschatologiczne aspekty ekonomii Trójcy. Nadaje wiarygodności działaniu Trójcy, pełniąc rolę oczyszczającą, korygującą i terapeutyczną wobec potencjalnego impasu kulturowej nowoczesności i postmodernizmu. Chcielibyśmy położyć szczególnie nacisk na ucłowieczającą rolę Maryi. Ostatecznie tylko kobieta jest w stanie *ukonkretyzować* ludzką istotę, w biologicznym i ludzkim sensie tego słowa. Wcielenie jako fundament chrześcijaństwa jest ściśle i decydująco związane z kobiecością. „Fiat” Maryi jest archetypicznym „przyrzeczeniem” dla teraźniejszości, dla świata i kultury. Bez kobiecego wkładu w konkretyzowanie ludzkiej istoty, jakie znajdujemy w Maryi, chrześcijaństwo degeneruje się do drogi okrytej tajemnicą, ucieczki od samego siebie i rzeczywistości, absolutnie dialogicznej rzeczywistości lub prometejskiego działania i samoprojektacji. W *tak* Maryi, w czasie zwiastowania - i w nieustannym „fiat” jako strukturze Jej bycia - chrześcijańska filozofia i teologia znajduje stały i niezachwiany punkt odniesienia dla chrześcijańskiego etosu.

#### 4.6. Maryja - model eklezjalnej inkulturacji

Przywołując słowa Rahnera, Maryja prezentuje doskonale chrześcijaństwo, które *musi polegać na otrzymaniu tego daru Ojca przedwiecznego, jakim jest sam Bóg, w wolności danej przez łaskę, z ciałem i duszą i wszystkimi mocami całego jestestwa, ze wszystkim czym osoba ludzka jest i ma, wszystkim co czyni, cierpi, aby to Boże obdarowanie objęło całą naturę i całą historię życia, aż po życie wieczne w Bogu*<sup>25</sup>. Sens tego widać w tradycji Kościoła i w liturgii, które często przypisywały Maryi tytuł: „Stolica mądrości”<sup>26</sup>. Przypisanie

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Mary, Mother of the Lord, Theological Meditations*, New York 1963, 22.

<sup>26</sup> KKK 721.



pierwotnego znaczenia kulturowego Maryi jest inkulturacją przesłania Chrystusa w duszy i ciele Kościoła, po to, by Kościół mógł być bardziej posłusznym, wrażliwym i szczerym *sakramentem Chrystusa*, który sam jest *sakramentem Boga* w tym świecie.

Niektóre z bardziej znaczących, biblijnych tytułów Maryi ilustrują tę kulturową rolę inspiracji i poświęcenia dla Kościoła. Odniesiemy się tutaj do tytułów „Nowej Ewy”, „Córy Syjonu” i „Służebnicy Pańskiej”. Tytuły te mają epokowe znaczenie dla Kościoła, ponieważ pokazują trzy najważniejsze wymiary ludzkiej egzystencji: życie, historię i właściwą relację Boga i ludzkości.

A) Obraz „Nowej Ewy” jest wołaniem o życie. Znajduje się on wśród najwcześniejszych w tradycji obrazów Maryi. Jest przeciwieństwem i dopełnieniem obrazu Ewy, pierwszej matki żyjących, jako obraz Maryi-Kościła, prawdziwie nowej Matki żyjących. Mogłoby wyglądać na to, że ten obraz jest bardziej wnikliwy i odpowiada na pytania dotyczące głębszego znaczenia życia, jego wartości i całej jego złożoności. Nie chcemy powiedzieć, że Maryja, na przykład, powinna być upolityczniona jako *zielona* albo *czerwona* Madonna. Znaczenie Maryi jest raczej takie, by zilustrować i uwypuklić fundamentalne wartości życia, na których powinny być oparte polityczne programy.

B) Figura „Córy Syjonu” jest pełnym mocy obrazem ilustrującym samorozumienie Kościoła jako wielkiego pielgrzyma w historii. Maryja, Córa Syjonu, jest figurą wyzwolenia i wolności; Ona umacnia nadzieję, jest utożsamiona z *anawim* (ubogimi Jahwe), gromadzi ludzi wokół siebie i wciela niezachwianą wiarę w mesjańską obietnicę. W Niej Kościół otrzymuje pewność (wiary), że jest nośnikiem zbawienia. To przekonanie nadziei opiera się na obrazie *wywyższonej Córy Syjonu*, która dla Starego i Nowego Testamentu reprezentuje symbiozę oczekiwań i realizacji obietnic.

C) „Służebnica Pańska” jest tytułem maryjnym, który najlepiej wyraża właściwą relację między Bogiem i ludźmi. W oparciu o starotestamentowe znaczenie określenia „służebnica”, tytuł „Służebnica Pańska” przedstawia miłosną relację, w której ludzka osoba została wybrana, powołana i uformowana w miłości Boga, po to tylko, by odpowiedzieć całkowitym poświęceniem. Właściwym odniesieniem w relacji pomiędzy Bogiem i osobą ludzką jest spotkanie, które przekształca się w misję. Służebnica Pańska jest zarówno Matką, jak i towarzyszką Chrystusa. Fundamentalna decyzja Maryi jest akceptacją Bożego samoudzielenia się, a nie ludzkiej konstrukcji pseudoreligijnej rzeczywistości. Ta decyzja poszerza i skłania do poddania, które jest włączone w proces samorealizacji, a które owocuje wiernością i twórczą troskliwością.

## 5. Zakończenie

Dzięki egzystencji i misji Maryi zostały naświetlone ważne aspekty trynitarniej ekonomii. Jako figura estetyczna, nie opierająca się Bogu po początkowym *fiat*, Maryja jest twórczo zaangażowana (służebność) w dotyczące miłości, Boże, Trójosobowe pilne wezwanie (relacyjność), przyzwalając, by w Niej i przez Nią to wezwanie pozostało pośród ludzi (wcielenie), zanim cała ludzkość będzie w nim zjednoczona (eschatyczność). W Maryi problem „pozbawionego wnętrza” i „holograficznego” Boga znajduje swoje rozwiązanie. Jako dramatyczna postać angażuje Ona swoją osobę i wolność, by służyć historycznej strategii zbawczej Trójjedynego Boga i pokazuje wyjście z zarówno pustego i chaotycznego samorozumienia, jak i ucieczki od terażniejszości. Jako figura eschatologiczna Maryja idzie śladami Chrystusa, prowadzona przez Ducha i wierna swojemu *fiat*, od Nazaretu do swego osobistego, jak i całej ludzkości - eschatonu. Teologiczna osobowość Maryi jest wzmocniona sylwetką kulturową: znajdujemy w Maryi pełną mocy refleksję nad jednym z najbardziej podstawowych i uniwersalnych archetypów, a mianowicie *matki*, ze wszystkim, co wiąże się z rodzeniem, troską o życie, opiekuńczością, akceptacją i uczuciami. Dlatego właśnie jest Ona doskonałym, ludzkim ogniwem Boskiego, trynitarnego objawienia. *Pairesia* i wolna od lęku szczerłość wiary Maryi jest koniecznym antidotum przeciw „niemocie spowodowanej niewiarą”<sup>27</sup>. Kulturowa rola Maryi nie sprowadza się do krytyki, ale ma zadanie terapeutyczne. Poznanie i życie z Maryją ma uzdrawiający wpływ, głównie przez sprowadzanie rzeczy Bożych i ludzkich w jedność, komplementarność i współzależność. Teologiczną i kulturową ogniskową tego wszystkiego jest Jezus Chrystus lub chrystocentryczny personalizm. To w Nim Trójca objawiła siebie i to przez Niego droga do Ojca, w Duchu Świętym, została otwarta raz na zawsze i dla wszystkich.

Tł. Dariusz Mażewski MIC

Johann G. Roten SM

University of Dayton  
Dayton, Ohio 45469-1309 USA

<sup>27</sup> J. RATZINGER, *Culture and Truth; reflection on the Encyclical*, „Origins”, 28(1999) nr 36, 631.

# La femme fait la culture. Marie entre la religion et la culture

(Résumé)

Le Christianisme pivote sur le mystère de l'Incarnation. Voilà pourquoi il est culturel. Or il se trouve que Marie est au centre de l'Incarnation. C'est dans son Annonciation que la Trinité se révèle. Le nouvel humanisme du XX siècle et l'existentialisme ouvrent de nouvelles perspectives à cette révélation en Marie. C'est de là que viennent une nouvelle spiritualité de l'action, du témoignage et de la mission en corrélation avec les signes del temps. La modernité et la post-modernité ont apporté de nouvelles vues et des enrichissements à l'anthropologie, malgré leurs ambigüités: le syndrome cartésiano-kantien et le syndrome stoïco-romantique du nouvel humanisme. Comment situer dans ce contexte culturel la présence de Marie? Deux millénaires d'inculturation du Christianisme ouvrent le chemin pour dépasser ces ambigüités. L'existence et la mission de Marie, qui est un fiat permanent, mène vers le centre de l'élan amoureux du Dieu Trinité, qui se fait présent dans l'Incarnation, jusqu'au moment où toute l'humanité sera accueillie en Lui.