

Gianni Colzani

Współczesna mariologia : weryfikacja teologiczna

Salvatoris Mater 4/3, 255-269

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zazwyczaj, kiedy omawiany jest ten temat, podkreśla się wzrost jakościowy, jakim jest VIII rozdział *Lumen gentium*: Sobór potwierdził przejście od mariologii podręcznikowej do mariologii historycznej, od mariologii odizolowanej i istniejącej dla samej siebie, do mariologii będącej w relacji z całością danych Objawienia*.

Ten fakt, dla wielu niezaprzeczalny, wymagał wintegrowania pobożności maryjnej w kult ujmowany zgodnie z wymaganiami biblijnymi i sakramentalnymi oraz przemyślenia na nowo czci maryjnej, która za sprawą motta *ad Iesum per Mariam* pozostawiała Osoby Trójcy Świętej w tle – w szczególności zaś Ducha Świętego – aby uczynić ze szczególnego związku pomiędzy Jezusem a Maryją podstawę własnej koncepcji teologii pośrednictwa, czyli samej chrystologii. Usiłując krytycznie ująć akt soborowego przełomu, B. Sesboüé odczytuje w nim soborowe pragnienie zatrzymania ruchu mariologicznego pierwszej połowy XX wieku¹; chodziłoby o zatrzymanie takiego rozwijania mariologii, które opierało się na zwiększaniu jedynie liczby tytułów książek i artykułów, w przekonaniu, że w ten sposób wzbogaca się i czyni cenniejszą chwałę Maryi². S.C. Napiórkowski zauważa w najprostszy sposób: *mariologia poszukuje swojej tożsamości*³. Ta wskazówka, bez wątpienia pokorna, jest prawdopodobnie najbardziej prawdziwa.

Ks. Gianni Colzani

Współczesna mariologia: weryfikacja teologiczna

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 3, 255-269

1. Maryja, typ Kościoła i jego znamienity wzór

W rzeczywistości Sobór zaproponował także drogę refleksji, która ujmując głęboką analogię pomiędzy osobą Maryi a rzeczywistością

* TŁ.G. COLZANI, *La mariologia contemporanea: una verifica teologica*, w: *Prospettive attuali di mariologia*, red. A. LANGELLA, Roma 2001, 53-66.

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

² Uwaga ta ukazuje granicę postawioną pewnej mariologii, jednak nie wyjaśnia pozytywnie jej znaczenia; kiedy zmuszony jest to uczynić, Sesboüé jest bardzo wstrzemięźliwy: podkreśliwszy, że *Maryja została wintegrowana w teologię* ogranicza się do uwagi, że *rozważa się inspiracje nauczania Pawła VI: Maryja jest całkowicie w relacji do Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła*. TAMŻE.

³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, w: *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe*, Miscellanea francescana, Roma 1985, 565-566.

Kościola, umiejscowiła Maryję na tle Kościoła. W tajemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki⁴. Aby opisać ten związek, Sobór kładzie nacisk na prawdę o dziewiczym macierzyństwie, które zbliża Maryję do Kościoła, choćby tylko w formie *praecessit*, oraz opisuje szczególną kondycję Maryi określeniami łacińskimi *eminenter* i *singulariter*⁵. Przypisy do tekstu nie wyjaśniają użycia tych dwóch przysłówków, a ja nie zgłębiłem wystarczająco tematyki soborowej w tym zakresie, jednak uważam za przydatną wypowiedź De Lubaca, w której - komentując tekst Izaaka ze Stella oraz jego organiczne stosowanie trzech przysłówków - uściśla on sposób, w jaki to, co się stosuje „uniwersalnie” do Kościoła, ma zastosowanie wobec Maryi „specjalnie”, „jedynie”, czyli „indywidualnie” w duszy wiernego⁶. O ile *singulariter* nie oznacza żadnej szczególnej cechy, a jedynie jej wyodrębnienie z pewnej mnogości, o tyle drugie określenie przyznaje Maryi znamienite miejsce w tradycyjnie ujmowanym związku pomiędzy Maryją a Kościołem. Maryja nie jest tylko częścią Kościoła, ale także Tą, która go reprezentuje osobowo i jedynie w swoim rodzaju.

W oparciu o myśl soborową można stwierdzić, że Maryja jest personifikacją Kościoła, który w swym wewnętrznym misterium jest maryjny. I mimo, że Ch. Journet, H. De Lubac oraz H.U. von Balthasar napisali na ten temat wiele ważnych tekstów⁷, autorem, który chyba najlepiej wyjaśnił ten temat pozostaje, moim zdaniem, M.J. Scheeben. Wiąże on Maryję z Kościołem poprzez macierzyństwo; z jednej strony pomaga mu ono głęboko uszanować konkretny indywidualizm Maryi, a z drugiej, właśnie idąc drogą Pisma świętego i symboli wiary, zobowiązuje go do zachowania eklezjalnej typologii Maryi w świetle Jej relacji z odwiecznym Synem i odwiecznym Duchem. Aby dogłębnie wejść w jego myśl, należy przywołać grecką patrystykę, która pojmowała wcielenie jako fundamentalny akt zbawczy, precyzując w ten sposób odkupienie nie jako krwawy akt, lecz jako bezinteresowną wymianę daru miłości.

⁴ LG 63.

⁵ *In mysterio enim Ecclesiae, quae et ipsa iure mater vocatur et virgo, Beata Virgo Maria praecessit, eminenter et singulariter tum virginis tum matris exemplar praebens* (LG 63).

⁶ H. DE LUBAC, *Opera omnia*, III/8: *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 245 (tl. pol. *Medytacje o Kościele*, WAM, Kraków 1997, 287).

⁷ Por. G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 267-271.

Scheeben⁸ zatem nie zadowala się zestawieniem eklezjalnego wzoru maryjnego ze wzorem piotrowym, zbawczego misterium z jego wymiarem instytucjonalnym, macierzyństwa z kapłaństwem; dla niego udział Maryi w narodzinach Syna, które pozostaje nadprzyrodzonym darem Bożym dla świata, stanowi wzór wszelkiej działalności eklezjalnej.

Moim zdaniem tu należy szukać kryterium skutecznej weryfikacji teologicznej całej mariologii. Ta perspektywa rzeczywiście zachowuje całkowity centralizm historii zbawienia: nie ma tu innej wspólnoty z Ojcem niż wspólnota zrealizowana w Synu za sprawą Ducha Świętego. I jeśli prawdą jest to, co za Ojcami Kościoła trzeba będzie pamiętać, a mianowicie, że Boskie macierzyństwo Maryi jest najpierw rzeczywistością łaski i wiary, a potem faktem fizycznym, to świadomość ta nie doprowadza do Jej dewaluacji. Fizyczne macierzyństwo Maryi staje się sakramentem głębokiej transformacji ludzkości; z Jej macierzyńskiego oddania się łasce Ducha, a nie mocą Jej własnej siły, rodzi się Jezus, nowy człowiek (Ef 2, 15); rodzi się jako dar i łaska do tego stopnia, że my, poddając się z kolei łasce Ducha, odtwarzamy misterium Jej zbawczego macierzyństwa. Dzieła, które M.J. Scheeben⁹, H. Rahner¹⁰ i H. De Lubac¹¹ poświęcili badaniu tej myśli Ojców Kościoła, należą do najważniejszych, dzięki którym można zgłębić personalne i eklezjalne macierzyństwo Maryi. Właśnie tu, w uczestnictwie w *kenosis*, znajduje się źródło wszelkiej godności i wszelkich zadań Maryi.

Patrząc na to zadanie oczami wiary, P. de Berulle ukaże je w *porzeczniu przez Jej łono Tego, który jest w łonie Ojca, w byciu Matką Tego, który ma samego Boga za Ojca*¹². Właśnie dlatego, że człowiek Jezus – cel tego macierzyństwa – przybiera najwyższą godność, jaka może dotknąć ludzkiej natury, czyli wyniesienie do hipostatycznej jedności z odwiecznym Słowem, można powiedzieć, iż macierzyńskie uczestnictwo w tej niepowtarzalnej i jedynej rzeczywistości stanowi najwyższy owoc i największą godność, jaka może się zdarzyć ludzkiej osobie. W tym znaczeniu Maryja jest w Kościele *eminenter*, mając całkowicie niepowtarzalne i szczególne znaczenie. Rzeczywiście, *to, że Bóg staje*

⁸ M.J. SCHEEBEN, C. FECKES, *Sposa e madre di Dio*, Morcelliana, Brescia 1955.

⁹ TAMŻE. Do tego tekstu można jeszcze dodać M.J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, SEI, Torino 1933.

¹⁰ H. RAHNER, *Lecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971, 13-143.

¹¹ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa...*, 221-265.

¹² P. DE BERULLE, *Le grandezze di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1935, 388.

*się mały, nie jest wynikiem Jego słabości, lecz wyłącznie mocy: swą mocą staje się pokorny, swą mocą rodzi się i staje się dzieckiem; swą mocą cierpi i płacze, jest owinięty w pieluchy; tak w Jego ponizeniu i niemocy ukryta jest tajemna i cudowna moc*¹³.

Zadaniem teologii jest podjęcie próby uściślenia tej mocy działającej w Maryi. Szczerze mówiąc, już Berulle odczytując narodzenie Jezusa jako przymierze natury Boskiej z ludzką, wychodził poza tylko czysto eklezjalne rozumienie Maryi i zwracał myśli ku perspektywie kosmicznej; to jednak jego uczniowie dogłębnie zbadają tę drogę. L'Olier będzie mówił o Maryi jako wielkim cudzie dokonanym przez Boga; uściślając Jej rolę, podporządkowaną Chrystusowi, stwierdzi, że święta Dziewica, która jest *stworzeniem uniwersalnym, nosząc w swym łonie cały świat z głębokim pragnieniem jego zbawienia, nieustannie wstawia się za nim do Boga*¹⁴. Wynika z tego mariologia mesjańska, która wychodząc od poczęcia za sprawą Ducha Świętego, w którym *zbawcze działanie Boga w świecie staje się podatne na doświadczenie*¹⁵, rozszerza typologię maryjną do wymiarów kosmicznych. Kolbe wyznaczy ostateczny kierunek tej myśli, kiedy napisze, że *w jedności Ducha z Maryją, nie tylko miłość łączy te dwie osoby, ale pierwsza z nich jest całą miłością Trójcy Przenajświętszej, natomiast druga jest całą miłością stworzenia. Tak zatem w tej jedności niebo łączy się z ziemią, całą miłość niestworzona z miłością stworzoną; jest to szczyt miłości*¹⁶.

Mamy zatem wystarczającą hipotezę teologiczną do przeanalizowania najnowszej tematyki maryjnej. *To nie Maryja czyni Chrystusa swym Synem, lecz Chrystus czyni Maryję swoją Matką*¹⁷. Do zgłębienia tej wizji nie wystarczą badania biblijne, których wartość jest oczywiście niezaprzeczalna, ale konieczna jest pewna interpretacja teologiczna. Prawdy objawione pozostają rzeczywiście nie do końca wyjaśnione także po ich objawieniu; ponieważ poszczególne misteria stanowią część organicznej całości, poszczególne części posiadają znaczenie tylko w odniesieniu do całości, *zlewają się z całością i dlatego też mają udział w tajemniczym charakterze całości*¹⁸.

¹³ TAMŻE, 395.

¹⁴ J. OLIER, *Gli ordini sacri*, S.A.L.E.S., Roma 1943, 383.

¹⁵ A. MÜLLER, D. SATTNER, *Mariologia*, w: *Nuovo Corso di dogmatica*, t. 2, red. TH. SCHNEIDER, Queriniana, Brescia 1995, 191.

¹⁶ Notatka z 17.02.1941; tekst w: M. KOLBE, *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oswiecim e Beato della Chiesa*, t. 3, Città di vita, Firenze 1978, 758.

¹⁷ J. ALFARO, *Maria. Colei che è beata perché ha creduto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, 32.

¹⁸ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, 17.

2. Ku teologiczno-trynitarnej lekturze historyczno-zbawczych faktów maryjnych

Wydaje mi się, że czynienie maryjnej kwestii historycznej zasadniczą kwestią Jej teologicznego rozumienia jest tendencją pozytywną. Oczywiście historia nie jest bez znaczenia dla wiary: wręcz przeciwnie; jednakże historia nie ujawnia prawdziwego sensu teologicznego, jeśli nie jest oświecana przez poznawanie w wierze. Dlatego też uważam, że nie ma wielkiego znaczenia tworzenie problemu historii Maryi¹⁹; to, co naprawdę jest istotne, to dogłębne badanie znaczenia tej historii, jej otwartość na „teologię”²⁰. Ożywiane pełną wiary wiedzą badanie historyczne zawiera pewną perspektywę hermeneutyczną, która kształtuje mentalność historyczno-racjonalną, w poszukiwaniu pozytywnych, bezdyskusyjnych danych: *ograniczający krąg, który zamykał się w fałszywym spokoju nauki o „faktach”, w oddaleniu od problemów spekulacji filozoficznej*²¹. Było ono w rzeczywistości owocem postawy, która – być może ze strachu przed radykalnym odmitologizowaniem – uciekała przed koniecznym zaangażowaniem hermeneutyki wiary wobec danych historycznych²². Prawidłowa praca hermeneutyczna, jak słusznie zauważa K.H. Menke²³, odrzuca sprowadzanie Maryi do czystego „narzędzia biologicznego” Boskiego wcielenia; także W. Beinert prosi o przejście od

¹⁹ Por. np. A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 45-49; J.C. REY GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, 2nn; X. PIKAZA, *Amiga de Dios. Mensaje mariano del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996, 115.

²⁰ Choć nie wiemy wiele o życiu Maryi, należy mimo wszystko uznać, że Maryja zwycięsko oparła się wszelkim tendencjom przekształcenia Jej w mit. Por. np. taką próbę: M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980.

²¹ L. SARTORI, *Orientamenti attuali della teologia e il problema della mariologia*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Marianum, Roma 1977, 12.

²² Wydaje mi się istotne przywołanie tu wartości i ograniczeń egzegezy naukowej. Szczególnie w obszarze maryjnym egzegeza naukowa odgrywała często rolę demystyfikacyjną, bowiem faktycznie - milczenie czy rezerwa wobec Maryi w najstarszych tekstach Pisma świętego zderza się z wielością stwierdzeń w tradycji. Zasadniczym punktem jest przejście od interpretacji historycznej do interpretacji teologicznej, przejście uzależnione od dogmatycznej wartości faktów, które w tym sensie są założeniem wiary, ale na pewno nie jej racji. Racja wiary tkwi w akcie Bożego objawienia, a nie w wiedzy historycznej. Wiedza historyczna nigdy nie będzie mogła objąć tajemnicy *Theotokos*: należy ona do wyznania wiary i jest możliwa tylko pod wpływem działania Ducha Świętego. Wiara nie jest tworzona przez fakty historyczne; wiara nie może zależeć od czegoś, co jest poza nią. Krytyka historyczna należy zatem do założeń wiary, a nie do jej istoty.

²³ K.H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, F. Pustet, Regensburg 1999.

„płaszczyzny teologiczno-historycznej” do płaszczyzny „teo-ontologicznej”²⁴. Na tym poziomie Jej macierzyństwo należy, jako wydarzenie historyczne, do objawienia życia Bożego. Skoro w Jezusie ukazują się Synowskie życie Kogoś, kto zawsze przebywa wobec Ojca, zatem macierzyństwo, które jest w nim zawarte, ukazuje szczególną formę uczestnictwa w tymże życiu Synowskim.

W tym właśnie znaczeniu powinniśmy odczytywać Jego relację z Duchem Świętym; Jego poczęcie za sprawą Ducha Świętego jest pewną macierzyńsko kwalifikowaną formą uczestnictwa w synowskim życiu wcielonego Słowa. Decydujące w tej kwestii są teksty narracyjne Mt 1, 18. 20 i Łk 1, 35. E. Schillebeeckx, zwracając uwagę na ten ostatni fragment, zestawia werset Łukasza z Dz 1, 8 i Dz 5, 15²⁵: pierwszy fragment mówi o zstąpieniu na apostołów Ducha Świętego, drugi nawiązuje do cudownej mocy, która czyni cuda przez osobę Piotra, choćby za pośrednictwem jego cienia. Nie ma wątpliwości, że ten zestaw tekstów przywołuje tajemniczą obecność Boga, ukazując – jak starotestamentowy obłok, znak *shekinah* – obecność Boga jako ostateczną przyczynę przemiany apostołów, stających się świadkami Chrystusa czy sprawcami cudów. W macierzyństwie Maryi Duch Święty jest czynny do tego stopnia, że Syn, który się z Niej narodzi, *będzie święty i nazwany Synem Najwyższego* (Łk 1, 35). Ta obecność Ducha Świętego posiada strukturę konsekracji, czyli uzdolnienia do wypełnienia tego szczególnego macierzyńskiego zadania, które zostało Jej przeznaczone. Macierzyńska konsekracja Maryi jest rozumiana jako urząd, *munus*, w służbie odkupieńczego dzieła Chrystusa.

Ta macierzyńska konsekracja nie dotyczy oczywiście tylko poczęcia czy porodu, nie dotyczy wyłącznie kilku chwil bądź konkretnych czynności, lecz całej osoby Maryi, całkowicie przygotowanej do przyjęcia Syna i Jego misji. Abstrahując od świadomości i pewności, z jakimi Maryja przyjmuje Boską propozycję, należy tu wejrzeć w tę osobową strukturę²⁶, wolną i rozumną, która wyraża się i przejawia w tych czynach i w tym życiu. Co więcej, chodzi tu o dotarcie do tej nowości, jaką Chrystus nappełnił osobę Maryi zarówno w zakresie Jej osobistego uczestnictwa, jak i w zakresie cał-

²⁴ W. BEINERT, *Parlare di Maria oggi? Breve introduzione alla mariologia*, Ed. Paoline, Catania 1975, 80-81.

²⁵ W obu fragmentach użyty jest czasownik *epérkomai* oraz określenie *pnéuma hágion* bez rodzajnika.

²⁶ Ten personalny byt jest transcendentną kondycją, która umożliwia każde personalne działanie, każde działanie dokonane w pełnej świadomości i wolności.

kowitego wypełnienia Boskiego planu wobec ludzkości. W tym sensie macierzyńska konsekracja jest osobistą łaską, wspierającą przyłgnięcie tej młodej kobiety do synowskiej łaski Słowa; macierzyńsko kwalifikowana świętość Maryi łączy całą Jej cielesną i uczuciową energię do Jej wolnej odpowiedzi; kwalifikowana chrystologicznie, ta partycypowana świętość poszerza to, co jest jej cechą – przyjęcie Ducha Świętego, który odnawia ludzkość w darze Syna poprzez modlitwę i wiarę, oddającą mu się całkowicie – do uniwersalnych i kosmicznych wymiarów działania Boga. Z tym samym oddaniem i radością, z jakimi matka oddaje się dziecku, Maryja oddaje się Bogu. W tym właśnie przejawia się znamienita godność Maryi: Jej macierzyńskie zadanie jest podstawą Jej świętości, natomiast ta ostatnia całkowicie wyraża się w Jej byciu Matką Jezusa.

Próba dotarcia stąd do bezpośredniej relacji Maryi z Ojcem – Maryja uczestniczka absolutnej źródłowości Ojca czy ojcostwa Pierwszej Osoby²⁷ – wydaje mi się zbyt śmiała: podobna interpretacja nawiązuje bardziej do metafizyki rodzenia i synostwa niż do wolnej i uzasadnionej inicjatywy Wiekuistego, która (interpretacja) tam, gdzie dociekliwie interpretuje Boskie Ojcostwo i historyczne macierzyństwo nie ma wiele wspólnego z tematami biblijnymi. Różnica pomiędzy Maryją a Bogiem Ojcem powinna pozostać bardzo wyraźna: Maryja nie jest źródłem Ducha Świętego, a Jej uświęcenie/konsekracja jest przez Nią przyjmowana, a nie zapoczątkowana. W rzeczywistości należy interpretować Boże macierzyństwo w świetle Ducha Świętego. Dar Ducha Świętego powinien być postrzegany w kontekście chrystologicznym i synowskim, a jego celem jest realizacja pełni synowskiego charakteru kosmosu. Aby zrozumieć tę rozległą perspektywę, można wyjść z tekstu św. Pawła, który przywołując centralizm Syna uczy, że *wszystkie rzeczy zostały dokonane przez niego i ze względu na Niego* (Kol 1, 26). Komentując, Scheeben²⁸ wyjaśnia to bardziej w świetle przyczynowości wzorczej, niż sprawczej: synowski

²⁷ Por. np. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, Paoline, Roma 1989. Tł. pol. *Maryja, ikona Tajemnicy*, Warszawa 1999, 203: *Ojcostwu Boga Ojca w tym, co boskie, odpowiada macierzyństwo Matki Boga w tym, co ludzkie. Bieguny tej odpowiedzialności – ustanowionej przez wolną i bezinteresowną inicjatywę Przedwiecznego – widać wyraźnie na dwu poziomach macierzyństwa Maryi: na płaszczyźnie historyczno-egzystencjalnej i na głębszej płaszczyźnie, dotyczącej tajemnicy bytu. Jeszcze bardziej tam, gdzie ukazuje się Ją jako macierzyńską ikonę pierwszego Źródła bytów czy jako dopuszczoną do uczestnictwa w swoim byciu matką w absolutnej źródłowości Ojca.* TAMZE, 230.

²⁸ M.J. SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften, V: Handbuch der katholischen Dogmatik, III: Von Gott in seinen fundamentalen und ursprünglichen Verhältnis zur Welt*, Herder, Freiburg 1961.

sposób odwiecznej miłości Bożej, właściwy Synowi i dla Niego bardziej odpowiedniej do wyrażenia misterium stworzenia, a zatem i relacji stworzeń z Ojcem. W akcie stworzenia, chcianym w Jezusie Chrystusie i do Niego odnoszonym przez Ducha Świętego, Syn ściąga swoją personalną relację z Ojcem na cały świat: cały kosmos jest włączony w Jego uległe posłuszeństwo i w Jego chwałę. Maryja, owoc i świadek tej antropologii i świata odnowionych przez łaskę Chrystusa, przedstawia *in nuce* pełnię dzieła Chrystusa: jest prorocstwem i nadzieją tych nowych rzeczywistości, które Jezus przyniósł.

To oczywiście Duch Święty jest źródłem życia, dla Kościoła i dla świata. W efekcie, jak przypomina Schillebeeckx, *prawdziwą matką Kościoła jest Duch Święty, nie Maryja. Duch Boga i Chrystusa jest także mądrością i „shekinah”, które zamieszkują w Kościele, miejscem bezinteresownej obecności Boga w stworzeniu, w przymierzu i w Kościele*²⁹. Oddzielenie Maryi od Ducha i Jej podporządkowanie Mu, może być jedynie zaakceptowane; nie jest jednak zrozumiałe, dlaczego to podejście nie może być traktowane jako bezinteresowne i przejrzyste przyłgnięcie, a nie ograniczenie. Ikona Ducha Świętego, Maryja, jest prorocką antycypacją nowej ludzkości zgromadzonej w Kościele, i to w Niej ukazują się owoce misji Słowa i Ducha. „Ikoniczna” obecność w Maryi tego Ducha przeznaczonego dla wszystkich, zamyka się pewną typologią pozwalającą stwierdzić, że *Maryja ukazywana jest jako początek i osobowa konkretyzacja Kościoła*³⁰. Uczyniona przez Ducha jako złączona z Kościołem, Maryja odzyskuje także lepszą relację z Chrystusem: uosabia *samodzielność Oblubienicy, która stając się jedynym duchem w miłości, pozostaje jednak istotą wobec Oblubieńca*³¹. Karty *Pieśni nad Pieśniami*, odczytywanej przez patrystykę jako obraz oblubieńczej miłości Boga do duszy i ludzkości, mogą odnaleźć w Maryi nowy klucz do interpretacji. Tu wydaje nam się konieczne uzupełnienie, w kierunku pneumatologicznym, tez do przyszłej mariologii autorstwa G.L. Müllera³², w przeciwnym bowiem razie byłyby one zbyt skoncentrowane na chrystologii i wierze.

²⁹ E. SCHILLEBEECKX, C. HALKES, *Maria. Ieri. Oggi. Domani*, Queriniana, Brescia 1988, 52.

³⁰ J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione di Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995, 65.

³¹ TENZE, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, w: J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria. Chiesa nascente*, Paoline, Roma 1981, 28. Zob. także M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, II: *Dio Redentore. La Madre del Redentore*, Marietti, Casale Monferrato (Al) 1961, 331.

³² G.L. MÜLLER, *Tesi generali per una mariologia futura*, w: TENZE, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica*, Morcelliana, Brescia, 1994, 135-137.

3. W kierunku nowej aktualizacji historycznej: odwołania i potwierdzenia

Wysiłek włożony w teologiczną lekturę mariologii nie wystarczy do wyczerpania jej. Pozostaje otwarta cała przestrzeń ukierunkowana na uczynienie dogmatu maryjnego punktem wyjścia do swego rodzaju odnowionej praktyki³³. Przekonanie, że Duch Święty z jednej strony ożywia i ogarnia całą egzystencję osobową Jezusa, czyniąc z niej wydarzenie łaski i istnienie paschalne, a z drugiej strony poprzez namaszczenie rozciąga tę osobistą historię do wymiarów uniwersalnych i eschatologicznych, nadaje maryjnej pobożności zupełnie szczególny horyzont. Chrześcijańska wiara, wyznając personalny charakter dzieła Słowa, które w swym samo-ukazywaniu się jako objawienie trynitarnej miłości do ludzkości jest także Tym, który się ukazuje, otwiera, sytuuje się jako „Ty”, które ludzkość może spotkać³⁴, będzie musiała koniecznie rozważyć fakt, że skoro Duch Święty należy do struktury wcielenia, także Maryja – będąca jego najwyższym owocem – będzie tam miała swą rolę. Dzieje się tak podczas przyjęcia ciała macierzyńsko podarowanego Chrystusowi przez ziemską Matkę. Ta *ex-pozycja* Słowa w tym ludzkim „Ty” nie oznacza – dla Ducha Świętego i Maryi – czystego instrumentalizmu, zwykłego zewnętrznego działania; otrzymując swój byt od Ojca poprzez Syna, Duch Święty ukazuje się strukturalnie uprawniony do przyprowadzenia ludzkości ku Ojcu przez Syna. Maryja jest tego znakiem. Tu znajduje się podstawa do nowego podejścia do tematów duchowych i aktualizacji mariologii; niektóre z tych tematów, zresztą tradycyjnych, będą być może wymagały dokładniejszego omówienia, inne zaś będą zupełnie nowymi zagadnieniami.

3.1. Rola Józefa i rodziny z Nazaretu

Wśród kwestii wymagających uważnego omówienia należy wskazać Maryję jako „Dziewicę poślubioną mężowi, imieniem Józef,

³³ W pewnym stopniu dokonuje tego praca GRUPY Z DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Bose 1998 (tl. pol. „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 271-407). Choć wychodzi ona od Maryi jako kobiety, i Żydówki, czyni z Niej podstawę do reorganizacji tematyki maryjnej wokół trzech części symbolu apostołskiego.

³⁴ Tezy te są bogato zilustrowane przez V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla „Lumen Gentium” del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1997, 181-375.

z rodu Dawida” (Łk 1, 27). Jest to krótka wzmianka o małżeństwie z Nazaretu³⁵; potrzeba lepszej oceny życia tego małżeństwa, relacji Maryi z Józefem, czyni z tych tematów punkty wymagające wyraźnej rewizji. Trudno będzie jednak zaakceptować wniosek Schillebeeckxa, na temat małżeństwa z Nazaretu, który nawołuje: *albo będziemy czcić Józefa przyznając mu te same tytuły, co Maryi, albo należy uznać, że skromne, ale poczesne miejsce Maryi, jako pierwszej w wierze i pierwszej we wspólnocie wierzących, musi zostać także przyznane Józefowi, sprawiedliwemu mężowi Marjam, matki Jezusa*³⁶. Zaslugą Schillebeeckxa jest realistyczne postawienie problemu figury Józefa, zbyt często niedocenianego, ale moim zdaniem przesadnie spieszy się on z wnioskami: w żadnej parze małżeńskiej osobiste losy męża i żony nie wymieniają się. Bardziej uważna analiza danych biblijnych będzie musiała skupić się na fakcie, że Jezus jest czasem ukazywany jako „syn Józefa”, a innym razem jako „syn Maryi”; zresztą sama Maryja jest czasem nazywana po imieniu, a czasem znika, przysłonięta funkcją macierzyńską. Sam fakt zaś, że powiedzenia „syn Józefa”, „syn Maryi” należą do środowiska nazarejskiego, do wspomnień krewnych Jezusa, uczestników początków wspólnoty (Dz 1, 14) jeszcze bardziej roznieca naszą ciekawość.

Nie chcę tutaj pogodzić dwóch powiedzeń „syn Józefa” i „syn Maryi”: możliwe, że Józef zmarł wcześniej i Maryja, z Synem, została przyjęta do szerszego klanu rodzinnego męża. To, nad czym chciałbym się chwilę zatrzymać, dotyczy natomiast ewangelicznego faktu istnienia tych dwóch powiedzeń; jest oczywiście możliwe, że ich istnienie jest zwykłą ciekawostką stylistyczną, ale jest również możliwe, że ukrywa ono coś głębszego. Moim zdaniem jest to świadectwo dwóch różnych poziomów: przedstawianie Jezusa i Maryi bardziej odległe w czasie, związane ze wspomnieniami i nie zajmujące się wychodzeniem poza fakty oraz bardziej współczesne rozumienie misterium Jezusa, owoc uważnej refleksji teologicznej. Obecność tych dwóch poziomów opowieści nie powinna nas zbytnio dziwić; właściwością wiary, także pierwotnej, jest oddzielanie w jednej Osobie Syna tego, który „pochodzi według ciała z rodu Dawida” od tego, który jest „ustanowiony według Ducha Świętości” (Rz 1, 3-4). O ile niektórzy wierzący zadowalali się przekazywaniem faktów i nie rozmyślali nad nimi zbytnio,

³⁵ Istnieje wiele prac o Maryi i Józefie z Nazaretu, różnych aspektach ich małżeństwa i patrystycznym rozwiązaniu kwestii ich relacji w świetle ślubu dziewictwa; wspomnę tu tylko pracę nawróconego Żyda, FR. EPHRAÏM, *Giuseppe di Nazaret. Il mistero del padre*, Ancora, Milano 1998, 62-76.

³⁶ E. SCHILLEBEECKX, C. HALKES, *Maria...*, 47.

o tyle inni kroczą ścisłymi ścieżkami refleksji, tymi samymi, które doprowadzą do właściwej oceny głębokiego znaczenia figury Maryi, „matki Jezusa”. W tym kierunku powiedzenie „syn Józefa” zostało zaniedbane; przyszła chwila, w której należy je podjąć w całym jego znaczeniu chrystologicznym i maryjnym. Jest to z pewnością temat do ponownego omówienia³⁷.

3.2. „Via pulchritudinis” w mariologii

Drugim aspektem jest podjęcie kwestii estetyki wiary. Tradycja maryjna uznaje szczególną formę refleksji, zgodnie z którą prawda nie może być analizowana racjonalnie, według metod właściwych racjonalizmowi rozważań, lecz powinna być ilustrowana od wewnątrz mocą jej głębokich i witalnych związków. Pseudo-Augustyn napisze: *Autorytet prawdy jest doprawdy płodny: gdy jest ona właściwie omawiana, zdajemy sobie sprawę jak bardzo [prawda] rodzi z samej siebie to, czym jest ona naprawdę*. Ta myśl, nie dedukcyjna i nie przyczynowa jest tym, co tradycja średniowieczna określiła mianem argumentacji z odpowiedniości; chodzi tu o postawę kontemplacyjną, która opiera się na zaufaniu do prawdy i jej siły oświecającej: prawda objaśnia się sama, mocą duchową, którą sama w sobie posiada. Prawda jest podstawą tego wzrostu wiary, który kształtuje jej przedmiot: *Boże słowa – zauważa Grzegorz Wielki – wzrastają wraz z tym, kto je czyta*. Daleka od zimnego racjonalizmu, prawda ukazuje całe swe piękno, kiedy jest pełna poezji, mocy nauczania, zdolności przyciągania osób i ukazywania chwały Zbawcy.

Ta tradycja maryjna spaja się głęboko z *via pulchritudinis*, o której mówił Paweł VI podczas VII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego 16 maja 1975 r.: piękno prawdy pozwala jej owocować w mnogości obrazów, w symbolicznym myśleniu, w bogactwie wartości i życia. Tak rodzi się estetyka teologiczna³⁸. Podstawą każdej estetyki jest głębokość tego spojrzenia, które jako

³⁷ Trzy teksty papieskie przywołują i dowartościowują kwestię małżeństwa Józefa i Maryi: *Quamquam pluribus* Leona XIII, przemówienie Pawła VI w *Équipes Notre-Dame* w dn. 4 V 1970 (tekst w: *Due di loro erano in cammino. Riflessioni sulla spiritualità coniugale*, Marietti, Genova 1988, 65-76) oraz przede wszystkim adhortacja apostolska Jana Pawła II *Redemptoris custos* z dn. 15 VIII 1989. Wśród nielicznych poważnych prób teologicznej refleksji nad Józefem przypomnę, poza cytowaną już autorstwa Fr. Ephraïma, A. DOZE, *Giuseppe. Una paternità discreta*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998.

³⁸ Pot. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma*, Jaca Book, Milano 1983, 263-331.

forma poznania towarzysząca problemowi sensu, ogarnia każdą rzecz i czyni z niej duchową przejrzystość; patrzenie jest metaforą otwarcia się na Boga. Estetyka chrześcijańska, skoncentrowana wokół Jezusa objawiającego Ojca, wykonała dwa znaczące kroki naprzód: z jednej strony ogłosiła udział cielesności i zmysłów, czyli wszystkich widocznych i ukrytych rytmów życia, w poszukiwaniu sensu i w otwarciu na Absolut, a z drugiej strony wintegrowała także tragizm w ostateczne wyjaśnienie historii. Krzyż Chrystusa uwalnia estetykę z wszelkiego formalizmu zewnętrznego, z wszelkiej harmonii liczbowej oraz zakorzenienia ją zdecydowanie w wolności miłości, która się rozlewa. Jest tu nowa droga do przemierzenia; chodzi o nauczenie się wyrażania form właściwych wierze za pomocą cielesności i zmysłów, widzianych jako miejsce tej wolności, która – zawierając się Bogu – wchodzi w tajemniczą wspólnotę z ostatecznym sensem życia.

Ta teologia estetyczna łądzi nadmiernie doktrynalną i racjonalną teologię. Sądzę, że jest tu do ponownego napisania stronica mariologii. Specyficzny macierzyński charakter wiary maryjnej otwiera przestrzeń wymagającą zestawienia razem wiedzy i sentymentów, dogmatu i uczuciowości. Wyraźnie jest tu widoczna korzyść. Z jednej strony wiara maryjna ukazuje się jako szczególnie przekonująca i angażująca: nie jest obca ani despotyczna, lecz wewnętrzna i głęboka, i to nie w oparciu o racjonalną argumentację, lecz w oparciu o tę pobożność, która nie uciekając przed rozumem, nie czyni zeń swego centrum, lecz uważa go za punkt, wokół którego można skoncentrować całe życie osobiste. Z drugiej strony pobożność maryjna nadaje godność uczuciom i postawom, w których zauważamy liczne ślady naszego życia; osoba, uchwycona w swej integralności, wchodzi cała w relację z Bogiem. Pomimo tego szczególnego otwarcia estetycznego figury Maryi, istnieje niewiele traktatów teologicznych, mogących nadać Jej wystarczającą godność teologiczną, bez dryfowania po morzu psychologizmu czy jeszcze gorzej. Pozwolę sobie wspomnieć tu dwóch autorów: R. Guardianiego³⁹ i P. Evdokimova⁴⁰.

To przede wszystkim Evdokimov ukazuje pewną drogę w tym kierunku. Pomijając jego ogólną wizję, według której *Theotokos* jest archetypem kobiecości różnie rekonstruowanej przez ludzką hi-

³⁹ R. GUARDINI, *La madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Morcelliana, Brescia 1989; w mniejszym stopniu ta sama wrażliwość obecna jest także w: TENZE, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e vita di N.S. Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1962.

⁴⁰ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 213-227.

storię oraz tradycję chrześcijańską, należy docenić jego próbę dokonania syntezy wiary z wykorzystaniem innych nauk. Osoba stworzona na obraz Boga ma wrodzoną umiejętność wyjścia poza ludzkie ograniczenia, aby otworzyć się na misterium wspólnoty z życiem Boskim. W ten sposób rodzi się całościowe podejście, które ujmuje Maryję w ramach syntezy pomiędzy Jej kobiecością, macierzyństwem i działaniem Ducha Świętego. Evdokimov zauważa w Niej ukrzyżowaną wiarę, przejaw świętości ze szczególnym podkreśleniem „*sophrosyne*” i diakonii Jej czystości, sprawowania królewskiego kapłaństwa. Wszystko to wydarza się w postaci kobiecej, która nie jest już formą walki i podboju, lecz formą troski i ochrony każdego elementu stworzenia; w Jej harmonijnej osobie, w Jej istnieniu charakteryzującym się nadzwyczajną pełnią wyrażają się aspekty chrześcijaństwa nadmiernie zaniedbywane.

3.3. „Polityczny” wymiar figury Maryi

Obok wymiaru małżeńskiego i horyzontu estetycznego należy także ponownie podjąć kwestię widzenia Maryi w ramach socjopolitycznych. Ten fakt nie jest tak całkiem nieznanym Pismu świętemu, które wspomina szczególną relację pomiędzy figurą Maryi a rzeczywistością *anawim*; szczególnie w hymnie *Magnificat* figura Maryi odczytywana jest w kontekście zainteresowania ubogimi i uciskanymi, radości i nadziei na ich oswobodzenie. Autorem najsilniej związanym z tą tematyką jest z pewnością L. Boff⁴¹. Na tle sytuacji ucisku w Ameryce Łacińskiej nalega on na docenienie wagi wyzwolenczej mocy Boga, o którym mowa w *Magnificat* i czyni z pobożności maryjnej, w służbie Królestwu, siłę mającą ustanowić nowe relacje. Wynika stąd ukazanie Maryi jako *prorokini, kobiety odważnej i silnej, zaangażowanej w mesjańskie wyzwolenie ubogich z więzów historyczno-społecznej niesprawiedliwości*⁴². Ograniczenia metodologiczne tego bezpośredniego przeniesienia faktu społecznego na płaszczyznę wiary i debat wokół teologii wyzwolenia nie powinny pozwolić nam zapomnieć o tym, że jest to decydujący rozdział dla znaczenia mariologii. *Redemptoris Mater* zauważy, że *prawdy*

⁴¹ L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1981, 176-190. Zob. także S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana „Mater Ecclesiae”, Roma 1987, 372-389.

⁴² L. BOFF, *Il volto materno...*, 177.

*o Bogu zbawiającym, o Bogu, który jest źródłem wszelkiego obdarowania, nie można oddzielać od tej szczególnej opcji na rzecz ubogich i pokornych, która – wysławiana w „Magnificat” – wyraziła się następnie w słowach i czynach Jezusowych*⁴³. W każdym razie konieczne jest podjęcie na nowo badań w tej kwestii.

4. Zakończenie

Myślę, że w ten sposób można rozwijać wybór perspektywy historiozbawczej w pełną teologię maryjną; świętość Maryi rozwija się w związku z Jej macierzyńskim zadaniem, natomiast Jej osoba rozjaśnia się tylko w świetle Jej misji. Relacja z odwiecznym Synem mocą Ducha Świętego, która stanowi zasadę Jej macierzyńskiej misji, zawiera w sobie szczególny związek z Ojcem, od którego pochodzi wszelka łaska, oraz z tą nową ludzkością, o której świadczy i której służy Kościół. Jej otwarcie się na Boga staje się sposobem, w jakim nowe stworzenie, zrealizowane w Chrystusie, potrafi przyjąć ludzką dynamikę i uczynić ją własną. Nie ma dla człowieka innego miejsca poza wolnym i pełnym miłości darem służenia; nie ma innej godności poza realizacją własnej wolności w szerokich i zaskakujących ramach uniwersalnego planu Ojca.

Ks. prof. Gianni Colzani
Pontificia Università Urbaniana

Via Emmanuel Kant, 8
20151 Milano, Italia

La mariologia contemporanea: una verifica teologica

(Riassunto)

Nel secolo XX si è verificato il salto di qualità della mariologia: il Concilio Vaticano II ha ratificato il passaggio da una mariologia manualistica ad una mariologia storico-salvifica, da una mariologia isolata ed a sé stante ad una mariologia posta in relazione con l'insieme del dato rivelato.

L'autore sottolinea che il Concilio ha offerto una pista di riflessione che collocava il mistero di Maria nel mistero della Chiesa: Maria è il tipo della Chiesa e suo modello eminente. In seguito l'autore presenta la questione di una lettura teologico-trinitaria del dato storico-salvifico mariano. Inoltre l'autore ci presenta

⁴³ RM 37.

alcune questioni per una rinnovata attualizzazione storica: il ruolo di Giuseppe e della famiglia di Nazaret, la „via pulchritudinis” per comprendere la persona di Maria e la dimensione „politica” della figura di Maria.

In conclusione l'autore sostiene che si possa sviluppare la scelta storico-salvifica in una piena teologia mariana; la santità di Maria si sviluppa a partire dal suo compito materno mentre la sua persona s'illumina solo in forza della sua missione. La relazione con il Figlio eterno per la potenza dello Spirito, che costituisce l'essenza della sua missione materna, si svela inclusiva in un particolare rapporto con il Padre dal quale viene oggi grazia e con quell'umanità nuova che è testimoniata e servita dalla Chiesa. La sua apertura a Dio diventa la modalità con cui la nuova creazione, realizzata in Cristo, si rivela in grado di assumere e far propri i dinamismi umani.