

# José Cristo Rey García Paredes

---

## Mariologia w drodze : perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku

---

Salvatoris Mater 7/1, 239-259

---

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Symbol „wędrówki” pozwala nam na opracowanie takiego wykładu teologicznego o Maryi, Matce Pana, którego niezmiennym punktem odniesienia będzie historyczny bieg Jej życia (począwszy od niepokalanego poczęcia aż do ostatecznego oddania siebie we wniebowzięciu) oraz droga w Duchu (Maryja Wniebowzięta jako dar i obecność dla Kościoła pielgrzymującego aż do chwili Paruzji)<sup>1</sup>.

Symbol „wędrówki” mówi nam o naszej ludzkiej kondycji – historycznej i wędrującej; ostrzega nas, że rezultatem naszego teologicznego zaangażowania nigdy nie będzie „mariologia Ojczyzny”, lecz „mariologia w drodze”. Symbol „wędrówki” zachęca nas do *budowania mariologii narracyjnej oraz do opracowania teologicznego wykładu w oparciu o krótkie opowieści maryjne*. Ten rodzaj teologii nie uszczywnia stosowanych w niej kategorii ani nie buduje pomników przeszłości, lecz trwa czujnie w oczekiwaniu na spełnienie Bożej obietnicy.

Poza tym symbol „wędrówki” jest istotny, ponieważ uwypukla *etyczny wymiar* mariologii – aspekt, który zazwyczaj jest przemilczany w chrześcijańskiej teologii moralnej. Ktoś, kto jak Maryja wędruje drogą naśladowania, drogą Przywierza, jest ‘naznaczony’ Duchem i otrzymuje dar mądrości.

Mariologia „w drodze” wreszcie nabywa swej jedności i wewnętrznej dynamiki ze względu na metę, ku której jest zwrócona: *a po tym wygnaniu okaż nam Jezusa, błogosławiony owoc Twego łona*; mariologia jest teologią proleptyczną, uprzedzającą koniec; jest teologią apokaliptyczną, stale wspieraną przez Kobietę, która pojawia się na niebie i daje nam swego Syna, kiedy my wędrujemy poprzez historię, prześladowani przez Smoka (por. Ap 12).

José Cristo Rey García Paredes CMF

## Mariologia w drodze: perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku\*

SALVATORIS MATER  
7(2005) nr 1, 239-259

\* J.C.R. GARCÍA PAREDES CMF, *Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI* (Wykład inauguracyjny rok akademicki 2001-2002, ogłoszony na Papińskim Wydziale Teologicznym „Marianum” 24 października 2001 r.), „Marianum” 63(2001) 273-296.

<sup>1</sup> Jürgen Moltmann tak właśnie skonstruował swoją chrystologię mesjańską. Sądzę, że przyjęta przez niego perspektywa może mieć takie samo zastosowanie w refleksji teologicznej o Maryi: por. J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser, München 1989, 2-13.

Mariologia jako dyskurs teologiczny ożywiła się w ostatnich latach. Szkoły wyższe i wydawnictwa, czasopisma naukowe i popularnonaukowe, Magisterium kościelne na różnych poziomach, towarzystwa mariologiczne, a przede wszystkim teolodzy i teolożki wykazali wzmożone zainteresowanie mariologią oraz towarzyszącą jej wędrówką Ludu Bożego.

Mariologia otworzyła się na nowe tematy i nowe perspektywy. Należy podkreślić przede wszystkim postęp, jaki dokonał się w egzegezie oraz na niwie feminizmu. Od czasu do czasu niektórzy uczeni szkicowali bilans oraz dokonywali oceny przebytej drogi<sup>2</sup>.

Dojrzałym owocem tego procesu, którego kulminacją była celebracja Wielkiego Jubileuszu, jest List Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (Pontificia Accademia Mariana Internazionale – PAMI), zatytułowany *La Madre del Signore: memoria, presenza, speranza (Matka Pana: pamięć, obecność, nadzieja)*<sup>3</sup>. Została w nim wspaniale zaprezentowana przebyta droga oraz otwarte różne perspektywy na przyszłość. Uważam, że ten list naznacza pewien etap w historii mariologii i zachęca do zrobienia – nie precyzując jednakże sposobu – kolejnych kroków naprzód. I właśnie tu chciałbym umiejscowić moją skromną wypowiedź. Choć są tacy, którzy uważają, że mariologia powiedziała już wszystko, co powinna, to jednak jesteśmy w bardziej płodnym momencie, niż to się wydaje. Jest obecnie miejsce i droga dla mariologii, ponieważ stoimy w obliczu zmiany epoki, zmiany paradygmatu. Jesteśmy także w momencie wymiany wart. Przejrzałem 237 artykułów mariologicznych, wydanych w ciągu ostatnich pięciu lat w różnych czasopismach naukowych; zauważyłem, że przedmiotem wielu z nich jest badanie myśli mariologicznej w przeszłości, i prezentują one konwencjonalne podejście do tematu; jest oczywiście wiele artykułów egzegetycznych na temat niektórych tekstów biblijnych, co – jak powiedziałem niedawno – jest podstawą mariologii;

<sup>2</sup> Por. R.E. CARROLL, *A survey of recent mariology (1996)*, „Marian Studies” 47(1996) 118-143; TENZE, *A survey of recent mariology (1997)*, „Marian Studies” 48(1997) 138-162; TENZE, *A survey of recent mariology*, „Marian Studies” 49(1998) 141-166; TENZE, *Evolution in mariology, 1949-1999: 50<sup>th</sup> anniversary of the Mariological Society of America*, „Marian Studies” 50(1999) 139-145; A. AMATO, *La Vierge Marie dans la catéchèse hier et aujourd'hui*, „Etudes Mariales” 55(1999) 13-73; A. MARTÍNEZ SIERRA, *La mariología española en los años 1950 a 2000*, „Ephemerides Mariologicae” 51(2001) 59-74; J. WICKS, *The Virgin Mary in recent ecumenical dialogues*, „Gregorianum” 81(2000) 25-57; J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *La reflexión teológica sobre la virginidad de Santa María en el siglo XX*, „Scripta Theologica” 33(2001) 365-395; S.M. PERRELLA, *Virgo ecclesia facta: La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica*, „Miles Immaculatae” 37(2001) 357-434.

<sup>3</sup> PAPIESKA MIĘDZYNARODOWA AKADEMIA MARYJNA, *Matka Pana. Pamięć – Obecność – Nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, tł. J. Woch, B. Frontczak, J. Kumala, „Salvatoris Mater” 4(2003) nr 3, 311-398.

mariologia, proponowana w ciągu ostatnich pięciu lat jest generalnie poprawna, ortodoksyjna, mało innowacyjna, cokolwiek apodyktyczna, zbyt ostrożna. Z wyjątkiem kilku szczególnych przypadków, do których odniosę się w dalszej części mojej wypowiedzi, nie ukazują się w zasadzie wielkie pytania naszego czasu, czasu, którego nie potrafimy sklasyfikować, choć wiemy, że nie jest to już nowoczesność („modernizm”). Brak jest odpowiedzi na wielkie pytania, które stawiają sobie dziś młodzi ludzie, którzy coraz bardziej należą do kultury globalnej.

## 1. Perspektywy u progu XXI wieku: droga postmodernizmu

### 1.1. Społeczeństwo ruchu<sup>4</sup>

Ten model społeczeństwa, który przeważa obecnie – i szybko się rozprzestrzenia w wyniku globalizacji obejmującej wszystkie kultury – możemy nazwać „społeczeństwem ruchu”<sup>5</sup>. Jest on przeciwstawny do modelu tradycyjnego: społeczeństwa tradycji. Gianni Vattimo zachęca nas do głębokiego przemyślenia otrzymanego dziedzictwa, ponieważ niesie ono bardzo sztywną i nadmiernie dogmatyczną wizję świata: dziś przeżywamy istnienie pewnej *rozmytej rzeczywistości, mniej wyraźnie podzielonej na to, co prawdziwe, i to, co błędne*<sup>6</sup>. W społeczeństwie ruchu przeważa „imperium «krótkotrwałości»”<sup>7</sup>. Myślenie w tym czasie i o tym czasie to koniecznie myślenie o ruchu. Era ruchu wytwarza *amnezję*, ukrywa wszystko to, co każe nam zarzucić kotwicę w przeszłości, pozbywa się tego, co stare, aby zrobić miejsce nowemu, nieznanemu. Nie zapomina całkowicie o przeszłości. Przeszłość zostaje przetworzona, ponownie wykorzystana dla zorganizowania społeczeństwa przyszłości. W społeczeństwie ruchu nie odnawianie się liczy, lecz tworzenie.

Wejście w erę ruchu nie jest kwestią mody, jest to coś głębszego: chodzi tu o nową *koncepcję rzeczywistości*, opartą na naukowej świadomości dotyczącej złożoności świata. Nauka odkrywa ruch; wiedza naukowa stale spotyka się z niepewnością. Rzeczy „proste” i „stałe” są wyjątkiem. Podczas gdy Newton widział wszechświat jako pełen har-

<sup>4</sup> W tej części odwołuję się do rozdz. I „Cambio de época y paradigma” mojego studium, *Teología de las formas de vida cristiana. II. Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999, 23-34.

<sup>5</sup> Por. G. BALANDIER, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gadisa, Madrid 1989, 231.

<sup>6</sup> Por. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1990.

<sup>7</sup> G. LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère*, Gallimard, Paris 1987.

monii, współcześni naukowcy widzą wszechświat jako pełen złożoności, jedności i wielości, zespolenia i podziału.

Obserwujemy narodziny nowej ontologii: w każdej żywej organizacji mieszają się porządek i nieporządek. Nasz świat znajduje się w sytuacji nieustannej turbulencji, która idzie od stworzenia w kierunku zniszczenia i na odwrót. To, co wcześniej wydawało się proste, dziś uznawane jest za złożone, mnogie przeważa nad pojedynczym, to, co niepewne - nad tym, co stałe, nieporządek zwycięża nad porządkiem<sup>8</sup>. Znajdujemy się w społeczeństwie ruchu, co niesie z sobą niepewność i nieporządek. Istnieją różne rodzaje nieporządku, który nam zagraża: nieporządek nuklearny i biologiczny (zagrożenie atomowe, ryzyko genetyczne, patologia zakażeń, broń bakteriologiczna), nieporządek technologiczny (fatalne w skutkach, łańcuchowe awarie), nieporządek ekonomiczny, nieporządek na polu uczuć<sup>9</sup>. Aby obronić się przed tym nieporządkiem, niosącym z sobą rozkład i śmierć, społeczeństwo usiłuje odzyskać porządek. Tworzy coraz wymyślniejsze systemy bezpieczeństwa, proponuje wymogi etyczne silnie angażujące, solidarnie reaguje na zło, które dręczy dużą część ludzkości, walczy o nowy ład na świecie. Co można zrobić przeciw nieporządkowi? Walczyć i przeciwstawiać się, powiedzą niektórzy (Faust). Zastąpić istniejący ład nowym porządkiem postępu (Prometeusz), powiedzą inni. Przekraczać zasady i być wolnym, wyzywając wszystko i wszystkich (Don Juan), powiedzieliby przedstawiciele postmodernizmu.

Przez ruch uczestniczymy w upadku wielkich systemów symbolicznych i wyjaśniających rzeczywistość oraz w narodzinach nowych systemów. Jesteśmy świadkami i uczestnikami zmiany epoki. Niekтары wręcz twierdzą, że znajdujemy się w obliczu zmiany paradygmatu<sup>10</sup>. Mechanistyczna wizja świata została w tyle (Descartes, Newton) i pojawiła się holistyczna, systematyczna, ekologiczna wizja świata; zgodnie z paradygmatem mechanistycznym, świat jest zbiorem przedmiotów, które oczywiście współdziałają z sobą, ale zachowują swoją indywidualną tożsamość. Zgodnie z paradygmatem systematycznym i ekologicznym, świat jest siecią, zbiorem sieci, związków zanurzonych w większych sieciach. Jeśli tak rozumieć rzeczywistość, to tożsamość każdej części jest utrzymywana i skonfigurowana poprzez relacje. Myślenie kategorią

<sup>8</sup> Por. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Ecologia e vita consacrata*, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, 659-662; przedstawiam tu pewną syntezę nowej sytuacji kulturowej.

<sup>9</sup> Por. P. BRUCKNER, A. FINFIELKRAUT, *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1986.

<sup>10</sup> Por. Th.S. KHUN, *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*, Paidós, Ibérica 1989; F. CAPRA, *The concept of Paradigm and Paradigm Shift*, „Revisión” 9(1986) 3; TENZE, *El punto crucial*, Integral 1986; TENZE, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona 1998.

sieci (*vernetztes Denken*) to jeszcze jedna cecha myśli ekologicznej. Od metafory budowy myśli przechodzimy do metafory sieci myśli. Cała rzeczywistość jest w relacji. My, obserwujący rzeczywistość – także.

Tylko nowa forma myślenia o rzeczywistości – myśl ekologiczna czy ekologizująca (Edgar Morin, Gregory Bateson) – pozwala zdać sobie sprawę z jej złożoności i kontemplować ją holistycznie, odchodząc od uproszczenia<sup>11</sup>.

## 1.2. Nowa forma myślenia o rzeczywistości: myśl postmodernistyczna

Nieuwzględnienie złożoności, nieporządku, chaosu legło u podstaw zarozumiałej, prometejskiej współczesności, czy też metafizyki nadmiernej dogmatycznej i totalitarnej. Reakcja postmodernistycznych myślicieli na jedną, totalitarną myśl jest bardzo przenikliwa. Postmodernizm to przede wszystkim stan umysłu (*state of mind*) reagującego na arogancję współczesnego myślenia<sup>12</sup>. Postmoderniści krytykują totalitarne zapędy w myśli filozoficznej (metafizykę, idealizm, materializm), w systemach politycznych (totalitaryzm, imperializm) czy religijnych (religie dogmatyczne, fundamentalizm), w powieściach historycznych (wielkie opowieści), właściwych dla modernizmu.

Postmodernistyczni myśliciele uważają, że ludzki rozum nie może uchwycić całej rzeczywistości - płynnej, historycznej, nieustannie zmiennej w sobie i możliwościach interpretacyjnych. Rozum jest słaby i ograniczony. Nieufność wobec rozumu miała już swój początek u filozofów podejrzliwości (Marx, Freud, Nietzsche). Teraz, u filozofów postmodernistycznych, zaostriżyła się. Modernizm „ubóstwił”, „uświęcił” ludzki umysł, uważając, że ma on absolutną moc. Postmodernizm udowadnia, że w modernizmie rozum uczynił rzeczywistością to, co wcześniej było czystymi konstrukcjami mentalnymi, opracowywanymi w oparciu o rozliczne uwarunkowania (pozycji społecznej, ideologii, panującego paradygmatu kulturowego, kontekstu). Ocena, jaką dziś daje się instrumentalnemu rozumowi, mówi, że jest on nie tylko nieufny, ale wręcz przewrotny (szkoła frankfurcka, poststrukturaliści). Rozum nie jest tak silny, jak sądziliśmy; nie jest już możliwa silna myśl, oparta o kryteria logiczne, sprawdzalna: *postmodernistyczne doświadczenie prawdy jest doświadczeniem estetycznym i retorycznym*<sup>13</sup>. Prawda nie jest przed-

<sup>11</sup> Por. H. WARD, J. WILD, *Guard the Chaos. Finding meaning in Change*, Longman & Todd, London 1995.

<sup>12</sup> Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992, VII.

<sup>13</sup> G. VATTIMO, *El fin de la modernidad...*, 20; por. U. ECO, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen 1990.

miotem, który można osiąść, lecz horyzontem, w ramach którego się poruszamy. Prawda nie jest owocem interpretacji, lecz raczej w samym procesie interpretacyjnym jest ona ustanawiana.

Postmodernizm wie, że rozum jest „słaby”, wie jednak także, że właśnie w tej słabości tkwi jego siła<sup>14</sup>. Słaby rozum jest silny w swej przenikalności, plastyczności, elastyczności. Dlatego też słaby rozum przyjmuje pokorną postawę wobec rzeczywistości; szanuje „to, co inne”, z jego nieprzezroczystością i suwerennością; jest to coś, czego nie robi rozum instrumentalny ani klasyczny rozum metafizyczny. Jest to także „rozum komunikacyjny”, ponieważ może liczyć na innych przy tworzeniu kontekstów świadomości (Habermas).

Z tego powodu, pierwszym zadaniem postmodernistycznego myśliciela – zadaniem nie do pominięcia – jest „dekonstrukcja”<sup>15</sup>: nie można budować na „otrzymanym dziedzictwie” (Vattimo), należy je zdekonstruować. Należy zdekonstruować „wielkie opowieści” czy „meta-opowieści”, które sobie wymyśliliśmy, aby mówić o historii bądź rzeczywistości. Chodzi tu o wielkie konstrukcje umysłowe, które nie odpowiadają rzeczywistości rzeczy. Zdaniem postmodernistów nie są nam potrzebne koncepcje bytu, prawdy, podmiotu.

Filozofowie postmodernistyczni wiedzą, że nie mogą dać ostatecznych odpowiedzi, dlatego też utrzymują dyskusję w granicach przyzwoitości oraz zawsze otwarty dialog. Byt i myśl są zanurzone w radykalnej tymczasowości, należą do sieci historii, społeczeństwa i języka. Rzeczywistości nie można zrozumieć – jak sądzą – jeśli zatrzyma

<sup>14</sup> Aldo Rovatti, postmodernistyczny filozof, uznaje, że przymiotnik „słaby” nie jest zbyt szczęśliwie użyty. W każdym razie, należy go rozumieć – jak mówi – w oparciu o chińską teorię zmian i komplementarności, przeciwstawnych zasad: *yin* (zasada słaba lub elastyczna) i *yang* (zasada silna bądź sztywna). Rzeczywiście, „zasada słaba” jest silna z powodu „koncentracji”; „zasada silna” jest słaba z powodu swej „rozciągłości”. Por. A. ROVATTI, *Elogio del pudor*, Barcelona 1989.

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *The Archeology of Knowledge*, Harper Colophon, New York 1972, 191; por. Z. LEVY, *On Deconstruction – Can There Be Any Ultimate Meaning of a Text?*, „Philosophy and Social Criticism” 14(1988) nr 1, 18; R. LUNDIN, *The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern Word*, Grand Rapids, Eerdmans 1993. Jacques Derrida w dziele *Tańcido* podkreśla swój konflikt z modernizmem, według niego reprezentowanym przez Hegla, wychwalającym rozum o totalitarnej arogancji, uznającym, że może poznać i zrozumieć wszystko. Derrida podkreśla fakt, że wszystko to, co nasz rozum pojmujemy jako strukturę sensu, nie jest obiektywną rzeczywistością, lecz implikuje podmiot, który obserwuje. Obserwować znaczy wchodzić w interakcję. Znaczenie (sens) nigdy nie jest wyczerpujące, jest zawsze tymczasowe i względne. Dlatego też Derrida wymagał, byśmy dla desubiektywizacji naszego rozumienia sensu zdekonstruowali rzeczywistość. Aby wyrazić tę myśl obrazowo: „dekonstrukcja” żądana przez Derrida polega na „obranii” skonstruowanych znaczeń tak, jak obiera się cebulę. Por. J. DERRIDA, *Glas*, Denoël 1982; C. DE PERETTI, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Anthropos 1989.

się jej nieprzerwany ciąg, jeśli chce się uchwycić jej obiektywny obraz. Rzeczywistość jest jak strumień i nie ma takiej inteligencji, która byłaby zdolna ją zatrzymać i zamknąć w jakiejś koncepcji.

### 1.3. Oddźwięki

#### 1.3.1. W obszarze religii lub religijności

W obszarze *religii* postmodernizmowi towarzyszy proces *desekularyzacji świata*<sup>16</sup>. Religijne ożywienie zauważalne jest w powstawaniu nowych ruchów religijnych i odradzaniu się tradycyjnych religii oraz religii dotychczas kulturowo zapomnianych. Jednak żadna religia nie powinna domagać się dla siebie wyłączności na prawdę. Takie żądanie jest naznaczone piętnem „fundamentalizmu”<sup>17</sup>. Fundamentalisci dla postmodernistów są tymi, którzy wierzą, że nauki religijne są albo prawdziwe, albo fałszywe, nie tylko według własnego paradygmatu, ale także w odniesieniu do każdego innego paradygmatu<sup>18</sup>. Dla postmodernizmu, także rzeczywistość religijna jest „konstrukcją społeczną”, nie jest realna. Bóg nie jest obiektywną rzeczywistością, lecz taką rzeczywistością, w jaką każdy wierzy. Osobiste doświadczenie jest kluczem do rozumienia religii; nie ma już jednak tej wartości, jaką nadaje mu nasza subiektywność. W swej istocie postmodernistyczna mentalność jest politeistyczna i wierna pluralizmowi. Dlatego też z tą mentalnością nie zgadza się dogmatyzm religii instytucjonalnych lub ich fundamentalizm, któremu często towarzyszą przemoc i dyktatura.

#### 1.3.2. W obszarze interpretacji historycznej

Postmoderniści nie ufają metodom historycznym, których zamiarem jest śledzenie tego, co wydarzyło się w przeszłości i dlaczego. Okazują się oni bardzo sceptyczni wobec tego, co mamy zwyczaj określać mianem „prawdy historycznej”. Postmoderniści nie mają zaufania do

<sup>16</sup> George Weigel, cyt. przez S.P. HUNTINGTONA, *Civilization to Become Major Cause of Future Conflicts*, „Korea Herald” (18 June 1989).

<sup>17</sup> Według postmodernistycznej mentalności błąd fundamentalistów polega na tym, że uznają oni konieczność istnienia prawd uniwersalnych (megaopowieści) i dlatego są totalitarni oraz logocentryczni w swym sposobie myślenia.

<sup>18</sup> W tym podejściu widać zbieżność z doktrynami religijnymi tradycji wschodniej (hinduizm, buddyzm i taoizm). Począwszy od ich monistycznej koncepcji rzeczywistości, te wierzenia religijne stwierdzają, że każda rzecz jest częścią jednej esencji. Tradycje te nie tylko odrzucają rozum jako narzędzie odkrywania prawdy, lecz posługują się sprzeciwem wobec racjonalizmu, aby prowadzić początkujących do głębszego lub wyższego poznania.



obiektywizmu danych; uważają wręcz, że nie jest możliwe dotarcie do prawdy faktów. Tym, co może zaoferować historyk, jest tylko badanie obrazów i myśli ludzi innych czasów na temat społeczeństwa, w którym żyli, oraz reperkusji, jakie wywarła na nich przeszłość. Historycy jednakże nie mogą nigdy ukazać fotografii tego, co się naprawdę zdarzyło. Dlatego też wypełniają sobie historyczną pustkę poprzez inne lektury, mające wartość korekcyjną: jedną z nich jest historia *społeczna* (z punktu widzenia kobiety, osób homoseksualnych, czarnoskórych, mniejszości prześladowanych i marginalizowanych, zwycięzonych i ofiar, ubogich ...); drugą jest historia *kulturowa*<sup>19</sup>.

### 1.3.3. Nowa forma przekazu edukacyjnego

Zdajemy sobie z tego sprawę w szkole, na uniwersytecie. Często słyszymy, że szkoła, uniwersytet są współczesne, lecz uczniowie są postmodernistyczni: szkoła, uniwersytet bazują na słowie, natomiast młodzież dorastała w świecie obrazów; wykładowcy przedstawiają coś, uczniowie zaś chcieliby uprawiać „zapping”; szkoła, uniwersytet ukazują podmiot racjonalny i autonomiczny; młodzi żyją uczuciami, i ewentualnie pytają: „do czego to potrzebne”? Metoda nauczania, którą się posługujemy, jest linearna, konsekwentna, poprzez sztukę słowa mówionego lub pisanego, z zastosowaniem analitycznej argumentacji; wierzymy, że wiedzieć, to móc, i że rozwijając zdolności intelektualne (konceptyjne, analityczne) będziemy mogli następnie przejść do inteligencji stosowanej. Ale dziś ludzie żyją w procesie komunikacyjnym opartym na obrazie, słowie, dźwięku i ruchu. Tak samo, a może nawet ważniejszy od logiki jest dziś montaż. Przeszliśmy od niemal wyłącznego wykorzystania lewej półkuli mózgu do bardziej zrównoważonego wykorzystania półkuli prawej, większą wagę przykładając do wyobraźni, łączenia, kreatywności, sztuki i muzyki. Próbujemy zatem być mniej propozytywni, a bardziej holistyczni i organiczni, łączyć myśl linearną z nielinearną, uczyć się danych

<sup>19</sup> *Historia społeczna* z akcentem położonym na najbardziej powszechne aspekty ludzkiego doświadczenia została zakwalifikowana jako „historia z dołu” (*history from Delow*); zamiast prezentować biografie czy historie dowódców politycznych, kampanii militarnych, historycy społeczni koncentrują swoją uwagę na takich tematach jak małżeństwo, warunki pracy, organizacja społeczna. *Historia kulturowa* odpowiada na takie oto pytanie: jak możemy odkryć historię tych grup społeczeństwa, które nie zostawiły ani biografii, ani kronik, ani innych pism? Autorzy historii społecznej mówią nam, że choć masy ludu nie pozostawiły oficjalnej historii, pozostawiły po sobie ślady, które mogą być odnalezione w ich praktykach i formach kulturowych. Badanie tych form i praktyk to właśnie *historia kulturowa*, której przedmiotem jest głównie badanie symbolicznej postawy, w której ludy usiłują się wyrazić. Brak historii wyrażonej w danych o tych ludach wynika z milczenia władców. W ostatnich latach badania intelektualne i kulturowe odrzuciły i przezwyjęły socjoekonomiczne odczytywanie historii, właściwe dla marksizmu.

i teorii w celu ich zastosowania<sup>20</sup>. Howard Gardner wzywał do zwrócenia uwagi na różne rodzaje „inteligencji”, jakie posiada istota ludzka: nie tylko inteligencję linearną, logiczną i lingwistyczną, lecz także inteligencję kinetyczną, muzyczną, interpersonalną, komunikacyjną, emocjonalną, które są wspierane przez nowe technologie.

W dzisiejszej społeczności intelektualnej wielu uczonym, którzy przeszli na nowy paradygmat, mniej zależy na udowadnianiu prawdy poprzez „dysputy wygrać/przegrać”, a bardziej na wzajemnym wzbogacaniu się poprzez „dialogi wygrać/wygrać”.

## 2. Perspektywy mariologiczne

Wobec panoramy, jaką ukazują nam społeczeństwo ruchu i postmodernizm, jako wyraz globalnego ducha naszych czasów, czy opłaci się wprowadzić mariologię na „autostradę” postmodernizmu? Czy możliwe jest dawanie świadectwa, głoszenie eklezjalnej doktryny o Maryi w kontekście postmodernizmu? Czy wystarczą aktualne próby odnowy mariologii, czy chodzi tu raczej o posunięcia bardziej radykalne?

Jaka jest funkcja mariologii w epoce postmodernistycznej, której cechy opisaliśmy? Czy społeczeństwo ruchu i postmodernistyczna myśl nie są czymś przeciwstawnym wobec „chrześcijańskiej wizji” świata, naszych systemów teologicznych i dogmatycznych? Czy teolodzy – jak pisał Johannes Baptista Metz – nie są „ostatnimi uniwersalistami”<sup>21</sup>, którzy mają coraz mniej do powiedzenia w świecie, który takich uniwersalizmów nie akceptuje?

Spójrzmy spokojnie, jak mariologia mogłaby znaleźć swą drogę w tym nowym wieku. Japończyk Katsuhiko Otomo mówił, że *przyszłość nie ukazuje się jako linia prosta, lecz jako rozległa całość złożona ze skrzyżowań dróg, które trudno przewidzieć; ale musi tam istnieć ta przyszłość, którą możemy wybrać samodzielnie*. Jaka jest zatem ta droga, którą możemy wybrać sami?

<sup>20</sup> Por. P.A. SOUKUP, F.J. BUCKLEY, D.C. ROBINSON, *The influence of information technologies on theology*, „Theological Studies” 62(2000) 366-377 (por. 374).

<sup>21</sup> J.B. METZ, *The Last Universalists*, w: *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, red. M. VOLF, C. KRIEG, TH. KUCHARZ, Grand Rapids, Eerdmans 1996. W tym *Festschrift* Metz stwierdza – broniąc funkcji teologa – że *przyszłość naszego ludzkiego świata, świata, którego konflikty zostały pozornie przeniesione do sfery kultur i cywilizacji, zależy w dużym stopniu od jego zdolności do właściwego zachowania tego uniwersalizmu*. TAMŻE, 51. To stwierdzenie zaprzecza całemu ruchowi postmodernistycznemu, w którym żyjemy. Tissa Balasuriya, teolog ze Sri Lanki, przywołuje teologię planetarną, mającą pewne znaczenie uniwersalne: por. T. BALASURIYA, *Planetary Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1984, 15-16.

## 2.1. Postać Maryi w społeczeństwie ruchu

Kościół nabył doświadczenia w czasie, przez wieki. Żył w bardzo różnych kontekstach historycznych i kulturowych. Nie upada. Wchodzi w każdy etap historyczny z mądrością, ostrożnością i pewną dozą zdrowego sceptycyzmu. Wie, że nie należy stawiać wszystkiego na jedną kartę. Na początku, kiedy świadomość apokaliptyczna i eschatologiczna była bardzo silna, może tak postępował. Teraz woli umiejscawiać się w historii z umiarem i szerokim spojrzeniem. W tym sensie Kościół jest siłą równowazącą w obrębie ludzkości. Jest to siła *katolicka*, czyli uważna na całość. Tylko w pewnym sensie jest prawdą, że Kościół jest społecznością, która działa powoli; jego trwanie w historii wskazuje, że na długich dystansach nie ginie, a więc dochodzi dużo dalej niż jakakolwiek inna społeczność.

W obrębie zawrotnie szybkiego społeczeństwa, w jakim żyjemy, postać Maryi jest elementem stabilności, tożsamości społecznej i historycznej. Wszystko się zmienia, ale Ona pozostaje, jako świadek historii, jako centrum emocjonalne, jako pocieszycielka i perspektywa przyszłości.

Maryja staje się w ten sposób elementem porządkującym wewnątrz bezładu, zasadą twórczą pośród chaosu, horyzontem pośrodku dezorientacji. Maryja nadal jest symbolem, który pozostaje niewzruszony pośród zmian epoki i paradygmatu.

## 2.2. Nowa forma myślenia o mariologii

### 2.2.1. Mariologia „w sieci”

Jak w dialogu katolicko-protestanckim mówimy: „*Verbum solum, nunquam solum*”, tak powinniśmy mówić także o Maryi – a zatem i o traktacie, który mówi o Bogu z perspektywy maryjnej - „*Maria sola, nunquam sola*”. Uznajemy oczywiście Jej wyjątkowość, Jej jedyną w swoim rodzaju i wyłącznie do Niej należącą funkcję poczęcia Jezusa, Syna Bożego. Ale Maryja jest „relacją” we wszystkich swych wymiarach: relacją z trynitarnym misterium Boga, relacją z małżonkiem Józefem, relacją ze swoim narodem, z Kościołem naśladowców Jezusa, relacją z kobietą, relacją z ludzkością, relacją z kosmosem<sup>22</sup>.

Refleksja mariologiczna zajmowała się intensywnie – począwszy od Soboru Watykańskiego II – wyjaśnianiem związku Maryi z Kościołem, odnajdując w ten sposób najlepszą tradycję patrystyczną. Nie rozwinę-

<sup>22</sup> Por. S. DE FIORES, *Statuto epistemologico della mariologia*, „*Ephemerides Mariologicae*” 49(1999) 307-332.

ła się natomiast zbyt refleksyjnie nad zespoleniem Maryi z Kościołem niebieskim.

Konsekwentne i strukturalne podobieństwo pomiędzy VII i VIII rozdziałem *Lumen gentium* zawsze przyciągało moją uwagę. Dla mnie ta zbieżność stała się czymś w rodzaju ostrzeżenia eklezjologicznego. Takie oto było jego przesłanie: nie oddzielaj nigdy mariologii od *communio sanctorum*, czy też, lepiej, od *hagiologii*! Konieczne okazuje się studium nad „*Ecclesia caelestis*”, w którym czcimy „in primis memoriae Mariae Virginis”. *Communio sanctorum* każe nam widzieć postać Maryi „w sieci”, w robiącym wrażenie splocie relacji. Jej niebieskie pośrednictwo oraz Jej tajemnicza obecność w Kościele nie mogą być postrzegane w kluczu indywidualistycznym. Mariologia bez hagiologii jest wyizolowanym, anty-naturalnym traktatem. Refleksja mariologiczna czy chrystologiczna, w której nic nie znaczy postać Józefa, małżonka Maryi i przybranego ojca Jezusa, która nie rozpatruje kwestii rodziny z Nazaretu ani problemów małżeńskich, jest refleksją, która nie akceptuje misterium wcielenia w jego złożoności, i zamyka sobie drogę odkrycia nowych aspektów misterium Bożego poprzez fakt wcielenia. Refleksja mariologiczna bez odniesienia do mężczyzn i kobiet wiernych Przymierzu, Ewangelii i Jezusowi, izoluje Maryję od osób, w stosunku do których się Ona określa i które Ją określają<sup>23</sup>. Maryja z Nazaretu była Kobietą, która wyszła poza swój czas i swoją historię. Interesują nas nie tylko fakty historyczne, lecz także historia wiary i wierzeń, które Jej dotyczą.

List Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (Pontificia Academia Mariana Internazionale) określa mariologię mianem „dyscypliny zbieżności i syntezy” (nr 20). Ja powiedziałbym, jeśli mogę wyrazić się w języku informatycznym, że mariologia jest refleksją teologiczno-mądrościową, która dopełnia się poprzez „hiperlinki”: wszystko w części i część w całości. Teologia „hiperlinków” wymaga nowej konfiguracji

<sup>23</sup> Por. E.A. JONHSON, *Friends of God and Prophets: a feminist theological Reading of the Communion of Saints*, Continuum, New York 1998; E. PARMENTIER, *Marie dans la communion des saints, perspectives oecuméniques*, „Ephemerides Marilogicae” 50(2000) 65-86; R. MACKENZIE, *Mary: intercessor on our behalf, one with us in the Communion of Saints, and witness to what we may become to Christ*, „Marian Studies” 48(1997) 51-59. Hans Urs von Balthasar najczęściej i najbardziej systematycznie badał miejsce świętych w teologii: por. M. McINTOSH, *Christology from Within: Spirituality and the Incarnation in Hans Urs von Balthasar*. *Studies in Spirituality and Theology* 3, University of Notre Dame, Notre Dame, 1996. Na temat hagiologii naszkicowano kilka refleksji, które moim zdaniem w przyszłości powinny zostać bardziej rozwinięte: por. L.S. CUNNINGHAM, *Current theology: saints and martyrs, some contemporary considerations*, „Theological Studies” 60(1999) 529-537; TENZE, *A decade of research on the Saints 1980-1990*, „Theological Studies” 53(1992) 517-533; R.W. RIETH, *A Reforma, os santos e a religião do povo na America Latina*, „Revista Eclesiastica Brasileira” 60(2000) 830-858.

traktatów teologicznych. Obecnie układ powinien zwracać uwagę na inne parametry i znajdować formy językowe odmienne od tych z przeszłości. Inkluzywna refleksja teologiczna mogłaby nawet przezwyciężyć bariery istniejące pomiędzy różnymi traktatami.

### 2.2.2. Rozum estetyczny i emocjonalny

Mariologia otwarta na złożoność i opracowywana w oparciu o myśl „ekologiczną” czy „ekologizującą” (Edgar Morin, Gregory Bateson), nie obawia się chaosu, niepewności, nie przejawia nerwowości wobec pluralizmu. Nad wszystkim rozmyśla. Szanuje wszystko. Szuka prawdy we wszystkim i nie zamyka się na nic: przetwarza zarówno myśl dogmatyczną, jak i antydogmatyczną. Ma poczucie czasu. Wierzy w wydarzenia wywołujące zaskoczenie i tworzące nowy „climax”. Dlatego też nie musi być synkretyczna, wystarczy, że będzie mariologią pełną pasji. W tym znaczeniu jest ona nie tyle wysiłkiem intelektualnym, ile mądrościowym odbiciem „Boskiego *pati*”, teopatii. Taka jest mariologia jako wiedza zdolna wyjść poza chaos i uczestniczyć w ponownym tworzeniu. Mariologia zafascynowana prawdą i złożonością jest wolna dlatego, że poszukuje prawdy we wszystkich jej odmianach i antytezach. Myśl złożona, ekologiczna jest początkiem „mariologii ryzyka”. Tę odmianę myśli wspierają postępy poczynione we wszystkich obszarach teologii, które w mariologii znajdują szczególny oddźwięk. Mariologia jest teologią skrzyżowania dróg.

Za tym wszystkim stoją różne zastosowania rozumu. Kryzys rozumu oświeceniowego, rozumu ubóstwionego, kazał nam poddać ponownej ocenie inne sposoby wyrazu rozumu, jak na przykład rozum estetyczny. Rozum estetyczny jest poetycki, konstruktywny, twórczy<sup>24</sup>, etyczny, otwarty na świat widziany jako chaos, jako przepaść możliwości. Cechą artysty jest ukazywanie jakiejś nieznannej części chaosu. Cechą mistyka jest natomiast wchodzenie w chaos. Rozum estetyczny artysty i mistyka pozwala się porwać fascynacji chaosem i wtedy staje się kreatywny.

Rozum estetyczny cieszy się i znajduje przyjemność w tym, co robi. Jest ludyczny. Jest ironiczny. Nie podoba mu się powaga. Romantyzm i egzystencjalizm cierpią na nadmierną powagę. I dlatego rozum oświecony czyni osobę niezdolną do dystansu wobec samej siebie.

Mariologia, która przyjmuje rozum estetyczny, traci akademicką powagę i otwiera się na symbolizm, na sztukę, na kreatywność. Jest to

<sup>24</sup> *Kreatywność może być zdefiniowana jako zdolność podmiotu do łączenia i zespajania rozrzuconych elementów; ale tworzenie jest umiejętnością rysowania możliwych światów, aktywnych form zdolnych do tworzenia kultury.* Ch. MAILLARD, *La razón estética*, Laertes, Barcelona 1998, 20.

mariologia, która realizuje się za pośrednictwem języka artystycznego i poetyckiego, mówiących o Maryi w czasie i przestrzeni: to mariologia architektury, rzeźby, malarstwa maryjnego; to mariologia muzyki, teatru i kina.

Mariologia staje się zbyt poważna, kiedy akceptuje tylko idee i systemy ideologiczne jako sposoby maryjnej wypowiedzi. Zauważmy, że większość napisanych artykułów – odnoszących się do historii – koncentruje się na refleksjach należących do świata rozumu krytycznego. Ale co dzieje się, kiedy zwrócimy się ku dziełom sztuki mówiącym o Maryi językami wysublimowanymi? Mariologia w języku estetyki, w *via pulchritudinis* znajduje bardzo silny bodziec do refleksji<sup>25</sup>.

Możemy nawet powiedzieć, że każde dzieło sztuki (w każdej z odmian) jest jakby mikroopowiadaniem, dającym mariologii nieznaną perspektywę, poprzez które misterium Maryi objawia się podmiotowości artysty, a przez niego tym, którzy doświadczają uczuć estetycznych.

Maryja obecna jest w kinie. Jej postać pojawia się w różnych formach, z różnymi twarzami. Za dziełami kinowymi stoi medytacyjny i twórczy wysiłek – zespołowy – dużo większy niż indywidualny wysiłek autora piszącego o mariologii. Czy to zjawisko nie jest godne refleksji mariologicznej? Ktoś napisał artykuł zatytułowany *Mozart pośród teologów*<sup>26</sup>; czy nie powinniśmy powiedzieć czegoś podobnego w stosunku do ludzi kina, muzyków, literatów, poetów? Istnieją dzieła artystyczne, które są mikroopowieściami godnymi refleksji mariologicznej, mogącymi ją wzbogacić.

Dzięki artystycznemu symbolizmowi odnajdujemy dla mariologii rozum emocjonalny, tak często nieobecny. Z pewnością odegrał on rolę – uznaną za negatywną – pośród tych, którzy broniąc ortodoksji, walczyli, obrażali i potępiali ludzką godność, pozwalając się porwać świętej przemocy.

<sup>25</sup> Na temat *via pulchritudinis* napisano dość dużo: por. I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariologia*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 193-205; C. MILITELLO, *Mariologia e „via pulchritudinis”*, „Marianum” 51(1999) 459-487; M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María: ensayo teológico „via pulchritudinis”*, „Ciencia Tomista” 124(1997) 5-41; J.G. ROTEN, *Mary and the way of Beauty*, „Marian Studies” 49(1998) 109-127.

<sup>26</sup> Por. J.D. GOUWENS, *Mozart among the Theologians*, „Modern Theology” 16(2000) 461-474. O estetyce i teologii w ostatnich latach pisano dość dużo: por. J. SCHAEFER, *Appreciating the beauty of earth*, „Theological Studies” 62(2001) 23-52; J. NAVONE, *La teologia della bellezza in Jonathan Edwards (1703-1758)*, „Ricerche Teologiche” 6(1995) 333-342; S. GROSSI, *Ratio imaginis: esperienza artistica ed esperienza teologia*, „Rassegna di Teologia” 42(2001) 257-267; M. WYNN, *Beauty, providence and the biophilia hypothesis*, „Heythrop Journal” (1997) 283-299; P. IDE, *Olivier Messiaen, un musicien ébloui per l'infinité de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 121(1999) 436-453; O. SIGURDSON, *Canciones del deseo, sobre la música pop y la cuestión de Dios*, „Concilium” 37(2001) 41-50.

### 2.2.3. Mariologia w obszarze interpretacji historycznej: „małe opowieści”

Mariologia małych opowieści to taka refleksja teologiczno-mariologiczna, która bada małe opowieści maryjne i odkrywa w nich, lub wychodząc od nich, światło Objawienia. Objawienie Nowego Testamentu, jak i historia Kościoła, znajdują bodziec w tych mikroopowieściach, a mariologia dzięki nim staje się bardziej wiarygodna i komunikatywna. Ponowne odczytanie biblijnych tekstów w kluczu „narratologicznym” pozwala nam odkrywać wartość i wewnętrzną godność tych tekstów, abstrahując od krytycznego ich wykorzystania przez historyków. Narratologia, jako metoda – choć nie jedyna – odkrywa przed nami fragmentaryczne piękno Objawienia; porusza naszą wrażliwość i wyobraźnię, i pozwala nam poznać poprzez empatię tajemniczą rzeczywistość, która ukazuje się poprzez tekst.

Mariologia małych opowieści pojawia się też w tych tekstach z pierwszej ręki, opowiadających o objawieniach maryjnych (jak *Nican mopohua* Dziewicy z Gwadelupy, lub różne wersje opowieści o objawieniach w Fatimie), lub w mistycznych i autobiograficznych przeżyciach ludzi wierzących, bądź w legendarnych widzeniach, podczas których lud Boży śnił o obecności Maryi.

Prawdą jest, że jeszcze nie wiadomo, jak opracowuje się „mariologię narracyjną”, do czego nawiązuje najnowszy dokument PAMI<sup>27</sup>. Mogę jednak intuicyjnie powiedzieć, czym mogłaby być mariologia, gdyby opracowano ją wychodząc od małych opowieści. Byłaby ona „mariologią drogi” lub „mariologią w drodze”.

W każdym razie do tej mariologii należy zainteresowanie rekonstrukcją historii Maryi, w stylu postmodernistycznych badań historycznych. Mariologia przez długi czas nie interesowała się badaniami nad Jezusem, Postacią historyczną, którą zajmowała się teologia w ostatnich dwóch wiekach. Zostały one zapoczątkowane przez Reimarusą w 1778 r. Było to pełne pasji poszukiwanie Jezusa historycznego. Począwszy od 1906 r., zaczęto rozumieć bezużyteczność takich badań, ponieważ teksty Nowego Testamentu pozwalają nam tylko odnaleźć Chrystusa wiary (Bultmann, Dibelius). Na nowo zainteresowanie odtworzeniem historii Jezusa odżyło w 1973 r. W tym momencie mariologia zaczyna angażować się w nowe podejście do kwestii historyczności. W ostatnich

<sup>27</sup> Dokument PAMI, *La Madre del Signore: memoria, presenza, speranza*, Città del Vaticano, 2000, poświęca jej nr 37, 47-48, gdzie mówi się: *W obszarze mariologicznym determinujące wydaje się pierwszeństwo doświadczenia Maryi wobec rozumowania o Maryi. Innymi słowy: kształtuje się pierwszeństwo teologii narracyjnej nad teologią argumentacyjną.*

latach pojawił się ruch zwany „nowym historyzmem” (New historicism) lub „Trzecim poszukiwaniem” Jezusa historycznego. Ci, którzy są w ten ruch zaangażowani, ufają Ewangeliom jako źródłom historycznym, lecz nie czytają ich w sposób naiwny. Ich badania nie są powodowane niepokojem teologiczno-filozoficznym, lecz zainteresowaniem zasadniczo historycznym. Bardziej interesuje ich znaczenie Jezusa dla historii i początków chrześcijaństwa, niż znaczenie Jezusa dla wiary chrześcijan<sup>28</sup>. Dominic Crossan ukazuje sprzeczność istniejącą w pracach autorów tak zwanego „trzeciego poszukiwania”: zajmują się oni teologią, a nazywają ją historią; zajmują się autobiografią, a nazywają ją biografią. Crossan przejawia postmodernistyczną wrażliwość w swoim podejściu do historii; stwierdza, że nie można ustalić w jednoznaczny sposób, kim był Jezus, co robił, co mówił<sup>29</sup>.

Pytanie, jakie sobie teraz stawiamy, brzmi następująco: w jakim stopniu wpłynęły lub wpływają na mariologię aktualnie prowadzone badania historyczne nad postacią Jezusa? Chodzi tu o wyjście poza teksty biblijne i wejście w cały układ czy sieć historii współczesnej Maryi, w historię społeczną i kulturową. Konieczne jest ukazanie, że w Kościele katolickim Maryja nie jest „konstrukcją mentalną”, nie jest „mitem”, nie jest „wielką opowieścią”, lecz jest Ona indywidualną rzeczywistością, osobą historyczną. Mariologia jest zatem wezwana do udziału w badaniach nad Jezusem historycznym z perspektywy Maryi. I już zaczęła to robić<sup>30</sup>.

#### 2.2.4. Maryja w obszarze religijności

Teologia, a w niej także mariologia, nie mogą dziś zaniedbywać dialogu międzyreligijnego. Ułatwia go postmodernistyczna mentalność. Po

<sup>28</sup> Clive Marsh uważa, że ograniczanie badań nad Jezusem tylko do trzech etapów jest zbyt skrótowe. Proponuje on 9 etapów (Quests): 1) positivit Quest (forms 1 and 2), 2) The romantic Quest, 3) The Form-critical Quest, 4) The quest of the Non-Jewish Jesus, 5) The Traditio-historical Quest, 6) The existentialist Quest, 7) The jewish christian Quest, 8) The postmodern Quest: por. C. MARSH, *Quests of the historical Jesus in new historical perspective*, „Biblical Interpretation” 5(1997) nr 4, 403-437.

<sup>29</sup> Por. J.D. CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona 1994 (introducción).

<sup>30</sup> Por. G. ARANDA PÉREZ, *María en los Evangelios: èmito, símbolo o realidad?*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 43-66; B.J. MALINA, *María: doncella y madre mediterránea*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 69-90; L. SESTIERI SCAZZOCCHIO, *Maria, donna, sposa e madre ebrea*, „Ephemerides Mariologicae” 44(1994) 45-66; C. BERNABÉ, *La mujer en el judaísmo bíblico*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 99-124; M. NAVARRO PUERTO, *Buscando desesperadamente a María: la recuperación feminista de la mariologia*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 457-481; *María, mujer mediterránea*, red. I. GOMEZ ACEBO, DDB, Bilbao 1999.



przeanalizowaniu wielu publikacji wydanych w ostatnich latach zauważyłem, że studiów nad Maryją w Jej relacji z trynitarnym misterium Bożym nie charakteryzowała perspektywa międzyreligijna<sup>31</sup>. Pisano i mówiono o Maryi w odniesieniu do Boga chrześcijańskiego, naszej Świętej Trójcy, lecz bez uwzględniania kontekstu pluralizmu religijnego, właściwego naszym czasom. Było co prawda kilka prób studiów mariologicznych prowadzonych w kontekście nie tylko jednej religii<sup>32</sup>, ale są to dopiero początki. Przyjęcie do obszaru mariologii takich kwestii jak język mówienia o Bogu i jego perspektywy<sup>33</sup> sprawia, że mariologia jako traktat teologiczny osiągnie dojrzałość i przewycięży pewną fundamentalną naiwność.

Aktualne odrodzenie pobożności maryjnej nie jest zjawiskiem przeciwnym do orientacji desekularyzacyjnej postmodernizmu. Pobożność maryjna spotyka się z dobrym społecznym odbiorem. Społeczeństwo szanujące pluralizm etniczny i kulturowy ze specjalną sympatią przyjmuje przejawy pobożności maryjnej. Społeczeństwo okazuje się bardzo tolerancyjne wobec Niej, ponieważ kult Kobiety, jaki jest w Niej wyrażany, nie rani i nie jest wywrotowy. Różnorodność ikonografii maryjnej i objawień maryjnych w naszej epoce, identyfikacja pobożności maryjnej z dążeniami wyzwolenческими narodów i osób wyjaśniają obecne ożywienie takich sanktuariów maryjnych, jak Fatima, Lourdes, el Pilar, Guadalupe, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro z Macclaran w Manili, czy el Rocío w Huelva. To zjawisko naprawdę zasłużyło sobie na nowy rodzaj refleksji mariologicznej, który nie odzwierciedla się jeszcze w tek-

<sup>31</sup> M. PLÉKON, *Le visage du Père en la Mère de Dieu*, „Ephemerides Mariologicae” 48(1998) 89-104; J. FERRER ARELLANO, *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente, ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, „Ephemerides Mariologicae” 49(1999) 53-125; M. CIMOSA, *Maria di Nazaret, la prediletta di Dio Padre*, „Marianum” 51(1999) 17-49; B. AMATA, *La maternità verginale di Maria riflesso della paternità di Dio, negli autori cristiani*, „Marianum” 51(1999) 51-82; U. CASALE, *Un approccio di teologia trinitaria, Dio Padre e Maria di Nazaret*, „Marianum” 51(1999) 83-98; B. JOLLÈS, *Marie, „Triclinium” de la Trinité*, „Marianum” 52(2000) 63-76; J. MEDINA ESTÉVEZ, *El misterio de la santísima Trinidad y la santísima Virgen María*, „Marianum” 52(2000) 437-450; L. SARTORI, *Dio Padre e Maria*, „Theotokos” 7(1999) nr 1, 237-263; F. ELIZONDO, *María, imagen de la paternidad de Dios*, „Vida Religiosa” (1998) 184-189.

<sup>32</sup> W. BRENNAN, *World religions, symbolism and Marian theology*, „Marian Studies” 47(1996) 10-28; J. BORRELLI, *The Virgin Mary in the breadth and scope of interreligious dialogue*, „Marian Studies” 47(1996) 29-49; M. REIS-HABITO, *Maria-Kannon: The Mother of God in buddhist guide*, „Marian Studies” 47(1996) 50-64; O.F.A. MEINARDUS, *The Virgin Mary as mediatrix between christians and muslims in the Middle East*, „Marian Studies” 47(1996) 88-101.

<sup>33</sup> Por. D. EDWARDS, *The ecological significance of God-language*, „Theological Studies” 60(1999) 708-722; J.M. RAMOS BERROCOSO, *La propuesta filosófica de Eugenio Trias sobre el límite, pistas para un diálogo teológico*, „Salmanticensis” 45(1998) 295-329.

stach<sup>34</sup> ani ogólnej refleksji mariologicznej, często nadmiernie skupionej na studiach nad przeszłością<sup>35</sup>.

Myślę, że w najbliższej przyszłości koniecznie trzeba będzie mówić o misterium Boga, wykorzystując nowe klucze hermeneutyczne. Maryja będzie zatem decydującą postacią dla zrozumienia chrześcijańskiego Boga.

### 2.2.5. Mariologia teologiczna: kenoza

Duch postmodernizmu styka się z następnym aspektem chrześcijańskiego Objawienia, jakim jest wcielenie Bożego Misterium. Mówienie o sakramentach to nawiązywanie do fragmentaryczności epifanii Misterium. Mówienie o Maryi to nawiązywanie do epifanii Misterium w kobiecie pochodzącej z naszego rodu. Słynne stało się zdanie Ursa von Balthasara „wszystko we fragmencie”. Wyróżnia się ono racjonalizmem estetycznym. Duch postmodernizmu prowadzi nas do podjęcia z nowym rozmachem refleksji sakramentalnej i symbolicznej oraz do częstszego korzystania z rozumu estetycznego i emocjonalnego.

Mariologia powiązana ze „słabą myślą”, jak wyjaśnialiśmy, to mariologia pokorna, skromnie fragmentaryczna, teologia kenozy Boskości, a nie chwały wyobrażanej w zarożumiały sposób. A zatem mariologię opracowuje się wychodząc od rekonstrukcji fragmentów, a nie od zarożumiałej dedukcji metafizycznej.

Jezus z Ewangelii jest Jezusem przypowieści, a nie Jezusem systemów myślowych; jest Jezusem symbolicznych działań, a nie Jezusem wielkich projektów i wielkich opowieści. Jego mikroopowieści potrafią wzruszać i zmieniać istotę ludzką, oddychającą duchem naszych czasów. Tak dzieje się także z postacią Maryi i z pokorną, fragmentaryczną refleksją na Jej temat<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Por. M.P. CARROLL, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton University Press, Princeton 1992; P. LARGO, *Se aparece nuestra Señora?*, „Ephemerides Mariologicae” 47(1997) 341-352; M. NAVARRO PUERTO, *Culto a María y apariciones marianas: acercamiento psicológico*, „Ephemerides Mariologicae” 47(1997) 369-398; A. VAZQUES, *Las apariciones marianas y el inconsciente colectivo*, „Ephemerides Mariologicae” 45(1995) 349-374; J. ESQUERDA BIFET, *Los santuarios marianos: memoria celebrativa de la Iglesia*, „Ephemerides Mariologicae” 47(1997) 111-140; E.A. MOERNO SANCHO, *Signos de Gracia en las romerías Mariana*, „Ephemerides Mariologicae” 48(1998) 279-294.

<sup>35</sup> Zaskakuje mnie nadmierna liczba artykułów poświęconych mariologii przeszłości we współczesnych periodykach mariologicznych.

<sup>36</sup> Por. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

## 2.3. Nowa forma przekazu

Mówiąc o mariologii „w drodze” w obszarze akademickim i katechetycznym, to znaczy w obszarze komunikacji, zadajemy sobie pytania: jakich metod używamy? Jaką drogę komunikacji wybierzemy, aby przekazywać wiarę w początkach XXI wieku? Mariologia napotyka na poważne trudności w momencie przekazu. Człowiek dzisiejszy doświadcza bardzo ważnych zmian, przychodzą nowe pokolenia, a to wymaga nowych metod, nowych sposobów wyrazu, nowego języka i nowego zapалу.

### 2.3.1. Język jako forma życia

Dogmatyzm w przekazywaniu wiary – zarówno akademickim, jak i katechetycznym – oraz normatywizm intelektualny stają się bezproduktywne w postmodernistycznym środowisku. Nie jest właściwym prezentowanie wielkich prawd o zbawieniu bez ukazania, w jakim stopniu są one zdolne do przemienienia człowieka. Nie tylko należy przedstawiać dziewicze poczęcie Jezusa czy niepokalane poczęcie Maryi, ale konieczne jest także ukazanie, w jakim stopniu są one rzeczywistością zbawczą, transformacji. Równie ważne jak stwierdzenie prawdy jest wiarygodne jej przekazywanie.

W przekazywaniu czy możliwości przekazywania prawd uczestniczą różne elementy, które chcę tu przedstawić<sup>37</sup>. Przekazać nie znaczy komunikować się; komunikacja następuje wtedy, gdy ten, kto wysyła komunikat, i ten, kto go odbiera, używają tych samych kluczy, tych samych kodów, tego samego języka, który jest najlepszą formą komunikacji. Język jest uprzedni w stosunku do nas; jest jednak rzeczywistością żywą, ciągle zmieniającą się. Aby uchwycić przesłania przekazywane za pośrednictwem języka, konieczna jest więź z życiem innych ludzi. Sposób życia konfiguruje język, a język konfiguruje sposób życia. Dlatego też Wittgenstein uznawał język za działanie, za sposób życia. Strukturalizm twierdzi, że języka nie można oddzielić od życia, od działania. To narody tworzą historię, wymyślają słowa odpowiadające ich działaniom.

Język pisany jest bardziej precyzyjny niż mówiony, ale też uboższy. To zubożenie wynika z chłodu języka pisanego, ponieważ jest on skodyfikowany w formie pisma; traci zatem oddźwięki, poziomy czy płaszczyzny znaczeniowe. Język Objawienia jest językiem związanym z konkretnym momentem doświadczenia religijnego. Biblia jest językiem pisanim, językiem chłodnym, skodyfikowanym. Odzyskuje całą swą temperaturę,

<sup>37</sup> Por. J.L.L. ARAGUREN, *La comunicación humana*, Tecnos, Madrid 1992, 33.

kiedy się odnawia, odtwarza poprzez nowe życiowe doświadczenia. Tu właśnie jest klucz do języka niezbędnego dla komunikacji o chrześcijańskim doświadczeniu: musi to być język ukształtowany przez życie i w życiu zarówno tego, kto jest autorem przekazu, jak i jego odbiorcy.

Chcemy czy nie, przeznaczenie naszej epoki ciąży na każdym z nas i warunkuje nasze możliwości wyrazu. W każdej epoce mówi się w określony sposób. Środki komunikacji używane w każdym społeczeństwie wyciskają w niej swój kształt. Trzeba byłoby zapytać, czy języki, tak zwane żywe, są w stanie wyrazić wszystko to, co ludzie przeżywają. Języki też się starzeją. Język martwy to nie tylko taki język, którym nikt już nie mówi, ale także język, który nie jest już w stanie przekazywać tego, co dziś się przeżywa. Brak rozwoju kulturowego i immobilizm językowy idą zawsze w parze. Języki zatrzymują się w rozwoju, kiedy nie idą z postępem grup, które ich używają.

Mariologowie są odpowiedzialni za język, jakim przekazują wiarę. Mogą to robić, używając języka martwego, przestarzałych wyrażeń, które nie znaczą nic dla kogoś, kto używa innego języka, odpowiadającego innej formie życia. Dlatego też konieczne jest ciągle tworzenie na nowo języka teologicznego, języka wiary. Skoro w społeczeństwach, porwanych szybkością życia, słowa szybko się zużywają, duszpasterze są odpowiedzialni za ciągle tworzenie na nowo języka wiary.

### 2.3.2. Przekaz w kontekście radykalnej reformy języka

Uczestniczymy obecnie w radykalnej reformie języka, mającej uczynić go szybszym i lżejszym, lepiej dostosowanym do aktualnych warunków życia. Idziemy ku nowemu językowi, bardziej bezpośredniemu, lepiej przystającemu do spraw, bardziej skutecznemu i elastycznemu.

Odrzucenie retoryki jest jedną z przyczyn braku zainteresowania współczesnego człowieka naszymi kościelnymi deklaracjami. Doktryna chrześcijańska została opracowana prawie wyłącznie w „wielkich słowach”.

Język mówiony nie nadąża za postępem języka symbolicznego, języka gestów, języka wizualnego. Nasza cywilizacja stara się być konkretna, praktyczna i audiowizualna. Bardziej interesuje ją wiedzieć „jak”, niż wiedzieć „co”. Wsteczność języka teologicznego, metafizycznego, normatywnego jest bardzo wyraźna w naszym społeczeństwie. Aż boję się powiedzieć, że język teologiczny przekazuje coraz mniej. I że to język wyobraźni, wizualny, język gestów jest dziś najlepszym pośrednikiem w procesie przekazywania wiary.

Musimy jednak odnieść się także do języka emocjonalnego, jako języka przekazu. Ten język przyjmuje niekiedy formę języka miłości, używanego dziś przez tysiące osób, choć chciałyby one to ukryć<sup>38</sup>. Innym razem przyjmuje formę zasady, modlitwy, prośby. W formach komunikacji emocyjnej to, co jest przekazywane, wydaje się zespolone z samą komunikacją, stanowi z nią jedno ciało. To znaczy: komunikacja *jest* – stanowi – w każdym razie to, co jest komunikowane i nie ma możliwości odwoływania się do „nieporozumienia” czy do „zakłóceń” w emisji. Taka jest różnica pomiędzy semantyką opisową a semantyką emocyjną!

Doktryna mariologiczna potrzebuje ponownej kodyfikacji, aby mogła być zrozumiała. Należy używać różnych języków; nie wystarczy używać języka rozumu krytycznego („przekazywanie idei”); należy odwołać się także do rozumu estetycznego, do rozumu komunikacyjnego, do rozumu emocjonalnego. Skoro współczesna ludzka komunikacja poczyniła wielki postęp, musi on mieć swoje odzwierciedlenie w tworzeniu nauczania mariologii. Nowe technologie informatyczne mogą ukazać przed nami nowe możliwości, ale brak jeszcze systematycznych umiejętności ich wykorzystania. Przyszłe teksty czy podręczniki z pewnością będą zawierały CD-Rom z muzyką, video, animowaną grafiką, wraz z tekstem drukowanym, ponieważ technologia nie zastąpi ludzkiego udziału jako świadka, teologa czy teolożki, *viator* czy *viatrix*.

### 3. Podsumowanie

Coś nowego rodzi się w świecie mariologii. Nigdy nie byłem zawodowym mariologiem, interesowałem się mariologią raczej na zasadzie „hobby”. Fascynuje mnie fenomen maryjny. Jest w nim plastyczność, bo zawiera mariologię na wszystkie czasy, na wszystkie wieki. Kiedy w *Magnificat* Dziewica ogłosiła: *blogosławić mnie będą wszystkie pokolenia*, rzekła to z najwyższą odwagą. Dziś stwierdzamy, że się nie myliła.

Mariologia ma przed sobą przyszłość. Jest całe pokolenie mariologów, którzy są godni długich pochwał za to, że aż po XXI wiek nieśli płonąca pochodnię mariologii. Ale nadchodzi chwila zmiany warty. Nowe pokolenia przejmą dziedzictwo i w duchu naszych czasów odnajdą konieczną inspirację i twórczą wyobraźnię.

<sup>38</sup> R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Editions du Seuil, Paris 1977, 5.

My, pracujący przez wiele lat na polu teologii, nie powinniśmy być zbyt zazdrośni o to, co stworzyliśmy. Nie jest ważne, że nadejdą chwile dekonstrukcji. Pracowaliśmy z danym nam talentem, jak to przedstawia ewangeliczna przypowieść. A on wyda owoc.

Prof. José Cristo Rey García Paredes CMF

Buen Suceso, 22  
28008 Madrid  
España

## Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI

(Riassunto)

L'articolo è stato diviso in tre parti: mariologia in cammino, il cammino della postmodernità, prospettive mariologiche. L'autore adopera il simbolo del "cammino" allo sviluppo della mariologia. Esso ci invita a costruire una mariologia narrativa e rende esplicita la dimensione etica della mariologia. Per quanto riguarda il contesto culturale di mariologia si deve parlare della società del movimento con le caratteristiche della postmodernità. Alla fine l'autore mette in evidenza la figura di Maria la quale appare in questa situazione del mondo. Si sofferma anche sul problema della nuova forma di trasmissione di fede e del mistero di Maria.