

Mario Masini

Obecność mariologii we współczesnej chrystologii

Salvatoris Mater 9/1/2, 263-347

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W ostatnich latach akademicki dyskurs chrystologiczny wszedł w fazę wyczerpania, jako że wydawało się, iż spekulacje teologiczne wyczerpały już wszystko, co można było powiedzieć o Chrystusie. Jednakże B. Forte¹ wyodrębnia w obszarze kulturowym, społecznym i politycznym takie dziedziny, gdzie dojrzały przyczyny, dla których teolodzy chrześcijańscy zdecydowali się ponownie podjąć refleksję na temat Chrystusa. H. Küng² przedstawił i zobrazował powody, dla których ponowne otwarcie dyskusji o Bogu i Chrystusie stało się nieodwołalne. Ani rzeczywistość Boga, ani Chrystusa nie może zatem być uważana za projekcję człowieka (L. Feuerbach), pocieszenie uwarunkowane przez interes ekonomiczny (K. Marx), dziecinną iluzję (S. Freud) czy wreszcie historyczne i teologiczne nic (F. Nietzsche). W podobnej perspektywie umiejscawiają się humanistyczne interpretacje Chrystusa, dokonywane w ramach nurtów ateistycznych, materialistycznych, politycznych, psychoanalitycznych itp.³ Gdyby poszukiwania hermeneutycznych kluczy do budowania portretów Maryi zaczęły w tych interpretacjach szukać kęp trawy, zagubiłyby się w ich stepie. Wychodząc od faktu, że Maryja jest historycznie Matką Jezusa i jest czczona przez Kościół jako Matka Boża, Elizabeth A. Johnson przeanalizowała pozycję, jaką Maryja zajmuje w chrystologii K. Rahnera i E. Schillebeeckx'a. Na tej podstawie sporządziła swego rodzaju hermeneutyczny dekalog – 10 „tez”, które skonfrontowane z aktualnością teologii, chrystologii, eklezjologii i soteriologii mogą kształtować rozumienie Maryi, spójne z rozwojem innych obszarów wiary i myśli Kościoła, a w szczególności chrystologii⁴.

Mario Masini OSM

Obecność mariologii we współczesnej chrystologii*

SALVATORIS MATER
9(2007) nr 1-2, 263-347

* M. MASINI OSM, *Percorsi di mariologia nella cristologia contemporanea*, „Marianum” 64(2002) 251-346.

¹ B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio nella storia* (Prospettive Teologiche, 1), Paoline, Roma 1982³, 13-14. Na temat tzw. „trzech wejść” do współczesnej chrystologii por. TENZE, *Cristologie del Novecento* (Giornale di Teologia, 145), Queriniana, Brescia 1983, 9-62.

² H. KÜNG, *Dio esiste?* (Saggi, 121), Mondadori, Milano 1979², 219-475.

³ Są one przytaczane przez A. AMATO, *La figura di Gesù Cristo nella cultura contemporanea. Il Cristo nel conflitto delle interpretazioni*, w: A. AMATO, G. ZEVINI, *Annunciare Cristo ai giovani* (Biblioteca di Scienze Religiose, 35), LAS, Roma 1980, 21-30.

⁴ E.A. JOHNSON, *Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx*, „Église et Théologie” 15(1984) 180-182. Por. także A. AMATO, *Cristologia e Mariologia. Considerazioni teologico-spirituali*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) nr 1, 149-160.

Więszą korzyść przyniesie zatem zwrócenie uwagi na autorów i dzieła, które bezpośrednio odnoszą się do chrystologii lub do rzeczywistości Chrystusa, tym bardziej, że nawet w tak ograniczonym obszarze mieszczą się różne kierunki i różnorodne pola badań, które otwierają horyzonty mariologiczne⁵.

1. Mapa kierunków chrystologicznych

Istnieje wiele różnorodnych propozycji organicznego usystematyzowania kierunków chrystologicznych. Dokument zatytułowany „*Bibbia e Cristologia*”, autorstwa Papieskiej Komisji Biblijnej (Rzym 1984 r.) przedstawia syntezę *aktualnych perspektyw w podejściu do Jezusa Chrystusa*. Prezentacja różnych sposobów podejścia porusza się na linii historycznoteologicznej, począwszy od starożytnych Ojców Kościoła i pierwszych soborów, a kończąc na *badaniach systemowych nowego rodzaju*, prowadzonych zarówno w obszarze protestanckim, jak i katolickim. Dokument ujednocila poddane badaniu sposoby podejścia i dzieli je na dwie grupy: za „chrystologie oddolne” uznaje badania, które *wychodzą od „Jezusa historycznego”*, a za „chrystologie odgórne” te badania, które *preferują synowską relację Jezusa z Bogiem Ojcem*⁶.

Naukowcy zaproponowali bardziej rozbudowane formy klasyfikacji różnych chrystologii. Katolicki biblista J. F. O’Grady przywołuje różne teologiczne sposoby podejścia do Jezusa, porządkując je w sześciu konfiguracjach; katalog ten określa on angielskim słowem „models” (portrety, modele, kierunki). Te „models” to: wcielone Słowo, Chrystus mityczny, Chrystus wybawiciel, Chrystus Człowiek-dla-innych, Jezus Pan i Zbawca, Jezus ludzkie oblicze Boga⁷.

⁵ Por. C. POZO, *Maria en la reflexión teológica contemporánea*, „Eborensia” 9(1996) 135-154. Por. także *Prospettive attuali di mariologia* (Nuovi percorsi di mariologia, 1), Edizioni Monfortane, Roma 2001. Spojrzenie niektórych współczesnych chrystologów, ograniczone co prawda do Boskiego macierzyństwa Maryi, jest opisane przez J. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX* (Cuestiones fundamentales), Rialp, Madrid 2001, 27-57.

⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* (1984), 1.1.11.1, Paoline 1987, 42-43; *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bologna 1993, nr 952 (dalej: EB). Prezentacja i zilustrowanie „chrystologii oddolnej” i „chrystologii odgórnej” w: J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* (Nuova collana di teologia cattolica, 11), LEF, Firenze 1979, 37-40.

⁷ J.F. O’GRADY, *Model of Jesus Revisited*, Paulist Press, New York 1994. Z książki zatytułowanej *Models of Jesus*, wydanej trzynaście lat wcześniej, autor przejmuje sformułowanie „models of Jesus”, uznając, że „models of christology” byłoby bardziej odpowiednie dla dzieła z zakresu teologii systematycznej niż dla jego dzieła z obszaru teologii biblijnej.

2. Sześć linii tendencji

Klasyfikacji tzw. „tendencji” czy „kierunków” współczesnych badań chrystologicznych poświęcił obszernie studium B. Mondin⁸. Podobnie jak O’Grady, on także ujednotliwia badania chrystologiczne, dzieląc je na sześć linii tendencji, ale w odróżnieniu od O’Grady’ego, który w ich centrum ustawia postać Jezusa, Mondin nadaje im tytuły z obszaru teologii systematycznej. Oto w skrócie ich różne tytuły, wraz z przytoczeniem najważniejszych treści i znaczących autorów⁹: 1) Kierunek *metafizyczny*: kierunek tradycyjnej teologii katolickiej; opiera się on na dogmatycznej definicji Soboru w Chalcedonie (451 r.), który określił ontologiczną jedność ludzkiej i Boskiej natury Jezusa. Autorzy: P. Parente, R. Guardini, M.D. Chenu, J. Galot, Ch. Duquoc oraz prawosławny G. Florowsky; 2) Kierunek *egzystencjalny*: za centralny punkt Objawienia dokonanego w Chrystusie uznaje rozumienie egzystencji jako posłuszeństwa i oddania Bogu. Autorzy: K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner; 3) Kierunek *historyczny*: uważa, iż centralnym punktem i źródłem chrystologii (oraz ogólnie historii zbawienia) są niektóre wydarzenia historyczne, stwierdzone obiektywnie, choć dotyczące Boskości Chrystusa. Autorzy: O. Cullmann, W. Pannenberg, W. Marxen, W. Kasper; 4) Kierunek *świecki*: zasadnicze jądro chrystologii umiejscawia on w etycznym, społecznym i kosmicznym znaczeniu przesłania Jezusa. Autorzy: D. Bonhoeffer, J.A.T. Robinson, P. van Buren, P. Schoonenberg, Teilhard de Chardin, H. Küng, E. Schillebeeckx¹⁰; 5) Kierunek *eschatologiczny*: widzi centralny punkt chrystologii nie w epifanicznym wydarzeniu Jezusa, lecz w jego elemencie prolektycznym, co oznacza, że życie i nauczanie Chrystusa powinno być rozumiane nie jako wypełnienie i odsłonięcie Królestwa Bożego, ale jako obietnica i antycypacja Królestwa. Autorzy: J. Moltmann, K. Braaten; 6) Kierunek *polityczny*: uznaje, że w postaci Jezusa to nie wymiar wewnętrzny i duchowy ma zasadnicze znaczenie, lecz dzieło i nauczanie Jezusa, z którego można pobierać naukę decydującą dla przekształcenia obecnych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych; w ten

⁸ B. MONDIN, *Le cristologie moderne* (Teologia, 13), Paoline, Alba 1976²; TENŽE, *Panorama critico delle cristologie contemporanee*, w: *Problemi attuali di cristologia*, LAS, Roma 1975, 14nn. W kwestii współczesnej chrystologii obszaru europejskiego por. praca syntetyczna z bogatą bibliografią, autorstwa A. MODA, w: *La cristologia contemporanea* (Studi religiosi), red. G. IAMMARRONE, Messaggero, Padova 1992, 21-239; bibliografia na s. 239-247.

⁹ Na koniec każdego „kierunku” Mondin przedstawia bogatą bibliografię, dotyczącą nie dzieł wspomnianych autorów, lecz badań nad danym „kierunkiem” chrystologicznym: por. s. 45. 66. 105. 160. 178. 200.

¹⁰ Por. na temat tych autorów A. AMATO, *Cristologia metaecclesiale?*, LAS, Roma 1977.

sposób już w terażniejszości zaczyna się urzeczywistniać Królestwo Boże. Autorzy: J.B. Metz, R. Schaul, G. Gutiérrez, L. Boff, F. Belo¹¹.

1.2. Pięć kanonów chrystologicznych

Duże zainteresowanie w obszarze chrystologii przejawia A. Amato, stwarzając liczne okazje do sporządzenia katalogu badań chrystologicznych¹². Obecny „pluralizm chrystologiczny” umożliwia istnienie swego rodzaju „spektrum kanonów chrystologicznych”, które Amato przedstawia i ilustruje: 1) chrystologia dynamiczna lub tożsamości, autorstwa J. Galot: ten kanon chrystologiczny jest silnie zakorzeniony w źródłach biblijnych i soborowych; 2) chrystologiczny kanon transcendentálny K. Rahnera: choć ten kanon wypływa z refleksji historycznie następującej po wydarzeniu Chrystusa, służy on jednakże udowodnieniu, że Jezus jest „Zbawcą absolutnym”; 3) w historycznym kanonie współczesnego katolicyzmu (W. Kasper) historia Jezusa – nauczanie, dzieła, zachowanie, męka-śmierć-zmartwychwstanie – wykorzystana jest jako hermeneutyczny klucz, istotny dla zrozumienia jedyne go w swoim rodzaju i niepowtarzalnego losu Chrystusa; 4) kanon kosmiczny. Teilhard de Chardin rozwija ten kanon na trzech wznoszących się poziomach znajomości i rozwoju myśli: naukowym, filozoficznym i teologicznym. Najwyższy punkt kosmicznego dojrzewania – punkt Omega – to historyczna Postać-Wydarzenie Chrystusa, wcielonego, zmarłego i zmartwychwstałego. Jezus z Nazaretu, Człowiek i Bóg, jest zatem Chrystusem Uniwersalnym, Kosmicznym, Ewolucyjnym, Odkupieńczym; 5) chrystologiczny kanon bez dwoistości lub obecności Boga. Chcąc zobrazować znaczenie dogmatycznej definicji z Chalcedonu, dotyczącej istnienia ludzkiej i Boskiej natury w Chrystusie, holenderski teolog katolicki P. Schoonenberg proponuje rozwiązanie, jakoby w ludzkiej osobie Jezusa urzeczywistniła się pełnia obecności Boga. Kanony te są przedstawione przez Amato w dość skrótowej postaci¹³; więcej miejsca zarezerwował on dla kanonu meta-

¹¹ Inne metody katalogowania propozycji chrystologicznych oferują A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologia, oggi. Analisi critica di nuove teologie* (Biblioteca di cultura religiosa, 33), Paideia, Brescia 1979 (oryg. niem. 1974); bibliografia dotycząca chrystologii i autorów na stronach 163-172; J. GALOT, *Cristo contestato* (Cristologia, III) (Nuova collana di teologia cattolica, 13) LEF, Firenze 1979, 11-89.

¹² Np. w *Gesù il Signore Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 14), EDB, Bologna 1988, 14-46; por. TENZE, *Selezione orientativa sulle pubblicazioni cristologiche in Italia*, LAS, Roma 1980; E. ALBERICH SOTOMAYOR, A. AMATO, *Problemi attuali di cristologia* (Biblioteca di scienze religiose, 12), LAS, Roma 1975.

¹³ Por. A. AMATO, *La figura di Gesù Cristo...*, 41-48. W tym samym tomie, s. 355-373, Amato przedstawia szeroki wybór orientacyjny na temat publikacji chrystologicznych we Włoszech.

dogmatycznego, transcendentального i latynoamerykańskiego: zajmujemy się nimi osobno, ponieważ ich hermeneutyka okazuje się pożyteczna dla mariologii.

Fakt, że nasza epoka jest zdominowana i pochłonięta przez „kwestię Chrystusa” nie umniejsza w niczym obiektywnego faktu, iż „w Maryi Dziewicy wszystko odnosi się do Chrystusa”¹⁴. Z tego powodu dyskusja na temat Maryi powinna być umiejscowiona w szerokim kontekście chrystologicznym, nie po to, aby ją ograniczyć czy pomniejszyć, ale by nadać jej właściwy wymiar. Takie właśnie jest samo doświadczenie Błogosławionej Dziewicy, której serce zawsze było zwrócone z wiarą ku Sercu Jezusa. Wiara była językiem, którego Maryja używała wobec Jezusa¹⁵. Jak zauważa M. Bordoni¹⁶, chrystologia i mariologia są tak nawzajem połączone, że jedna czerpie korzyści z drugiej: *perspektywa chrystologiczna stawia mariologię we właściwym świetle: ustawia ją „w relacji z Chrystusem”, wyzwala ją od ryzyka uczynienia z Maryi, w ramach planu zbawienia, niemal osobnej i wyizolowanej zasady, z pokusą przekształcenia w formy mitologiczne bliższe koncepcji pogańskiego bóstwa niż prawdziwemu ewangelicznemu obrazowi pokornej Służebnicy Pańskiej. [...] W obszarze Wydarzenia-Chrystusa, pogłębienie tematu roli Maryi nie stanowi korzyści wyłącznie dla mariologii; w rzeczywistości jest to ważny wkład do badań nad znaczeniem i historyczną rozległością samego Wydarzenia-Chrystusa. Mariologia bowiem jest ogniwem łączącym chrystologię i eklezjologię, i pozwala widzieć wymiar Kościoła w jego otwartości i pochodzeniu z samego serca misterium Chrystusa. Poza tym mariologia strzeże przed zaniedbaniem roli ludzkiego uczestnictwa w wydarzeniu zbawienia; aktywna rola ludzkiego stworzenia w historii zbawienia znajduje ochronę właśnie w dogmacie maryjnym. Dobrze jest zatem przeznaczyć nieco miejsca na przegląd niektórych, najważniejszych sformułowań chrystologicznych w celu wyszukania w nich hermeneutycznych kluczy dla poznania prawdy o Maryi*¹⁷.

¹⁴ MC 25.

¹⁵ A. AMATO, *Cristologia e mariologia*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) nr 1, 151.

¹⁶ M. BORDONI, *L'evento-Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* (Simposio Mariologio, Roma 1976), Marianum-Città Nuova, Roma 1977, 31-33.

¹⁷ *W Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1991³, 176, nr 2, S. De Fiores wskazuje, że niewielką czy wręcz żadną uwagę poświęca się Maryi w niektórych traktatach chrystologicznych, skądinąd bardzo wartościowych. Wymienia on: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Brescia, Queriniana 1971; C. DUQUOC, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1973; W. PANNENBERG, *Cristologia*, Morcelliana 1974; M. SERENTHÀ, *Gesù, ieri, oggi, sempre*, LDC, Torino 1982; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia...* Z tego powodu nie bierzemy tu pod uwagę tych autorów, co nie oznacza, że nie doceniamy ich dorobku teologicznego, szczególnie jeśli chodzi o B.

2. Chrystologia metafizyczno-dogmatyczna a mariologia

Badania prowadzone w tym kierunku chrystologicznym mają swój wspólny mianownik w dwóch elementach: zastosowaniu spekulacji metafizycznej i nawiązaniu do Soboru w Chalcedonie, który w 451 r. położył kres sporom chrystologicznym Kościoła starożytnego – nestorianizmowi, apolinaryzmowi, monofityzmowi – dzięki takiej definicji dogmatycznej, która ustawiała wiarę katolicką w odniesieniu do Osoby Chrystusa: *Idąc za świętymi Ojcami wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać, że jeden i ten sam Syna, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współlistotny Ojcu co do Bóstwa, współlistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu” [Hbr 4, 15]. Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki*¹⁸.

Każde słowo tego wyznania wiary jest pełne znaczeń teologicznych i przedstawia kształt chrystologii katolickiej. Z zamiaru wyjaśnienia poszczególnych elementów tej definicji powstały i rozwinęły się badania chrystologiczne, które prowadzą do zrozumienia i wyjaśniają ich sens poprzez narzędzia metafizyczne. Poniżej przytaczamy te z nich, które najlepiej przedstawiają dane mogące pomóc budować hermeneutyczne ścieżki dla mariologii.

2.1. Pietro Parente

W ramach studiów chrystologicznych, szczególnie w latach bezpośrednio poprzedzających Sobór Watykański II, Pietro Parente napisał, że *centralnym punktem teologii chrystologicznej średniowiecza oraz epoki nowożytnej jest wewnętrzna racja unii hipostatycznej* zgłębiana i analizowana w świetle definicji Kościoła i zdrowej metafizyki. „Unia hipostatyczna” jest technicznym określeniem tajemnicy Chrystusa, ponieważ wymaga *dwoistości natur, zbiegających się w jednej Osobie (hipostaza) – w odwiecznym Słowie*. Teologiczna refleksja ma na celu

Forte, który jest autorem także dzieł o charakterze ściśle mariologicznym: *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* (Prospettive teologiche, 8), Paoline, Milano 1989; TENZE, *Maria nel mistero del Verbo incarnato. Linee dottrinali emergenti*, „Theotokos” 3(1996) 607-635.

¹⁸ *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, (Strumenti), H. DENZINGER, O. HÜNERMANN, wydanie dwujęzyczne, wersja pod redakcją A. LANZONI i G. ZACCHERINI, EDB, Bologna 1995, nr 301 (dalej: ES).

metafizyczne wyrażenie wewnętrznej racji hipostatycznej unii natury ludzkiej i Boskiej w Chrystusie. Zdaniem Parente, dla zrozumienia tego faktu duże znaczenie ma ontologiczne pojęcie „osoby”, na którą składają się różne elementy, wśród których dominuje ten zwany przez scholastykę „istotą”. A zatem *Słowo, Osoba Boska istniejąca w naturze Boskiej, [...] chcąc przyjąć naturę ludzką i uczynić ją naprawdę swoją, wciela się w łonie Maryi Dziewicy, kształtując swe ciało i stwarzając duszę, którym udziela swego osobowego istnienia Boskiego*¹⁹.

Chrystologiczna refleksja Parente rozwija się począwszy od dogmatycznej definicji Soboru Chalcedońskiego i osiąga punkt kulminacyjny w wysiłku uczynienia zrozumiałą teandryczną istotę Chrystusa. W tym poszukiwaniu jako zasadniczy, a nie marginalny, pojawia się temat roli odegranej przez Maryję w akcie wcielenia Słowa Bożego. Być może maksymalistyczne jest stwierdzenie, że *dziewicze macierzyństwo [...] wprowadza Maryję do sfery Boskości*²⁰, ale nie można nie docenić tego, jak ten rodzaj refleksji – odległej co prawda od współczesnej wrażliwości²¹ – potrafi uzasadnić ścisły związek, łączący Maryję z tą zasadniczą prawdą wiary chrześcijańskiej, jaką jest wcielenie, dając tym samym hermeneutycę tekstów biblijno-mariologicznych klucz odczytu, bazujący na pewnym fakcie wiary.

2.2. Jean Galot

Także J. Galot buduje swoją chrystologię na definicji Soboru Chalcedońskiego, a w szczególności w oparciu o metafizyczną koncepcję „osoby”²², lecz uznaje, że doktryna ta powinna być dostosowana do współczesnej koncepcji filozoficznej²³. Z tej perspektywy optuje on

¹⁹ P. PARENTE, *Itinerario teologico ieri e oggi*, Vallecchi, Firenze 1968, 151-152; por. TENZE, *De Verbo incarnato*, Institutum Graphicum Tiberinum, Romae 1939.

²⁰ P. PARENTE, *Teologia di Cristo, alfa-omega del mondo e dell'uomo*, Città Nuova, vol. 1, Roma 1970², 605; TENZE, *Maria con Cristo nel disegno di Dio (Emaus)*, Ares, Milano 1985.

²¹ Parente zawsze był przekonany o użyteczności refleksji metafizycznej i zawsze w polemikach bronił jej zastosowania: pisze zatem, że *już starożytni Ojcowie Kościoła stosowali ją w przekonaniu, że czyni ona zrozumiałą i racjonalnie uzasadnioną bogatą treść Boskiego Objawienia*. TENZE, *L'io di Cristo*, Arti Grafiche, Rovigo 1981³, 252.

²² J. GALOT, *La persona di Cristo* (Nuove frontiere), Cittadella, Assisi 1972², 25-46; TENZE, *La coscienza di Gesù* (Questioni aperte), Cittadella, Assisi 1974².

²³ Zdaniem J. Galota, zadaniem, jakie stoi przed współczesnymi badaniami chrystologicznymi, jest *podejmowanie wysiłku w celu odkrycia tego wszystkiego, co implikuje akt wcielenia wraz ze związanymi z nim aspektami zaangażowania Boga w świat*. I obrazuje to, co należy do współczesnych chrystologii, które grupuje on według 5 paradygmatów: chrystologii egzystencjalnej, dynamicznej, personalistycznej, paschalnej, soteriologicznej: *Cristo contestato...*, 225-258.

za chrystologią dynamiczną, która rozwija się w dwóch kierunkach. Podczas gdy koncepcja metafizyczna formalizuje „niezmiennność” Boga, Objawienie chrześcijańskie mówi o tym, że Słowo stało się ciałem, jako o głównym fakcie historii zbawienia (J 1, 14), a zatem dopuszcza pewną „zmiennność” Boga. Nie jest to niedoskonałość, jak ma to miejsce w przypadku człowieka, lecz znak najwyższej wolności i manifestacji żywotności: przez nią bowiem Bóg przybliżył się do ludzkości i wchodzi w rzeczywisty związek z rzeczywistością świata. Ponieważ wydarza się to w najbardziej absolutnej i bezinteresownej wolności ze strony Boga, nie można racjonalnie przewidzieć, jak bardzo będzie rozległa, jednakże nauczanie i dzieła Jezusa w Ewangelii ukazały „ludzką Twarz” Boga. Twarz Boga jest „ludzka”, bowiem we wcieleniu Słowa przeżył On całkowicie ludzkie doświadczenie: przeżył je „od dołu i od wewnątrz”. „Ludzka” jest Twarz Boga, ponieważ poprzez ludzką postać Jezusa ukazuje się Twarz Boga²⁴. *Nikt nigdy nie widział Boga: jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, objawił Go* (J 1, 18).

Przejęcie od „niezmienności” Boga do Jego „zmienności” Galot widzi w *tajemnicy Wcielenia, do której należy Boskie macierzyństwo Maryi*. Maryja należy do misterium wcielenia nie tylko dlatego, że rodząc Jezusa umożliwiła spełnienie wcielenia Słowu Bożemu, lecz również dlatego, że nadała mu wymiar najwyższej konkretności, sprawiając, że Syn Boży jest naprawdę Synem człowieczym, czyli członkiem naszego ludzkiego rodu. Rzeczywiście, *w tajemnicy wcielenia macierzyństwo Maryi wyraża najdoskonalsze wejście Syna Bożego do ludzkości, czyli to, co jest najbardziej wcielone w samym Wcieleniu. W tym sensie tytuł Theotokos wskazuje na najwyższy punkt wcielenia*.

Poza tym macierzyństwo Maryi sprawia, że „zmiennność” Boga nie jest faktem ahistorycznym lub prawdziwym tylko w sferze spekulacji metafizycznej, lecz przyczynia się do tego rzeczywistego „zbliżenia Boga do ludzkości”, przez które „Syn Boży solidaryzuje się z ludźmi”. *W kulcie, kiedy chrześcijanie zwracają spojrzenie ku „Matce Bożej”, wiedzą, że zwracają się do osoby ludzkiej, która będąc głęboko zjednoczoną z Boską Osobą Syna, pozostaje w nieskończonej odległości od tej Boskiej Osoby, jeśli wziąć pod uwagę porządek istnienia. Ale jednocześnie czczą oni Kobietę, która w doskonały sposób przyczyniła się do wcielenia i która poprzez swe macierzyństwo wydała na świat Zbawiciela*²⁵.

²⁴ J. GALOT, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Cittadella, Assisi 1971, 107-110.

²⁵ TENŽE, *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Ed. Università Gregoriana, Roma 1991², 111-112. Na temat drogi wiary Matki Jezusa w obszarze boskości Jej Syna, por. TENŽE, *La fede di Maria e la nostra* (Problemi d'oggi, 11), Cittadella, Assisi 1973, 72-85.110-122.

Percepcja ludzkiego wymiaru Bożego macierzyństwa Maryi nie jest zdobyczą współczesnej teologii; przeciwnie, odpowiada ona najbardziej pierwotnemu przedstawieniu Matki Jezusa, jakie można odczytać z Listu św. Pawła do Galatów (4, 4) i Ewangelii św. Marka (3, 31-35). W tym hermeneutycznym kluczu zespala się zatem egzegeza i teologia.

3. Chrystologia egzystencjalna a mariologia

Powodem przejścia od chrystologii dogmatycznej do metadogmatycznej była wojenna rzeczywistość początku XX wieku, która przeniosła swój niepokój na funkcjonujące wówczas systemy filozoficzne – idealizm, pozytywizm, pragmatyzm, woluntaryzm – wzbudzając potrzebę odnowy filozofii. Wrażliwy na powszechne poczucie strachu i próbujący je wytłumaczyć był egzystencjalizm, prąd myślowy, który porzucał metafizyczne spekulacje i ambitne konstrukcje systematyczne, natomiast pojmował filozofię jako analizę codziennych przeżyć we wszystkich aspektach, przede wszystkim irracjonalnych.

Najważniejszym przedstawicielem tej tendencji jest Martin Heidegger, którego filozofia opiera się zasadniczo na rozróżnieniu pomiędzy *Dasein* („być”) a *Existenz* („egzystencja”). Szczegółowo rzecz ujmując: *Dasein* oznacza osobę w sytuacji rzeczywistej; *Existenz* oznacza całość możliwości, będących do dyspozycji danej osoby, a także zaproszenie do ich wykorzystania i przekształcenia w czyn. W efekcie oznacza to, że naprawdę żyje ten, kto potrafi wcielić w życie wszystkie możliwości, jakie ma do dyspozycji. Filozofia ta wywołała silne reperkusje w środowisku teologów, którzy zdali sobie sprawę, że kontynuowanie proponowania chrześcijaństwa metafizycznego spowodowałoby, iż jego przesłanie stałoby się niezrozumiałe dla pokolenia, które myśli w sposób opisany przed chwilą. Przyjrzyjmy się myśli niektórych teologów, należących do obszaru „metadogmatycznego”, którzy nie uprawiają już teologii w oparciu o doktryny dogmatyczne badane przy zastosowaniu narzędzi z zakresu metafizyki; należą oni do obszaru egzystencjalistycznego także dlatego, że uprawiają teologię, odpowiadając na zapotrzebowanie uprawiania filozofii egzystencjalistycznej. Także cechy mariologiczne, zawarte w myśli tych teologów, ukazują tego samego rodzaju hermeneutyczny klucz interpretacji Maryi.

3.1. Karl Barth

Teologiczna droga K. Bartha (1886-1968)²⁶ – najważniejszego przedstawiciela współczesnej teologii protestanckiej – to następstwo

²⁶ B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di K. Barth* (Giornale di Teologia, 2), Queriniana, Brescia 1966², 17-24.

kolejnych publikacji²⁷, dokumentujących budowę jego systemu teologicznego²⁸. To w latach sprawowania posługi duszpasterskiej w Safenwil (Szwajcaria) (1911-1921) dojrzało u Bartha wrażenie bezużyteczności badań historyczno-biblijnych dla ludu, który oczekiwał od niego głosu słowa Bożego i coraz bardziej przekonywał się, że *słowo Boże jest konkretem, dostępnym myśli egzystencjalistycznej*. Z tego powodu poświęcił wiele przemyśleń Listowi do Rzymian, co wzbudziło w nim pierwsze zasadnicze przecucie: ważności *sola fides*. Z tego stwierdzenia Luter wywnioskował teorię, że dla usprawiedliwienia wystarcza sama wiara, bez konieczności czynów²⁹; Barth także odnajduje tu *sola fides*, lecz widzi ją w opozycji nie do czynów, a do „rozumu”. Taką wizję teologiczną wyraża w swoim *Liście do Rzymian (Der Römmerbier)*³⁰. Zainspirowany Sörenem Kierkegaardem (1813-1855), Barth tworzy teorię „teologii dialektycznej”, zgodnie z którą odległości dzielące człowieka od Boga, rozum ludzki od Bożego Objawienia, filozofię od Biblii, są nieskończone. Ponieważ „Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem”, nie istnieje dla człowieka żadna możliwość poznania Boga. Bóg jednakże objawił się człowiekowi w Osobie Jezusa Chrystusa, będącego jedynym miejscem, w którym możliwe jest spotkanie objawienia Boga. Poznanie Boga i Jego objawienie w Chrystusie są zasadniczymi cechami teologii dialektycznej³¹.

Wydanie w 1931 r. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*³² wyznacza zdecydowany zwrot drogi teologicznej Bartha, ponieważ porzuca on stosowaną dotychczas metodę teologii dialektycznej³³. Teraz Barth zadaje pytanie o sposób, w jaki teolog może dotrzeć do zrozumienia treści Boskiego Objawienia. To właśnie tu od-

²⁷ Z 70 tomów przewidzianych do wydania jako *opera omnia* – Theologischer Verlag, Erich – przytaczamy tu publikacje, które akcentują poszczególne elementy teologii Bartha.

²⁸ Na temat ewolucji myśli K. Bartha por. CHR. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und Spaltung der dialektischen Theologie...*, Mohr, Tübingen 1977; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (Già e Non Ancora, 117), Jaca Book, Milano 1985.

²⁹ Por. F. FERRARIO, P. RICCA, *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione* (Piccola Biblioteca Teologica, 50), Claudiana, Torino 1999, 33-56.

³⁰ *Der Römmerbier (Lettera ai Romani)*: 1919, wyd. 1; 1922, wyd. 2/przerobione; wyd. 13, 1985; tl. wł.: *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962; 1989².

³¹ Por. J. MOLTSMANN, *Le origini della teologia dialettica* (Biblioteca di teologia contemporanea, 25), Queriniana, Brescia 1976.

³² Theologischer Verlag, Zürich, 1981². Co istotne, tytuł książki jest zaczerpnięty z podtytułu słynnego *Prosligion di s. Anselmo: Fides quaerens intellectum* (tłum. wł. Silva, Milano 1965).

³³ Na temat dojrzwania myśli teologicznej Bartha por. W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania, da Schleiermacher fino a Barth e Tillich* (Giornale di Teologia, 275), Queriniana, Brescia 2000, 221-295.

krywa on „analogię” jako wartościowe narzędzie hermeneutyczne. Nie składa się ono z *analogia entis* (analogia bytu), która będąc kategorią filozoficzną i ludzką, nie jest w stanie zrozumieć słowa Bożego. Jedyłą analogią, która umożliwia zrozumienie Boga i Jego Objawienia, jest *analogia fidei* (analogia wiary), ponieważ dla niej punktem wyjścia jest wiara, a nie rozum, czyli wychodzi ona od góry, a nie od dołu. W ten sposób Barth zidentyfikował narzędzie, z zastosowaniem którego opracowuje – począwszy od 1930 r. – systemową interpretację wszystkich aspektów chrześcijańskiego Objawienia: to monumentalnemu dziełu *Kirchliche Dogmatik* (Dogmatyka eklezjalna)³⁴ poświęcił 35 lat pracy (1932-1967), imponującej syntezie teologicznej³⁵, dziełu, które jest obszerniejsze nawet od *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu.

Chociaż w dziełach Bartha można rozpoznać dwie chrystologie o różnych konotacjach – egzegetyczno-egzystencjalistyczną z czasów *Der Römerbrief* oraz czysto teologiczną z okresu *Kirchliche Dogmatik* – nie zmienia to faktu, że doktryna Bartha jest zasadniczo chrystocentryczna. Najważniejszym zadaniem teologii jest mówienie o Bogu, mówiąc o Jezusie Chrystusie jako Jego stwórczym, objawiającym i odkupicielskim Słowie. Ze swego chrystocentrycznego punktu widzenia Barth zauważa, że tajemnice objawione koncentrują się wokół Osoby Jezusa i ukazuje, że stają się dla nas zrozumiałe dopiero wtedy, kiedy są odnoszone do Chrystusa i oświecane przez Jego światło. Prowadzi to Bartha do zaakceptowania w Maryi tego wszystkiego, co wiąże Ją z Chrystusem, i do odrzucenia mariologii, która w jego ocenie jest doktryną oddalającą Maryję od Chrystusa³⁶. Ocena ta mogła być zgodna z prawdą w czasach

³⁴ *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon, Zürich, 1932nn. Dzieło to podzielone jest na 5 części: 1) *La Parola di Dio come criterio della teologia dogmatica* (2 voll.); 2) *L'opera della creazione e della gratuita elezione di Dio* (2 voll.); 3) *La creazione* (4 voll.); 4) *La riconciliazione* (4 voll.). Istnieje także jego tłumaczenie na język francuski: *Dogmatique*, 26 voll., Labor et Fides, Genève 1953-1973.

³⁵ W kwestii bibliografii K. Bartha, por. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo* (Le idee e la vita, 48); 2. *I teologi protestanti e ortodossi*, Borla, Torino 1969, 29-31; H. TRAUB, *K. Barth*, w: *Lessico dei teologi del secolo XX* (Mysterium salutis, Supplemento), Queriniana, Brescia 1987, 289-290); *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi K. Barth* (Giornale di Teologia, 199), red. R.J. ERLER, R. MARQUARD, Queriniana, Brescia 1987, 185-186; B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di K. Barth...*

³⁶ Doprowadza to K. Bartha do uznania mariologii za „złośliwą narośl” na refleksji teologicznej, z uwagi na to, że rzekomo rozwinęła ona sprowadzające na manowce uzasadnienie dla przywilejów i dogmatów maryjnych. Utrzymuje zatem, że mariologia jest czymś nowym, arbitralnie stworzonym, w odróżnieniu od Pisma Świętego i dawnego Kościoła, stanowi więc *parazyticzne odgałęzienie, które należy odciąć, drogę skazaną na śmierć* (cyt. za: R. BERTALOT, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee [...] nel mondo protestante*, w: *Il Salvatore e la Vergine-Madre*. Atti del 3° Simposio Mariologico Internazionale, Roma 1980, EDB, Bologna 1981), oraz *doktrynę immanentnie zepsutą*: TENZE, *Lettera sulla mariologia w: Domande a Roma*, Claudiana, Torino 1967, 76.

maksymalistycznych twierdzeń mariologicznych. Wizja Maryi według Bartha ukazuje się w licznych miejscach pism tego szwajcarskiego teologa³⁷ i można z nich wywnioskować hermeneutyczne wskazówki dla teologicznej postaci Matki Jezusa.

Podstawową zasadą dogmatycznej teologii Bartha jest stwierdzenie, że *Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem*. Jest to fakt objawiony, a jednocześnie „tajemnica”, gdyż nigdy nie został on całkowicie wyczerpany na poziomie poznawczym. To właśnie w oparciu o tajemnicę jedności Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie Barth analizuje dwa zasadnicze dogmaty chrześcijańskie i maryjne: Boże macierzyństwo Maryi i dziewicze narodziny Jezusa.

W stwierdzeniu św. Jana *Słowo ciałem się stało* (J 1, 14) Barth podkreśla fakt, iż wydarzyło się to z Boskiej inicjatywy, absolutnie wolnej i autonomicznej, dającej początek nowemu stworzeniu, owocowi Bożej miłości. Fakt ten służy Barthowi do podkreślenia kondycji bierności stworzenia wobec działania Boga. Ludzkość i Izrael nie są podmiotem aktywnym; nawet Maryja, która je uosabia. To Bóg działa w Maryi, aby doprowadzić do spełnienia swych obietnic. A zatem *fiat* Maryi należy rozumieć jako akceptację wyboru i zbawczej decyzji, podjętej przez Boga przed jakąkolwiek ludzką zgodą. Zaś współpraca Maryi polega na zaakceptowaniu przez Nią roli obiektu Boskiego działania. Barth uznaje za w pełni uprawniony maryjny tytuł *Theotókos*, ponieważ określenie to wyjaśnia i umacnia prawdę o Chrystusie jako *vere Deus* i *vere homo*. Uznanie Maryi za *Theotókos* to także uznanie, że Boga i Jego Słowa nie trzeba szukać w żadnym innym miejscu, jak tylko w Synu zrodzonym z Dziewicy Maryi, i na odwrót – w Synu zrodzonym z Dziewicy Maryi obecny jest Bóg i Jego Wcielone Słowo.

Także w obszarze perspektywy chrystologicznej Barth mówi o „cu-dzie Narodzin”³⁸, polegającym na poczęciu Jezusa za sprawą Ducha Świętego oraz Jego narodzeniu z Dziewicy Maryi. Fakty te znajdują potwierdzenie zarówno w Piśmie Świętym (Mt 1, 18-25 z odniesieniem do Iz 7, 14; Łk 1, 26-38), jak też w starożytnych „symbolach” (wyznaniach wiary) Kościoła powszechnego. Nie wynika stąd brak pytań i problemów, szczególnie w odniesieniu do związku pomiędzy rzeczywistością

³⁷ P.S. FIDDES, *Mary in the Theology of Karl Barth*, „Month” 250(1989) 300-309; TENZE, *Mary in the Theology of Karl Barth*, w: A. STACPOOLE, *Mary in Doctrine and Devotion*, Columba Press, Dublin 1990, 112-116; K. RIESENHUBERT, *Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner* (Quaestiones Disputatae, 60), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973: 17-38 krytyka Bartha dotycząca mariologii katolickiej; s. 38-63 propozycje mariologiczne Bartha; s. 121-122 bibliografia Bartha.

³⁸ K. BARTH, *L'Avvento*, Morcelliana, Brescia 1968; TENZE, *Il Natale* (Il Pellicano), Morcelliana, Brescia 1967.

wcielenia Słowa a Jego narodzeniem z Maryi Dziewicy. Zdaniem Bartha, te rzeczywistości łączą się w taki sposób, w jaki fakt łączy się z przedstawiającym go znakiem: w Biblii fakt i jego znak są zawsze rygorystycznie rozgraniczane, a jednak nigdy nie są oddzielane do tego stopnia, żeby można było zaakceptować jeden, a odrzucić drugi. Tak więc dziewicze narodzenie Chrystusa wyraża akt wiary, za pośrednictwem którego my rozpoznajemy *vere Deus – vere homo* w Jego niezgłębionej tajemnicy.

Dogmatyczne twierdzenie, że Chrystus jest *natus ex Maria virgine* obejmuje dwie rzeczywistości: pierwsza z nich to ta, w której narodziny Jezusa są prawdziwie ludzkie, druga to tajemnica Słowa, które poprzez te narodziny stało się ciałem. I implikuje dwie prawdy: fakt, że Maryja, będąc Dziewicą stała się Matką Pana, potwierdza, że poprzez macierzyństwo zachodzące jako proces naturalny nie miałoby miejsca ani Boskie objawienie, ani pojednanie ludzkości z Bogiem. Maryja jest nieodzownym narzędziem dla realizacji tych zdarzeń. Ponadto widać wyraźnie, że dzieło odkupienia wymaga ludzkiej współpracy wyłącznie pod znakiem *virgo Maria*, czyli ludzkiego stworzenia pozbawionego zdolności tworzenia, a jednak gotowego do współpracy i otwartego na Boga. W „symbolu” wiary³⁹ stwierdzenie *natus ex Maria virgine* jest nierozzerwalnie połączone z *conceptus de Spiritu Sancto*. To drugie wyrażenie nie oznacza, że Jezus jest Synem Ducha Świętego według ludzkiej natury, ani że zastąpił on mężczyznę, Józefa, małżonka Maryi, ani też że miał miejsce akt małżeński pomiędzy Duchem Świętym i Maryją na podobieństwo hierogamii, obecnych we wszystkich starożytnych mitologiach. W akcie poczęcia Jezusa Duch Święty działa nie jako *causa materialis*, lecz jako *causa efficiens*, tj. stwórcza. Duch, którego mocą Dziewica stała się brzemienną, to sam Bóg. Dlatego też dzieło Ducha Świętego powinno być pojmowane nie jako interwencja psychofizyczna, lecz jako działanie duchowe, czyli cudowne. Na marginesie myśli Bartha można dodać, że zasługą współczesnej mariologii jest odkrycie związku pomiędzy Maryją i Duchem Świętym⁴⁰.

3.2. Karl Rahner

Pod różnymi względami katolik K. Rahner (1904-1984)⁴¹ przypomina protestanta K. Bartha, zarówno jeśli chodzi o pozycję w obszarze

³⁹ Na temat „symbolu” jako oficjalnego wyrazu wiary Kościoła por. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 5), Queriniana, Brescia 1971³, 226, przypis 52.

⁴⁰ *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° Simposio Internazionale Mariologico, Roma 1982, red. E. PERETTO, Marianum, Roma 1984.

teologii – w katolicyzmie XX w. jest jedną z najznamienitszych postaci - liczbę dzieł (ponad tysiąc tytułów), zwracanie uwagi na kerygmatyczny aspekt teologii⁴², czy też rozległość analizowanych obszarów teologii. Teologiczna wielkość K. Rahnera przejawia się przede wszystkim w jego systemie teologicznym, opartym na chrystologicznych wynikach Soboru w Chalcedonie, i krytycznie pogłębianym. Choć różni się od Bartha tym, że w badaniach teologicznych zgłębia dogmaty z zastosowaniem tomistycznych kategorii ontologiczno-metafizycznych, Rahner podobnie jak Barth przyjmuje historyczno-egzystencjalne tezy M. Heideggera. Fakt ten nadaje chrystologii Rahnera szczególne zabarwienie: z jednej strony pewna i umotywowana akceptacja definicji Soboru Chalcedońskiego daje chrystologii Rahnera szczególną wartość ontologiczną, z drugiej natomiast odniesienie do schematu egzystencjalistycznego kieruje ją ku większej uwadze wobec ludzkiej natury Chrystusa, zostawionej w cieniu przez chrystologię patrystyczną i scholastyczną, jednostronnie skoncentrowanych na Boskości Chrystusa. Z tego powodu chrystologia Rahnera mieści się w obrębie schematu egzystencjalistycznego, a jednocześnie prezentuje znaczącą otwartość na kwestie mariologiczne.

U podstaw systemu teologicznego Rahnera stoi pewne spekulacyjne i antropologiczne osiągnięcie, które streszcza on w następujący sposób: „Człowiek jest istotą, która ma obowiązek słuchać potencjalnego objawienia wolnego Boga. [...] Ponieważ za pośrednictwem ludzkich słów wszystko może zostać odsłonięte jako zanegowane zjawisko i zanegowana transcendencja”, [...] człowiek ma obowiązek słuchania objawienia wolnego Boga w „ludzkim słowie”⁴³. Z Bożym mówieniem i ludzkim słuchaniem związany jest problem rozumienia kwestii teologicznych, które Rahner określa mianem „teologii antropologicznej”, mającej pomóc współczesnemu człowiekowi w zrozumieniu przesłania Boskiego Objawienia w taki sposób, aby także dziś zachowało ono właściwą sobie skuteczność. Jest to dziś konieczne, gdyż współczesny człowiek albo nie rozumie chrześcijańskiego przesłania, albo uważa je za pozostałość zamierzchłych czasów. Rzeczywiście – obecna teologia przemawia, wycho-

⁴¹ Szczegółowa biografia autorstwa K.H. NEUFELDA, *Hugo e Karl Rahner* (I teologi del 20° secolo), San Paolo, Milano 1995.

⁴² Rahner stwierdza: *Teologia przepowiadania to nic innego, jak teologia, która poważnie traktuje swoje religijne zadanie i korzysta z wszelkich środków naukowych, aby być jednocześnie naukową i kerygmatyczną*: K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia* (Biblioteca di cultura religiosa, 2), Paoline, Roma 1965, 91.

⁴³ TENZE, *Uditori della Parola* (Veritas salutaris, 1), Borla, Torino 1967, 201 (oryg. niem. 1963); G.B. SALA, *Uditori della Parola di Karl Rahner*, „Rassegna di Teologia” 42(2001) 341-365.

dząc z innego, własnego założenia, które nie współgra z *Weltanschauung*, wizją świata właściwą współczesnemu człowiekowi. Najważniejszy fakt chrześcijaństwa, czyli nasze bycie „dziećmi Bożymi” i *fili in Filio*, jak to określała teologia średniowieczna, nie jest ani rozumiane, ani doceniane przez współczesnego człowieka, który uważa, iż jest to ideologiczna poezja lub nowa forma mitologii. Dla współczesnego człowieka niezrozumiałe, a więc i niewiarygodne jest także dziewicze poczęcie Jezusa i Boże macierzyństwo Maryi. Celem, jaki stawia przed sobą „teologia antropologiczna”, jest wynalezienie takiego języka teologicznego, który będzie zrozumiały dla współczesnej kultury.

Po naszkicowaniu architektury formalnej teologii, czyli jej sposobu wypowiedzania się, Rahner proponuje także jej strukturalną zasadę architektoniczną, którą według niego jest „łaska”, czyli tajemnica, na której opiera się cała konstrukcja teologii. Aby ją zbudować, Rahner korzysta z podziału „łaski”, dokonanego przez teologię scholastyczną i Sobór Trydencki⁴⁴. „Łaska niestworzona” to sam Bóg, który dzięki swej bezinteresownej autokomunikacji jest naszym zbawieniem. Fakt ten jest tak istotny, iż musi być traktowany jako część rdzenia Boskiego Objawienia. Jeśli jest dobrze rozumiana, ukazuje ona, że ludzkości dana jest autokomunikacja Boga Trójjedynego. Ważne jest tu także kolejne określenie: to, co jest nam objawione i przekazane, to „łaska Chrystusa”. Historia ludzkości osiąga swój szczyt historyczno-eschatologiczny i własny najjaśniejszy przejaw w informacji, jaką przekazuje o sobie w tej „łasce”, którą jest „Chrystus”. A zatem Trójca i wcielenie zawarte są w tajemnicy łaski, która objawia się w Chrystusie Panu.

„Łaska” jest nie tylko strukturalną zasadą architektoniczną teologii transcendentalnej⁴⁵, lecz jest także w pełni spójna z teologią antropologiczną Rahnera. Skoro faktycznie tajemnica łaski jest podstawową zasadą teologii, logicznym jest budowanie teologii wokół tej zasady; i od razu prowadzi nas to do uznania, że z bliska i bezpośrednio dotyka ona człowieka. Teologia Rahnera obraca się zatem wokół misterium łaski: od Trójcy po wcielenie, od Objawienia po Kościół, od sakramentów po życie chrześcijańskie. Z powodu tego spojrzenia Rahner opisuje swoją propozycję teologiczną jako „egzystencjał nadprzyrodzony”⁴⁶.

Nie ma możliwości, aby w tym miejscu przyjrzeć się bliżej Rahnerowskiej doktrynie łaski, gdyż konieczne byłoby zajęcie się tym samym

⁴⁴ ES, nn. 1526-1531.

⁴⁵ Por. K. RAHNER, W. THÜSING, *Cristologia* (Quaestiones Disputatae), Morcelliana, Brescia 1974, 15nn.

⁴⁶ *I grandi teologi del secolo ventesimo* (Le idee e la vita, 48): 1. *I teologi cattolici*, Borla, Torino 1969, 140.

całym jego systemem teologicznym. Pomimo obszernych rozmiarów, brak w nim naukowego czy organicznego traktatu mariologicznego. Temat ten podejmował on jednak w licznych artykułach, rozproszonych w czasopismach i słownikach teologicznych, które pomimo swej fragmentaryczności tworzą wystarczająco organiczny obraz jego teologicznego widzenia Maryi. Z mariologii Rahnera przedstawimy tu te elementy, które znajdują się w niektórych pismach Rahnera oraz podsumowaniach jego mariologii, sporządzonych przez kilku współczesnych teologów⁴⁷.

Mariologia Rahnera rozwija się zgodnie z najważniejszymi założeniami jego teologii: człowiek jako odbiorca i słuchacz Słowa oraz adresat autokomunikacji Boga w Trójcy Jedynej; historia ludzkości jako obszar Bożego zbawienia, która w Chrystusie znajduje najwyższy i absolutny szczyt⁴⁸. Podobnie jak Barth, także Rahner widzi mariologię w ścisłym związku z chrystologią, pojmując ją wręcz jako niezbędne narzędzie do zrozumienia tej pierwszej: *Można zrozumieć Maryję tylko biorąc Chrystusa za punkt wyjścia. [...] Można wręcz uznać, że akceptacja dogmatu maryjnego nastąpi wówczas, gdy podejździe się poważnie do dogmatu chrystologicznego*⁴⁹. *Nie tylko Jezus, lecz także Maryja od-twarza, w swej wylącznie i niewątpliwie ludzkiej istocie, całą gramatykę natury i łaski, w Rahnerowskim rozumieniu człowieka odkupionego przez Boga w Chrystusie. To w Maryi los człowieka zbawionego w Bogu znajduje swój najlepszy przykład. Ponadto to właśnie Maryja – w sposób szczególnie wolny i osobisty – wchodzi w absolutną bliskość – historyczną i ontologiczną – z pierwotnym faktem chrześcijaństwa, czyli Wcieleniem Boga w Chrystusie*⁵⁰.

W obszarze tej perspektywy teologicznej pojawia się Rahnerowska koncepcja Maryi: przytoczymy tu jej najistotniejsze elementy. Rahner rozpatruje postać Maryi przede wszystkim w wymiarze biblijnym: nierozwalny związek Maryi z Chrystusem wynika z Jej obecności, potwierdzonej przez Ewangelie, w najważniejszych wydarzeniach życia Jezusa, począwszy od wcielenia, a kończąc na ukrzyżowaniu. Spośród wszystkich wydarzeń dotyczących Chrystusa, decydującym dla historii zbawienia

⁴⁷ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche: il mondo cattolico*, w: *Il Salvatore e la Vergine-Madre...*, 49-77; K. RIESENHUBERT, *Maria im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner...*, 64-114; bibliografia Rahnera s. 122-124; por. E.A. JOHNSON, *Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx...*, 162-173.

⁴⁸ Por. A. AMATO, *Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner*, „Salesianum” 41(1979) 3-35.

⁴⁹ K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione*, w: TENZE, *Saggi di cristologia e mariologia* (Biblioteca di cultura religiosa, 2a), Paoline, Roma 1965, 416.

⁵⁰ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 70.

było wcielenie, jako że stało ono u podstaw wszystkich pozostałych: ponieważ jest tu obecna jako „Matka Jezusa” (fakt potwierdzony w Piśmie Świętym) i jako „Matka Boża” (*Theotókos*: fakt teologiczny i eklezjalny), Maryja znajduje się w najważniejszym miejscu całego wydarzenia historycznozabawczego. Nie jest to jedyny moment, odizolowany od innych wydarzeń: został on poprzedzony zwiastowaniem, zgodą Maryi na Boży plan, a kontynuowany był przez Jej macierzyńską współpracę na Kalwarii.

Na bazie tego podstawowego zagadnienia Rahner opracowuje pozostałe aspekty swojej teologicznej wizji Maryi. Przyjęcie przez Nią zabawczego wcielenia było obiektywnym wydarzeniem zabawczym dla całej ludzkości, a także subiektywnym wydarzeniem odkupienia dla samej Maryi. Historycznozabawcze zadanie Bożego macierzyństwa oraz osobiste uświęcenie łączą się w Maryi w sposób doskonały. *Ponieważ znajduje się Ona w takim miejscu historii zbawienia, w którym zbawienie świata następuje w sposób definitywny i nieodwołalny, [...] Maryja jest odkupiona w sposób najdoskonalszy*⁵¹. Rahner dokonuje metodologicznego przejścia do przemyśleń na temat innych prawd maryjnych, wychodząc od tego podstawowego twierdzenia Pisma Świętego i teologii. Przede wszystkim zajmuje się dziewictwem Maryi i poczęciem Jezusa: skoro Maryja jest odkupiona w sposób najdoskonalszy, Jej Syn *nie jest ze świata, lecz z góry, a Ona jest Dziewicą. Ta prawda [...] musiała wyrażać się w całej istocie, aż po cielesność Maryi. Z tego powodu Maryja jest dziewicą w duchu i dziewicą w ciele*. Niepokalane poczęcie jest najbardziej radykalną i świętą chwilą w całym Jej odkupieniu, a wniebowzięcie jego „najdoskonalszym owocem”⁵².

Korzystając z syntezy, jaką A. Amato formułuje na zakończenie swego studium o mariologii Rahnera⁵³, możemy zebrać niektóre obecne w niej kryteria hermeneutyczne, aby zbudować ikonę wierną teologicznemu pierwowzorowi Maryi. W postaci Maryi łączą się dwa wymiary nierozłączne i nie do pominięcia: wymiar naturalny, ludzki oraz nadprzyrodzony wymiar łaski: *Mariologia Rahnera, oparta na faktach biblijnych i tradycji kościelnej, wyrażonej w podstawowych dogmatach maryjnych jest harmonijną prezentacją Maryi, jest decydującym punktem krystalizowania się doktryny na temat człowieka-chrześcijanina i na temat łaski*. W Maryi wymiar antropologiczny staje się prorocstwem odnowy ludz-

⁵¹ K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione...*, 423.

⁵² TENŽE, *Maria* (oryg. niem. *Maria Mutter Gottes*, Herder 1968), Morcelliana, Brescia 1979², 81. 82. 99.

⁵³ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 77. 110.

kości, bowiem *Maryja jest najpełniejszą realizacją autentycznej doktryny chrześcijańskiej dotyczącej człowieka odkupionego w Chrystusie*⁵⁴.

Rahnerowska ikona Maryi jest także nacechowana symboliką, odczytanie której prowadzi do odkrycia kolejnego przesłania: *Maryja jest autentycznym, konkretnym symbolem (Realsymbol) nowego człowieka-chrześcijanina*. Różne elementy prawdy na temat Maryi ukazują się jako punkty weryfikacji prawidłowości badań nad niewyczerpaną tajemnicą Chrystusa (Ef 3, 8): *Biblijne i doktrynalne twierdzenia na temat Maryi są także kryterium dostrzegania zrównoważonej chrystologii biblijno-eklezyjalnej*. Dzięki swej autentyczności postać Maryi nabiera dużego znaczenia ekumenicznego, w przeciwieństwie do tego, co jeszcze dziś uważają niektórzy: *Mariologia Rahnera jest autentycznie ekumeniczna, opiera się przede wszystkim na faktach biblijnych*.

4. Chrystologie „oddolne” a mariologia

Wyrażenie „oddolne” zostało tu zastosowane, aby globalnie wyróżnić te typy podejścia chrystologii, dla których punktem wyjścia do rozważań jest ludzka rzeczywistość, zarówno z punktu widzenia historycznego, jak społecznego. Teologie posiadające tę cechę rozwinęły się w ostatnich latach na trzech obszarach geograficznych. W Stanach Zjednoczonych „czarna teologia” brała pod uwagę kondycję Afro-Amerykanów, którzy w dyskryminacji ze względu na kolor skóry widzieli zdradę Ewangelii, której celem było uzasadnienie wyższości ludzi o jasnej skórze⁵⁵. Teologicznymi liderami byli tu: J.H. Cone⁵⁶, G.S. Wilmore i C. West; liderami społeczno-politycznymi M.L. King i S. Carmichael. W kręgach środkowoeuropejskich prym wiodli J. Moltmann, który wskazywał na przekształcenie *polis*, obywatelstwa człowieka w świecie,

⁵⁴ K. BARTH, *Aspetti antropologici...*, w: *Per un nuovo amore a Maria*, Morcelliana, Brescia 1986, 11n. (oryg. niem. 1984).

⁵⁵ A. SCARIN [i inni], *Teologie in dialogo*, EMI, Bologna 1982; A. NGINDU MUSHETE, *Aspetti prevalenti della teologia africana*, TAMZE, 23-40; C. MOLARI, *La teologia africana chiese ascolto*, Forum ATI, „Rassegna di Teologia” 25(1984) nr 4, 371-376.

⁵⁶ J.H. Cone jest autorem określenia „czarna teologia”: *utożsamia ona chrześcijańską Ewangelię z wyzwoleniem uciśnionych, a zadaniem teologii chrześcijańskiej ma być wyjaśnienie znaczenia walki o wolność*. J.H. CONE, *Teologia cristiana come teologia di liberazione*, w: *Teologia nera* (Giornale di Teologia, 109), Queriniana, Brescia 1978, 42, nr 1. Na temat historii i celów „czarnej teologii” por. R. GIBELLINI, *Prospettive di teologia nera*, TAMZE, 5-34. Por. także S. CARMICHAEL, *Black power: the politics of liberation in America*, Penguin Books, Harmondsworth 1967; G.M. GERHART, *Black power in South Africa: The evolution of an Ideology* (Perspectives in Southern Africa, 19), The University of California Press, Berkeley-London 1979.

jako cel nadziei⁵⁷, oraz J.B. Metz, który odrzucał ówczesne interpretacje, takie jak metafizyczna interpretacja katolicyzmu, egzystencjalistyczna R. Bultmanna, sekularystyczna Johna A.T. Robinsona⁵⁸, i określał je mianem „czystego werbalizmu”; w zamian zaproponował wprowadzenie Objawienia do praktyki społeczno-politycznej. Teolodzy ci dali początek „teologii politycznej”, która wkrótce rozprzestrzeniła swoje wpływy również na Dalekim Wschodzie⁵⁹. W Ameryce Łacińskiej rozwinęła się „teologia wyzwolenia”, u podstaw której oprócz analizy biblijnej znajdują się analiza historycznej sytuacji wyzysku tego kontynentu przez kapitalistów z północy oraz analiza społeczna, zastosowana do teologii i duchowości.

Poza kilkoma różnicami pomiędzy poglądami poszczególnych teologów⁶⁰ oraz różnymi prądami teologicznymi, podstawowymi i ogólnie akceptowanymi faktami są tu: odrzucenie nieuprzedzonego dualizmu pomiędzy tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie, tym co doczesne a tym, co wieczne; uznanie ciągłości historii zbawienia i historii człowieka; docenienie wyzwolicielskiego aspektu dzieła Chrystusa; polityczny wymiar Królestwa Bożego; stwierdzenie, że spotkanie z Bogiem następuje w dziejach i osobach ludzi najuboższych. Wynika stąd przekonanie, że tak jak Jezus preferował ubogich i odepchniętych, tak Bóg chce wyzwolenia rodzaju ludzkiego. Teologia wyzwolenia uważa walkę z uciskiem za drogę duchową popieraną przez Boga. Dlatego też Kościół powinien w niej uczestniczyć, szczególnie za pośrednictwem „wspólnot podstawowych”⁶¹.

Największy wkład w rozwój teologii wyzwolenia dali Peruwiańczyk G. Gutiérrez, Brazylijczycy Leonard i Clodovis Boff, Salwadorczyk J. Sobrino oraz Urugwajczyk J.L. Segundo⁶². Ponieważ także ich pisma

⁵⁷ *Dibattito sulla „teologia della speranza” di J. Moltmann* (Giornale di Teologia, 73), red. W.-D. MARSCH, Queriniana, Brescia 1973; R. GIBELLINI, *La teologia di J. Moltmann* (Giornale di Teologia, 89), Queriniana, Brescia 1975.

⁵⁸ Por. J.A.T. ROBINSON, *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965; TENZE, *Il volto umano di Dio* (Nuovi saggi, 17), Queriniana, Brescia 1974.

⁵⁹ Panorama i bibliografia nt. „teologii azjatyckiej” w: B. CHENU, *Teologie cristiane dai terzi mondi* (Giornale di Teologia, 181), Queriniana, Brescia 1988, 242-292 (Bibliografia s. 292-295) (oryg. fr. 1987).

⁶⁰ Profil biograficzny 35 teologów wyzwolenia oraz prezentacja ich dorobku w: *Panorama e la teologia latinoamericana*, red. J.-J. TAMAYO, J. BOSCH, EVD, Navarra 2001.

⁶¹ Obszerna prezentacja poszczególnych tematów dotyczących teologii wyzwolenia, podejmowanych przez zaangażowanych teologów, w: *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, red. I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, Borla-Cittadella, Roma 1992 (wyd. hiszp. 1990).

⁶² Por. J.H. CONE [i inni], *Teologie dal Terzo Mondo* (Giornale di Teologia, 76), Queriniana, Brescia 1974 (oryg. ang. 1973); *Teologia del terzo mondo*, „Concilium” 1991/6; M. ORIOLDO, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo* (Storia cultura arte economia, 15),

najwięcej uwagi poświęcają obecności i znaczeniu Maryi, na nich i wyłącznie na nich skupimy się w naszych dalszych rozważaniach.

4.1. Gustavo Gutiérrez

G. Gutiérrez zapoczątkował swoją refleksję od zestawienia „szkolnej teologii” z sytuacją ubogich przedstawicieli ludu latynoamerykańskiego, a także od odkrycia konieczności uprawiania teologii w sposób inny niż ten cieszący się aktualnie największym powodzeniem, jeżeli chce się, aby ewangeliczne przesłanie przejawiało odpowiedni ładunek właściwej mu odnowy i prawdy⁶³. W *Teologia della liberazione* Gutiérrez ukazuje najbardziej spójny pogląd na ten temat. U podstaw refleksji Gutiérreza znajdują się próby wyjaśnienia dialektyki zachodzącej pomiędzy tym, co nadprzyrodzone, a tym, co naturalne, między łaską a naturą, między Kościołem a światem, oraz stwierdzenie, że elementy takie, jak *to, co ludzkie i to, co Boskie, zbawcze i świeckie, kościelne i światowe* owszem, znajdują się w związku dialektycznym, ale nie są ani nie do pogodzenia – jak utrzymywała pewna teologia spekulatywna – ani nie nakładają się na siebie – jak twierdzą teolodzy sekularyzujący. Zdaniem Gutiérreza element Boski i ludzki, zbawczy i świecki wzajemnie się przenikają i ostatecznie tworzą to, co zgodnie ze słowami Soboru Watykańskiego II, zwane jest „porządkiem integralnym”⁶⁴. Na pytanie dotyczące *związku zachodzącego pomiędzy zbawieniem a historycznym procesem wyzwolenia człowieka*, teologia wyzwolenia odpowiada, ustawiając się w optyce wyzwoleniczej i nauczając, że zbawienie następuje *w konkretnych, aktualnie istniejących warunkach historycznych i politycznych. Aktualne warunki historyczne i polityczne mają wartość same w sobie, a refleksja (Pawłowa) na temat „tajemnicy ukrytej od wieków, a teraz objawionej”, na temat miłości Ojca, ludzkiego braterstwa i zbawienia zmieniają sposób bycia. Celem określenia „wyzwolenie” jest właśnie wcielenie tych idei.*

Teologiczna refleksja w kontekście wyzwolenia wychodzi bowiem od przeczucia, że ten kontekst *zobowiązuje nas do radykalnego przemyślenia naszej postawy chrześcijańskiej i naszego sposobu bycia w Kościele*⁶⁵. Kon-

Concordia Sette, Pordenone 1992 (Bibliografia, s. 355-400); B. CHENU, *Teologie cristiane dai terzi mondi...*, z bibliografią na temat teologii latynoamerykańskiej na s. 76-79; na temat „czarnej teologii” na s. 131-133; na temat „czarnej teologii afrykańskiej i południowoafrykańskiej” s. 180-182, 238-241.

⁶³ G. GUTIÉRREZ, *Quehacer teológico y experiencia eclesial*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 242-256.

⁶⁴ TENZE, *Teologia della liberazione* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 11), Queriniana, Brescia 1973², 78.

⁶⁵ TENZE, *Prassi di liberazione e fede cristiana*, w: *La nuova frontiera in America Latina* (Giornale di Teologia, 91), red. R. GIBELLINI, Queriniana, Brescia 1975, 46.

kretnie rzecz ujmując, należy powiedzieć, że *fakt historyczny, polityczny, wyzwoleniczy to wzrost Królestwa Bożego, wydarzenie zbawienia; bez historycznych wydarzeń wyzwoleniczych nie ma wzrostu Królestwa*. Choć wyzwolenie nie jest *ani nadejściem Królestwa, ani całym zbawieniem*, to jednak „wierność Ewangelii” wymaga, aby Kościół był *widomym znakiem obecności Pana w dążeniach wyzwoleniczych oraz w walce o bardziej ludzkie i bardziej sprawiedliwe społeczeństwo*. Dlatego też Kościół powinien *stanowczo solidaryzować się z uciszonymi i wyzyskiwanymi w walce o bardziej sprawiedliwe społeczeństwo*⁶⁶. I chociaż Gutiérrez nigdy nie łączy pojęć „wyzwolenie” i „rewolucja”, to jego dzieło jest najbardziej kompletnym studium z zakresu teologii rewolucyjnej, jakie posiadamy.

Zaangażowana w terażniejszość, teologiczna refleksja Gutiérreza nie poświęca dużej uwagi mariologii, a jednak odkrywa pewną typową formę obecności Maryi w wyzwoleniu. I choć nie nawiązuje tu Gutiérrez do kwestii mariologicznej, to prawdopodobnie jest jedynym teologiem, który wykorzystuje słynne proroctwo ‘*almah*’ – mesjańsko/mariologiczny tekst Iz 7, 14 (*oto dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nada imię Emanuel*) (por. Mi 5, 2; Mt 1, 23) – odczytując w nim dwa wymiary – historyczny i eschatologiczny – wyzwolenia: *Proroctwo eschatologiczne wskazuje na określone wydarzenie, a w nim na inne, bardziej globalne i pełniejsze, na które historia powinna się otworzyć*⁶⁷. Gutiérrez uważa, że *Magnificat* (Łk 1, 46-55) w sposób doskonały może wyrażać duchowość wyzwolenia. *Treść podziękowań za dary Pana wyraża radość ze świadomości bycia kochanymi przez Niego* (wv. 47-49). [...] *Ale, jednocześnie, jest to tekst o najbardziej znaczącej treści wyzwoleniczej i politycznej w całym Nowym Testamencie. Te podziękowania i radość są ściśle związane z działaniem Boga, który wyzwał uciszonych i poniża mocarzy: „Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia”* (wv. 52-53)⁶⁸.

W innym dziele, wyraźniej poświęconym duchowości wyzwolenia⁶⁹, Gutiérrez rozpatruje hymn *Magnificat* łącznie z różnymi aspektami ikonoczości postaci Maryi: *W Maryi, Matce Pana, duchowe dzieciństwo* (por. Mt 18, 3) *ma swój stały wzorzec. Kobieta i córka narodu, który całą swą nadzieję pokładał w Bogu; Uczennica* (w pełnym tego słowa znaczeniu) *Tego, który wskazał drogę dojścia do Ojca, Maryja otwiera*

⁶⁶ TENŻE, *Teologia della liberazione...*, 182-183. 260. 264-265.

⁶⁷ TAMŻE, 166-167.

⁶⁸ TAMŻE, 207.

⁶⁹ TENŻE, *Bere al proprio pozzo* (Giornale di Teologia, 152), Queriniana, Brescia 1984², 172-173.

drogę naśladowcom Jezusa. Pieśń *Magnificat*, którą Łukasz wkłada w usta Maryi, dogłębnie wyraża to, co zostaje ponownie odkryte w sposobie życia chrześcijan we współczesnej Ameryce Łacińskiej: radość wywołana obecnością Bożej miłości otwiera serce na wyrażanie podziękowań oraz na przyjęcie innych darów. Dlatego w pieśni tej mieszają się ufność i oddanie Bogu z chęcią zaangażowania i bycia blisko z wybranymi: pokornymi i głodnymi. Dlatego też sytuacja historyczna ukazuje hermeneutyczny klucz do interpretacji pieśni *Magnificat*, a *Magnificat* ukazuje horyzont, w ramach którego można przeżywać wyzwolenie.

Wizja ta podzielana jest przez J. Moltmanna, wybitnego przedstawiciela teologii zaangażowanej politycznie i spoglądającej w przyszłość⁷⁰. Poświęca on pieśni *Magnificat* bogatą refleksję – zatytułowaną *Gioia della rivoluzione di Dio*⁷¹ - w którym nieoczekiwanie pojawia się zainteresowanie współczesnego protestantyzmu tym hymnem mariologicznym. Radość spowodowana jest tym, że obecność Boga i wizja jego królestwa stały się ważniejsze od własnych spraw. Maryja cieszy się, że Bóg jest teraz obecny, że przybywa i spełni nadzieje porzuconych ludzi. Z tego powodu *Magnificat* jest hymnem wielkiej rewolucji nadziei, bo ten Bóg, w którym Maryja weseli się w tak dziecięcy sposób, czyni najwyższym to, co nieskończone. Pieśń Maryi jest wywrotowa”, [...] brzmi jak „Marsylianka” chrześcijańskiego frontu wyzwolenczego w walkach pomiędzy władzą i uciskanymi tego świata. Moltmann wymienia wyzwolenicze działania Boga, który gloryfikuje uciśnionych, odrzuconych, odczłowieczonych, a gubi i strąca z tronu władców. Bóg gubi pysznych, aby nie-ludzie stali się ludźmi. Bóg odsyła z pustymi rękami bogaczy, aby nauczyli się pracować na chleb dla siebie i bliźniego. Narodzi się więc nowy człowiek, który nie jest ani uciskającym, ani uciskanym, lecz w pełni wolnym: właśnie dlatego Bóg stał się człowiekiem w Synu Maryi. Celem, do którego dąży Bóg, jest przewyciężenie współczesnego nieludzkiego świata i narodziny nowego człowieka, który jest całkowicie wolny w jedynym władaniu Boga. Bóg stał się człowiekiem w Synu Maryi, abyśmy z nieszczęśliwych bogów przerodzili się w prawdziwych ludzi. My sami możemy doświadczać radości Maryi, jeśli będziemy uczestniczyć w wyzwoleniczej historii Boga, który rozprasza i zbiera, sędzi i wyzwala, opróżnia i nasycza.

W adhortacji Pawła VI „*Marialis cultus*”⁷², czwarty z „kierunków” bierze pod rozwagę antropologiczną konotację kultu maryjnego i zesta-

⁷⁰ Por. znana *Teologia della speranza* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 6), Queriniana, Brescia 1970.

⁷¹ W *Il linguaggio della liberazione* (Nuovi Saggi, 13), Queriniana, Brescia 1973, 122-131 *passim*.

⁷² MC 37.

wia ją z problemami, które wynikają z postaci Maryi, zaproponowanej przez Ewangelię. *Lektura Bożych Pism, dokonana pod wpływem Ducha Świętego i z uwzględnieniem osiągnięć nauk humanistycznych oraz różnych sytuacji współczesnego świata, doprowadzi do odkrycia tego, że Maryja może być uznana za zwierciadło oczekiwań ludzi naszych czasów*. „Z radosnym zaskoczeniem odkryje się, że Maryja z Nazaretu, choć całkowicie oddana woli Pana, absolutnie nie jest kobietą bierną, czy religijną w sposób wyobcowany, lecz kobietą, która bez cienia wątpliwości głosiła, że Bóg jest mścicielem pokornych i uciśnionych, a zrzuca z tronów władców tego świata; a w Maryi uzna, iż „jest ona pierwsza wśród pokornych i ubogich Pana”, jest silną kobietą, która znalazła ubóstwo i cierpienie, ucieczkę i wygnanie (por. Mt 2, 1-12). Te sytuacje nie mogą umknąć uwadze tych, którzy w ewangelicznym duchu chcą wspierać wyzwolenczą energię człowieka i społeczeństwa.

4.2. Jon Sobrino

Teologiczna optyka i metodologiczne podejście Gutierrez znalazły oddźwięk w obszarze latynoamerykańskim, wielu teologów rozwijało nawet postulaty peruwiańskiego teologa w optyce podejścia do wydarzenia Chrystusa w sposób nie teoretyczny i spekulatywny, lecz uwzględniający działanie Jego wyzwalającej prawdy w życiu osobistym i społecznym narodów Ameryki Łacińskiej. Spośród teologów, którzy podzielają te postulaty i zwracają uwagę, choć w różny sposób, na obecność Maryi, omówimy przede wszystkim poglądy salvadorskiego jezuita urodzonego w Hiszpanii - Jona Sobrino.

Podstawą teologicznej refleksji Sobrino jest dialektyczne podejście do pojawiających się sytuacji. Z hermeneutycznego punktu widzenia trzeba – pisze Sobrino – *rozwiązać nie tylko problem prawdy w stwierdzeniach o Chrystusie, lecz również znaleźć sposób na to, aby były one zrozumiałe i skuteczne*. Z metodologicznego punktu widzenia za kryterium hermeneutyczne należałoby przyjąć odniesienie do konkretnego i aktualnego kontekstu, a zarazem wierność biblijnemu i historycznemu Chrystusowi⁷³. Z kryteriologicznego punktu widzenia teologia Ameryki Łacińskiej różni się od europejskiej: ta ostatnia w swym kantowskim krytycznym racjonalizmie dąży do odkrycia znaczenia, jakie Chrystus ma dla współczesnego człowieka, oraz przyczyn tego znaczenia; natomiast teologia latynoamerykańska rozpatruje prawdę Chrystusa pod kątem wpływu, jaki wywiera ona na dążenia do przemian i wyzwolenia. W odpowiedzi

⁷³ Por. J. SOBRINO, *Teología desde la realidad*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 611-628.

na tę potrzebę teologia latynoamerykańska dokonuje wyboru tematów: daje pierwszeństwo elementom chrystologicznym, które odnoszą się do paradygmatu wyzwolenia: Królestwo Boże i zmartwychwstanie Chrystusa jako utopia; interpretuje fakty ewangeliczne w optyce zbawienia historycznego: działalność Jezusa w kierunku społeczno-politycznym, bycie uczniem Chrystusa jako naśladowanie tej działalności.

Hermeneutyka zaproponowana i stosowana przez Sobrino próbuje odnaleźć w misterium Chrystusa obecność siły zdolnej wpływać na obecną ludzką i społeczną rzeczywistość, aby ją zmienić; co więcej, widzi ona w Chrystusie klucz do rozwiązania obecnej sytuacji ucisku poprzez konkretną realizację Królestwa Bożego, które jako jedyne może zmienić obecną sytuację na świecie. A zatem *Chrystus historyczny jest zasadą hermeneutyczną zarówno na poziomie noetycznym, jak i na poziomie praktyki w podejściu do całego zjawiska Chrystusa, zasadą, w której prawdziwie realizuje się jedność chrystologii i soteriologii*⁷⁴.

Zaangażowany tak silnie w próbę nadania odpowiedniej wagi rzeczywistości Chrystusa i Jego Królestwa w teraźniejszości ludzi w Ameryce Łacińskiej, Sobrino nie przeznaczając dużo miejsca na refleksję nad obecnością Maryi. A jednak w swej konkretności i praktyczności chrystologia wyzwolenia może dać mariologom wyraźne wskazówki metodologiczne: *Nie budować mariologii „neutralnej” czy osobistej, indywidualnej; w soteriologicznej funkcji Matki Bożej odkryć jej wewnętrzny wyzwolicielski charakter nie tylko duchowy, ale też ziemski; tworzyć mariologię, począwszy od konkretnego historycznego i społecznego punktu widzenia, a przede wszystkim od społecznego usytuowania ubogich i uciśnionych, z którymi Maryja Dziewica w szczególny sposób jest związana*⁷⁵.

4.3. Leonardo Boff

Rozważania nad teologią Brazylijczyka Leonarda Boffa powinniśmy poprzedzić co najmniej kilkoma wstępnymi uwagami⁷⁶. Przede wszystkim

⁷⁴ TENZE, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977², 299. 31. 8 (tł. wł. *Gesù in America Latina, suo significato per la fede e la cristologia* [Ricerche teologiche], Borla, Roma 1986); TENZE, *Jesus the Liberator. A Historical-theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1994; TENZE, *Spirituality of liberation. Toward political holiness*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1988.

⁷⁵ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 88-89; V. CODINA, *Mariologia desde los pobres*, „Ephemerides Mariologicae” 47(1997) 223-236.

⁷⁶ Unikając wchodzenia w polemikę dotyczącą dzieła L. BOFFA, *Chiesa: carisma e potere* (Ricerche teologiche), Borla, Roma 1983. Por. L. BOFF, *Il caso di Boff: documenti sul libro „Chiesa: carisma e potere: saggi di ecclesiologia militante”* (EMI-Sud, 1. Sezanie Asal), EMI, Bologna 1986.

odnośnie do cech metody teologicznej⁷⁷, którą Boff ogłasza używając trzech wyrażeń średniowiecznych teologów i świętych: Bonawentury, Alberta Wielkiego i Bernarda⁷⁸. Teologia jest *ante et retro occulata*, co znaczy, że jednym okiem patrzy wstecz, ku przeszłości, aby odczytywać teksty Boskiego Objawienia, świadectwa wiary, różnych mistrzów i świętą tradycję; drugim okiem teologia spogląda naprzód, w terażniejszość, aby odnaleźć tu wyzwania pochodzące ze sprzecznej i prowokacyjnej rzeczywistości; w ten sposób rodzi się teologia, która jednocześnie jest tradycyjna i nowa. Teologia jest także *intra et extra occulata* i jako taka ukazuje się w potrójnej konotacji: jest mistyczna, ponieważ badając misterium Trójcy Przenajświętszej odkrywa, że *Ojciec daje życie Synowi, a w Synu otrzymuje synów i córki dzięki mocy Ducha Świętego*⁷⁹; jest w zgodzie z Królestwem Bożym, które przychodzi przez sprawiedliwość, miłość i przebaczenie; jest *omniocculata*, czyli bierze pod uwagę każdą rzeczywistość, istniejącą aż do osiągnięcia najwyższego celu: Boga. Cel teologii jest zatem „absolutnie zupełny”, a zatem w jej zakres wchodzi zarówno *wyzwolenie gospodarcze i społeczne ubogich i wykluczonych*, jak i „najwyższe znaczenie wszechświata *dia-bolicznego/sym-bolicznego*”. L. Boff odnajduje w tego rodzaju badaniach własną drogę teologiczną: możemy w niej zaobserwować trzy przejścia, które odpowiadają trzem znaczącym etapom jego badań teologicznych.

L. Boff poświęcił pierwszy etap swojej refleksji⁸⁰ na sformułowanie kilku zasad metodologicznych w celu zbudowania chrystologii wyzwolenia: nie bierzemy ich pod uwagę zarówno dlatego, że nigdy ich nie stosował, jak i dlatego, że po nich nastąpiło to, co A. Amato⁸¹ określa mianem „hermeneutycznego nawrócenia” L. Boffa. Począwszy od 1974 r. L. Boff napisał wiele dzieł o tematyce chrystologicznej, w których przyjął teologię wyzwolenia za własne, osobiste ramy hermeneutyczne. I choć nie dokonał systematycznego opracowania chrystologicznego, to

⁷⁷ L. i C. BOFF, *Come fare teologia della liberazione* (Progetti di liberazione), Cittadella, Assisi 1986; L. BOFF, *Teologia della cattività e della liberazione* (Nuovi saggi Queriniana, 30), Queriniana, Brescia 1977; TENZE, *Passione di Cristo, passione del mondo* (Teologia attraverso), Cittadella, Assisi 1978; TENZE, *Nuova evangelizzazione* (Progetti di liberazione, n.s.), Cittadella, Assisi 1991.

⁷⁸ L. BOFF, *Teología bajo el signo de la transformación*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 173-174.

⁷⁹ TENZE, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987 (Bibliografia, s. 303-308); TENZE, *Trinità: la migliore comunità* (Spiritualità del nostro tempo), Cittadella, Assisi 1992.

⁸⁰ Etap ten jest odzwierciedlony w dziele *Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Iglesia nueva, 27), Indo-American Press Service, Bogotá 1977 (tł. wł. Assisi 1982).

⁸¹ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 79nn.

jednak L. Boff zidentyfikował pewne metodologiczne założenie oraz hermeneutyczną zasadę: ponieważ nie jest możliwe uprawianie chrystologii neutralnej – czyli wolnej od wpływu środowiska, w którym jest tworzona - należy zatem uznać, że każde podejście chrystologiczne jest zdeterminowane przez społeczno-kulturowy kontekst, w jakim jest zanurzone. W przypadku chrystologii, okoliczność historyczna stanowi jednocześnie uwarunkowanie nie do pominięcia, ale także innowacyjny czy wręcz wywrotowy impuls⁸². Chrystologia podlega także wpływowi „miejsca społecznego”, w którym się rozwija, a które w przypadku Ameryki Południowej jest rzeczywistością niewolniczych i uciskanych grup społecznych. Ten obiektywny fakt wymaga przeformułowania sposobu rozumienia zdarzenia-Chrystusa, z uwzględnieniem istnienia wspomnianej wyżej rzeczywistości. Stąd wynika kolejny wniosek, że nie wystarczy zaproponować chrystologii „sakramentalnej”, czyli ograniczonej do stwierdzenia aktualnej niesprawiedliwości, wezwania do zmiany i zaproszenia do zaangażowania społecznego w duchu ewangelicznej miłości. Trzeba bowiem stworzyć „społeczno-analityczną” chrystologię wyzwolenia, która odkryje mechanizmy prowadzące do wyzysku i braku rozwoju, a następnie zaprojektuje sposób postępowania skuteczny w dążeniu do wyzwolenia i umożliwiający rewolucyjne zerwanie z obecną sytuacją. Bowiem *chrystologia wyzwolenia wstawia się za ucisnionymi i wierzy, że kieruje nią wiara w historycznego Chrystusa*⁸³.

Kiedy L. Boff pisze o Maryi, czyni to z perspektywy teologii wyzwolenia. Maryja odkrywana jest i doceniana z uwagi na wypełnianie przez Nią zadanie nie tylko w zakresie relacji z Bogiem i Chrystusem, ale także szerzej – w obszarze typowo antropologicznym ze względu na Jej całkowite otwarcie zarówno na wolę Bożą, jak i na zbawienie braci. Uboga wśród ubogich, Maryja daje swym braciom swego Syna: we wcieleniu, w Kanie i na Kalwarii. W Maryi wyraża się pewna linia wyzwolenieckiego działania, zakorzeniona w ubóstwie środków, lecz jednocześnie czerpiąca swą odnawiającą siłę z łaski Bożej, z wiary w Niego, z Jej Bożego macierzyństwa.

Doktryna mariologiczna L. Boffa ma swe korzenie w gruntownym badaniu interdyscyplinarnym, dotyczącym fenomenologicznego i filozoficznego ujęcia koncepcji „bycia kobietą”, zakończonego powstaniem

⁸² L. BOFF, *Teología desde el cautiverio e de libertação* (Iglesia nueva, 23), Indo-American Press Service, Bogotá 1975 (tl. wł., Brescia 1977); TENZE, *Pasion de Cristo, passion del mundo: el hecho, las interpretaciones, y el significado ayer y hoy* (Iglesia nueva, 36), Indo-American Press Service, Bogotá 1978 (tl. wł., Assisi 1979).

⁸³ TENZE, *Jesus Cristo Libertador. Una visão cristológica a partir de la periferia*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 37(1977) 505-507. 509.

swoistej gramatyki istoty ludzkiej płci żeńskiej. Sześć faktów stanowi jej sedno: różnica płci; łączność, ponieważ płcie „przenikają się nawzajem”; wzajemność, czyli ich „egzystencjalne *vis à vis*”; historyczność, w której ma miejsce; historyczna oryginalność, w której płcie realizują swą specyfikę; jedność w zróżnicowaniu, które jest podstawą ludzkiego bytu⁸⁴. Takie postawienie kwestii, dotycząc kobiecości, prowadzi do sformułowania dwóch pytań odnośnie do oryginalności ludzkiej istoty oraz kwestii, czy kobiecość mogła zostać wykorzystana przez Boga jako środek służący do objawienia Jego istnienia i sposobu działania. Od tych pytań wychodzi refleksja L. Boffa dotycząca kobiecości jako objawienia Boga oraz Maryi jako zasady zbawienia z powodu pełni objawienia kobiecości, które przejawia się w Niej nie tylko jako w Dziewicy i Matce, ale także z powodu głębokiego związku z Bogiem, do którego wprowadza Ją wcielenie.

Dokument z Puebla⁸⁵ zwrócił uwagę na fakt, że „Maryja jest kobietą” oraz że *od początku Maryja była wielkim znakiem macierzyńskiego i miłosiernego oblicza Ojca i Chrystusa, i zaprasza nas do wspólnoty z Nimi*. Propozycja uznania Maryi za „macierzyńskie oblicze Boga” przyciągnęła uwagę, wzbudziła zainteresowanie i uzyskała zgodę, ponieważ uznawano ją za idącą w kierunku humanizacji Boskości⁸⁶. Rozbieżność zdań spowodowało natomiast stwierdzenie o „hipostatycznej” relacji pomiędzy Duchem Świętym i Maryją. Ta oryginalna i absurdalna teza musi być krytycznie zbadana. Chcąc znaleźć dla niej podstawę teologiczną, a nawet metafizyczną, L. Boff zwraca się w kierunku Boskiej Trójcy i widzi, że *Bóg w Trójcy, na podobieństwo człowieka i vice versa, realizuje się w jedności i w różnicy. Jest On tajemniczą i niedostępną głębią (kobiecość) a jednocześnie autokomunikacją w prawdzie i miłości (męskość); jest On początkiem bez początku (kobiecość) i jednocześnie darem i wyrazem (męskość). W tym znaczeniu Bóg Trójjedyny [...] może być wzywany jako mój Ojciec i moja Matka, nasz Ojciec i nasza Matka*⁸⁷. Przy takim założeniu Boff wysuwa hipotezę, jakoby Duch Święty

⁸⁴ TENZE, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminismo e le sue forme religiose* (Biblioteca di Teologia contemporanea, 39), Queriniana, Brescia 1981, 60-61.

⁸⁵ Dokumenty Trzeciej Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, *Puebla*, 1979, w: *Documenti della Chiesa Latinoamericana*, EMI, Bologna 1995, nn. 299. 282, s. 354. 350.

⁸⁶ Kierunek ten podzielał J. MOLTMANN, *Il Padre materno*, „Concilium” 17(1981) 428nn.

⁸⁷ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 90. Podsumowanie i krytyka theologoumenonu L. Boffa ze strony A. Amato w: *Trinità in contesto. Miscellanea*, red. A. AMATO (Biblioteca di scienze religiose, 110), LAS, Roma 1994, 282-285; por. także przedstawienie tematu i krytykę D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 303-323.

był tą Osobą Boską, której właściwa jest kobiecość. Nie tylko dlatego, że w mentalności hebrajskiej Duch Święty jest rodzaju żeńskiego, ale także dlatego, że wszystko to, co jest związane z życiem, tworzeniem, rodzeniem, w źródłach wiary przypisywane jest Duchowi. Jego zstąpienie nad wody w pierwszej chwili stworzenia podobne jest – w znaczeniu używanych tam hebrajskich wyrażen – do wysiadywania jaj przez wróblicę czy gołębicę⁸⁸.

Tu właśnie L. Boff prezentuje swój theologumenon. Określa go co prawda mianem „hipotezy teologicznej”, jednak wyraża w formie i wyrażeniach prawdziwej tezy: *Maryja Dziewica, Matka Boża i Matka ludzi, wciela kobiecość w formie absolutnej i eschatologicznej, bowiem Duch Święty uczynił Ją swoją świątynią, swym sanktuarium i swym tabernakulum w sposób tak realny i prawdziwy, że powinna być Ona uważana za hipostatycznie zjednoczoną z Trzecią Osobą Trójcy Przenajświętszej*⁸⁹.

Na poparcie tej tezy L. Boff dołącza bogatą dokumentację, w której pojawiają się nazwiska teologów zachodnich i prawosławnych rosyjskich, a w szczególności apostoła niepokalanego poczęcia Maryi, męczennika św. Maksymiliana Kolbego (1894-1941), z którego pism cytuje taki oto fragment: *Filius incarnatus est: Jesus Christus. Spiritus Sanctus 'quasi' incarnatus est: Immaculata*. Owoc miłości Ojca i Syna, Duch Święty jest „Niestworzonym Niepokalanym Poczęciem”; Maryja natomiast jest „Niepokalanym Poczęciem stworzonym”⁹⁰. A następnie: *Duch Święty jest w Niepokalanej tak, jak Druga Osoba Trójcy Świętej, Syn Boży, jest w Jezusie*⁹¹. Racjonalnie łagodząc jednak swój maryjny impet, Kolbe sprzecyzował: *W Jezusie są dwie natury (Boska i ludzka) i jedna Osoba (Boska), natomiast tu są dwie natury, ale też dwie osoby: Duch Święty i Niepokalana. Jednakże jedność Boskości i ludzkości przekracza wszelką zdolność rozumienia*⁹². Teza L. Boffa może zostać streszczona jego własnymi słowami jako „spirytualizacja Ducha Świętego w Maryi”, co oznacza: *poczawszy od fiat, Maryja zostaje hipostatycznie przyjęta przez Trzecią Osobę Trójcy Przenajświętszej*⁹³. Oraz: *W Maryi Duch Święty pneumatyfikował się, czyli przyjął ludzki kształt; Duch Święty*

⁸⁸ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 91-92.

⁸⁹ TAMŻE, 93.

⁹⁰ TAMŻE, 96. W kwestii tekstu Kolbego por. *L'immaculée révèle l'Esprit-Saint. Entretiens spirituels inédits*, Lethielleux, Paris 1974, 47-54.

⁹¹ *Lettera a S. Mikolajczyk, Niepokalanów*, 28 VII 1935, w: *Scritti di Massimiliano Kolbe*, Centro Nazionale Milizia dell'Immacolata, Roma 1997, nr 634, s. 1165 (Bibliografia, s. 51-53; Indii s. 2455-2607).

⁹² M. KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, (Diamanti di spiritualità, 9), Ed. Monfortane, Roma 1982, 29-30.

⁹³ L. BOFF, *Il volto materno di Dio...*, 97. 100.

przybrał ciało w Najświętszej Maryi Pannie; dlatego też Maryja staje się personifikacją Ducha Świętego⁹⁴.

Prawdą jest, że L. Boff uznaje, iż jego teza nie należy ani do oficjalnej doktryny chrześcijaństwa, ani do jego tradycji teologicznej⁹⁵, a zatem zakłada on, iż jest to hipoteza i prowokacja mariologiczna, która zawiera pewne naciągnięcia i jednostronne podejście. Można podzielać intencję L. Boffa, to jest dążenie do wyjaśnienia, że *znaczenie Maryi wychodzi poza Nią samą, poza kobietę, dochodząc do tajemnicy istoty ludzkiej, męskiej i kobiecej oraz do religijnej tajemnicy stworzenia*⁹⁶. Należy jednak pamiętać, że przesada zawsze szkodziła prawdzie o Maryi; dziś szkodzi nawet bardziej, ponieważ na każdym poziomie – na poziomie biblijnej autentyczności, a także na poziomie ekumenicznych uzgodnień – zaczyna tworzyć się równowaga, pożądana i zaplanowana przez sam Sobór Watykański II. Podzielamy zatem krytyczny wniosek A. Amato: *Maksymalizm, z jakim L. Boff proponuje ubóstwienie Maryi – choć na sposób współczesny i „feministyczny” – cofa mariologię daleko w przeszłość*⁹⁷. Teza L. Boffa nie stanowi zatem hermeneutycznego klucza, który można byłoby zastosować do rozwoju mariologii.

4.4. Clodovis Boff

Chociaż nie zajmował się bezpośrednio tematyką chrystologiczną, to jednak powinniśmy wspomnieć tu o Clodovisie Boffie, bracie Leonarda – nie tylko dlatego, że otwarcie opowiada się on po stronie teologów wyzwolenia, ale przede wszystkim, ponieważ rozwinął oryginalną refleksję mariologiczną w kontekście teologii wyzwolenia. C. Boff sam mówi o tym, jak odkrył konieczność budowania teologii zaangażowanej społecznie i politycznie. Na zakończenie swych studiów teologicznych C. Boff zadał sobie pytanie, jaka będzie ich użyteczność, jeśliby nie miały przyczynić się do wyzwolenia jego brazylijskiego narodu, podporządkowanego w owych latach wojskowej dyktaturze. W tym celu C. Boff zamierzał poświęcić się usystematyzowaniu teologii zwróconej w tym

⁹⁴ TENZE, *Ave Maria. Il „femminile” e lo Spirito Santo* (Vangelo e vita), Cittadella, Assisi 1982, 51. 67. 54 (wyd. port., 1980).

⁹⁵ TENZE, *Il volto materno di Dio...*, 92.

⁹⁶ TAMZE, 238.

⁹⁷ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 74. W kwestii innych krytycznych ocen por. D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1982) 414nn.; J. GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum” 44(1982) 427-438; X. PIKAZA, *Unión hipostática de María on el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, „Marianum” 44(1982) 439-474.

kierunku: ponieważ istniejące prace teologiczne charakteryzowały się słabą metodologią, postanowił poświęcić się metodologii teologicznej⁹⁸, w przekonaniu, że teologia rygorystyczna pod względem metodologicznym będzie skuteczniejsza na poziomie praktycznym. Oddając się teologii wyzwolenia, należało sprecyzować, jaka jest „teologiczność” tej teologii, czyli na jakich podstawach powinna być oparta, aby móc ją określić mianem „teologii” w pełnym tego słowa znaczeniu. Jasne było, że jej podstawę stanowi „wiara”, ale od razu okazało się, że zarówno do wiary, jak teologii, należy podchodzić „z perspektywy Pisma Świętego”. Poza tym w tamtych czasach, z licznych miejsc dochodziły głosy o konieczności „uprawiania teologii w nowy sposób”, a ten „nowy sposób” zdaniem niektórych polegał na „wyjściu od praktyki” lub na „zestawieniu wiary z życiem”.

Z rozważania nad tymi postulatami wyniknęła konieczność zaprojektowania „konkretnej metodologii teologicznej”, czyli teologii o własnej, szczególnej „gramatyce”. Uważano, że polega ona na „pośrednictwie”, którego celem jest zbudowanie połączenia pomiędzy teologicznym myśleniem i doczesną rzeczywistością⁹⁹. W ten sposób powstały „pośrednictwo hermeneutyczne”, „pośrednictwo socjo-analityczne”, a w szczególności „pośrednictwo praktyczne”, które zdaniem Boffa jest „najmniejszym dopuszczalnym” połączeniem teologii wyzwolenia z ziemską rzeczywistością. Różne propozycje spotkały się w „naukach społecznych”, których rozmaite „analizy” (historyczna, ekonomiczna, marksistowska) były zgodne w twierdzeniu, że najbardziej aktualną sytuacją społeczną jest cierpienie ubogich¹⁰⁰. Stąd teologia wyzwolenia miała czerpać swojego „ducha” i wszystkie swoje pozostałe relacje nie tylko w zakresie tematyki i języka, lecz także odniesień do marksizmu i Biblii. Uważano, że z głębokiego związku z ludem wypływa limfa, ukierunkowująca proces teologiczny. Ożywiająca go i przekazująca mu swoje życiodajne siły. Jednakże z krytycznego punktu widzenia należało uznać, że odniesienie do „doświadczenia ubogich” nie wystarczy do tego, by dać teologii wyzwolenia solidne podstawy: może je bowiem dać jedynie Bóg, który dokonał wyboru na korzyść ubogich i objawił go nam. Należy zatem uznać, że nie istnieje właściwie „teologia wyzwolenia”; istnieje natomiast „teologia chrześcijańska”, której specyficznym motywem wiary jest wyzwolenie rozumiane jako zbawienie. „Teologię wyzwolenia” należy

⁹⁸ Dojrzałym owocem tych badań jest dzieło zatytułowane *Teoria do método teológico*, Ed. Vozes, Petrópolis 1998, ss. 758.

⁹⁹ C. BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* (Teologia, 15), Ed. Vozes, Propolis 1978.

¹⁰⁰ L. BOFF, C. BOFF, J. RAMOS REGIDOR, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, Datanews, Roma 1999.

zatem rozumieć jako podkreślenie pewnej szczególnej składowej teologii chrześcijańskiej¹⁰¹. Odkrycie na nowo, podkreślenie, aktualizacja i zastosowanie w naszym społeczeństwie tego chrześcijańskiego faktu Boskiego zbawienia we wszystkich wymiarach stanowi o szczególnym charakterze teologii wyzwolenia¹⁰².

W innych pracach C. Boff rozwinął i uszczegółowił to metodologiczne ustawienie wyzwolenia oraz prowadził rozważania na temat roli, jaką pełni w tym zakresie Maryja z Nazaretu. Jego refleksje na ten temat mamy do dyspozycji w dwóch postaciach: w formie bezpośrednich wypowiedzi na prowadzonych przez niego wykładach akademickich¹⁰³, oraz w formie artykułów, gdzie omawiane tematy zostały rozwinięte i pogłębione. Tytuł tych wykładów – „Mariologia sociale” („Mariologia społeczna”) – jasno wyraża nie tylko zakres tematyczny, lecz także wprowadzenie tej tematyki do układu metodologicznego C. Boffa. Przedstawia on powody, dla których zastosował socjologiczne podejście do mariologii. I rzeczywiście, wybitni współcześni teolodzy (wystarczy wymienić tu: H. De Lubaca, Y. Congara, J. Ratzingera, H. Urs von Balthasara) podjęli zapoczątkowaną przez Sobór Watykański II debatę Maryja/Kościół, i rozwijali ją z zastosowaniem klucza typologicznego.

C. Boff ze swojej strony widzi rozwój typologicznego związku Maryja/Kościół w następujących kierunkach: 1) Maryja/Kościół/ludzkość: każdy naród jest powołany do zbawienia; kto odpowiedział na wezwanie, jest ludem Bożym: Maryja jest personifikacją nowego ludu, oczekiwanego przez Boga, jest „rajską ludzkością”, jest „nową Ewą” Justyna i Ireneusza; 2) Maryja/Kościół/sprawiedliwe społeczeństwo: tradycja patrystyczna i liturgia opisują Maryję biblijnym określeniem „córy Syjonu”, ukazując w ten sposób, że symbolizuje Ona „miasto Boga”, sprawiedliwe społeczeństwo, zgodne z Bożym planem; 3) Maryja/Kościół/lud ubogich: dopełnia się to poprzez całą serię równoważników: Chrystus, który w swym ewangelicznym nauczaniu zarezerwował poczesne miejsce dla ubogich, jest „archetypem Kościoła ubogich”, jako sakrament zbawienia z powodu ofiarowanej im łaski; Maryja jest „prototypem Kościoła ubogich” jako personifikacja wspólnoty wiary, która przyjęła darowaną jej łaskę. Istnieją tu trzy klucze hermeneutyczne, możliwe do zastosowania przy nowym sposobie opisywania rzeczywistości Maryi.

¹⁰¹ C. BOFF, *Cómo veo la teología latinoamericana 30 años después*, w: *Panorama de la teología latinoamericana...*, 155-171.

¹⁰² TENZE, *La teologia della liberazione e la crisi della nostra epoca*, w: L. BOFF, C. BOFF, J. RAMOS REGIDOR, *La Chiesa dei poveri...*, 17-33.

¹⁰³ W latach 1999, 2001 i 2003 C. Boff prowadził na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie wykłady akademickie na temat *Mariologia sociale* (*Mariologia społeczna*).

Jak wszyscy teolodzy wyzwolenia, także C. Boff szczególną uwagę poświęca maryjnemu hymnowi *Magnificat* (Łk 1, 55-56), zakładając, że należy pominąć zarówno jego interpretację „spirytualistyczną”, która w „pyszniących się” i „władcach” widzi demony kusicieli, jak i interpretację „gniewną”, która słucha wezwania „Pana zastępów” do „świętej wojny” i krwawej rewolucji¹⁰⁴, dlatego proponuje on, aby *Magnificat* zatytułować mianem „pieśni mesjańskiego wyzwolenia”. I proponuje podział tekstu hymnu na trzy części, każda o specyficznym przesłaniu: 1) w ww. 46-50 wypowiedź przybiera charakter duchowo-religijny i jest skoncentrowana na Maryi, która wielbi Boga za to, że w historii dokonał ku ubogim zwrotu, którego Maryja zaraz po Jezusie jest najwyższym wyrazem; 2) w ww. 51-53 ton tekstu zmienia się, a słownictwo nabiera wojskowego brzmienia. W tych wersetach Maryja proroczo ukazuje ucisk ubogich, utopijnie zapowiada Bożą rewolucję, ogłasza Boski zwrot ku ubogim, będący „Boską logiką historii”; 3) po tym fragmencie epickim, w ww. 54-55 wypowiedź przeradza się w etniczno-religijną, skoncentrowaną na Izraelu: Maryja umiejscowiona jest pomiędzy Izraelem a Kościołem, jak most łączący dwa Testamenty, jak Ta, która zaznacza początek „pełni czasów” (Ga 4, 4). Tak interpretowane wszystkie trzy części *Magnificat* ukazują ważne sugestie na temat religijnej i społecznej roli Maryi.

C. Boff wyznaczył także kilka ścieżek rozwoju i pogłębienia refleksji nad znaczeniem Maryi w obszarze mariologii społecznej. Jeśli chodzi o część biblijną, znajdujemy w pismach C. Boffa jedynie ślady takich ścieżek, które pomimo braku wyraźnego profilu ukazują jednak, że horyzont jest otwarty i na jego tle widoczne są drogi możliwego rozwoju. Mariologiczna interpretacja tekstów biblijnych otwiera się ku takim oto perspektywom: w zwiastowaniu Maryja jest wzorem wolnego i odpowiedzialnego człowieka wierzącego; proroctwo Symeona zapowiada, że sprzeciwy wobec Maryi będą towarzyszyły Jej zaangażowaniu w sprawy Królestwa; wesele i wino w Kanie symbolizują ostateczne znaczenie historii; Maryja na Kalwarii, u stóp Krzyża Jezusa poświadcza teologię zwyciężonych, którzy okazują się zwycięzcami; Maryja należy do zastępu kobiet, które w Starym Testamencie dokonują wielkich czynów i zwyciężają.

¹⁰⁴ Do tej interpretacji nawiązuje krytyka wysunięta przez *Instrukcję* Kongregacji ds. Doktryny Wiary, zatytułowaną *Sulla teologia della liberazione* (1984): *Proponowane jest polityczne odczytanie hymnu Magnificat. Błąd nie polega na tym, że zwraca się uwagę na wymiar polityczny; [...] lecz polega na tym, że czyni z niego wymiar najważniejszy* (X, 5).

Natomiast C. Boff rozwija refleksję, która ukazuje teologiczną i społeczno-polityczną wartość dogmatów maryjnych. Poprzez swe macierzyństwo Maryja wpływa na historię, zapowiada, że także osoby ludzkie, szczególnie jeśli są wolne, mogą począć Boga w łonie historii, i stają się wzorcem kogoś, kto wciela Słowo Boże i daje życie. Dzięki swemu trwałemu dziewictwu Maryja ukazuje się w trojakim znaczeniu: jest Dziewicą, która ofiarowuje się całkowicie, w sposób wolny i odpowiedzialny; jest Kobiętą wierzącą, całkowicie otwartą, doskonale wierną, źródłem życia; jest obrazem niepokalanej natury oraz mistyczną i eschatologiczną ikoną wspólnoty z Bogiem. Niepokalana Dziewica jest wyrazem łaski, poprzedzającej i przewyciężającej wszelkie ubóstwo i grzech, inspiruje świętość polityczną, jest prawdziwym wcieleniem najwyższych ludzkich ideałów. Wniebowzięcie Maryi wyraża najwyższą wartość ludzkiego życia, przeznaczonego jak Maryja do udziału w wiecznym życiu Bożym, potwierdza godność naszego ciała i naszych historycznych poczynań, podkreśla wartość ubogich i kobiet, daje naszym codziennym zmaganiom chrześcijańską nadzieję. A zatem dogmaty maryjne są „tajemnicami w obrazie”, i *w tym znaczeniu są mariologią ubogich*¹⁰⁵. Taki sposób odczytu ukazuje nowe horyzonty spojrzenia na prawdę o Dziewicy z Nazaretu.

Pozostając w obszarze społeczno-politycznym, C. Boff zwraca swoją uwagę na sposób, w jaki lud Brazylii przedstawia Maryję, czczoną tu jako „Nostra Signora *Aparecida*”. Prawdopodobnie w żadnym innym przypadku Maryja nie była tak utożsamiana z narodem, wobec którego się objawiała, jak właśnie *Aparecida* z ludem brazylijskim. Kolumbijski teolog, Segundo Galilea, pisał: *Maryja jest częścią naszej kultury, jak język hiszpański i tubylcy. [...] Maryja jest nie tyle doktryną, której naucza Kościół, ile wielką „adoptowaną Córką narodu latynoamerykańskiego*¹⁰⁶. W tej kwestii C. Boff zauważa dwa problemy: po pierwsze, jakoby w wierze ludu *Aparecida* zajmowała to centralne miejsce, które jest należne Chrystusowi; a po drugie że duszpasterskie zaangażowanie niewystarczająco rozwija społeczny wymiar, według którego *Aparecida* jest Matką pragnącą sprawiedliwości i życia dla całego ludu brazylijskiego. Pomijając te dwa zastrzeżenia, ikona *Aparecida* ukazuje cztery rodzaje tożsamości: *Aparecida* = naród brazylijski; *Aparecida* = lud brazylijski; *Aparecida* = uboga Brazylia; *Aparecida* = Brazylia Afro (czarna). Podstawowe Wspólnoty Kościelne (Comunità Ecclesiali di Base) w ostatnich latach zapoczątkowały nową formę inkulturacji ikony *Aparecida*, którą

¹⁰⁵ C. BOFF, *Dogmas marianos e política. Introdução: questões metodológicas*, „Marianum” 62(2000) 77-167.

¹⁰⁶ S. GALILEA, *Meditación pastoral sobre la Virgen María*, Paulinas, Bogotá 1976, 10.

ludowe pieśni opiewają jako „wybraną spośród maluczkich, prorokinię wyzwolenia”, „czarną siostrę w walce i w bólu”. I wołają: Przybądź, Maryjo, niewiasto, Twoja nowa pieśń niech nas nauczycy. Boże o macierzyńskiej twarzy, przybądź do ubogich z nowiną. [...] O Pani Aparecida / ujrzyj Twój ból rozprzestrzeniający się / w życiu naszego ludu / jak krzyk sprawiedliwości / dla wyzwolenia twego ludu¹⁰⁷.

4.5. Dokument z Puebla

Do „chrystologii oddolnych” można zaliczyć „dokumenty” z Konferencji Generalnych Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Co prawda zajmują się one problemami dotyczącymi ewangelizacji ludów Ameryki Łacińskiej w kontekście społeczno-religijnym, niemniej jednak nie brak im także aktualnej refleksji teologicznej i otwartej deklaracji chrystologicznej: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach głosi swoją wiarę*: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8)¹⁰⁸. Są cztery takie „dokumenty” z Konferencji Generalnych Episkopatu Amerykański Łacińskiej, a ich tytuły związane są z nazwami miejscowości, w których odbywały się poszczególne Konferencje: Rio de Janeiro w 1955 r., Medellín w 1968 r., Puebla w 1979 r. oraz Santo Domingo w 1992 r. Choć wszystkie one na zakończenie odwołują się do *Najsświętszej Maryi, Matki i Królowej Kontynentu amerykańskiego* (Rio de Janeiro), *Matki Kościoła i patronki Ameryk* (Medellín), *Pani z Guadalupe, Gwiazdy nowej ewangelizacji* (Santo Domingo), to jednak dokument z Puebla – uznaje Maryję za *Matkę narodów Ameryki Łacińskiej* i prosi *Panią z Guadalupe, patronkę Ameryki Łacińskiej* o towarzyszenie ludowi Ameryki Łacińskiej w jego „pielgrzymowaniu” – ten właśnie dokument przedstawia najbardziej obszerną refleksję mariologiczną, dlatego zatem odniesiemy się do niego¹⁰⁹.

Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla odnalazła w chrystologicznym „religijno-ludowym” wzorcu – w Chrystusie biblijno-eklezyjalnym – teologiczne i duszpasterskie wyrażenie najbardziej wartościowe dla re-ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. *Żywa obecność*

¹⁰⁷ C. BOFF, *La figura di Maria nella cultura brasiliana: fede e cultura*, w: *L'immagine teologica di Maria, oggi*. Atti del X Simposio Mariologico Internazionale, Roma 1994), Marianum, Roma 1998, 268.

¹⁰⁸ Santo Domingo, w: *Documenti della Chiesa Latinoamericana...*, 686.

¹⁰⁹ A. AMATO, *La via antropologica e inculturata di Puebla*, w: *Come conoscere oggi Maria* (Convegno di „Fine d'anno con Maria”, 3, Roma 1982), Centro di Cultura Mariana, Roma 1994, 28-40; TENZE, *Inculturazione e mariologia*, „Theotokos” 2(1994) 163-195; D. FERNÁNDEZ, *María y la Identidad de América Latina*, „Ephemerides Mariologicae” 42(1992) 343-362.

*Jezusa Chrystusa jest widoczna w historii, kulturze i rzeczywistości Ameryki Łacińskiej*¹¹⁰, i dziś nadal *Chrystus, nasza nadzieja, jest wśród nas jako posłany przez Ojca, ożywiając Kościół swym Duchem i dając współczesnemu człowiekowi swe słowo i swe życie, aby doprowadzić go do pełnego wyzwolenia*¹¹¹. Chrystologia z Puebla ma swój kontekst i ma charakter wyzwolenczy: chodzi tu o *wyzwolenie, które realizuje się w obrębie historii – naszej osobistej i naszych narodów, obejmującej różne wymiary istnienia: społeczny, polityczny, gospodarczy, kulturalny, oraz ogół ich współzależności*¹¹². W obszarze perspektywy chrystologicznej nie brak obecności Maryi: *Katolicka mądrość ludowa posiada umiejętność dokonywania żywotnej syntezy; łączy zatem w twórczy sposób to, co Boskie, z tym, co ludzkie, Chrystusa z Maryją, ducha z ciałem, wspólnotę z instytucją, osobę ze wspólnotą, wiarę z ojczyzną, rozum z uczuciem. Ta mądrość to chrześcijański humanizm*¹¹³.

Jak w przypadku chrystologii, tak też i w przypadku mariologii dokument z Puebla używa „ludowego wzorca religijnego” dla re-ewangelizacji, która także pod względem maryjnym/mariologicznym jest skażona przez ignorancję, przesady, fanatyzm i synkretyzm. Mariologia dokumentu z Puebla wchodzi zatem w obszar dwójakiego kontekstu: biblijno-eklezyjalnego, czyli zgodnego ze źródłami Objawienia oraz asymilacji wizerunku Maryi przez wiarę ludu. I rozwija się w dwóch kierunkach: Maryja Matka i wzorzec dla Kościoła, Maryja Matka i wzorzec dla każdej osoby ludzkiej. W obu przypadkach widoczne są niektóre aspekty postaci Maryi.

*Maryja-Matka*¹¹⁴. – Kościół, „nauczany przez Ducha Świętego, z poczuciem synowskiej miłości czci Maryję jako najukochańszą matkę” (LG 53). *To właśnie tą wiarą wiedziony, Paweł VI ogłosił Maryję „Matką Kościoła”. Została nam objawiona cudowna płodność Maryi. Staje się Ona Matką Bożą, Matką historycznego Chrystusa, dzięki słowu fiat wygłoszonym podczas zwiastowania. [...] Maryja jest Matką Kościoła, bowiem jest Matką Chrystusa, Głowy Mistycznego Ciała. Jest Ona także naszą Matką, „ponieważ współpracowała miłością” (LG 53) w chwili, kiedy z przebitego Serca Chrystusa rodziła się rodzina zbawionych: „Dlatego stała się nam matką w porządku łaski” (LG 61). Życie Chrystusa, które ukazało się zwycięskie w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy Maryja wyprosiła dla Kościoła ożywcze Ducha Świętego. [...] Matka Kościoła, Maryja jest*

¹¹⁰ *Documenti della Chiesa Latinoamericana...*, 335.

¹¹¹ TAMŻE, 324.

¹¹² TAMŻE, 395.

¹¹³ TAMŻE, 387.

¹¹⁴ TAMŻE, 950-952.

znakiem rozpoznawczym ludu Bożego. Jest Matką uczącą wiary (LG 63) i nauczycielką Ewangelii w Ameryce Łacińskiej. Pełna chwały w niebie, Maryja działa na ziemi” i wielkie jest Jej staranie, aby chrześcijanie mieli obfite życie i osiągnęli pełną dojrzałość Chrystusa, a wręcz prosi Pana historii za wszystkie ludy.

Maryja-Wzorzec¹¹⁵. Podstawą tej wzorczości jest fakt, że całe istnienie Maryi to pełna wspólnota z Jej Synem, dlatego też jest Ona istotą zjednoczoną z Chrystusem, rozwijającą wszystkie swoje ludzkie zdolności i możliwości, aż stała się nową Ewą u boku nowego Adama. Dzięki swej dobrowolnej współpracy z nowym przymierzem Chrystusa, Maryja jest wielką bohaterką historii. Jest także wzorem życia dla chrześcijan: Jej dziewictwo „jest wyłącznym darem dla Jezusa Chrystusa”; Jej wiara jest „otwarcie, odpowiedzią i wiernością”; dzięki religijności, która przejawia się w *Magnificat* – gdzie duchowość ubogich Jahwe i prorocstwo Starego Przymierza osiągają punkt kulminacyjny, i która „jest zwierciadłem duszy Maryi” – Dziewica z Nazaretu przedstawia się jako wzór dla tych, którzy nie przyjmują biernie przeciwności w życiu osobistym i społecznym, lecz wraz z Nią głoszą, że Bóg jest „mścicielem ubogich” i gdy trzeba „zrzuca władców z tronu”. Różne życiowe okoliczności ukazują, że „służebnica Pańska” jest silną kobietą, która poznała ubóstwo i cierpienie, ucieczkę i wygnanie: sytuacje, które nie powinny umknąć uwagi kogoś, kto z ewangelicznym zapalem chciałby wspierać wyzwolenicze dążenia człowieka i społeczeństwa.

Maryja ikona nowej ludzkości¹¹⁶. – W Chrystusie odkryliśmy obraz „nowego człowieka” (Kol 3, 10). W Maryi odnaleźliśmy konkretną postać, w której swój szczyt osiąga każde wyzwolenie i uświęcenie na łonie Kościoła [...]. Wobec Chrystusa i Maryi, w Ameryce Łacińskiej – gdzie profanacja człowieka jest czymś powszechnym i gdzie wielu ulega biernemu fatalizmowi – powinni odzyskać swą wartość rysy prawdziwego oblicza mężczyzny i kobiety, w swej odmienności zasadniczo równi w prawach. [...] W Maryi, „błogosławionej między niewiastami” Bóg dał kobiecie godność o nieoczekiwanych rozmiarach. W Maryi Ewangelia przeniknęła kobiecość, odkupiła ją i wywyższyła. [...] Maryja jest gwarancją kobiecej wielkości, ukazując specyficzny sposób bycia kobietą, z powołaniem do bycia duszą, darem zdolnym uduchowić ciało i wcielić ducha.

Syntezę i ocenę postaci Maryi zawartych w Dokumencie z Puebla A. Amato wyraża następująco: Puebla przedstawia Maryję przede wszystkim w Jej dynamicznym i proroczym aspekcie eklezjalnego macierzyństwa i ludzkiego paradygmatu. [...] Choć przyjmuje rozległość ludowej

¹¹⁵ TAMŻE, 352-355.

¹¹⁶ TAMŻE, 364. 354. 364. 354.

pobożności maryjnej Ameryki Łacińskiej, Puebla kładzie jednak nacisk nie na jakiś pobożny i bierny aspekt osoby Najświętszej Dziewicy, lecz na Jej wymiar dynamicznie i chrześcijańsko antropologiczny, w celu zrozumienia i docenienia fundamentalnej godności człowieka odkupionego w Chrystusie. W zdecydowanie chrystologicznym kontekście teologicznej refleksji z Puebla Maryja jest całkowicie zanurzona w misterium Kościoła, którego jest Matką; w misterium człowieka, którego jest najdoskonalszym przykładem odkupienia i wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa; w szczególnym misterium kobiecości, której nadaje ludzki i chrześcijański, absolutnie spełniony i paradygmatyczny wymiar. [...] Skoro Chrystus jest Wyzwolicielem, to Maryja jest wzorem nowego człowieka wyzwolonego w Chrystusie. Jeśli zapytalibyśmy, jaki jest jego szczególny wkład w rozwój refleksji nad postacią Maryi, można powiedzieć, że dokument z Puebla potrafił nadać wizerunkowi Maryi nieznanne dotąd i absolutnie płodne akcenty, czyniąc Ją w pełni wiarygodną¹¹⁷.

5. Chrystologia biblijna i eklezjalna a mariologia

W ostatnich dziesięcioleciach, szczególnie po Soborze Watykańskim II, notowany jest rozkwit badań chrystologicznych. Dokonując ich obszernej analizy, L. Renwart¹¹⁸ widzi je zunifikowane, a jednocześnie podzielone na cztery grupy: tematyką dwóch z nich są studia monograficzne i artykuły w różny sposób odnoszące się do chrystologii, a dwie pozostałe grupy dzielą się ze względu na zainteresowanie historycznością chrystologii bądź poszukiwaniem metodologii umożliwiającej aktualizację chrystologii. Nas interesują w tym miejscu dwie ostatnie grupy.

5.1. Chrystolodzy i chrystologie

Duży impuls do rozbudzenia zainteresowania historycznością powstał po opublikowaniu monumentalnego zbioru tekstów chrystologicznych, będących owocem soborów i tradycji chrześcijańskiej, pod redakcją Aloisa Grillmeiera: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*¹¹⁹,

¹¹⁷ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee...*, 106. 197; TENZE, *La via antropologica e „inculturata” di Puebla...*, 28-40.

¹¹⁸ L. RENWART, *Jésus Christ aujourd'hui*, „Nouvelle Revue Théologique” 109(1977) 208-249.

¹¹⁹ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* (Biblioteca teologica, 18-19, 24-26), Paideia, Brescia 1982-2001: 5 voll.: I/1 i I/2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451); II/1: *La ricezione del concilio di Calcedonia* (451-518); II/2: *La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*; II/4: *La Chiesa di Alessandria, la Nubia e l'Etiopia dopo il 451* (tom II/3 nie został jeszcze opublikowany we Włoszech).

dzięki któremu studiami historyczno-chrystologicznymi zajęli się tacy teolodzy, jak Chr. Von Schönborn, R.C. Chesnut, M. Hengel, W.H. Principle, L. Bouyer¹²⁰. Po wstępie o charakterze ogólnym odnośnie do głównych problemów chrystologii, A. Schilson i W. Kasper¹²¹ przedstawiają krytyczną, a jednocześnie systematyczną panoramę chrystologii aż do początków lat 70. Zidentyfikowane przez nich prądy przedstawiają się następująco: 1) chrystologia podporządkowana wierze (R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling), 2) chrystologia jako rozwój teologii trynitarniej (K. Barth, H. Urs von Balthasar), 3) chrystologia w obszarze uniwersalnym (P. Theillard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann), 4) chrystologia bez dualizmu, czy „oddolna” (P. Schoonenberg, D. Sölle). Większość dzisiejszych kierunków chrystologii może być przyporządkowana jednemu z wyżej wymienionych prądów. W niniejszym rozdziale przedstawimy te kierunki, które są inne lub mają szczególny charakter.

Giovanni Moioli. Nierzadkie są przypadki, kiedy teolodzy formułowali własne projekty¹²². We Włoszech G. Moioli zaproponował chrystologię, której źródłową zasadą jest wyjątkowość Chrystusa¹²³. Jej sednem jest wydarzenie, będące jednocześnie historyczne i absolutne, skondensowane w oryginalnym, biblijnym wyznaniu wiary: „Jezus jest Panem”. Ta „*historyczna wyjątkowość*” *przywołuje indywidualny, chronologicznie zamknięty charakter istnienia Jezusa z Nazaretu; „absolutna wyjątkowość” wskazuje na definitywną ostateczność [...] tej historii*¹²⁴. Chrystologia jest zatem dyskursem krytycznie opartym na rzeczywistości Jezusa Chrystusa, metodycznym wyjaśnieniem tego oryginalnego punktu wyjścia¹²⁵.

¹²⁰ L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole et Christologie*, Cerf, Paris 1974 (tl. wł. 1977).

¹²¹ A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologie, oggi* (Biblioteca di cultura religiosa, 33), Paideia, Brescia 1979. Wydanie niemieckie pochodzi z roku 1974 (Herder, Freiburg im Br.).

¹²² Por. międzynarodowy przegląd, dokonany przez L. RENWARTA, *Jésus Christ aujourd'hui... Tematowi Cristologie in Italia* poświęcony jest podwójny numer „Scuola Cattolica” 105(1977) 1-156. Por. także S. ESPOSITO, *Lineamenti bibliografici della cristologia in lingua italiana nel periodo postconciliare*, „Rassegna di Teologia” 13(1972) 341-355; N. CIOLA, *Saggio bibliografico sulla cristologia in Italia (1956-1983)*, Lateranense, Roma 1984; M. SEMERARO, *Sulla cristologia: rassegna di opere italiane*, „Rivista di Scienze Religiose” 3(1989) 512nn.

¹²³ G. MOIOLI, *Cristologia* (Corsi della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale), Milano 1983. Por. TENZE, „*Status quaestionis*” *del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni*, w: G. SEGALLA [i inni], *Il problema cristologico oggi* (Orizzonti nuovi), Cittadella, Assisi 1973, 198-241. Streszczenie chrystologicznej propozycji G. Moioli w: N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia* (UT, 15), Queriniana, Brescia 1996, 84-86.

¹²⁴ G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, „Scuola Cattolica” 103(1975) 725.

¹²⁵ F.G. BRAMBILLA, *Tre cristologie italiane: 1/ G. Moioli*, „Scuola Cattolica” 110(1982) 417-423.

Walter Kasper. Po stwierdzeniu, że przy budowaniu chrystologii organicznej nie można iść drogami „Chrystusa historii” ani „Chrystusa wiary”, także W. Kasper przyznaje, że „*Jezus jest Chrystusem*” to skrócona formuła wyrażania wiary chrześcijańskiej. A chrystologia jest niczym innym jak rygorystyczną interpretacją tego wyznania. W ten sposób wyznaje się, że ten Jezus z Nazaretu, w swej jedności, nieporównywalności jest jednocześnie Chrystusem posłanym przez Boga, czyli Mesjaszem namaszczonym przez Ducha Świętego, zbawieniem świata, eschatologiczną pełnią historii¹²⁶. Raz jeszcze zatem fakt historyczno-biblijny i kościelne wyznanie wiary są podstawą chrystologii. W specjalnym studium C. Porro¹²⁷, wspomniawszy o stanie fermentacji, w jakim w latach 70 znajdowała się refleksja chrystologiczna, oraz naszkicowawszy historyczny obraz osiągniętego rozwoju, przedstawia dwie kwestie dotyczące chrystologii: przyswajanie przez nią osiągnięć nauk egzegetyczno-biblijnych oraz reinterpretację formuł dogmatycznych dawnych soborów chrystologicznych (przede wszystkim w Chalcedonie).

Mario Serenthà. Podobnie sformułowany jest punkt wyjścia do badań chrystologicznych M. Serenthà¹²⁸, który słusznie wskazuje, że we współczesnej debacie teologicznej chrystologia zaczyna nabierać coraz większego znaczenia. Refleksja Serenthy przechodzi przez trzy etapy chrystologicznej drogi: biblijny, historyczny etap tradycji teologicznej oraz systematyczny. I zauważa, że linie te stanowią jednolitą kwestię, której „źródłem” jest doświadczenie i świadectwo, z jakim pierwotna wspólnota chrześcijańska wyznawała swoją paschalną wiarę, która uzupełnia się i harmonizuje z przedpaschalnym momentem, obecnym w Ewangeliach synoptycznych. W tej absolutnie oryginalnej i pierwotnej chrystologii obecna jest fundamentalna dwubiegunowość chrystologii: Jezus ziemski i Chrystus uwielbiony. Jako „inteligencja wiary” chrystologia systematyczna powinna pracować nad biblijną i tradycyjną centralną rolą historycznego wydarzenia Chrystusa, mającą punkt kulminacyjny w wydarzeniu Paschy i zmartwychwstania, czyli nad tajemnicami życia Chrystusa. To one wyrażają tożsamość Jezusa, poprzez „tytuły” pochodzące z Biblii i należące do kościelnej tradycji, idącej ścieżką światła i zrozumienia prawdy o Jezusie *Proroku, Panu, najwyższym Kapłanie, słudze Bożym, Chrystusie-Mesjaszu, Synu człowieczym, Słowie/Logosie Bożym, Synu Bożym*¹²⁹.

¹²⁶ W. KASPER, *Gesù il Cristo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 23), Queriniana, Brescia 1975, 10 (wyd. niem. 1974).

¹²⁷ C. PORRO, *Cristologia in crisi? Prospettive attuali* (Teologia, 6), Paoline, Torino 1975.

¹²⁸ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, LDC, Torino 1982.

¹²⁹ TAMŻE, 405-436; TENŻE, *Cristologia. Breve corso fondamentale* (Aggiornamenti teologici, 9), Ancora, Milano 1985.

Bruno Forte. Wniosek ten podziela B. Forte¹³⁰ i rozwija go w badaniach, weryfikujących historyczno-ewangeliczny fakt dotyczący „Jezusa z Nazaretu” oraz fakt ewangeliczno-eklezjalny, poprzez który „Ten” Jezus został wskrzeszony przez Ojca i ustanowiony „Panem i Chrystusem”, tak że *w żadnym innym imieniu oprócz Jego nie zeszło na świat zbawienie* (por. Dz 2, 36). Drogę, jaką przeszedł teolog z Neapolu, znaczą następujące dane teologiczne: w „chrystologii i historii” przywoływane są pytania, które współczesna kultura stawia chrystologii oraz rozpatrywane jest aktualne znaczenie mówienia o Chrystusie i sposób, w jaki dziś należałoby o nim mówić; w „historii chrystologii” badaniu została poddana normatywna przeszłość wiary: „nadziei Izraela” (Stary Testament), „pełni czasów” (Nowy Testament), „kerygmatu i dogmatu” („chrystologia eklezjalna”); w „chrystologii historii” w sposób syntetyczny przedstawione są znaczenie i rozumienie Chrystusa w naszych czasach. Harmonijnym łącznikiem dla różnych wymiarów chrystologii jest zmartwychwstanie Jezusa i rozwija się ona poprzez teologiczne i historyczne wyjaśnianie tej prawdy jako punktu wyjścia dla chrześcijańskiej wiary. To poprzez zmartwychwstanie Jezusa oraz poprzez łączność pomiędzy Jezusem paschalnym i Jezusem przed-paschalnym wyraża się cała prawda o Jezusie: *Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym; Ponizony jest Wywyższony; Jezus jest Panem; Chrystus jest Jezusem. Historia Paschy jest tożsama z historią Nazarejczyka*. Do tej tożsamości ewangeliczno-historycznej dochodzi tożsamość historyczno-eklezjalna: *Jezus Chrystus, Ukrzyżowany-Zmartwychwstały, jest sam w sobie spotkaniem dwóch światów, ciała i ducha, historii ludzi i historii Boga*¹³¹. W chrystologii B. Forte zachowana jest zatem obecność faktu biblijnego i wizji dogmatycznej, a w szczególności uznana jest waga zmartwychwstania – faktu, który coraz bardziej doceniany jest przez współczesne badania chrystologiczne.

Manuel M. Gonzales Gil. Zamiarem chrystologii M.M. Gonzalesa Gila¹³² jest zgłębienie tajemnicy Chrystusa; autor rozwija ten temat w trzech częściach. Po pierwsze przedstawiając tajemnicę Chrystusa według wiary Kościoła (Biblii, Tradycji patrystycznej, historii refleksji teologicznej), a następnie przechodząc przez etapy realizacji tej tajemnicy, tożsame z „tajemnicami” życia Chrystusa począwszy od wcielenia aż po uwielbienie po prawicy Ojca. Synteza chrystologiczna zawarta jest w trzeciej części książki, gdzie autor zastanawia się nad tajemnicą miłości Ojca, nad jednością Chrystusa, Jednorodzonego i uniwersalnego Pośrednika, oraz nad przekazywaniem tajemnicy Chrystusa za sprawą Ducha

¹³⁰ B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia...*

¹³¹ TAMŻE, 171. 172.

Świętego. W chrystologii Gonzalesa Gila pojawiają się te same tematy biblijne i kościelne, które omawialiśmy już wcześniej, oraz dodatkowo dwa wyróżniki: „mysteryjny” aspekt Chrystusa oraz wartość, jaką ma on dla objawienia Boga Trójjedynego. B. Forte powrócił do tego tematu i wyjaśnił milczącą tajemnicę Boskiej Trójcy jako jeden z aspektów zmartwychwstania Jezusa, Wcielonego Słowa¹³³.

Antonio Contri. Inni autorzy zajmują się chrystologią w zależności od celu, jaki przyświeca ich badaniom. Aby zrozumieć antropologiczny zwrot teologii i ożywić antropologiczne porównania w zakresie refleksji nad Chrystusem, A. Contri¹³⁴ zaproponował refleksję nad chrystologią w kontekście filozoficznej kategorii „relacji ewolucyjnej”. Pochodząca od „ontologii relacyjnej dynamicznej i personalistycznej”, kategoria „relacji ewolucyjnej” miałaby zastąpić teologiczno-dogmatyczne i egzystencjalistyczne kategorie „natury” i „osoby” kategoriami typu „relacja” i „Ja”¹³⁵. Zdaniem Contriego, z tego wyboru oraz z pięciu części, na które dzieli się „relacja ewolucyjna”, wynika możliwość wyjaśnienia objawienia chrystologicznego: rozumienie „istoty” Chrystusa jako ustanowionej poprzez „relację do Boga i do nas”; „relacja samoświadomości Chrystusa oraz naszej [jej] znajomości”, „zbawcza samorealizacja” w Chrystusie i w nas. Kategoria „relacji ewolucyjnej” proponuje swego rodzaju stratygraficzne odczytanie chrystologii i pozwala uniknąć ogólnego personalizmu, obecnego nierzadko w teologii; w ten sposób – w opinii autora – otwiera się nowa droga do zrozumienia niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa Pana.

Renzo Lavatori. Podejściem, jakie R. Lavatori¹³⁶ zastosował do chrystologii, jest przekaz wiary, a dokładnie „droga wiary w Chrystusie”. W tym celu *nie zamierza on powiedzieć rzeczy nowych ani oryginalnych; zbiera natomiast najbardziej wartościową myśl teologiczną i wykorzystuje ją w perspektywie „katechetycznej”*, ze zwróceniem szczególnej uwagi na postulaty świata młodzieży. Lavatori przyswaja sobie *wagę Jezusa Syna, czyli rzeczywistość Jego synostwa, będącą podstawową i egzystencjalną kwestią zarówno w związku z Jego Boskością, jak i człowieczeństwem*¹³⁷. Lavatori dzieli swoją propozycję na trzy części: w pierwszej części przed-

¹³² M.M. GONZALES GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología* (BAC, 380-381), 2 voll., Madrid 1976.

¹³³ B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento* (Simbolica ecclesiale, 7), Paoline, Milano 1991.

¹³⁴ A. CONTRI, *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore. Saggio di cristologia patristico-storica e teologico-sistemica*, LDC, Torino 1985.

¹³⁵ TAMŻE, 136.

¹³⁶ R. LAVATORI, *L'unigenito del Padre. Gesù nel mistero di „Figlio”* (Teologia viva, 1), EDB, Bologna 1983.

¹³⁷ TAMŻE, 13. 5. 6.

stawia wydarzenie Chrystusa jako konkret; w drugiej części tajemnica Chrystusa jest rozpatrywana i opisywana w jej zasadniczej postaci i różnych elementach składowych, ze świadomością jednakże, że jego tajemnica zawsze będzie wykraczała poza poziom myślowy człowieka wierzącego; w części trzeciej autor próbuje przezwyciężyć tę wyższość, łącząc przedmiot poznawany i podmiot wierzący w paschalnej tajemnicy Chrystusa, źródle i początku zbawienia oraz nowego życia. Propozycja Lavatoriego wkracza w obszar teologicznej, a zarazem duszpasterskiej debaty o przekazywaniu wiary w zależności od różnych kontekstów kulturowych oraz odbiorców, a w szczególności związku pomiędzy chrystologią a katechezą.

Powyższa prezentacja ukazuje wielość i różnorodność dróg chrystologii. Chcąc znaleźć wskazówki użyteczne dla poznania Maryi z Nazaretu, będziemy unikać rozproszenia tej kwestii, nie będziemy zatem szukać ich w dziełach autorów, którzy nieszczególnie są w tę kwestię zaangażowani, stąd też naszą uwagę skoncentrujemy raczej na dwóch współczesnych chrystologach, u których temat mariologiczny pojawia się w sposób znaczący.

5.2. Marcello Bordoni

W latach 1982-1986 M. Bordoni opublikował pracę zatytułowaną *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, w podtytule określoną skromnie mianem „Eseju z chrystologii systematycznej”: w rzeczywistości jest to wielki traktat chrystologiczny liczący około 2000 stron¹³⁸. Bordoni przedstawił swoją chrystologię również w innych studiach¹³⁹, a szczególnie w traktacie *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*¹⁴⁰. Te trzy rzeczowniki oznaczają trzy części tej publikacji, ale nawiązują również do trzech tomów „eseju chrystologicznego”, a przede wszystkim do całej budowli chrystologii Bordoniego, którą A. Amato widzi jako *wielką katedrę o trzech nawach*¹⁴¹. W dziele tym Bordoni przedstawia własną

¹³⁸ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, Herder, Università Lateranense, Tip. Pliniana, vol. 1 (1985²), vol. 2, Perugia 1982 (1985²), vol. 3, Perugia 1986.

¹³⁹ Por. M. BORDONI, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, „Lateranum”, n. s., 40-41(1974-1975) 203-225; TENZE, *Il Dio di Gesù Cristo*, w: *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, vol. 1, Marietti, Genova 1987, 469-552 (bibliografia s. 552-554); TENZE, *Cristologia e antropologia*, w: *Cristologia e antropologia. Atti del Seminario interdisciplinare*, red. C. GRECO, Napoli 1992, 13-62. 313-319.

¹⁴⁰ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 57), Queriniana, Brescia 1988.

¹⁴¹ Tak wyraża się A. Amato, recenzując dzieło Bordoniego w „Salesianum” 1(1987) 129-135.

koncepcję chrystologii, ale rozwija także tematy o charakterze mariologicznym. Oczywiście nas interesują w tym miejscu te ostatnie, lecz z uwagi na to, że zarówno w wielkich dziełach, jak i w poszczególnych innych pismach Bordoni widzi je zawsze ściśle związane z chrystologią, konieczne jest przynajmniej skrótowe odniesienie do niej, również po to, aby potwierdzić istnienie coraz silniejszego związku, który dziś łączy teologię, chrystologię i mariologię.

W pierwszej „nawie” swej chrystologicznej katedry Bordoni pisze o *krytyczno-historycznym problemie chrystologii systematycznej*¹⁴² i podsumowuje stwierdzeniem, że chrystologia rozciąga się na antropologię, soteriologię, pneumatologię i eklezjologię¹⁴³. Z metodologicznego punktu widzenia kamieniem węgielnym wiary chrystologicznej jest ponowne odkrycie początków Jezusa z Nazaretu, to jest Jego historii przedpaschalnej i Jego tajemnicy paschalnej. Tu ukazuje się Trójosobowy wizerunek Boga: w ten sposób chrystologia stapia się z teologią trynitarną.

W drugiej „nawie” przedstawiona zostaje wiara eklezjalna, która wierzy w Jezusa jako Chrystusa/Mesjasza, Pana, Syna Bożego, Zbawiciela i spełnienie historii. W przekonaniu, że wiara Kościoła postpaschalnego jest zasadniczym elementem chrystologicznym nie tylko dla poznania zdarzeń, poświadczonych przez wierną pamięć ludzi wierzących, ale także dla uchwycenia ich autentycznych znaczeń, Bordoni przedstawia nieprzerwaną ciągłość oraz doskonałą harmonię pomiędzy Jezusem przedpaschalnym a wydarzeniem paschalnym, aby wykazać, że znaczenie chrystologii nie wynika z samego zmartwychwstania, lecz z całego istnienia Jezusa. Choć chrystologia systematyczna nabiera pełnego znaczenia dzięki zmartwychwstaniu, to jej droga zaczyna się w czasie przedpaschalnym, czyli w czasie ziemskiego życia Jezusa. Już tu bowiem pojawia się „kwestia Jezusa”, czyli kwestia Osoby, życia i misji, wykraczających poza typowe cechy mesjanistyczne: *same Ewangelie świadczą o trudnościach, a nawet ludzkiej niemożności odczytania tej tajemnicy*¹⁴⁴. Ewangelie ukazują zagadnienia związane z pewną osobowością, wokół której tworzy się wspólnota, będąca *widowym znakiem obecności Królestwa Bożego oraz znakiem zapowiadającym doskonałą*

¹⁴² W ten sposób podsumowuje temat N. CIOLA, *Dibattito intorno a una nuova cristologia sistematica*, „Rassegna di teologia” 25(1984) 262 (recenzja pierwszych tomów Bordoniego). Pod tytułem *La cristologia della Chiesa in un orizzonte escatologico* F.G. Brambilla przedstawia dwa pierwsze tomy studium Bordoniego, „La Scuola Cattolica” 116(1988) 4-19.

¹⁴³ W drugim wydaniu z roku 1985 tom 1 Bordoniego zawiera na s. 251-267 *bibliografię na temat chrystologii dogmatycznej* pod red. N. Cioli.

¹⁴⁴ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 609.

*wspólnotę eschatologiczną Królestwa w jego przyszłej fazie*¹⁴⁵. Ale to w zdarzeniu paschalnym chrystologia osiąga swą rozległość, idąc trzema drogami: drogą nauczania w Jeruzalem, drogą w stronę krzyża, drogą zmartwychwstania. *To w zmartwychwstaniu naprawdę podsumowuje się historia Jezusa i ukazuje się nowa kondycja Jezusa z Nazaretu. [...] W zmartwychwstaniu objawiło się to, co dokonało się w ciemności kenozy podczas ziemskiego życia Jezusa i w najwyższym upokorzeniu krzyża. [...] W swym zmartwychwstaniu Jezus z Nazaretu uwiecznia i uniwersalizuje tajemnicę zdarzenia Kalwarii. Zmartwychwstały objawia w ten sposób Ukrzyżowanego. [...] Zmartwychwstanie jest wypełnieniem objawienia chrystologicznej tożsamości Jezusa za sprawą Ojca i Ducha Świętego*¹⁴⁶. Ponadto, zmartwychwstanie prowadzi do dojrzewania wiary uczniów, poprzez umożliwienie jej przewyciężenia hańby krzyża, inicjuje świat nowego stworzenia i czyni skuteczną zapowiedź ewangelicznego przesłania. [...] Zmartwychwstanie jest także decydującym momentem przejścia od historii Jezusa do czasu Kościoła, który rozciąga się aż po Jego powrót w Paruzji¹⁴⁷.

W trzeciej „nawie” proponowany jest *Chrystus przepowiadany przez Kościół*. U podstaw znajduje się *Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały w teraźniejszości i w przyszłości historii zbawienia*: w swym obecnym wymiarze soteriologia paschalna Chrystusa ukrzyżowanego-zmartwychwstałego oznacza prawdę zbawienia naszej teraźniejszości; w projekcji w stronę paruzyjnego wydarzenia Chrystus ukrzyżowany-zmartwychwstały zaświadcza o całkowitym eschatologicznym spełnieniu zbawienia; Ukrzyżowany-Zmartwychwstały i Jego eschatologiczny powrót jak na papierze wodnym przechodzą przez wszystkie formy tradycji: biblijnej, patrystycznej, średniowiecznej, współczesnej, katolickiej, protestanckiej i prawosławnej, i zapowiadają Chrystusa w teraźniejszości oraz na przyszłość ludzkości. *Eschatologiczne spełnienie, które nastąpiło w wydarzeniu Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa jako zapowiedź wydarzenia Paruzji, wzmocniło kierunek nadziei. [...] W Chrystusie zapowiada się przyszłość, a jeśli chodzi o wiarę i ludzi wierzących, którzy nadal są związani ze światem będącym w drodze, dotyczą ich już sprawy, będące przedmiotem nadziei, a wręcz Ten, który jest samym centrum nadziei*¹⁴⁸.

¹⁴⁵ TAMŻE, vol. 2, 336.

¹⁴⁶ Por. TENŻE, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 82), Queriniana, Brescia 1995 (bibliografia, 302-312).

¹⁴⁷ TENŻE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 2, 613-614.

¹⁴⁸ TAMŻE, vol. 3, 617. Por. TENŻE, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia* (Corso di teologia sistematica, 10), EDB, Bologna 1988; I. SANNA, A. AMATO, *Gesù Cristo, speranza del mondo* (Sapientia Christiana, 5), Università Lateranense, Roma 2000.

Dostosowując się do tego objawienia, tak wyraźnie potwierdzonego w Nowym Testamencie, refleksja chrystologiczna pisarzy nowotestamentowych skierowała się ku wyjaśnieniu tego, co nie było powiedziane bezpośrednio, w szczególności na temat „Odwiecznego Słowa” w Trójcy Przenajświętszej (proktologia) oraz „Wcielenia Słowa”. Proktologiczne stwierdzenia – Chrystus „Mądrość Boża”, Obraz Boga, Pierworodny stworzenia, Odwieczny Logos¹⁴⁹ - potwierdzają, że z uwagi na swe bogactwo, paschalna tajemnica Chrystusa objawia tajemnicę trynitarną, a stwierdzenia dotyczące wcielenia poświadczają obecność Syna Bożego w wydarzeniu paschalnym. W ten sposób Maryja z Nazaretu wkracza z teologicznym rygorem do tajemnicy wcielenia, właśnie począwszy od paschalnej tajemnicy Chrystusa.

Choć nie ma oddźwięków mariologicznych, to jednak *paralelizm Chrystus-Kościół, poprzez obraz kobiety obecny jest w listach św. Pawła*¹⁵⁰ i zarówno w przypadku tradycji Jana, jak i patrystycznej, wszedł do dyskursu mariologicznego. Refleksja ta ma swe źródło w Starym Testamencie. *W tradycji biblijnej bardzo często starotestamentowa i nowotestamentowa wspólnota zbawienia wcielała się w postać „niewiasty” - „oblubienicy” związanej z Jahwe małżeństwem-przymierzem, oraz „matki”, dającej życie jego dzieciom, chroniącej je i karmiącej. Szczególnie często symbol ten stosują prorocy [...] i głoszą nowe, wielkie przymierze, w którym dokonają się nowe zaślubiny między Bogiem i Jego ludem (Iz 54, 1-7; 60, 4; 66, 7-13). Nowa Oblubienica będzie Matką Jego licznych synów. W ten sposób Izrael jest jednocześnie „Oblubienicą i Matką”¹⁵¹. Pawłowa wizja „Niewiasty-Oblubienicy-Matki-Kościola” zgodna jest z tą perspektywą, którą św. Jan stosuje w swojej mariologii. Określenie Maryi jako „Niewiasty” osiąga w Ewangelii św. Jana pełnię znaczenia zarówno w opowieści o weselu w Kanie, jak i w opowieści o Kalwarii. W Kanie (J 2, 1-11) zawołanie „Niewiasto” ma oznaczać zarówno to, że „godzina” mesjańskich zaślubin jeszcze nie nadeszła, jak i zapowiada przyszłą „godzinę”, w której *zaślubiny dopełnią się w pełni mesjańskich dóbr* symbolizowanych wówczas przez obfitość wina. Na Kalwarii zawołanie „Niewiasto” pięć razy w zaledwie trzech wersach wzbogacone jest przez określenie „Matka” (J 19, 25-27). *Słowa Jezusa: „Niewiasto, oto syn twój”, oraz słowa skierowane do ucznia: „Oto Matka twoja” (uw. 26. 27) wyrażają zarówno duchowe macierzyństwo Maryi, które uosabia Kościół w jego macierzyńskiej funkcji wobec wierzących, jak**

¹⁴⁹ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 629-655.

¹⁵⁰ TAMŻE, 164-165.

¹⁵¹ TAMŻE, vol. 2, 504-505.

*i rzeczywistość ucznia, który uosabia wierzącego w jego odniesieniu do Maryi, Matki Kościoła, uosabianego przez Nią*¹⁵².

Po tytule „Matki Bożej” Maryja otrzymuje tytuł „figury Kościoła-Matki”. My rozumiemy macierzyństwo Kościoła, rozmyślając nad macierzyństwem Maryi, Matki Pana i Matki ucznia, którego Jezus miłował (M. Thurian). [...] *Zawołanie umierającego Jezusa „Niewiasto” w stosunku do Maryi ukazuje Jej bycie Matką, Niewiastą czasów mesjańskich, Nową Ewą, eschatologiczną Córą Syjonu, Matką wszystkich wierzących. Można powiedzieć, że Maryja uosabia tu cały Kościół, którym jest właśnie sam lud mesjański*¹⁵³. Do dwumianu „Niewiasta-Maryja” dołącza następny: „Ewa-Maryja”: w myśli pierwszych Ojców Kościoła Ewa postrzegana jest jako zapowiedź Maryi i Kościoła w paralelizmie analogicznym do tego, jaki w refleksji Pawła i Ojców łączy Adama z Chrystusem. Kiedy Ojcowie łączą Maryję z Ewą, myślą przede wszystkim o Dziewicy, która poprzez swoje *fiat* podczas zwiastowania przyjmuje Chrystusa „jako rekompensata za pierwszą kobietę” i tym samym jest *initium salutis*. W ten sposób *macierzyństwo Maryi umiejscawia się na planie posłuszeństwa i wiary*. Kiedy Ojcowie łączą Ewę z Kościołem, myślą oni przede wszystkim o pochodzeniu pierwszej kobiety z boku pierwszego mężczyzny (Rdz 2, 22), a zatem *postrzegają rolę Maryi w ramach pochodzenia „Niewiasty-Kościola” z boku „Nowego Adama” na krzyżu*. W myśli patrystycznej *Niewiasta-Kościół-Maryja postrzegana jest jako związana w sposób tajemniczy z paschalnym wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa*. Niewiasta-Kościół-Maryja nie posiada nic, co pochodzi od niej samej i nie koncentruje się na niej. Obecność Maryi w wydarzeniu paschalnym nie ma charakteru receptywnego i biernego: jako Niewiasta-Oblubienica-Dziewica-Matka, Maryja wnosi swój aktywny wkład do dzieła Chrystusa, to jest prawdziwą współpracę¹⁵⁴. Według wielu znakomitych wypowiedzi Bordoniego zbawczy aspekt tajemnicy paschalnej jest także darem kościelnej wspólnoty w znaku Kościoła-Maryi¹⁵⁵.

Nauczane przez Vaticanum II¹⁵⁶ i podjęte również przez Bordoniego włączenie tematów mariologicznych do dyskusji nad misterium Chrystusa i Kościoła przerywa izolację, która poprzez marginalizację mariologii od chrystologii i eklezjologii często sprowadza ją do roli kamiennego

¹⁵² W kwestii innych teologicznych implikacji obecności Maryi u stóp krzyża, por. M. BORDONI, *La Madre di Gesù presso la croce e il „principio mariano” della Chiesa, „Theotokos”* 7(1999) 449-470.

¹⁵³ TENŽE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 2, 504-505.

¹⁵⁴ TAMŽE, vol. 3, 328-436.

¹⁵⁵ TAMŽE, 549-570.

¹⁵⁶ LG 54.

bloku pośród niespokojnych fal teologii; ponadto daje nowe i użyteczne klucze hermeneutyczne do poznania Maryi z Nazaretu. W ten sposób mariologia nabiera znaczenia eklezjalnego. Eklezjologia oświeca rzeczywistość Maryi, *wybranej części Kościoła, świętego członka jego ciała (św. Augustyn)*. [...] *Wartość światła, jakie Kościół rzuca na postać Maryi, polega na wprowadzeniu Jej tajemnicy i sensu wydarzeń Jej życia do wydarzeń z życia odkupionej ludzkości. Ale także postać Maryi rzuca dużo światła na Kościół i jego świadomość wiary.* [...] *Dyskurs wiary na temat Kościoła Dziewicy-Matki-Oblubienicy przypomina tę inicjatywę Boskiej agape, która ofiarowując się zgodnie z pierwotnym planem Ojca jednocześnie wzbudza w ludzkości łaskę przyjęcia tego najwyższego daru. [..] Stworzenie, które dzięki Duchowi staje się zdolne do przyjęcia i zrodzenia Bożego Słowa wcześniej w sercu niż w ciele, Maryja jest Kobieta, w której wyraża się w najwyższym stopniu łaska przyjęcia daru Bożego*¹⁵⁷. Eklezjologia i mariologia oświecają się zatem nawzajem, a ich światła wspólnie podkreślają i uwypuklają cechy postaci Maryi.

Egzystencjalistyczna analiza filozoficznego związku pomiędzy czynnikiem Boskim i ludzkim doprowadziła do oddzielenia wcielenia od zbawczego wydarzenia historycznego przybycia Boga, i przysłoniła wielkość wydarzenia macierzyństwa Maryi¹⁵⁸. Zostało ono bowiem ograniczone do dziewiczego poczęcia Jezusa i Jego narodzin w Betlejem: w ten sposób, poprzez położenie akcentu wyłącznie na ontologiczno-fizjologiczne aspekty macierzyństwa, obecność Maryi zajmowała miejsce autonomiczne w historii zbawienia. Aby lepiej uchwycić znaczenie roli macierzyństwa Maryi, mariologia powinna odzyskać niektóre wymiary teologiczne. Przede wszystkim wymiar przyjęcia Objawienia za pośrednictwem Ducha: w starotestamentowej optyce, która widziała Izrael jako Oblubienicę, w nowym przymierzu Maryja jest rzeczywistym miejscem wcielenia Słowa. Mariologia powinna także odzyskać historyczną całość ziemskiego bytu Jezusa, który zaczyna się wcieleniem i trwa przez całą tajemnicę paschalną. Macierzyństwo w całości dotyczy tego okresu, w ramach którego *to, co po ludzku Maryja daje Synowi (narodziny, wychowanie) łączy się nierozdzielnie z tym, co Ona sama otrzymuje, aby jako pierwsza uczennica wcielić w życie wspólnotę świętości*. Macierzyństwa Maryi nie można oddzielić od działania w Niej Ducha Świętego,

¹⁵⁷ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 560; por. TENŽE, *Maria Madre e sorella in cammino di fede*, „Theotokos” 2(1994) 377-391.

¹⁵⁸ Na temat znaczenia obecności Maryi w całym wydarzeniu Chrystusa, por. TENŽE, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*. I° Simposio Mariologia, Roma 1976, Ed. Marianum-Città Nova, Roma 1977, 30-51.

dlatego też zrodzenie jest „zrodzeniem według Ducha” z czego pochodzi *wszystko to, co jest „z Boga”* (J 3, 5). Dlatego Maryja jest także „Matką w porządku łaski”. W tym miejscu macierzyństwo Maryi stapia się z Jej wartością eklezjalną: *Maryja jest łonem, które Boża miłość stworzyła, aby mogło ją przyjąć i rozprzestrzeniać w świecie ludzkim. [...] Dzieło, jakiego Duch dokonał w Maryi, otwierając Ją na łaskę macierzyństwa wobec Chrystusa, trwa w macierzyństwie Kościoła, w którym ten sam Duch rozbudza trwałą i wierną zgodę na Wcielone Słowo Boże, które konkretnie zrealizowało się w historycznym życiu Maryi*¹⁵⁹. Maryja jest ikoną objawiającą płodność Ducha¹⁶⁰.

Skrupulatne studium „obecności misterium paschalnego w historii” odkrywa, że *przekształca ono tę historię w ciągłą Paruzję, w której działa sąd Chrystusowego zbawienia i dyskryminujący samosąd człowieka; dlatego też wydarzenie Paschy ukazuje się nam jako sądne wydarzenie Paruzji, ponieważ prowadzi do wypełnienia się historii zbawienia*¹⁶¹. Już wydarzenie Krzyża-zmartwychwstania doprowadziło do najwyższego kryzysu eschatologicznego, ale to *Paruzja jest ostatnim momentem tego dialektycznego procesu zachodzącego pomiędzy prawdą Bożą, którą jest Chrystus, a światem ciemności, która jej nie przyjmuje* (J 1, 5)¹⁶². Zmartwychwstanie Chrystusa dało początek erze eschatologicznej, ponieważ *w Chrystusie zmartwychwstanie umarłych znajduje swoją pierwszą zasadę i swój fundament. [...] Jednakże ten proces zmartwychwstania, zapoczątkowany w erze chrześcijańskiej przez zmartwychwstałego Chrystusa, idzie w kierunku pełni przyszłego zmartwychwstania, w którym cała ludzkość będzie uczestniczyć także cieleśnie w eschatologicznym triumfie Chrystusa*¹⁶³. [...] W tym kontekście paruzyjnego zmartwychwstania umiejscawia się mariologiczne twierdzenie o wniebowzięciu Maryi: *nabiera ono jasności w nawiązaniu do zmartwychwstania Chrystusa i całego Kościoła. W odniesieniu do Chrystusa duchowe i cieleśne wyniesienie Maryi dopełnia dzieła Odkupiciela jako pierwszej ludzkiej osoby uczestniczącej w Jego chwale. Osiągając tym samym paruzyjną skuteczność zmartwychwstania, we wniebowziętej Maryi ukazuje się eschatologiczna ikona całego Kościoła, bowiem on, jako Oblubienica Chrystusa, znajduje w Maryi zapowiedź własnej chwaly. Także według Soboru Watykańskiego II, Maryja jest już w tym stanie doskonałości, do którego dąży Kościół pielgrzymujący*¹⁶⁴. *Matka Jezusa, pełna chwaly*

¹⁵⁹ TENŻE, *Gesù di Nazaret, Presenza, memoria, attesa...*, 435-439, *passim*.

¹⁶⁰ TENŻE, *Gesù di Nazaret...*, vol. 3, 561.

¹⁶¹ TAMŻE, 587.

¹⁶² TAMŻE, 599.

¹⁶³ TAMŻE, 602-603.

¹⁶⁴ TAMŻE, 608-609.

w niebie zarówno ciałem jak i duszą, jest obrazem i początkiem Kościoła, który swe spełnienie będzie miał w przyszłej epoce¹⁶⁵.

Rekonstrukcja teologicznej postaci Maryi w obszarze chrystologii nie tylko daje jej rygorystyczną podbudowę biblijną, lecz także pozwala widzieć Maryję w świetle prawdy Chrystusa. Jej tajemnica, niewyczerpane badana przez kościelne sobory, przez Tradycję patrystyczną i teologów, coraz bardziej się rozjaśnia. I choć to rozjaśnienie jest jeszcze dalekie od doskonałości – pozostaje ona bowiem na zawsze „ukrytą tajemnicą” (por. Kol 1, 26) - to jednak wzrost tego światła przyczynia się także do odkrywania tajemnicy Maryi.

5.3. Angelo Amato

Całościowy wykład swojej wizji chrystologicznej A. Amato zaproponował w książce: *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*¹⁶⁶ oraz w licznych, uzupełniających artykułach. Amato proponuje także wizję mariologiczną, harmonijnie i uzupełniająco wiążącą się z chrystologią, w przekonaniu, że *dyskusja na temat Maryi powinna zostać umiejscowiona w szerokim kontekście chrystologicznym*¹⁶⁷. Zarówno w przypadku chrystologii, jak i mariologii Amato reprezentuje opcję metodologiczną biblijno-eklezyjalną¹⁶⁸, czyli opartą na Piśmie Świętym i zakorzenioną w Tradycji wiary chrześcijańskiej. Bowiem *chrystologia niedostatecznie oparta na Chrystusie biblijno-eklezyjalnym obniża się do poziomu humanistycznego orędzia – Chrystus tylko jako droga dla człowieka – lub ogólnie: religijnego – Chrystus jako jedna z dróg do Boga - i nie ukazuje prawdziwej tożsamości Jezusa*¹⁶⁹.

Podobne uwagi można wysuwać także w stosunku do Maryi. W sztuce teatralnej G. Testoriego *Interrogatorio a Maria*¹⁷⁰ „chór”, z silnym napięciem wewnętrznym, w dialogu obecnym w całym Jej egzystencjalnym doświadczeniu, stawia Maryi pytania dotyczące niepokojących problemów, takich jak sens życia, śmierci, bólu, zbawienia. Odpowiedzi Maryi są jasne, jakby naznaczone łaską, dotyczą Jej fiat, oznaczającego, że posłuszeństwo wiary czyni chrześcijanina współuczestnikiem zbawczej kreatywności Boga w historii. W ten sposób okazuje się, że w chrześcijaństwie Maryja jest „archetypem” pełniącym funkcję, która wzbudza

¹⁶⁵ Por. LG 68.

¹⁶⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 4), EDB, Bologna 1988.

¹⁶⁷ TENŹE, *Cristologia e mariologia*, „Ricerche Teologiche” 7(1996) 151.

¹⁶⁸ Por. TENŹE, *Il Cristo biblico-ecclesiale*, LAS Roma 1980.

¹⁶⁹ TENŹE, *Gesù il Signore...*, 34.

¹⁷⁰ G. TESTORI, *Interrogatorio a Maria*, Rizzoli, Milano 1979³.

sily psychiczne i duchowe, konkretyzujące w historii miłosierne i macierzyńskie oblicze Boga. Dlatego też katolickie zastosowanie archetypu „Maryi” nie tylko nie prowadzi do regresji czy niedojrzałości, lecz może być skutecznym narzędziem rozwoju ludzkiej osobowości i wspólnoty kościelnej¹⁷¹.

Poznajmy zatem główne założenia chrystologii Amato, ograniczając się jednak do tych elementów, które otwarte są na rozwój mariologiczny.

U podstaw niekończących się badań *Leben-Jesu-Forschung* oraz sceptycyzmu niektórych analiz historyczno-krytycznych, zasadniczą opcją każdej chrystologii jest uznanie ciągłości pomiędzy historią Jezusa a wiarą w Niego, czyli zdystansowanie się od teorii umieszczającej w dialektycznej pozycji „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”. *Wiara nie jest mitem pozbawionym podstaw historycznych, ani paradoksem bez racjonalnych fundamentów. A historia ze swej strony nie jest tylko obszarem ziemskich wydarzeń, lecz także obejmuje zbawczy dialog Boga z człowiekiem. W konsekwencji w wydarzeniu Chrystusa historia i wiara są nierozzerwalnie związane, tak że Chrystus wiary jest oparty na Chrystusie historycznym, a Ten z kolei jest natchnieniem wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej*¹⁷². A więc Chrystus biblijno-eklezyjalny nie jest ani mitem, ani beczasową ideą, ani ahistoryczną kreacją pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, ani też mesjańskim prototypem¹⁷³. Chrystologia ustawiona jest na tej samej linii: refleksja, wyjaśnienie oraz rozwój, jaki w odniesieniu do Chrystusa notuje chrystologia, nie są nieuzasadnionym poszerzeniem Jego tożsamości, lecz wyrażaniem Chrystusa, w którego Kościół wierzy i którego głosi od zawsze.

Wszystko opiera się, kieruje i rozwija na bazie Pism, przede wszystkim Nowego, ale także i Starego Testamentu. Na przykładzie Jezusa (Łk 4, 16-21) pierwotna wspólnota chrześcijańska wyznawała i głosiła, „według Pisma”, zarówno śmierć, jak zmartwychwstanie Jezusa (1 Kor 15, 3-4), interpretowane – jak dziś należy robić – nie w sensie literalnym, ani przy użyciu klucza spirytualistycznego, lecz rozpoznając w starotestamentowej ekonomii funkcję przygotowującą nadejście Chrystusa, szanując jedność i odmiennosc dwóch Testamentów¹⁷⁴. Współcześni

¹⁷¹ A. AMATO, *Maria e la Trinità* (Alma Mater, 21), San Paolo, Milano 2000, 25.

¹⁷² TENZE, *Gesù il Signore...*, 42.

¹⁷³ M. BORDONI, *Gesù il Signore. Nuovo saggio di cristologia*, „Lateranum” 56(1990) 365.

¹⁷⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'unità de la foi et le pluralisme théologique* (1972), nn. 1801-1815. Por. *La unidad de la fe y el pluralismo teológico: Tesis II: La unidad-dualidad del Antiguo y el Nuevo Testamento*, w: *El Pluralismo teológico* (BAC, 387), Madrid 1976, 20-27 (wyd. wł. *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teológico*, EDB, Bologna 1974, 22-27).

autorzy proponują różne klucze do nowego chrystologicznego odczytania Starego Testamentu: zdaniem L. Bouyera w Starym Testamencie obecne są tematy teologiczne zapowiadające Chrystusa¹⁷⁵; według M. Bordoniego historyczne oczekiwanie Izraela zapowiada przyjście Jezusa; według H. Cazelles'a, N. Füglistera i B. Fortego mesjańskie obietnice są kręgosłupem pism starotestamentowych; zdaniem F. Asensia i G. Segalla różne tradycje starotestamentowe są prorocze w stosunku do Jezusa¹⁷⁶. Ale starotestamentowy język wyraża się także poprzez stosowanie szyfru, po odcyfrowaniu którego wynika, że historia, mądrość i prorocтво zasłaniają i odsłaniają nadejście Chrystusa¹⁷⁷. Nieustanne uznawanie chrystologicznego sensu Starego Testamentu – dowiedzionego już przez starożytnych Ojców Kościoła¹⁷⁸ – świadczy o prawdziwości jego obecności, lecz różnaitość hermeneutycznych form jego identyfikacji ukazuje, jak trudna jest droga, prowadząca do jego odkrycia. Problem ten, dużo poważniejszy, pojawia się wtedy, gdy próbuje się dokonać ponownego odczytu, w sensie mariologicznym, nie całego oczywiście Starego Testamentu – bowiem to jest niemożliwe – ale choćby tylko niektórych jego fragmentów (jak Rdz 3, 15; Iz 7,14) oraz pewnych tematów teologicznych i literackich (Maryja jako Córa Syjonu, itp.). Badania mariologiczne nie mogą zatem uciec od tego typu poszukiwań, ponieważ zawierają one bogactwo oryginalnych aspektów maryjnych, podobnie jak ma to miejsce w przypadku nowego odczytania Starego Testamentu, z zastosowaniem klucza chrystologicznego.

Niezastąpiona wartość biblijnego fundamentu oraz tożsamość „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” nie zabraniają mówić o wielości wyrazów tej samej chrystologicznej wiary Kościoła¹⁷⁹. Paschalne wydarzenie odróżnia Jezusa przedpaschalnego od Jezusa po-paschalnego. *Paschalne wydarzenie w swej autentycznej rzeczywistości oświeca, a nie tworzy, całą ziemską historię Jezusa, dlatego też uczniowie przechodzą z ciemności do światła, od powierzchownego poznania do ostatecznego wyznania, do świadectwa i głoszenia. Zmartwychwstanie pozwala uczniom przekazywać słowa, gesty i czyny Jezusa przedpaschalnego [...] w świetle ich paschalnego rozumienia. Teraz opowiadają oni o Jezusie z pełnym*

¹⁷⁵ Są one przedstawione w L. BUYER, *Le Fils éternel...*, 68-150

¹⁷⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 64-65.

¹⁷⁷ M. MASINI, *Spiritualità biblica* (Cammini nello Spirito, 25), Paoline, Milano 2000, 223-228.

¹⁷⁸ Na ten temat por. TENZE, *La lectio divina. Teologia, spiritualità, metodo* (Parola di Dio, 2a s., 15), San Paolo, Milano 1996, 206-220.

¹⁷⁹ Por. B. RIGAUX, *Unidad y pluralidad de las imágenes de Jesús en los Sinópticos*, w: *El Pluralismo teológico...*, 107-148.

rozumieniem tego, co naprawdę powiedział i uczynił¹⁸⁰. To pełniejsze rozumienie Jezusa wyraża się w hymnach chrystologicznych (niewątpliwie pochodzenia kultowego) przytoczonych w Nowym Testamencie (J 1, 1-18; Fil 2, 6-11; Kol 1, 15-20, itd.) oraz w „wyznaniach wiary” (homologiach) pierwotnego Kościoła, takich jak „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9; Fil 2, 11)¹⁸¹ i „Jeden Pan, Jezus Chrystus” (1 Kor 8, 6).

W Nowym Testamencie przede wszystkim księga Dziejów Apostolskich, przytaczając niektóre wypowiedzi apostołów, pozwala nam poznać kerygmat, przepowiadanie Chrystusa dokonywane przez pierwotny Kościół. Spośród nich (Dz 3, 13-26; 7, 1-54; 10, 34-43; 13, 16-43, itd.) wyróżniają się słowa Piotra, wygłoszone podczas zesłania Ducha Świętego – pierwszej homilii czasów chrześcijańskich¹⁸². Zestawiając elementy pojawiające się w Dziejach Apostolskich oraz w Listach św. Pawła, C. H. Dodd odnajduje w tym „schemacie” główne elementy kerygmatu pierwotnego chrześcijaństwa: *Proroctwa się wypełniły i nowa era rozpoczęła wraz z nadejściem Chrystusa. Pochodził On z rodu Dawida; umarł zgodnie z tym, co zapowiadały Pisma, aby wyzwolić nas od zła obecnej epoki. Został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia, jak zapowiadały Pisma. Wywyższony po prawicy Boga, jako Jego Syn i Pan żywych i umarłych, ponownie przybędzie jako Sędzia i Zbawca ludzi*¹⁸³.

5.4. Chrystologie nowotestamentowe a Maryja

Chrystologie obecne w Nowym Testamencie, charakteryzujące się odmiennością i różnym stopniem rozwoju, są zgodne co do zasadniczych elementów. Z chronologicznego punktu widzenia bardziej rozwinięte wydają się chrystologie pism św. Pawła i Ewangelii św. Jana, natomiast mniej rozwinięte są chrystologie z Ewangelii synoptycznych. Z teologicznego punktu widzenia najbardziej różnią się między sobą z jednej strony Paweł/Jan, a z drugiej strony Marek/Mateusz/Łukasz. Czynnikiem, który w największym stopniu wpłynął na rozwój i różnice w chrystologiach, były różne sytuacje, w jakich znajdowało się chrześcijańskie przesłanie. Inne były bowiem kategorie kulturowe świata helleńsko-rzymskiego, a inny język używany w środowisku żydowskim; i wreszcie chrześcijańskie przesłanie mogło zostać odpowiednio wyrażone tylko dzięki zastosowaniu

¹⁸⁰ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 122-123.

¹⁸¹ Na temat tej fundamentalnej homologii, por. M. MASINI, *Atti degli apostoli. Una guida alla lettura* (Bibbia e spiritualità, 15), EDB, Bologna 2001, 102-104.

¹⁸² Por. TAMŻE, 93-108.

¹⁸³ C.H. DODD, *La predicazione apostolica e i suoi sviluppi* (Studi Biblici, 21), Paideia, Brescia 1973, 19-20. Na s. 111-114 tablica synoptyczna elementów *kerygmy*, obecnych w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła.

nowych kategorii kulturowych oraz określeń. Na przykład zmartwychwstanie samo przez się (a zatem niezależnie od zmartwychwstania Jezusa i chrześcijan umierających w Nim) było koncepcją nową i nieokreśloną w świecie żydowskim, podobnie jak nieznaną było ono kulturze greckorzymskiej do tego stopnia, że zmusiło pierwszych piszących do wyboru takich słów¹⁸⁴, które w leksyce języka greckiego nie miały dokładnie takiego znaczenia, jakie przypisywał im język chrześcijański; a ponadto: dla oznaczenia miłości, zgodnie ze znaczeniem przekazanym przez Jezusa, chrześcijaństwo musiało wykorzystać rzadkie greckie określenie – *agápē* – ponieważ inne greckie słowa (*philia*, *érôs*) były nieodpowiednie, a hebrajskie posiadały znaczenie zbyt ogólne (*‘āhābā*).

Podobne problemy dotyczą również mariologii. Także ona stwierdza niewątpliwe istnienie w Nowym Testamencie mariologicznej kerygmy, lecz musi uznać, że chociaż jest ona zasadnicza, jednak zajmuje miejsce marginalne; musi także zdawać sobie sprawę z obecności różnic oraz poziomu rozwoju mariologii, które wynikają z chronologicznego następstwa zdarzeń oraz ze specyficznej perspektywy teologicznej różnych pism Nowego Testamentu. Fakty te w obszarze hermeneutyki mariologicznej powodują konieczność prowadzenia badań z dużą dozą rozsądku i delikatności, które są niezbędne dla właściwej konfiguracji teologicznego profilu Maryi. Aby oddać sens twierdzeń odnoszących się do Maryi, mariologia będzie musiała wyrażać się z najwyższym rygorem konceptualnym i terminologicznym, tak aby w obszarze ukazujących ją kategorii kulturowych (znów podobnie jak w przypadku chrystologii) uniknąć zbieżności z kategorią mitu – szczególnie jeśli chodzi o dziewictwo Maryi i dziewicze poczęcie Jezusa – czy wręcz baśni.

Aby zrozumieć zadanie mariologii, polegające na wyjaśnianiu tego, co w sposób niebezpośredni zawarte jest w mariologicznej kerygmie Nowego Testamentu, dobrze byłoby odnieść się do drogi, jaką w minionych wiekach przebyła chrystologia, a której szczególnymi obszarami badawczymi są, jak w całej teologii: ukazanie tego, co jest obecne, ale nie przedstawione bezpośrednio w biblijnym przesłaniu, oraz jego racjonalna strukturalizacja. Zdaniem A. Grillmeiera przejście od biblijno-chrystologicznej kerygmy do jej pierwszych sformułowań z zastosowaniem klucza teologicznego nastąpiło w II wieku. Oto w skrócie etapy tej drogi¹⁸⁵: na początku zostają wykorzystane motywy pochodzące z teologii judeo-chrześcijańskiej („Syn Człowieczy”, Chrystus/prawo/przymierze), lecz

¹⁸⁴ Na temat tej kwestii i jej związków semantycznych por. R. FABRIS, *Risurrezione*, w: NDTB, Paoline, Milano 1988, 1359-1360.

¹⁸⁵ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/1, 182-289.

wkrótce znajdują zastosowanie wobec Chrystusa również cechy bliskie wrażliwości ludowej: Chrystus jako Sługa, Sędzia, Zbawca, Głowa. W najstarsze sformułowanie chrystologii miały swój wkład apokryficzne pisma chrześcijańskie, w których mieszają się i krzyżują cechy ludowej tradycji ewangelicznej ustnej, wierzeń, fantazji i mitów. W tym zlepku niejednorodnych elementów znalazły żyzny grunt dla swego rozwoju pierwsze herezje chrystologiczne: herezja ebionicka, negująca prawdziwość znaczenia tego, co zawarte w „Ewangeliach Dzieciństwa” Mateusza i Łukasza, i twierdząca, że Jezus jest tylko „wybrańcem Bożym” i „wysłannikiem Ojca”; herezja doketystyczna, która realizm ludzkiej natury Jezusa uważała za pozorny; herezja gnostyczna, która (ogólnie rzecz ujmując) rozmywała w racjonalnej abstrakcji chrystologię i soteriologię chrześcijaństwa. Żadna z tych herezji nie zdobyła przewagi, ponieważ zostały one przewyciężone przez pierwszych Ojców Kościoła: Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii, Justyna, Melitona z Sardes, Ireneusza z Lionu. A jednak wywołały one zwrot ku rozpatrywaniu chrystologii z zastosowaniem klucza filozoficzno-ontologicznego, co znalazło odzwierciedlenie w definicjach pierwszych soborów Kościoła.

Sformułowanie przez Kościół kompletnego dogmatu chrystologicznego nastąpiło po pięciu wiekach ciężkich, również polemicznych, badań teologicznych i po sześciu soborach ekumenicznych, z których każdy ustalił po jednym z najistotniejszych elementów chrystologii¹⁸⁶. W skrócie: Sobór Nicejski I (w 325 r.) potwierdził Boskość Chrystusa, którą Sobór Konstantynopoliński I (381 r.) uzupełnił stwierdzeniem o Jego prawdziwej naturze ludzkiej; Sobór w Efezie (431 r.) stwierdzał jedność natury Boskiej i ludzkiej w Jezusie, a tym samym Boże macierzyństwo Maryi, ogłoszonej wówczas *Theotókos*; w Chalcedonie (451 r.) i podczas Soboru Konstantynopolińskiego II (553 r.) została stwierdzona jedność Osoby Jezusa z rozróżnieniem natury Boskiej i ludzkiej; na Soborze Konstantynopolińskim III (680-681 r.) została sprecyzowana natura woli Jezusa; Sobór Nicejski II (787 r.) ustalił dopuszczalność tworzenia wizerunków Jezusa jako potwierdzenia realizmu wcielenia. Soborowa droga, przebyta przez chrystologię, potwierdza, że, jak pisze Grillmeier, dogmat jest *kerygmą odzwierciedloną w najwyższy sposób, rozjaśnioną przez teologię i podtrzymywaną przez pogłębioną świadomość eklezjalną*¹⁸⁷.

Z tej drogi wynika także fakt, iż „formuły dogmatyczne” są *udanym przykładem inkulturacji wiary zgodnej z nowotestamentową kerygmą*,

¹⁸⁶ Prezentacja doktryny pierwszych siedmiu soborów chrystologicznych, w A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 153-287.

¹⁸⁷ A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I/1..., 34.

w pełni wprowadzoną do kulturowego obszaru czasów. Chrześcijańska znajomość zasadniczej i nieodwołalnej rzeczywistości Chrystusa została doprowadzona przez dogmatyczne sformułowania do takiej jasności, że stanowi punkt, od którego refleksja teologiczna nie dokona odwrotu¹⁸⁸, dlatego też nie będą konieczne dodatkowe uściślenia soborowe. Te same sformułowania, które zamykają przed chrystologią jakąkolwiek możliwość odwrotu, są jednocześnie punktem wyjścia dla każdego kolejnego postępu w poznawaniu Chrystusa. Po pewnym okresie powtarzalności i spirytualistycznej refleksji, myśl chrystologiczna począwszy od wieku XIX nabrała rozmachu w prawosławnym Kościele Wschodnim¹⁸⁹. W Kościele Zachodnim notuje swój rozwój teoretyczny, począwszy od „teologii scholastycznej” XIII w. i rozkwita w duchowości chrystocentrycznej pochodzenia przede wszystkim franciszkańskiego, która jej towarzyszy i trwa aż do XVII w. To właśnie w tym czasie zaczyna się mówić o zagubieniu chrystologii w „fali psychologicznej” i oskarżać szkoły teologiczne o „galopującą abstrakcję” i „metafizyczną ucieczkę”¹⁹⁰. Uruchamia się wówczas proces, który wywołuje *Leben-Jesu-Forschung*, wprowadza do egzegezy metodę historyczno-krytyczną i otwiera liczne kierunki, którymi idzie chrystologia w czasach dzisiejszych.

Podobne fakty zdarzyły się w historii badań nad prawdą Maryi. W historii Kościoła żaden sobór ekumeniczny nie wypowiedział się na temat Maryi¹⁹¹ po tym, jak Sobór w Efezie (w roku 431) określił Ją mianem *Theotókos*, co jest zasadniczą podstawą całej prawdy o Maryi. Powstały także inne definicje dogmatyczne dotyczące Maryi – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie - ale są one owocem dwóch – tylko dwóch

¹⁸⁸ A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 289.

¹⁸⁹ Por. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.

¹⁹⁰ L. BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia* (Teologia, 15), Paoline, Alba 1977, 443-445. Por. przypis 118.

¹⁹¹ „Trwale dziewictwo Maryi” należy do dziedzictwa tradycji katolickiej, lecz nigdy nie zostało zdefiniowane przez Kościół jako prawda wiary. Prawdą jest, że Sobór w Chalcedonie (451 r.) łączy z imieniem Maryi określenie „Dziewica”, że Sobór Konstantynopoliński II (553 r.), rozwijając to, co nie powiedziane bezpośrednio, określa Ją mianem „Zawsze Dziewicy” (ES, n. 427). Jest też prawdą, że trzeci kanon Soboru Laterańskiego (649 r.) stwierdził trwale dziewictwo Maryi w oskarżeniu, w którym pojawia się ktoś, kto nie uznaje, że *święta zawsze Dziewica i Niepokalana Maryja [...] samego Boga - Słowo [...] poczęła z Ducha Świętego bez nasienia i bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu*. (ES, n. 53). Ale jest też prawdą, że Sobór Laterański nie należy do liczby ekumenicznych soborów Kościoła. Na ten temat, w jego wymiarze teologicznym, historycznym i obecnym, por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 438-453; A. AMATO, *Il concepimento verginale di Gesù. Introduzione a una „quaestio disputata”*, „Theotokos” 3(1995) 89-103; S. PERRELLA, *La Theotokos e Aeiiparthenos nella storia della fede. Il contributo del magistero e della teologia contemporanea*, „Miles Immaculatae” 36(2000) 50-119.

– wypowiedzi w uroczystej formie nauczania Kościoła, autorstwa Piusa IX w 1854 r. i Piusa XII w 1950 r. Najstarsi Ojcowie Kościoła rozwijali swój dyskurs na temat Maryi w różnych kontekstach teologicznych, w tym także w kontekście chrystologicznym; w pierwszych pięciu wiekach Ojcowie proponowali swoje refleksje mariologiczno-maryjne przede wszystkim w rozmaitego typu homiliach, powstały wówczas także pierwsze monografie, głównie na temat dziewictwa Maryi (Efrem, Hieronim, Ildefons z Toledo) oraz na temat związanego z Jej Boskim macierzyństwem (Cyryl z Aleksandrii). W czasach łacińskiego średniowiecza w dyskusji o Maryi pojawiły się tematy dotyczące Maryi jako miłosiernej Matki oraz Jej wstawiennictwa, wraz z wyrazami ufności wobec Niej i pobożnego uciekania się do Jej pomocy. W tym samym czasie teologia stosowała scholastyczną metodę *quaestiones* oraz racjonalnych analiz, mówiąc o Maryi w formie organicznej w postaci „sum teologicznych” (Tomasz z Akwinu [†1274], Duns Szkot [†1308]). W epoce współczesnej została zapoczątkowana debata, organicznie traktująca wszystkie aspekty mariologiczno-maryjne: teologię, kult, pobożność, duchowość¹⁹². Rozdział VIII *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II jest jednocześnie podsumowaniem dyskusji mariologicznej poprzedniego okresu i otwarciem dróg dla posoborowych studiów mariologicznych. Jej cechy charakterystyczne to w skrócie: docenienie odniesień do faktów biblijnych; orientacja chrystologiczna i ukazanie wartości Bożego macierzyństwa Maryi uznanego za konkretne, historyczne, soteriologiczne, obłubieńcze, uniwersalne; orientacja eklezjologiczna; zakorzenienie w misterium trynitarnym; odzyskanie wymiaru pneumatologicznego; ponowne odkrycie wymiaru maryjnego duchowości; właściwa postawa ekumeniczna; dowartościowanie ludowej pobożności maryjnej; obecność nowych teologii (latynoamerykańskiej, afrykańskiej, feministycznej).

Poza tymi podobieństwami natury historycznej i kulturowej związek pomiędzy chrystologią i mariologią ukazuje się teologicznie silny i owocny w obszarze tematu wcielenia. Częste nawiązywanie do tajemnicy wcielenia przez greckojęzycznych Ojców Kościoła¹⁹³ zostało przez niektórych teologów określone mianem „inkarnacjonizmu”, co miało oznaczać, iż w przedstawianiu tajemnicy Chrystusa dokonali oni przejścia od teologiczno-narracyjnego języka wydarzeń paschalnych opowiedzianych w Ewangeliach do ontologicznego języka istoty i bytu,

¹⁹² W kwestii traktatów mariologicznych tworzonych od XVII w. po dzień dzisiejszy, por. S. DE FIORES, *Mariologia*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Milano 1988³, 917-920.

¹⁹³ Bardzo dokładnie temat ten został omówiony w tomach 2/2 i 2/4 autorstwa A. GRILLMEIER'A, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa...*

charakterystycznego dla filozofii greckiej. Tym sposobem biblijno-chry-stologiczny schemat unżenia/wywyższenia (Rz 1, 3-4; Fil 2, 6-11)¹⁹⁴ miał zostać zastąpiony przez filozoficzno-teologiczny paradygmat *Logos ásarkos/Logos énsarkos*, czyli Słowa w misterium Trójcy Przenajświętszej i Słowa w misterium wcielenia, tj. tajemniczej prawdy dwóch natur Jezusa: Boskiej i ludzkiej. Jeśli jest to prawdą, prawdą jest także to, że faktyczne *przeniesienie środka ciężkości chrystologii ze zmartwychwstania na wcielenie* nie jest *porzuceniem pozycji biblijnych*, lecz umieszczeniem w „innej perspektywie” w celu racjonalnego i teologicznego uzasadnienia „teandrycznego działania” Jezusa zarówno przy Jego narodzinach, jak podczas ziemskiego życia, jak też w Jego męce-śmierci-zmartwychwstaniu-wniebowstąpieniu-paruzji, stanowiących całość i jedność Jego paschalnej tajemnicy¹⁹⁵. Choć niektórzy chrystolodzy początkowo prezentowali odmienny punkt widzenia, to jednak w rzeczywistości wychodzą oni od zmartwychwstania Jezusa i dochodzą do wcielenia Słowa, inni zaś wychodzą od faktu, że Słowo, które stało się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu, jest tym samym Słowem, które będzie Ukrzyżowanym, Zmartwychwstałym, Panem aż do dnia Paruzji.

6. Teologia trynitarna a mariologia

W czasach współczesnych coraz powszechniejsza staje się tendencja do debatowania o Chrystusie (chrystologia), o Duchu Świętym (pneumatologia) czy o Maryi z Nazaretu (mariologia), biorąc za punkt wyjścia Trójcę Świętą. W swej chrystologii¹⁹⁶ A. Amato zauważa, że „tajemnica wcielenia” rozprzestrzenia się przede wszystkim jako „wydarzenie trynitarne”, w którym zostaje przed nami odsłonięta prawda i dzieło Przenajświętszej Trójcy, następnie jako „wydarzenie chrystologiczne”, w którym poznajemy rzeczywistość Słowa, które stało się Człowiekiem w Jezusie

¹⁹⁴ Ten wzór przedstawiony jest jako „infrastruktura biblijna” zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, tyleż z chrystologicznego, co i mariologicznego punktu widzenia. Zob. M. MASINI, *La costante biblica umiliazione/glorificazione nel „Servo di Jhwh”, nel „Santo Servo Gesù, nella „serva del Signore”, w: Maria serva del Signore Incoronata di gloria (Atti 11° Colloquio Internazionale di Mariologia [Foggia 9-11/11/2001])*, (Biblioteca di Theotokos, 11), Ed. Monfortane, Roma 2002, 17-57.

¹⁹⁵ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, w: *Il problema cristologico oggi...*, 173; A. AMATO, *La risurrezione di Gesù nella teologia contemporanea*, LAS, Roma 1981; TENZE, *Una cristologia fondata sul mistero pasquale*, w: *Gesù Cristo morto e risorto per noi consegna lo Spirito*, red. G. RUSSO, LDC, Torino 1988, 51-64.

¹⁹⁶ A. AMATO, *Gesù il Signore Saggio di cristologia* (Corso di teologia sistematica, 14), EDB, Bologna 1988.

z Nazaretu, a wreszcie jako „wydarzenie soteriologiczne”, które realizuje się w Jezusie Ukrzyżowanym-Zmartwychwstałym-Wyniesionym-Dawcy Ducha Świętego. Niemal z konieczności podstawą dyskusji o Duchu Świętym jest tajemnica trynitarna.

Pomiędzy pneumatologią katolicką i pneumatologią prawosławną istnieje różnica odnośnie do rodzaju relacji zachodzącej pomiędzy Duchem Świętym i pozostałymi Osobami Boskiej Trójcy, jednak obecnie staje się coraz bardziej zrozumiałe, że w tak zwanej „kwestii *Filioque*”, oś *różnicy pomiędzy dwoma systemami* ma charakter raczej „hermeneutyczny” niż znaczeniowy. *Mając bardzo silne wyczucie tajemnicy, [...] wobec Boga w Trójcy Jedynego teologia wschodnia preferuje postawę milczenia pełnego uwielbienia, [...] zależy jej nie tyle na wyjaśnianiu narodzin Syna i pochodzenia Ducha Świętego, pozostających tajemnicą, ile raczej na utrzymaniu potrzeby wejścia do wspólnoty z Bogiem Jedynym w Trzech Osobach.* Natomiast teologia katolicka ulega w obliczu niepojętego życia Boga po trzykroć świętego i transcendentnego [...] tylko po podjęciu próby powiedzenia czegoś na temat relacji (wewnątrztrynitarnych) poprzez analogie zrodzenia drogą intelektu (druga Osoba [Logos/Syn]) i pochodzenia przez wolę i miłość (trzecia Osoba [Pneuma/Duch])¹⁹⁷.

Jak postulowała *Marialis cultus*¹⁹⁸, również współczesna dyskusja o Maryi bierze za punkt wyjścia teologię Trójcy Świętej. Maryja jest zatem „umiłowaną Córką Ojca”, „Matką Syna Bożego”, „Świątynią Ducha Świętego”¹⁹⁹; *Maryja, uboga i otwarta, staje się miejscem, gdzie trynitarna historia Boga – plan Ojca, zesłanie Ducha i misja Syna – rozbija namiot pośród ludzkiej historii*²⁰⁰; *poprzez dziewicze poczęcie Syna Najwyższego za sprawą Ducha Świętego, Maryja staje się ‘miejscem’, w którym działa i po raz pierwszy ukazuje się Trójca. Maryja jest ‘przestrzenią’ pierwszego trynitarnego objawienia (za pośrednictwem ‘słów’), ponieważ jest przestrzenią pierwszego działania wspólnego i oddzielnego Trzech Osób Boskich (za pośrednictwem ‘zdarzeń’)*²⁰¹.

¹⁹⁷ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza* (Corso di teologia sistematica, 5), EDB, Bologna 1987, 174.

¹⁹⁸ MC 25.

¹⁹⁹ Te trzy wyrażenia (zacytowane z *Lumen gentium*, 53) zostały przyjęte przez A. Amato za tytuły trzech głównych rozdziałów jego książki *Maria e la Trinità...*, 45. 63. 81.

²⁰⁰ B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Prospettive teologiche, 5), Paoline, Milano 1988, 44.

²⁰¹ S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria* (Universo Teologia, 74), San Paolo, Milano 2001, 70. Por. także J. ESQUERDA BIFET, *Maria memoria della Chiesa nel cammino missionario del terzo millennio*, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa”, Roma 2002: „Maria, memoria trinitaria della Chiesa”, 13-34.

6.1. Trójca Święta a Maryja

Wcielenie objawia Boską Trójcę i staje się bodźcem do refleksji nad związkiem Maryi z poszczególnymi Osobami Boskimi. Sobór Watykański II podsumowuje ten związek następującymi słowami: *Odznaczona najwyższym urzędem i godnością Matki Syna Bożego, Maryja jest umiłowaną córką Ojca i przybytkiem Ducha Świętego*²⁰². F. Lambiasi komentuje: *Jeśli chodzi o relację Maryja-Trójca, nie można negocjować, że chodzi o relację doprawdy szczególną i unikalną. Sobór zamknął system związków łączących Dziewicę z Trzema Osobami Boskimi. [...] Wydaje się słuszne respektowanie tej powściągliwości*²⁰³.

Rzeczywiście – refleksja najznamienitszych teologów jest powściągliwa i pełna szacunku dla Objawienia. Widzą oni zaznaczenie obecności Trójcy Świętej już przy pierwszym pojawieniu się Maryi w Ewangelii: w opowieści o zwiastowaniu (Łk 1, 26-38). Do dziewicy z Nazaretu anioł Gabriel został „posłany przez Boga”, czyli Boga-Ojca, zgodnie z nowotestamentowym znaczeniem słowa „Bóg”²⁰⁴. Dziewicy zostaje zapowiedziane poczęcie Syna, a jednocześnie objawiona głęboka prawda o Nim: *Będzie Synem Najwyższego, [...] Synem Bożym* (Łk 1, 31. 32. 35). Zostaje Jej także wyjaśnione, że Jej macierzyństwo będzie dziewicze i Boskie dzięki czynnej obecności Boga – którą symbolizuje „cień” i „moc Najwyższego” – w „Duchu Świętym” (w. 35). Analiza egzegetyczna potwierdza, że Łukasz wybiera tu wyrażenia z języka starotestamentowego i wykorzystuje je do wyrażenia nowości chrześcijańskiej²⁰⁵. Wizja ta często powraca u pisarzy średniowiecza łacińskiego. Świadek Girolamo Savonaroli (†1497) może zostać podsumowane tak: *Maryja „Miasto i Dom całej Trójcy”: W pozostałych stworzeniach Pan mieszka duchowo, za pośrednictwem łaski, natomiast w Maryi Bóg mieszka zarówno duchowo, jak i cieleśnie. Ojciec jest z Maryją jako swą umiłowaną Oblubienicą. Syn jest z Nią jak Syn ze swą ukochaną Matką. Duch Święty jest z Nią jak balsam w cennej wazie z kości słoniowej, ponieważ On nappełnił Ją wszelkimi cnotami i niebieskimi rozkoszami. O błogosławiona Dziewico, stałaś się miastem i domem całej Trójcy Świętej: Córką i Oblubienicą Ojca, Matką Syna, Sanktuarium Ducha Świętego. Doprawdy Pan jest z Tobą bardziej niż z wszystkimi innymi swoimi stworzeniami. Dlatego prawdą jest: „Pan jest z tobą”*²⁰⁶.

²⁰² Por. LG 53.

²⁰³ F. LAMBIASI, *Maria, la donna e la Trinità*, „Theotokos” 1(1993/2) 141.

²⁰⁴ Por. K. RAHNER, „Theos” nel Nuovo Testamento, w: *Saggi Teologici*, Paoline, Roma 1965, 467-585.

²⁰⁵ S. MUÑOZ IGLESIAS, *María y la Trinitad en Lucas 1-2*, w: *Mariologia fundamental. María en el mistero de Dios*, Salamanca, 1995², 16-17.

²⁰⁶ Por. *Testi Mariani del Secondo Millennio*, red. L. GAMBERO [i inni], vol. 4, Città Nuova, Roma 1996, 670-671.

Podobnie do teologii, która obecnie odkrywa „teocentryzm trynitarny”²⁰⁷, także współczesna mariologia poświęca dużo uwagi tajemnicy Trójcy Świętej, ponieważ rzuca ona światło na prawdę o Maryi. Trzy podstawowe biblijne wizerunki Maryi jako Dziewicy, Matki i Oblubienicy widziane są przez B. Fortego jako odzwierciedlające relację pomiędzy Maryją a Osobami Trójcy Świętej. *Jako ‘Dziewica’ Maryja stoi przed Ojcem jako czysta otwartość. Jako ‘Matka’ Wcielonego Słowa Maryja związana jest z Nim bezinteresownością swego daru, związana z Nim jako źródłem życiodajnej miłości. Jako ‘Oblubienica’ Maryja ofiarowuje się jako Ikona Ducha Świętego, będącego oduwieczną oblubieńczością, więzią nieskończonej miłości i nieskończonym otwarciem Boga na ludzką historię*²⁰⁸.

Refleksję na temat związku pomiędzy Maryją i Trójcą Przenajświętszą rozwijali niektórzy średniowieczni teolodzy. Z XIII wieku pochodzi *Speculum*, traktat, w którym franciszkański mariolog Corrado di Sassonia, językiem rodzącej się scholastyki opisuje relacje pomiędzy Bogiem Ojcem, Bogiem Synem, Bogiem Duchem Świętym i Bogiem Trójjedynym na bazie trzech głównych prawd o Maryi: jest Ona *filia nobilissima* Ojca, *mater dignissima* Syna, *sponsa venustissima* Ducha Świętego, *ancilla subiectissima* Boga Trójjedynego. A zatem jest Maryja *filia summae Aeternitatis, mater summae Veritatis, sponsa summae Bonitatis, ancilla summae Trinitatis*²⁰⁹. W poszukiwaniach relacji Maryi z Trójcą Przenajświętszą teologii towarzyszyły (a czasem nawet ją poprzedzały) miniatury z łacińskich kodeksów i ikonografia bizantyjska²¹⁰. Z relacji z Trójcą Przenajświętszą mariologia czerpie mądrościowe poznanie prawdy o Maryi.

Święty Paweł dobrze wyraża swoją wizję Jezusa, uznając pierwotne zaangażowanie *Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Rz 15, 6), który, *gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Syna swego* (Ga 4, 4). Według Nowego Testamentu, głównym czynnikiem sprawczym jest zawsze i we wszystkim Ojciec: od Niego bowiem pochodzi wszelka inicjatywa: wcielenie – *Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał* (J 3, 16) - zbawienie – *On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy* (1 J 4, 10) - misja Syna, którą Jezus

²⁰⁷ Por. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario e il suo ‘superamento’ nella odierna teologia trinitaria*, „Lateranum” 56(1990) 183-218.

²⁰⁸ B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, San Paolo, Milano 1988, 161, *passim*.

²⁰⁹ Tekst i mariologia Corrado di Sassonia zostały przestudiowane przez M. SCIATTELLE, *Maria e la ss. Trinità nell’opera ascetica medievale: „Speculum seu salutatio b. Mariae Virginis”*, „Lateranum” 56(1990) 219-240.

²¹⁰ Por. miniatura z kodeksu z Winchesteru (1152 r.) oraz ikona (XII w.) z Biblioteki Watykańskiej: ich prezentacja w: A. AMATO, *Maria e la Trinità...*, 43-44.

przypisuje Ojcu: *Ty mnie posłałeś na świat* (J 17, 18). A wszystko to jest naznaczone miłością tak wielką, że Jan zawołał: *Jak wielka jest miłość, którą dał nam Ojciec!* (1 J 3, 10). Maryja ma swoje miejsce w realizacji planu Bożej miłości.

6.2. Bóg-Ojciec a Maryja

Spośród relacji Maryi z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej najmniej wyraźnie opisany jest w Biblii związek zachodzący pomiędzy Nią i Ojcem, choć objawienie Boga w planie „Ojca” jest jednym ze szczytowych momentów chrześcijaństwa²¹¹. Nie mogąc go streścić pokrótce, omówimy ten temat, nawiązując do wniosków niektórych mariologów.

Tym, kto umożliwił wszystkim poznanie Ojca, był Jezus. Można przypuszczać, że Maryja także poznała Boga jako Ojca dzięki Jezusowi. Zdaniem teologów droga Maryi do poznania Ojca była szczególna: owszem, rozjaśniły ją słowa Jezusa, ale przede wszystkim było to Jej własne doświadczenie. Opierając się na fragmentach Ewangelii św. Łukasza, dotyczących zwiastowania i *Magnificat*, oraz nawiązując do refleksji J. Duponta, S. De Fiores²¹² umiejscawia doświadczenie Boga Ojca, przeżywane przez Maryję, w obszarze „trzech pól semantycznych”: dziewicze macierzyństwo wprowadza Maryję do obszaru pola „transcendencji” i pozwala Jej zrozumieć głęboką tożsamość swego Syna; w *Magnificat* ukazuje, że doświadczyła „miłosierdzia” Bożego, czyli Jego wyzwalającej i zbawczej miłości; w dokonanych w Niej „wielkich rzeczach” Maryja widzi, że Ojciec jest naprawdę „Mocarzem” (So 3, 17), a wręcz „Wszehmocnym” (Łk 1, 49), który „rozprasza pyszniących się”, a „wywyższa pokornych”. W swoich przeżyciach Maryja doświadczyła, że Bóg jest mocny i miłosierny, święty i wierny; jest Bogiem Jej przodków (Łk 1, 55) i Ojcem „Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Jak ukazał H. Urs von Balthasar, *doświadczenie Boga, będące udziałem Maryi, jest skrzyżowaniem wszystkich dróg idących ze Starego do Nowego Testamentu. [...] W doświadczeniu tym Syjon przechodzi w Kościół, Słowo przechodzi w ciało, „Głowa” przechodzi do członków. Jest Ona miejscem o przeobfitej płodności*²¹³.

²¹¹ Na ten temat por. W. MARCHEL, *Abbà, Père* (Analecta Biblica, 19). Pont. Ist. Biblico, Roma 1963; A. AMATO, *Il Vangelo del Padre* (Sentieri, [8]), EDB, Bologna 1998.

²¹² S. DE FIORES, *Tritità mistero di vita...*, 71-74.

²¹³ H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation: 1 Apparition* (Théologie, 61), Aubier, Paris 1965, 286 (tł. wł. *Gloria: 1. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 311).

Od samego początku relacja Maryi z Ojcem nosi cechy wzajemności. Na pierwszym planie znajduje się „pełna miłości inicjatywa Boga/Ojca”, który dokonuje „łaskawego wyboru” Maryi, na który Ona odpowiada za pośrednictwem „wiary”, okazując „posłuszeństwo”, „w trudzie serca” dokonując tej „pielgrzymki wiary”, którą wspaniale zilustrowała *Redemptoris Mater*²¹⁴. Szczególnie poprzez wybór Dziewicy z Nazaretu Ojciec odsłania swoją *Twarz czystej bezinteresowności, odwiecznego źródła miłości*; w macierzyństwie Maryi *Ojciec objawia się jako Ten, który od zawsze i bezinteresownie kocha i dlatego jest na początku i na końcu wszelkiej bezinteresownej i płodnej miłości*. W relacji z Ojcem z całą jasnością widoczne jest to, że Maryja jest tylko *stworzeniem w obliczu Stwórcy, co wyklucza jakąkolwiek formę ubóstwienia*. I w sposób, w jaki jest Ona obecna i współpracuje w realizacji zbawczego planu „Boga Trojedynego”, *Maryja w najgłębszym sensie realizuje swoje bycie macierzyńską Ikoną Bożego Ojcostwa*²¹⁵.

Choć *Marialis cultus*²¹⁶ jest silnie nacechowana chrystologicznie, umieszcza refleksję o Maryi w trynitarnym obszarze odniesienia. Możemy z niej wyodrębnić elementy, które ukazują postać Maryi w odniesieniu do Ojca²¹⁷. Układ tych elementów w organicznej formie pozwala zapomnieć, w jakim świetle Maryja poznała Ojca i jakie światło Ojciec rzucał na tożsamość Maryi. Wybrana przez Ojca (MC 26), Maryja weszła z Nim w dialog, przyjmując Jego propozycję, złożoną za pośrednictwem Gabriela (MC 1. 37) i została Matką Boga, będąc posłuszną Ojcu (MC 19). Maryja jest „Dziewicą modlącą się”, prezentując uczucia i znaki „pokory, wiary, nadziei i chwały” Ojca (MC 18). Jest „Dziewicą ofiarowującą” swego Syna Ojcu zarówno w świątyni w Jerozolimie, jak i na krzyżu Kalwarii (MC 20).

Sobór Watykański II²¹⁸ uznał, że Maryja z *miłością* [zgodziła się] *na ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy*. Ale już w dużo wcześniejszej epoce św. Katarzyna ze Sieny (1347-1380) widziała Maryję złączoną z Jezusem *w wielkiej miłości dawania nam życia i w świętym posłuszeństwie Ojcu*, dlatego też *najśłodsza i najdroższa Matka* nie tylko nie *wyrywa (Syna) z objęć śmierci*, ale wręcz jest gotowa *uczynić drabinę*, aby Jezus mógł wejść na krzyż i *chce, aby umarł, gdyż była rażona gromem miłości*²¹⁹.

²¹⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987 r.).

²¹⁵ U. CASALE, *Un approccio di teologia trinitaria: Dio e Maria di Nazaret*, „Marianum” 61(1999) 91-98.

²¹⁶ PAWEŁ VI, Adhortacja apostołska *Marialis cultus* (1974 r.).

²¹⁷ Por. A. AMATO, *Dio Padre*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 480.

²¹⁸ LG 58.

²¹⁹ KATARZYNA ZE SIENY, *Lettera 30*, w: *Le lettere* (Lecture cristiane del secondo Millennio, 4), Paoline, Milano 1993⁵, 1602.

*Męka Jezusa jest najwyższym wyrazem Jego miłości i miłości Ojca, i jest też najwyższym wyrazem miłości Maryi, tej miłości, która pozwala na całkowity, ofiarny dar ze swego Syna*²²⁰.

Te ewangeliczne związki Maryi z Bogiem-Ojcem ugruntowują Maryję w miłości Boga i w Jego zbawczym planie, a jednocześnie rzucają światło na postać Maryi. Właśnie w swym jedynym i najstarszym tekście dotyczącym Maryi (Ga 4, 4-6) św. Paweł opisał status naszego „przyjścia za dzieci”; ta doktryna została przez średniowiecznych teologów określona mianem *filii in Filio*²²¹. Maryja także należy do zastępu tych, którzy w Jezusie zostali uznani przez Ojca za Jego dzieci. A Kościół uznaje, że łaska i świętość, które Ojciec darował Maryi, czynią z Niej „umiłowaną Córkę Ojca”. Maryja przeżywa jednak tę sytuację w postawie służby Ojcu, nazywa siebie Jego „służebnicą” (Łk 1, 38). Przyjmując propozycję bycia Matką Syna Ojca, który stawał się człowiekiem, Maryja otworzyła się na plan Ojca, bez względu na radosne czy bolesne konsekwencje tej decyzji. W swym macierzyństwie Maryja doprowadziła do paradoksalnej sytuacji, stając się w Synu Córką Ojca, a jednocześnie Matką Syna Ojca, realizując tym samym sposób bycia „Córką”, który umieszcza Ją w wyjątkowej kondycji jedności z Ojcem.

Pomimo iż tak szczególny jest Jej sposób bycia „Córką”, rzuca on dodatkowe światło na nasze bycie „dziećmi Ojca”. Odkrycie Maryi jako Córkę Ojca przywraca każdemu z nas naszą prawdziwą tożsamość „dzieci Bożych”: stworzonych na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27; por. Rz 8, 9) i ponownie stworzonych w Chrystusie zrodzonym z Maryi, każdy z nas jest *człowiekiem nowym, stworzonym według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości* (Ef 4, 24), a wręcz człowiekiem, który nieustannie *się odnawia [...] według obrazu Tego, który go stworzył* (Kol 3, 10). Przeżyte przez Maryję doświadczenie Bożego Ojcostwa oraz Jej macierzyństwo w stosunku do Syna Ojca każdemu pozwalają uświadomić sobie, że jest bratem Syna Bożego i Maryi, i bratem każdego, będącego jak On bratem Syna Bożego i Maryi. Chrześcijańskie nauczanie, zgodnie z którym każdy człowiek jest bratem drugiego człowieka, wynika nie tylko ze stwierdzenia, że tylko *Bóg jest Ojcem wszystkich* (Ef 4, 6), lecz również z faktu, iż każdy jest bratem Tego, który jest jednocześnie Synem Ojca i Synem Maryi.

²²⁰ F. LÉTHEL, *Dieu le Père, source et accomplissement de la vocation de Marie de Nazareth*, w: *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo* (Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico, Roma 1999), red. E. TONIOLO, Marianum, Roma 2001, 95.

²²¹ Por. E. MERSCH, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 65(1938) 550-582. 681-702. 803-830.

6.3. Duch Święty a Maryja

W minionych wiekach w Kościele Zachodnim uwaga, którą teologia poświęcała kwestii Ducha Świętego, była zmienna, z tendencją do marginalizacji. To samo spostrzeżenie można odnieść do mariologii, wobec której protestanci podnieśli nawet krytykę o przesadę, jakoby *Maryja zastąpiła Ducha Świętego*²²². Sytuacja ta weszła na drogę teologicznej równowagi pod kierunkiem Soboru Watykańskiego II, który choć nie zbudował w swoich dokumentach prawdziwej pneumatologii, to jednak ustalił *elementy, których dynamika jest odąd aktywna w Kościele katolickim*²²³. Najbardziej widoczne są jego rezultaty w eklezjologii²²⁴: tu w szczególności widać pozytywne oddziaływanie Ducha Świętego na życie i członki Kościoła oraz jego wpływ na ożywienie eklezjologii wspólnoty, „czytanie Pisma według Ducha”²²⁵, życie chrześcijańskie kontemplacyjne, doksologiczne, dążące do eschatologicznego i jednocześnie zakorzenionego w rzeczywistości „współczesnego świata”. W rok po Soborze Watykańskim II (w 1967 r.) R. Laurentin zaproponował syntezę tematu Marii i Ducha Świętego, pisząc: *Maryja jest miejscem wybranym (a więc świątynią), znakiem (ze względu na dziewicze poczęcie Jezusa) oraz żywą ikoną Ducha Świętego*²²⁶.

Związek pomiędzy Maryją, Boską tajemnicą trynitarną i Duchem Świętym został dogłębnie zbadany przez kilku współczesnych teologów: dlatego też omówimy go, idąc szlakiem wyznaczonym przez ich najbardziej znaczące wypowiedzi²²⁷.

²²² Odniesienie do tych krytyk i ich krytyczna weryfikacja w: R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique” 89(1987) 26-31.

²²³ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo* (Teologia dello Spirito, 1), vol. 1, Queriniana, Brescia 1982², 187-193.

²²⁴ Por. G. CHANTRAINE, *L'enseignement du Vatican II concernant l'Esprit Saint*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. 2, LEV, Città del Vaticano 1983, 993-1010.

²²⁵ M. MASINI, *Lettura delle Scritture secondo lo Spirito...*, 263-293.

²²⁶ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale...*, 41-42. Por. także trzy tematy maryjno-pneumatologiczne przedstawione przez A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e lo Spirito Santo...*, 28-32; Bibliografia nt. „Lo Spirito Santo e Maria”, TAMZ, 95-103; *Maria e lo Spirito Santo*, red. M. DURÃES BARBOSA, L.I.A.M., Lisboa 1988; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (Biblioteca teologica napoletana), D'Auria, Napoli 1993; TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione teologica degli anni '90 (1990-1996)*, „Marianum” 59(1997) 431-468. Bibliografia, 450-468; I.M. CALABUIG, *Maria, donna dello Spirito*, „Marianum” 61(1999) 423-434.

²²⁷ Międzynarodowy przegląd prac na temat „Duch Święty a Maryja” w okresie 1969-1977 został przygotowany przez D. FERNÁNDEZA, A. RIVERA, *Boletín Bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 265-273.

6.3.1. Heribert Mühlen

Katolicki teolog z Paderborn, H. Mühlen, opublikował w trakcie Soboru Watykańskiego II studium na temat funkcji Trzeciej Osoby Trójcy Świętej we wcieleniu i w łasce, oraz w 1964 r. traktat eklezjologiczny, w którym próbuje rozjaśnić tajemnicę Kościoła w interpretacji pneumatologicznej²²⁸. *Perspektywa, w której Mühlen umiejscawia dzieło Ducha Świętego, jest fenomenologiczną perspektywą relacji interpersonalnych, badanych za pośrednictwem zaimków osobowych „ja, ty, my” oraz ich podstawowego znaczenia: dwa pierwsze wyrażają indywidualizm osoby, trzeci odsyła do interpersonalnej relacji dwóch pierwszych. Przechodząc od refleksji fenomenologicznej do teologii relacji wewnętrztrynitarnych, niemiecki teolog wyodrębnia w „ja” - „Ja absolutne” z jego nienarodzo-nością i ojcostwem: Ojca. Ojciec wyraża swe ojcostwo w „Ty”, którym jest Syn. Duch Święty to „My” łączące Ojca i Syna. Ponadto, jako „My” Ojca i Syna Duch Święty to także „my” chrześcijan, a w Kościele jest jedną Osobą w wielu osobach²²⁹.*

Mühlen mówi o dwojakiej roli Maryi w ekonomii zbawienia pod wpływem działania Ducha Świętego: pełni Ona „funkcję osobową”, która przejawia się w osobistych, dobrowolnych i świadomych działaniach Maryi; a także „funkcję personologiczną”, opartą na najbardziej wyjątkowym byciu personalnym, w niepowtarzalnej i wyjątkowej relacji z Synem Bożym, co jest podstawą wszystkich wydarzeń dotyczących Maryi oraz każdej debaty teologicznej na Jej temat. Zatem „funkcja osobowa” znajduje się całkowicie we władaniu Ducha Świętego, zarówno jeśli chodzi o Jej osobiste dojrzewanie, jak i o Jej współpracę w dziele zbawienia.

W przypadku „funkcji personologicznej” należy podkreślić, że Maryja zajmuje ważne miejsce w historii zbawienia ze względu na swoje osobowe istnienie ontologiczne, w którym Duch Święty był obecny do

²²⁸ H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (1963) i *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geist in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Schöningh, München 1972 (tł. wł. *Una Mistica Persona...*, Città Nuova, Roma 1968); TENZE, *Esperienza sociale dello Spirito*, w: *La riscoperta dello Spirito* (Già e non ancora, 22), red. C. HEITMANN, Jaca Book, Milano 1977, 287-308.

²²⁹ Por. podsumowanie poglądów Mühlen'a: F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza...*, 151-152. Aby zbadać trynitarną tajemnicę H. Mühlen proponuje także niemiecką triadę terminologiczną, którą trudno byłoby przełożyć, nie zmieniając sensu słów: *der Weggebende, der Weggeebene, der Weggabe*, w: *Der Heilige Geist und Maria*, w: *Maria im Geheimnis der Kirche. Bild der Neuen Frau*, Aschendorfer, Münster 1976², 145-163. Ocena krytyczna poglądów Mühlen'a dokonana przez J.-M. SALGADO, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas” 15(1971) 421-453.

tego stopnia, że Maryja jest nacechowana tą obecnością „personologicznie”; *Boskie macierzyństwo Maryi było zatem Jej konsekracją z góry*²³⁰ za sprawą Ducha Świętego, aby Dziewica była w stanie spełnić decydującą rolę w zbawczym planie Ojca: rolę polegającą na wydaniu na świat Syna - Odkupiciela. W ten sposób Maryja naprawdę staje się historycznym początkiem Kościoła.

6.3.2. Gabriele Roschini

Mariolog G. Roschini zamknął długą listę swoich publikacji tomem *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*²³¹ - czyli Duch Święty i Maryja – określane także greckimi słowami, celowo powiązanymi, słowami *Panagion* i *Panagia*. *Panagion* to Duch Święty jako hipostaza samej świętości; ponieważ jest Świętością, która jest Osobą; *Panagia* to Maryja jako uosobienie w ludzkiej postaci udziału w Boskiej świętości.

W pierwszym tomie dzieła Roschini przedstawia szeroki rys historyczny relacji pomiędzy Duchem Świętym a Dziewicą, dokonując przeglądu autorów i pism Kościoła Wschodniego i Zachodniego²³² i omawiając Kongresy mariologiczno-maryjne aż do Roku Świętego 1975, w którym Paweł VI zaproponował nową drogę poznania tajemnicy Maryi – *via pulchritudinis*, „drogę piękną”²³³. W drugim tomie Roschini wybiera zwiastowanie jako punkt odniesienia, wokół którego powinno się organizować systematyzację elementów doktrynalnych w sekwencji chronologiczno-teologicznej (prawdę mówiąc sztucznej) „przed, podczas, po”: rozciągają się począwszy od przeznaczenia Maryi i Jej niepokalanego poczęcia aż do wniebowzięcia poprzez Jej trojakiemu rodzajowi macierzyństwo (cielesne, duchowe, uniwersalne).

Roschini nie przedstawia własnych przemyśleń teologicznych, relację między Maryją a Duchem Świętym prezentuje, odnosząc się do pism innych teologów i świętych. Bardzo dobrze widać to we fragmencie, w którym Roschini przedstawia swoje przemyślenia, będące wynikiem lektury innych pisarzy: *Podczas całego swego życia Maryją kierował raczej Duch Święty niż Jej własny duch. Duch Święty był „Duchem Jej ducha,*

²³⁰ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 35.

²³¹ G. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria Ss. e lo Spirito Santo*, Pont. Facoltà Teologica Marianum, 2 voll., Roma, 1976-1977.

²³² Historyczny zarys relacji Duch Święty-Maryja sporządzony przez Roschiniego zamyka się na Maksymilianie Kolbe, na temat jego nauczania por. G. SIMBULA, *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di s. M. Kolbe, „Miles Immacolatae”* 33(1997/2) 455-492.

²³³ Por. łaciński tekst tej wypowiedzi w: AAS 67(1975) 338-339; tł. wł. w: *Inegnamenti di Paolo VI*, Tip. Poliglotta Vaticana, vol. XIII (1975), 525.529.

Duszą Jej duszy, Sercem Jej serca” (G. Eudes). W *Maryi „płonącej” ogniem Ducha Świętego „nie było widać nic poza płomieniem Ducha Świętego”* (Paschazjusz Radbert). *Maryja jest „arcydziełem Ducha Świętego”* (Jan Damasceński)²³⁴.

6.3.3. Domenico Bertetto

Salezjański mariolog D. Bertetto badał²³⁵ związek pomiędzy Duchem Świętym a Maryją, korzystając z metafizyki przyczynowości, aby zrozumieć, czy świętość i nadprzyrodzona działalność Maryi są dziełem Trzech Osób Boskich czy chodzi tu raczej o prawdziwe działanie Ducha Świętego w Maryi. W filozofii arystotelesowskiej i w teologii scholastycznej teoria „przyczyny sprawczej” stosowana jest do wyjaśnienia tego, co Bóg robi poza samym sobą i jako oddzielony od siebie samego: tak jest w przypadku stworzenia świata i wcielenia. Natomiast „przyczyna formalna” służy doprowadzeniu do doskonałości, choćby w ograniczonym zakresie, tego co jest w danym podmiocie.

Bertetto widzi związek pomiędzy Duchem Świętym i Maryją w obszarze „przyczyny formalnej”: Duch Święty aktualizuje świadome i wolne moce sprawcze Maryi – i poszczególnych chrześcijan – poprzez działanie nadprzyrodzone. A zatem Duch Święty jest jedną zasadą z Maryją na poziomie działania. Dlatego modlitwa Maryi jest jednocześnie modlitwą Maryi i modlitwą Ducha, zgodnie z twierdzeniem św. Pawła, że to Duch modli się w nas (por. Rz 8, 26; Ga 4, 6).

Jasnym jest, że przy takiej interpretacji dwie osoby – Duch Święty i Maryja – pozostają rozdzielone na poziomie bytu, natomiast na poziomie działania istnieje doskonała synergia pomiędzy Duchem Świętym i Maryją. Duch Święty jest zasadą działań Maryi (i każdego chrześcijanina). Ta synergia Ducha Świętego z Maryją istnieje w obszarze modlitwy, ale rozciąga się także na obszar woli, poznania i działania. *Dlatego też całe istnienie Dziewicy staje się istnieniem „pneumatycznym”*²³⁶. W tym znaczeniu słusznie określono Maryję jako *przenikniętą przez Ducha*.

6.3.4. Hans Urs von Balthasar

Równie bogate i różnorodne jak jego horyzont kulturowy jest dzieło szwajcarskiego teologa katolickiego H. Urs von Balthasara (1905-1988),

²³⁴ G. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta...*, vol. 2, 145.

²³⁵ D. BERTETTO, *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia*, Dehoniane, Napoli 1988, 449-469; TENZE, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum” 41(1979) 400-444.

²³⁶ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 61.

kórego zainteresowania badawcze obejmują literaturę, filozofię, teologię i duchowość²³⁷. Choć trudno jest zaprezentować w jednorodny sposób teologię, która została przedstawiona w wielu pismach²³⁸, najsilniej jest w niej akcentowany absolutnie specyficzny dla chrześcijaństwa element: Miłość trynitarna, ukrzyżowana i uwielbiona, która łaskawie ofiarowała się ludzkości, aby ją ostatecznie odkupić. Dzieło teologiczne Balthasara²³⁹ stawia przed sobą duszpasterski cel obudzenia we współczesnym chrześcijaństwie nowej wrażliwości na tajemnicę miłości Boga Trójjedynego.

Próbując zrozumieć bogatą myśl Balthasara, jasno widzimy, że uważa on Wydarzenie-Chrystusa za dynamiczne centrum całego chrześcijańskiego Objawienia. Dlatego też architektura teologii Balthasara jest nacechowana radykalnym chrystocentryzmem. Miłość Boga Trójjedynego pozwala się tu poznać jako „Miłość uboga”: w najwyższym „ubóstwie” Chrystusa, który umiera na krzyżu, Bóg objawia, że to jest Jego prawdziwa moc (*dóxa*/chwała), a Jego łaska (*charis*) wykracza poza ludzkość i świat. Te właśnie siły prowadzą ludzkość, Kościół i historię ku ich ostatecznemu horyzontowi: wieczności Bożej.

Ze względu na idealistyczny i niezbyt usystematyzowany charakter pism Balthasara nie możemy oczekiwać, aby było wśród nich dzieło przypominające metodologicznie spójny „traktat” scholastyczny, dotyczący Ducha Świętego²⁴⁰, Maryi czy Ich wzajemnych relacji. Mimo to *możemy stwierdzić, że w teologicznej symfonii Balthasara Duch i Maryja zajmują miejsce dyskretne a jednocześnie skuteczne i że postać Ducha oraz osoba Maryi są ściśle związane z główną tajemnicą kenozy Słowa*²⁴¹.

²³⁷ Cornelia Capol opracowała bibliografię Balthasara dotyczącą lat od 1925 do 1990, wymieniając na około 150 stronach 119 tytułów samych tylko książek: Ed. Johannes, Freiburg 1990.

²³⁸ Jak stwierdził A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre de H. Urs von Balthasar*, „Science et Esprit” 30(1978/3) 279, n. 1 – wiele razy sam Balthasar czuł potrzebę podkreślania głównych linii swojej myśli. Z chronologicznego punktu widzenia najnowsza jest panorama jego autorstwa *La mia opera ed Epilogo* (Già e non ancora, 258), Jaca Book, Milano 1994 (oryg. niem. 1990); por. także TENZE, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980.

²³⁹ Najbardziej organiczna jej prezentacja została zebrana w trzy duże sekcje, zatytułowane: *Gloria* (siedem tomów), *TeoDrammatica* (pięć tomów), *TeoLogica* (trzy tomy), wszystkie wydane przez Jaca Book, Milano, odpowiednio w latach 1975-1980, 1980-1986, 1989-1991. O Maryi Balthasar pisze w *Gloria: życie Maryi powinno być uważane za pierwowzór tego, co ars Dei może uczynić z ludzkiej materii, która mu się nie przeciwstawia*. O mariologii pisze on w *TeoDrammatica: należy się jej pierwszeństwo, ponieważ mówi o Matce Odkupiciela, bez której nie byłoby ani Kościoła i jego struktury, ani ogólnie Bożej łaski*: por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia post-conciliare*, w: *Vaticano II. Bilancio & Prospettive*, red. R. LATOURELLE, vol. 1, Cittadella, Assisi 1987, 451-455.

²⁴⁰ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator* (Saggi teologici, 3), Morcelliana, Brescia 1972.

²⁴¹ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie...*, 281-282.

Obecność Ducha Świętego i Maryi ujmuje Balthasar w obszarze jednej, trojkiej wizji: a) w *chrześcijańskiej wizji człowieka* Duch jest tajemniczą siłą, która pomimo grzechu przenika ludzkie serce, aby zaowocowało w nim pojednanie dokonane przez Chrystusa. Ale aby mogło to nastąpić, Boża miłość wymaga od ludzkiego stworzenia bezwarunkowej odpowiedzi „wiary/ufności” i „pełnego miłości posłuszeństwa”, czyli oddania się całej ludzkiej osoby Bogu. Spotkanie światła/łaski Boga i odpowiedzi osoby ludzkiej miało miejsce przede wszystkim w Maryi i poprzez Jej *fiat*, wypowiedziane w imieniu całej ludzkości następuje definitywne przejście ze Starego do Nowego Przymierza; b) w *teologicznej wizji Kościoła* Duch Święty ustanawia jedność pomiędzy Kościołem hierarchiczno-Piotrowym a Kościołem miłości²⁴²; to Duch z najwyższą wolnością prowadzi każdą wspólnotę chrześcijańską po meandrach historii i wiedzie ją ku niebieskiemu Jeruzalem. Wśród wartości wspólnotowych uprzywilejowane miejsce Maryi i Jej postawa wprowadzają pewnego rodzaju „eklezjalizację” Jej osobistej świadomości. Przekształcenie „osobistego ja” w „ja eklezjalne”, udostępnienie Kościołowi i jego misji najlepszej części tego, co najbardziej osobiste, stanowią „eklezjastyczną duszę”, o której mówią Orygenes i Ambroży²⁴³. W kontekście eklezjologicznym postawa ta nosi nazwę „zasady maryjnej”, która jest „czynnikiem chrześcijańskiej kobiecości”, poprzez którą Kościół, jako wierna Oblubienica Chrystusa, jest także w pełni otwarty i gotowy na przyjęcie Słowa, które daje życie i płodność²⁴⁴; c) według *teologii historii*, właściwej Balthasarowi, po przybyciu Chrystusa historia jest zasadniczo „historią świętą”. Historia nie jest już zjawiskiem naukowym czy antropologicznym, lecz faktem teologicznym: to Duch jest tajemniczym sprawcą postępu ludzkości w stronę Królestwa Bożego, poprzez zaangażowanie, w którym stapiają się wolność człowieka i miłość Boga. W tej teologicznej wizji historii „maryjna zasada” istnienia chrześcijanina i Kościoła osiąga swój szczyt w prezentowanym przez Balthasara tajemniczym związku łączącym posłuszeństwo Syna z wolą Ojca i oddaniem się Maryi Duchowi Świętemu, jako teologicznym centrum historii świata i ludzkości oraz jako miejscu zjednoczenia każdego kolejnego aktu chrześcijańskiego posłuszeństwa w jednej Ofierze Chrystusa.

W ten sposób Duch i Maryja znajdują się na przecięciu dwóch głównych aspektów dogmatyki Balthasara: chrystologicznego, którego centralnym punktem jest kenoza Słowa oraz aspektu integracji, którego

²⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione* (Saggi teologici, 4), Morcelliana, Brescia 1979.

²⁴³ TENŽE, *Maria icona della Chiesa*, San Paolo, Milano 1998, 45-47.

²⁴⁴ TENŽE, *Punti Fermi* (Problemi attuali), Rusconi, Milano 1972, 119-131.

centrum jest pełne miłości oddanie się ludzkiej osoby Bożym oczekiwaniom. Również Maryja znajduje się na tym przecięciu, a Jej rolą jest złączenie nas z miłością Boga Trójjedynego. Według Balthasara, właśnie dlatego Maryja jest obiektywnym i niezbędnym elementem historii zbawienia: przyjmuje Ona zbawienie poprzez doskonałą odpowiedź na Słowo Boże, oddając Mu swe ciało i pozwalając, aby łaska przeniknęła do ludzkości i świata. Maryja jest zatem ogniwem łańcucha niezbędnym dla realizacji dzieła Ducha.

Ale Maryja nigdy nie zajmuje miejsca Ducha, który poprzedza również kształtowanie tego narodu, z którego wyrasta Maryja. Środkiem ciężkości chrystologii, soteriologii i eklezjologii Balthasara jest *akt posłuszeństwa Maryi Dziewicy, przez który Kościół i cała ludzkość zakorzeniają się w największej głębi tajemnicy Boga, który jest Trójcą i Miłością*²⁴⁵. Tym samym „maryjna zasada” teologii Balthasara wychodzi poza poziom duchowej i moralnej zachęty i skłania do usunięcia w cień mariologii „funkcjonalnej”, a docenienia „osobowej” rzeczywistości Maryi, najważniejszej postaci w historycznym kontekście Jezusa z Nazaretu.

6.3.5. Xabier Pikaza

Związkowi Maryi i Ducha Świętego Xabier Pikaza poświęcił dzieło²⁴⁶, które pogłębiając nowotestamentowe informacje mariologiczne, doprowadziło do systematyzacji teologicznej, przedstawiającej portret Maryi jako „odbicia Ducha Świętego”. Analiza egzegetyczna jest prowadzona, począwszy od Dz 1, 14, nowotestamentowego tekstu, który opisuje przestrzeń pośrednią pomiędzy eklezjalnym doświadczeniem Paschy Zmartwychwstałego a zesłaniem Ducha Świętego, i jednocześnie ukazuje Maryję jako charyzmatyczną postać: jest Ona bowiem jedną z postaci uprzywilejowanych przez zstępującego Ducha Świętego i jak one członkiem wspólnoty zakładającej Kościół. Tę analizę historyczno-teologiczną należy uzupełnić o studium redakcyjne relacji między Duchem a Maryją w teologii św. Łukasza²⁴⁷, autora trzeciej Ewangelii i księgi Dziejów Apostolskich. Z tego studium Pikaza wnioskuje, że Maryja jest osobą, przez którą ujawnia się obecność Ducha. A zatem Maryja może być uznana

²⁴⁵ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie...*, 292.

²⁴⁶ X. PIKAZA, *Maria y el Espíritu Santo. Apuntes para una mariología pneumatológica* (Hech. 1, 14), „Estudios Trinitarios” 15(1981) 3-82 (tl. port. *Maria e o Espírito santo...*, Loyola, São Paulo 1987), 63-82; por. A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna...*, 75-82.

²⁴⁷ X. PIKAZA, *El Espíritu Santo y María en la obra de san Luca*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 151-168; TENZE, *Leggere Luca* (Azimut), Marietti, Torino 1976.

za „odbicie Ducha”, „Pneumatoforę”, czyli niosącą obecność Ducha, a nawet „Pneumatofornę”, czyli Tę, która *objawia i aktualizuje główną cechę tajemnicy Ducha*²⁴⁸.

Z różnych interpretacji nowotestamentowych tekstów wypływają odmienne teologie eklezjalne. Według teologii protestanckiej Maryja jest doskonałą osobą wierzącą, „wzorem wiary i nadziei”²⁴⁹. W wizji Kościoła prawosławnego, szczególnie w „sofianicznej” teologii S. Bułgakowa i P. Evdokimova, Maryja jest znakiem, obrazem i *wyrazem uświęcającej obecności Ducha* i to *przez tę obecność Maryja jest święta*. Jako osoba stworzona Maryja jest całkowicie odrębna od Ducha Świętego, ale obecność Ducha w Niej sprawia, że jest Ona naprawdę wyrazem, odbiciem, czyli jest *przejrzystością Ducha Świętego*.

Czerpiąc z bogatego chrześcijańskiego dziedzictwa pneumatologii, możemy przedstawić niektóre cechy Trzeciej Osoby Trójcy Świętej ujawnione w Maryi. Duch jest znakiem *wewnętrznej żywotności*, a wręcz jest *samą Boską intymnością*; w Maryi Duch objawia się jako dobrowolne przyjęcie i całkowite otwarcie na Boga. Duch jest *tworzeniem*; Maryja *jako intymność i płodność kobieco-macierzyńska, ukazuje i realizuje obszar tworzenia Bożego Ducha*. Duch jest *mocą wspólnoty*, ponieważ to w Nim spotykają się Ojciec i Syn; także Maryja wyraża swego rodzaju wewnątrz-boskie pośrednictwo Ducha, ponieważ jest Ona osobą, która oddaje się w służbę Ojcu, aby mogło dokonać się wcielenie Jego Słowa.

Rozpatrywane z eklezjologicznego punktu widzenia „tak” Maryi podczas zwiastowania, łączy Maryję z Nazaretu z „tak” będącym odpowiedzią na słowo Boże, wypowiedzianą w biblijnej historii Izraela, oraz z narodzinami Jezusa i Jego trwaniem w Kościele za sprawą tego samego Ducha. Dlatego Maryja *jest znakiem absolutnej wierności Bogu, będącego w centrum historii, a w centrum Kościoła Maryja ukazuje się jako Ikona Ducha. Aby zatem poznać czynną obecność Ducha, aby rozpoznawać znaki Jego mocy i Jego eschatologicznej nadziei, powinniśmy skupić naszą uwagę na Maryi*²⁵⁰.

6.3.6. Francesco Lambiasi

Traktat o Duchu Świętym autorstwa F. Lambiasiego, teologa i biskupa, rozwija się w dwóch najważniejszych kierunkach: w tym, który określa on mianem *Anamnesi*, dokonuje analizy ponad dwutysiącletniej drogi

²⁴⁸ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*, 32.

²⁴⁹ A. AMATO, *Esperanza cristiana y esperanzas intramundanas a la luz de María*, „Isidorianum” 5(1996) 114-134.

²⁵⁰ X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo...*, 75-82.

biblijnego Objawienia i eklezjalnej tradycji; w tym drugim, o charakterze systematycznym, nazwanym *Epiclesi*, najważniejsze etapy to refleksja nad Duchem Świętym w misterium trynitarnym, w Chrystusie, w Kościele i w nadejściu Królestwa²⁵¹. Lambiasi stosuje schemat *Anamnesi/Epiclesi* także do refleksji nad związkiem Ducha Świętego i Maryi.

Właśnie w rozdziale zatytułowanym *Anamnesi/Epiclesi* Lambiasi podsumowuje różne typy związku pomiędzy Duchem i Maryją, która po Chrystusie jest *najwyższą syntezą tego, co Duch uczynił w historii zbawienia*. Lambiasi przedstawia własne przemyślenia, wykorzystując maryjne określenia starożytnych Ojców Kościoła: nowa Ewa, Córa Syjonu, Arka Przymierza, Korzeń Jessego, Brama, przez którą przeszedł tylko Pan, uosobiona Synagoga, Maryja jest obrazem i wypełnieniem Starego Testamentu. Do tych wyrażen Lambiasi dodaje kilka własnych: Maryja jest nową Księżą Rodzaju w ponownie stworzonym świecie, totalnym Wyjściem (Niepokalana), Kroniką zbawczych wydarzeń (Ewangelia), Mądrością, która zastawia stół życia (Kana), nową świąteczną liturgią (*Magnificat* i zesłanie Ducha Świętego). Umieszczona przez Ducha na styku dwóch Testamentów, *Maryja jest Izraelem, który stał się Kościołem*. Maryja jest Pamięcią Ducha; jest Mocą Boga, który zbawia poprzez nie-moc osoby ludzkiej. Maryja jest „Księżą niezwykłą”, która pozwala światu „odczytywać Słowo Boże” (św. Epifaniusz).

Niektóre słowa, szczerze choć niezwykcyjne, są używane przez Lambiasiego w celu ukazania ikony Maryi według Ducha: Maryja jest „chrystostształna”, ponieważ w pełni jest podobna do Chrystusa, a „pneumatoforme”, ponieważ zgodna jest z planem Ducha co do Jej osoby, a wręcz „pneumatoplasta”, czyli *jakby ukształtowana przez Ducha*, jak naucza Sobór Watykański II²⁵², oraz „Pneumatofora”, niosąca Ducha w ciągu swego życia, a także dzisiaj w życiu Kościoła. Maryja jest także „Epiclesi” Ducha: Duch zstąpił na Maryję podczas zwiastowania (Łk 1, 35) i konsekrował Ją na „Matkę Pana” (Łk 1, 45); zstąpił także na Nią i na apostołów podczas Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 14), aby dać początek Kościołowi; to również dzięki Duchowi Świętemu Maryja została wniebowzięta z duszą i ciałem, kiedy *Moc z góry wzywa pierwszy całkowicie ludzki fragment do udziału w promieniejącej tajemnicy chwały synów w Synu*²⁵³.

²⁵¹ F. LAMBIASI, *Il silenzio casto e fecondo di Dio: lo Spirito Santo*, w: *Dio parla nel silenzio*, (Fiamma Viva, 30), Teresianum, Roma 1989, 17-35.

²⁵² LG 56.

²⁵³ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza* (Corso di Teologia Sistemática, 5), EDB, Bologna 1987, 305-310; TENZE, *Avec Marie de Nazareth...*, w: *Marie de Nazareth, itineraire de la Bonne Nouvelle*, Hortona 1999, 5-13.

6.3.7. Alfonso Langella

A. Langella proponuje dobrze udokumentowane studium związku pomiędzy pneumatologią i mariologią, jaki rozwinął się w teologii katolickiej czasów posoborowych²⁵⁴, co jest przydatne nie tylko dlatego, że w dziele tym autor przedstawia własną pneumatologię, lecz również dlatego, że przedstawia panoramę współczesnej pneumatologii. W pierwszej części książki pt. „Refleksje posoborowych teologów” zostały one zebrane w trzech okresach chronologicznych: w pierwszym (1967-1971) tematyka dotyczy Maryi i Ducha w Kościele (H. Mühlen), „ikonologicznej” relacji między Maryją i Duchem (G. Philips i R. Laurentin), Maryi i Ducha we wcieleniu (M. Manteau-Bonamy); drugi okres obejmuje lata siedemdziesiąte i charakteryzuje się wypowiedziami nauczania kościelnego na rzecz promocji teologicznej refleksji na temat Maryi i Ducha Świętego: w *Marialis cultus* (z 1974 r.) Paweł VI *wzywał wszystkich, szczególnie duszpasterzy i teologów, do pogłębiania refleksji nad działaniem Ducha w historii zbawienia, a w szczególności tajemniczego związku między Duchem Bożym a Dziewicą z Nazaretu*²⁵⁵; Paweł VI wypowiedział się też podczas XVI kongresu międzynarodowego (Rzym 1975) w liście adresowanym do kardynała L.J. Suenensa (przewodniczącego kongresu), którego główną intencją jest wskazanie na możliwość pogodzenia mariologii i pneumatologii, a szczególnie wpływu Ducha Świętego na Maryję w Jej osobie, Jej współpracy w dziele zbawienia i w życiu chrześcijan, *nie tylko poprzez modlitwę wstawienniczą, ale także poprzez przykład najwyższej uległości wobec natchnień Bożego Ducha*²⁵⁶. Paweł VI jest także autorem wypowiedzi skierowanej do uczestników kongresu, w której przedstawił dwie drogi, których celem jest *nowe, bardziej odpowiednie ukazanie Maryi ludowi Bożemu*: „drogę prawdy”, czyli refleksji biblijno-historyczno-teologicznej”, która jest „drogą uczonych”, oraz „drogę piękna”: Maryja „pełna łaski” jest też *napelniona Duchem Świętym, którego światło rozblyska w Niej nieporównywalnym blaskiem; Dziewica Matka, rozświetlona Duchem Świętym, dzięki swemu pięknu gromadzi i wciela autentyczne wartości ducha*²⁵⁷. Trzeci okres obejmuje lata od 1979 do 1991 roku i dotyczy pneumatycznego oraz maryjnego nauczania Jana Pawła II w tym okresie, oraz nauczania teologów: L. Boffa, X. Pikazy i B. Fortego.

²⁵⁴ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (Biblioteca Teologica Napoletana), D'Auria, Napoli 1993.

²⁵⁵ MC 27.

²⁵⁶ *Maria Santissima e lo Spirito Santo*. XIV Congresso Mariano Internazionale PAMI, Roma 17-21 maggio 1975, Centro Volontari della Sofferenza, Roma 1976, 17.

²⁵⁷ TAMZE, 25-26.

Druga część książki jest „syntezą dogmatyczną i duszpasterską” i ukazuje relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym w pierwszym rzędzie w kontekście całej tajemnicy chrześcijańskiej, wyodrębniając jej wymiar trynitarny, eklezjalny, antropologiczny i eschatologiczny, a następnie w „chrześcijańskim doświadczeniu” dotyczącym modlitwy, sakramentów, moralnego i duchowego życia chrześcijanina oraz ekumenizmu. We wszystkich tych obszarach można spotkać portrety Maryi, a jednak, jak wskazuje Langella, *pogłębienie roli pneumatologicznego wymiaru Maryi znajduje się dopiero w początkowej fazie*; dlatego też „w przyszłości więcej uwagi” trzeba będzie poświęcić *refleksji na temat działania Ducha Świętego w Maryi, Osoby Boskiej w osobie ludzkiej*²⁵⁸.

6.3.8. Stefano De Fiores

W swych licznych publikacjach mariologicznych S. De Fiores często wspomina o relacji między Maryją a Duchem Świętym, ukazując ją zarówno w perspektywie teologiczno-systematycznej²⁵⁹, jak i teologiczno-duchowej²⁶⁰. W tym miejscu szczególnie interesująca jest ogólna prezentacja tematu, jaką widzi on we współczesnej teologii²⁶¹, począwszy od stwierdzenia o „zapomnianym Bogu” Leona XIII²⁶² i o „pneumatologicznym *Vakuum* tradycyjnej mariologii” zauważonym przez Mühlena²⁶³. To pneumatologiczne ubóstwo obecne w teologii przenosi się także na mariologię i skupia się przede wszystkim w trzech niedostatkach: przeniesieniu na Maryję tytułów i funkcji właściwych Duchowi Świętemu²⁶⁴, przypisywaniu Maryi, zamiast Duchowi Świętemu, „trzeciego stopnia” w „pośrednictwie łaski”²⁶⁵, dwóch niedostatkach pneumatologicznych w numerach 62 i 68 VIII rozdziału *Lumen gentium*²⁶⁶. Pod wpływem

²⁵⁸ A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito...*, 224-225.

²⁵⁹ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Corso di Teologia Sistemática, 6), EDB, Bologna 1992.

²⁶⁰ TENZE, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria* (Universo Teologia, 74), San Paolo, Milano 2001.

²⁶¹ TENZE, *Maria nella teologia contemporanea...*

²⁶² LEONE XIII, *Divinum illud minus* (9 V 1897).

²⁶³ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona...*, 11. 92, 473.

²⁶⁴ R. LAURENTIN, *Esprit-Saint et théologie mariale...*, 27; por. TENZE, *Mary and the Holy Spirit*, w: *Mary in Faith and Life In the New Age of the Church*, Int. Marian Institute, Dayton 1983, 265-266.

²⁶⁵ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona...*, 473-478.

²⁶⁶ Na ich temat – odnośnie do niektórych „tytułów” przypisywanych Maryi i związkowi z Duchem Świętym jako podstawie Jej eschatologicznej projekcji – por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 263-265. Ale por. cytat G. CHANTRAINE, *L'enseignement du Vatican II concernant l'Esprit Saint*, który wspomina o nawiązaniach do Maryi obecnych w tym soborowym tekście.

zachęt Pawła VI w latach po Soborze Watykańskim II nastąpiło ożywienie pneumatologiczne, obejmujące różne wyznania, które zapoczątkowało obszerną publicystykę teologiczną²⁶⁷, której przykładem jest Międzynarodowy Kongres Pneumatologiczny (Rzym, 22-26 III 1982)²⁶⁸.

Zdaniem S. De Fioresa²⁶⁹, choć zdarza się to „tylko marginalnie”, to jednak w obecnych czasach ma miejsce *pogłębienie problematyki Duch Święty – Maryja*. Twórcami są tu wyżej wspomniani teolodzy-mariolodzy, którzy zgodnie piszą o Maryi jako miejscu, znaku, sanktuarium, ikonie Ducha Świętego, a jednocześnie zapraszają do kontynuowania głębszych badań, ponieważ w obszarze mariologii żaden aspekt nie jest tak obiecujący w zakresie odkrywania prawdy o Maryi jak pneumatologiczny.

7. Duch Święty a Maryja w teologii Kościoła Wschodniego

Omawiając relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, należy także wziąć pod uwagę jej wizję według Kościoła Wschodniego, do którego pneumatologii i mariologii odwołuje się także Kościół Zachodni we własnej refleksji pneumatologiczno-maryjnej: *Maryja, Cała Święta (Panagia), jest pierwszym stworzeniem całkowicie ukształtowanym przez Ducha uświęcającego (Pneumatoforme); jest pierwszą niosącą Ducha (Pneumatofora), której życie ożywił i prowadził Boski Pneuma, tak że została słusznie uznana za ikonę Ducha*²⁷⁰. Ze względu na rozległość tematu, dokonamy jego streszczenia i ujednoczenia poprzez wykorzystanie „tytułów”, dzieląc je z uwzględnieniem dwóch aspektów: jeśli chodzi o Ducha Świętego, używamy tytułów, jakimi Kościół Wschodni zwyczajowo Go określa; jeśli zaś chodzi o Maryję, bierzemy pod uwagę te, które dotyczą *wprowadzenia Jej ciała i duszy do sfery Ducha Świętego*, z której wynika pewna „obecność ontologiczna”²⁷¹ Ducha w Niej

²⁶⁷ Panoramiczna prezentacja por. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo...*, 351-364. Por. także D. FERNÁNDEZ, A. RIVERA, *Boletín Bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, „Ephemerides Mariologicae” 28(1978) 265-273.

²⁶⁸ Atti del Congresso – *Credo in Spiritum Sanctum* – 2 voll., LEV, Roma 1983, na 1570 stronach.

²⁶⁹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 269.

²⁷⁰ Pont. ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria. Presenza. Speranza*, Città del Vaticano 2000, 23.

²⁷¹ P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, Àncora, Milano 1979, 111.

i wynikające stąd skutki o charakterze duchowym. Przewodnikiem będą tu dla nas niektóre publikacje Tomása Špidlíka²⁷².

7.1. Duch Uświęcający

Pierwsza relacja wyraża się pomiędzy Tą, którą tradycja wschodnia regularnie określa mianem *Panagia*²⁷³, Całej Świętej, a tym, który jest Duchem Świętym, Uświęcającym: *Duch Święty 'realizuje' duchowość Boga; a właściwa Mu duchowość to duchowość Ojca i Syna*²⁷⁴. Działanie Ducha Świętego w Maryi ma szczególną formę, którą P. Evdokimov nazywa „obecnością ontologiczną”²⁷⁵. Na czym ona polega? Zachodni teolodzy opisują ją jako „łaskę uświęcającą”; wschodni mówią o osobowej obecności Ducha Świętego. Sposób, w jaki te dwie osoby – Duch Święty i Maryja – współpracują, nazywany jest z grecka *synergheia* (synergia), co oznacza współpracę Ducha z dziełami ludzkimi oraz osób ludzkich z Duchem Bożym. Współpraca ta w pełni ukazuje swoją prawdziwość w Bożym macierzyństwie Maryi. W ludzkiej istocie, podobnie jak u Maryi, współpraca ta jest dobrowolna; a kiedy została już udzielona zgoda na łaskę, współpraca ta nabiera nowych możliwości, staje się czymś osobistym i daje początek *synergii czynnika Boskiego i ludzkiego*²⁷⁶.

7.2. Duch Oświecający

Obecność Ducha Świętego, a konkretnie Jego łaska uświęcająca w Maryi, sprawiła, że Dziewica cieszyła się szczególnym oświeceniem, jakie dał Jej Duch Święty, którego Kościół Wschodni rozpoznaje także jako Oświecającego. Duch oświecił Maryję, pozwalając Jej zrozumieć tajemnicę Wcielonego Słowa. Zachodni mariolodzy zwracają uwagę na działania Maryi (wizyta u Elżbiety, wstawiennictwo w Kanie, itp.); wschodni natomiast uważają Maryję za przykład życia kontemplacyjnego, czyli poszukiwania tajemnicy ukrytej w Pismach i świecie stworzonym. Już Orygenes podkreślał kontemplacyjny profil Maryi, zauważając, że

²⁷² T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (Orientalia Christiana Analecta, 206), Pont. Inst. Orientale, Roma 1978 (tl. wł. Roma 1985), 33-34; TENZE, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale*, w: *Maria e lo Spirito Santo* (Atti del 4° Simposio Internazionale Mariologico)..., 104-132.

²⁷³ V. LOSSKY, *Panaghia*, „Messager du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 4(1950) 46.

²⁷⁴ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito* (Studi religiosi), EDB, Bologna 1987², 305.

²⁷⁵ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde* (Théophanie), Desclée de Brouwer, Paris 1996², 221. 202. 206.

²⁷⁶ TENZE, *La novità dello Spirito...*, 291.

„zachowywała” Ona, rozpamiętując i kontemplując, wydarzenia towarzyszące narodzeniu Jezusa (por. Łk 2, 19. 51), ponieważ *potrafiła rozpoznać ich tajemniczą rzeczywistość*²⁷⁷.

Duchowość chrześcijańskiego Wschodu przypisuje kontemplacji dwie projekcje: jedną pionową, która koncentruje się na Bogu i Chrystusie, oraz poziomą, która powoduje, że światło Boga i Chrystusa przenika kontemplujące ludzkie stworzenie. Im więcej światła Bożego i Chrystusowego wchłonił kontemplujący, tym więcej go z siebie wydaje i rozprzestrzenia. Ponieważ światło Ducha Świętego wprowadziło kontemplację Maryi do wnętrza tajemnic Boga i Chrystusa oraz Bożego dzieła zbawienia, dlatego też Maryja jest Tą, która *odzwierciedla najważniejsze treści wiary*²⁷⁸. Tę emanację światła ikonografowie nazywają pięknem i próbują ukazać w swoich ikonach. *Obraz Maryi załamuje się w dziełach artystów jak w pryzmacie, ale choć są bardziej niż oświeceni, ich dzieło odzwierciedla za każdym razem ‘tylko jeden’ rodzaj łaski, a ikonografia przedstawia pewną liczbę ‘pojedynczych aspektów’ sofianicznego piękna Maryi Dziewicy*²⁷⁹. To wyjaśnia nie tylko dużą liczbę ikon o tematyce maryjnej, ale przede wszystkim zaangażowanie ikonografów we wzbogacanie ich o relacje z różnymi elementami tajemnicy chrześcijańskiej, oraz w gromadzenie w nich symboli kierujących czytelnika na ścieżki medytacji kontemplacyjnej. Duch Oświecający oświecił Maryję; Maryja promieniuje światłem Boga, Chrystusa i Ducha.

7.3. Duch Oczyszczający

Teologia duchowości Ojców Kościoła Wschodniego uznaje, że Duch Święty oczyszczający na różne sposoby objawia w chrześcijanach swoją działalność: wyzwalając ich od naturalnej słabości, czyni niektórych zdolnymi do męczeństwa, likwidując w nich opór przeciw Bogu, czyni innych zdolnymi do skruchy i nawrócenia, oczyszczając ich zmysły, czyni jeszcze innych zdolnymi do ascezy i dziewictwa²⁸⁰. Duch oczyszczający przejawia szczególną aktywność w *oczyszczaniu noús, duchowego oka, serca* chrześcijanina. Cały proces oczyszczania został określony greckim słowem *práxis*, którego etapy podsumował Izaak z Niniwy, nawiązując zresztą do swoich nauczycieli: 1) etap cielesny prowadzi do zwalczania

²⁷⁷ ORYGENES, *In Lucam fragm.*, XLIX: Sch 87, 498; H. CROUZEL, *La mariologia di Origene*, Ed. Patristiche, Milano 1968, 68.

²⁷⁸ LG 65.

²⁷⁹ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità* (Tradizione), Rusconi, Milano 1974, 433.

²⁸⁰ T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l’Orient chrétien...*, 33-34.

namiętności cielesnych; 2) etap psychiczny prowadzi do przezwyciężenia obcych myśli; 3) etap duchowy polega na całkowitym oddaniu się działaniu Ducha Świętego²⁸¹.

Analiza ta należy do ascetyzmu monastycznego. Czy można ją odnaleźć w duchowym doświadczeniu Maryi - jest to temat dotychczas niezbadany. Jest on jednak w znaczący sposób wyrażony w wyobraźni i symbolice chrześcijańskiego Wschodu, który widzi postać *Dziewicy Najświętszej Matki Bożej w raju* (Rdz 2, 6); *dzięki osłonięciu przez Ducha Świętego, Maryja słusznie powinna być nazywana „Bożym rajem” i taka jest w rzeczywistości. Radością tego raju są różne rodzaje cnoty, z powodu których cały Kościół okrywa się jakby cudnymi, wiosennymi kwiatami*²⁸².

Wyobrażenie raju oddawane jest także poprzez inne symbole, obecne w historii biblijnej: *Ciało Dziewicy jest ziemią obiecaną. Arka przymierza błyszczała wewnątrz i na zewnątrz kolorem złota: Maryja wewnątrz i na zewnątrz rozbłyскуje blaskiem dziewictwa. Arka była ozdobiona złotem ziemskim, Maryja złotem niebiańskim. [...] Królewski pałac to Maryja, bowiem nie była Ona poddana człowiekowi, lecz wyłącznie Bogu. [...] Niebieskie zwierciadło, szlachetny dom Wszchemocnego, Maryja wysyła promieniste blaski swej postaci*²⁸³.

7.4. „Duch, który daje życie”

Począwszy od Soboru Nicejskiego (325 r.) zarówno Kościół Wschodni, jak Zachodni, głoszą w *Credo* swoją wiarę w *Ducha Świętego, który jest Panem i daje życie*. Ojcowie, z dużą poprawnością semantyczną, używali dwóch słów pochodzących z języka greckiego, oznaczających „życie”: *bíos* w stosunku do życia ziemskiego/doczesnego, *zôê* w stosunku do życia niebieskiego/wiecznego²⁸⁴. Poprzez zestawienie greckich słów *poiêsis*, oznaczającego „tworzenie”, oraz *zôê* utworzono charakterystyczny termin *zôopoiôn*, który zastosowany wobec Ducha Świętego oznacza właśnie „Ducha, który daje życie” i to życie szczególnie – *zôê*.

Zarówno *życie/bíos*, jak *życie/zôê* pochodzą od Boga, jednak pierwsze dochodzi do doskonałości tylko pod warunkiem, że przekształci się w to drugie. W chrześcijańskiej wizji życia naturalny jest zatem wy-

²⁸¹ TAMŻE, 318-320.

²⁸² Sedato di Nimes († ok. 500), w: *Testi Mariani del Primo Milenio*, red. G. GHARIB [i inni], vol. 3, Città Nuova, Roma 1990, 532.

²⁸³ TAMŻE, 158. 248. 173. 612.

²⁸⁴ Por. T. ŠPIDLÍK, *Ľeternitá e il tempo, la zoé e il bíos, problema dei Padri Cappadoci*, „Augustinianum” 16(1976) 107-116.

miar eschatologiczny, ponieważ *bíos* przekształci się w *zôê* dopiero na końcu czasów. Trudno jednak wyobrazić sobie, żeby Maryja, która już w obecnym czasie i życiu stała się „pełną łaski” Ducha Świętego, miała jeszcze oczekiwać na koniec wieków, aby przejść do *zôê*. V. Lossky²⁸⁵ słusznie zauważa, że *éschaton* zrealizował się już w Maryi. Według Metodiego z Olimpu²⁸⁶, pomimo iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27), to *raj był jeszcze w połowie drogi pomiędzy ziemią a niebem*. Wniebowzięcie Maryi oznacza, że *éschaton* już się w Niej dokonał, ponieważ Duch *zôopoiôn* dopełnił swego dzieła. Dlatego Maryja, wyniesiona już zarówno z ciałem, jak duszą [...] *przyszwieca pielgrzymującemu ludowi Bożemu jak znak niezachwianej nadziei i pociechy, dopóki nie nadejdzie dzień Pański (2 P 3, 10)*²⁸⁷.

8. Maryja w sofiologii Kościoła prawosławnego

Badając relację pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, nie można pominąć doświadczeń Wschodniego Kościoła Prawosławnego i szczególnego obszaru jego systemu teologicznego, nazywanego sofiologią. W teologicznej strukturze tego Kościoła chrześcijańskiego odniesienie do Maryi ma dwie cechy, które tylko pozornie są wzajemnie sprzeczne: mariologia nigdy nie była samodzielnym tematem teologicznym, ponieważ zawsze była łączona z chrystologią, choć zawsze miała wymiar pneumatologiczny; natomiast cześć oddawana Maryi jest nieporównywalna zarówno w liturgii, jak i kazaniach.

P. Florenskij zauważa: *Powstaje wrażenie, że teologia szkolna nie mówi nic o Tej, którą czci Kościół, choć wielu nauczycieli Kościoła opisuje bezgraniczną łaskę Maryi Dziewicy i Jej promieniejącej sofianiczności*. Zupełnie inna jest praktyka liturgiczna: *W obrzędach liturgicznych niemal połowa modlitw skierowana jest do Matki Bożej; w ikonografii duża część ikon przedstawia Deipara; w ikonostasio Matka Boża zajmuje miejsce symetryczne i prawie równorzędne Panu*²⁸⁸.

Tę proste odwołania są przyczynkiem do głębszej refleksji V. Lossky'ego na temat teologicznej prawdy i duchowej wielkości Maryi: *Syn Boży zstąpił z nieba i stał się Człowiekiem za pośrednictwem Dziewicy, aby ludzie mogli wznieść się ku ubóstwieniu dzięki łasce Ducha Święte-*

²⁸⁵ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Le Buisson Ardent), Aubier-Montaigne, Paris 1967, 206 (tł. wł. EDB 1999).

²⁸⁶ *Simposio* 1, 4 (23): SCh 95, 63 (tł. wł. *La verginità* [Testi Patristici, 152], Città Nuova, Roma 2000).

²⁸⁷ LG 68.

²⁸⁸ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 430.

go. Posiadanie dzięki łasce tego, co Bóg ma ze swej natury, to najwyższe powołanie istot stworzonych. [...] Jest to prawdą w Boskiej Osobie Chrystusa, głowy Kościoła, Zmartwychwstałego, który wstąpił do nieba. To, że Matka Boża w swojej ludzkiej i stworzonej osobie mogła prawdziwie zrealizować świętość zgodną z przeznaczoną Jej, wyjątkową rolą, stało się dlatego, że dzięki łasce mogła Ona mieć to, co Jej Syn posiadał ze swej natury. A zatem historyczne przekształcenie Kościoła i świata dokonało się już nie tylko w niestworzonej Osobie Syna Bożego, lecz także w stworzonej osobie Jego Matki. To z tego powodu Grzegorz Palamas opisuje Maryję jako „granicę stworzonego i niestworzonego”²⁸⁹.

8.1. Sofiologia

Z tych wszystkich powodów nasze rozważania na temat relacji pomiędzy Maryją a Duchem Świętym nie mogą pominąć nawiązania do chrześcijańskiego Kościoła Wschodniego, szczególnie rosyjskiego, ponieważ jego pneumatologia przyciąga uwagę także dlatego, że związek pomiędzy Maryją i Duchem Świętym widziany jest tu w szczególniejszym świetle niż w Kościele Zachodnim.

Tematy te są częścią *sofiologii*, co zgodnie z greckim pochodzeniem oznacza „naukę o mądrości”. Można ją rozpatrywać w trzech aspektach: z kulturowego punktu widzenia sofiologia jest doktryną filozoficzno-teologiczną, dotyczącą w szczególności zasady człowieka i Człowieka-Boga, Chrystusa w Bogu, odwiecznej Mądrości; z estetycznego punktu widzenia sofiologia mówi o doktrynie dotyczącej odbłasku wiecznego piękna Mądrości w stworzeniach; z metodologicznego punktu widzenia sofiologia rozwija się, idąc drogą nie tyle logiczno-racjonalną, ile raczej intuicyjną i kontemplacyjną.

Poniżej przedstawimy myśl rosyjskich sofiologów, którzy zajmowali się prawdą o Matce Pana Jezusa.

8.2. Vladimir Soloviev

Pierwszym sofiologiem był Rosjanin V.S. Soloviev (1853-1900): jego myśl jest wielokierunkowa, płynna i niedookreślona, zgodnie z jego osobowością filozofa, poety i „wizjonera”²⁹⁰. Jego wizję Sofii można przedstawić w trzech punktach: 1) Sofia istnieje w Bogu odwiecznie jako „Boska substancja”, „jedność-całość”, „Trójca”, „Logos”; 2) poza

²⁸⁹ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu...*, 206.

²⁹⁰ Aspekty te przedstawił T. ŠPIDLÍK, *Lezioni sulla Divinumanità* (Centro Aletti, 8), Lipa, Roma 1995, 175-202, z bibliografią na s. 203.

Bogiem i na świecie Sofia jest naśladowana począwszy od stworzenia świata i przez cały bieg historii; 3) na świecie Sofia wciela się w „kobiecie doskonałej”: Maryi; w „Człowieku-mężczyźnie doskonałym”: Jezusie Chrystusie człowieku-Bogu; w „doskonałym społeczeństwie”: Kościele²⁹¹.

8.3. Paweł Florenskij

Do tej wizji odwołuje się słowiański teolog P. Florenskij (1881-1937), którego koncepcja Sofii rozciąga się zarówno na teologiczno-mistyczny obszar „hipostazy” trynitarnej, jak i na obszar chrześcijańskiej soteriologii. Do takiej wizji Sofii Florenskij dochodzi poprzez całą serię porównań, np.: *Sofia jest Wielkim Korzeniem stworzenia totalnego, całkowitego. Przez Nią to, co stworzone, przenika do głębi życie Trójcy i otrzymuje życie wieczne z jedyne go Źródła życia. [...] Sofia jest idealną osobowością człowieka, jego aniołem stróżem, czyli odbiciem wiecznej godności osoby i obrazem Boga w człowieku [...]. Przeniknięta Miłością Trójcy, Sofia religijnie (nie racjonalnie) niemal stapia się ze Słowem, Duchem i Ojcem, jako Boską Mądrością, Królestwem i Ojcostwem, ale racjonalnie jest całkowicie inna od każdej z tych Hipostaz*²⁹².

*Matka Boża [...] to Sofia w pełnym tego słowa znaczeniu. Sofia to Deipara, świętynia Słowa, Mądrość hipostatyczna*²⁹³. Ta silna identyfikacja Maryi z Sofią jest wynikiem dalszej refleksji Florenskiego nad „Trójjedyną Boskością”: *Z punktu widzenia Hipostazy ‘Ojca’ Sofia jest idealną ‘substancją’, podstawą tego, co stworzone. Z punktu widzenia ‘Słowa’ Sofia to ‘racja’ stworzenia, jego sens, prawda i sprawiedliwość. Z punktu widzenia Hipostazy ‘Ducha Świętego’ Sofia jest duchowością stworzenia, jego świętością, czystością i niepokalaniem, czyli pięknem. [...] Ponieważ oczyszczenie jest dziełem Ducha Świętego, które stworzeniu objawia się jako ‘Dziewictwo’, jako ‘czystość wewnętrzna’ i ‘pokorne niepokalanie’, [...] Sofia jest ‘dziewictwem’, jako siła wyższa dająca doskonałość. Będąc dziewiczą, ‘dziewicą’ w wyłącznym i właściwym znaczeniu tego słowa, Maryja jest pełną łaski Dziewicą (Łk 1, 28) za sprawą Ducha Świętego, pełną Jego darów, i jako taka prawdziwym Kościołem Bożym, prawdziwym Ciałem Chrystusa, ponieważ od Niej pochodzi Ciało Chrystusa. [...] Prawdziwym znakiem Maryi pełnej łaski jest Jej dziewictwo, piękno Jej duszy, i to wszystko jest Sofią. [...] Nadziemską cechą osoby niosącej*

²⁹¹ A. ASNAGHI, *L'amante della Sofia* (Quaderni di ricerca, 36), Cens, Cernusco (Mi), 1990, 209-214.

²⁹² P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 388-393.

²⁹³ TAMŻE, 453. 413. 419.

*Ducha (jest) 'piękno'. Sofia jest pięknem*²⁹⁴. [...] *Tylko Sofia jest pięknem istniejącym w całym stworzeniu; wszystko inne to świecidelka*²⁹⁵.

8.4. Siergiej Bułgakow

Sofiologia jest tematem, który spaja filozofię, teologię i mariologię S.N. Bułgakowa (1871-1944)²⁹⁶. Jest ona także jądrem problemowym – również w chrześcijaństwie i kulturze współczesnej – związku pomiędzy Boską immanentnością i transcendentnością, czyli *relacji między Bogiem a światem, a tym samym między Bogiem a człowiekiem*²⁹⁷. Rozwiązanie tego problemu można odczytać w następujących stwierdzeniach Bułgakowa: *Absolut nie jest a-kosmicznym, transcendentnym i pustym 'nie', pozbawionym relacji ze światem, czyli nieistniejącym dla niego; jest on bowiem Ojcem, jednością transcendentno-immanentną i ukształtowaną jako pierwotny obraz świata. Absolut transcendentny [...] to pozytywna nieskończoność ze względu na połączenie w nim bytu absolutnego i względnego, czynnika Boskiego i stworzenia*²⁹⁸. [...] *To ostatnie zostało przez Ojca ukształtowane na Jego obraz, który jest Boską Sofią, 'teantropią'*²⁹⁹.

Choć schematycznie, to jednak Antonio Legiša jasno podsumowuje³⁰⁰ mariologiczną myśl Bułgakowa, biorąc pod uwagę różne jego pisma, ale w szczególności książkę *Kupina Neopalimaja*³⁰¹, która może

²⁹⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (Piccola biblioteca Adelphi, 44), Adelphi, Milano 1977.

²⁹⁵ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità...*, 411-413. – Odnosnie opisu ikonograficznej tradycji Sofii i trzech wyobrażeń Sofii por. TAMŻE, 429-456.

²⁹⁶ Całość jego pism - por. K. NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Bulgakov*, Paris 1984.

²⁹⁷ P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov* (Teologia, 33), Città Nuova, Roma 1998, 106.

²⁹⁸ Na zakończenie studium dotyczącego zastosowania cechy „pozytywności” wobec wiary, eklezjalności, dogmatu, świata w dziełach Bułgakowa, G. Marani pisze: „Sofia-Mądrość-Miłość jest „pozytywnym” stworzenia, „pozytywną” zasadą świata, „pozytywną” korelacją pomiędzy Bogiem a światem”, w: T. SPIDLİK, *Lezioni sulla Divinumanità...*, 407.

²⁹⁹ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito...*, 641. Co do koncepcji i znaczenia *teantropii* jako wyjaśniających kwestię „Boga-Człowieka” ogłoszonych przez Sobór Chalcedoński, por. S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 239-253.

³⁰⁰ A. LEGIŠA, *Divina maternitas Mariae in Sergio Bulgakov*, „Ephemerides Mariologicae” 3(1953) 393-446.

³⁰¹ S.N. BULGAKOV, *Il rovetto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio* (Alma Mater, 13), San Paolo 1998. Na temat mariologii Bułgakowa, por. E. DEL SAGRADO CORAZÓN, *La teología mariana en la obra de Sergio Bulgakov*, „Estudios Marianos” 22(1961) 43-70.

być uważana za pierwszy traktat mariologiczny Kościoła rosyjskiego, a której głównym tematem jest Boże macierzyństwo Maryi. Podstaw całego myślenia o Maryi jako Matce Boga należy szukać w doktrynie sofianicznej. Sofia identyfikowana jest z Boską substancją, ousią, wspólną Trzem Osobom Trójcy Świętej. Jednakże Ojciec nie nazywa się Sofia, ponieważ nie jest końcem Objawienia. Sofia to Syn, dar Ojca i objawiony przez Ojca jako Słowo Ojca. Duch Święty to też Sofia, ponieważ za pośrednictwem Syna przedstawiany jest przez Ojca jako miłość Ojca i Syna. W filozoficzno-teologicznej koncepcji Bułgakowa wcielenie uważane jest za centralny punkt sofianicznej doktryny, której sednem jest fakt, że Bóg i stworzenie są wewnątrznie zjednoczone w Sofii.

Jako zasada Boskiego objawienia w świecie Boskim Sofia nazywana jest „Sofią Niestworzoną”. Jako zasada Boskiego objawienia w świecie stworzonym Sofia zwana jest natomiast „Sofią Stworzoną”. Sofia Niestworzona i Sofia Stworzona to ta sama, jedna Sofia, widziana z dwóch różnych perspektyw. Sofia Niestworzona jest także idealnym organizmem świata stworzonego: jednak nie tak po prostu idealnym, lecz żywym i rzeczywistym, mającym sam w sobie siłę rzeczywistości. Ten idealny świat nazywany jest także „teantropią” (Bosko-ludzkością), w której rzeczywistości Boska i ludzka jednoczą się w sposób zasadniczy i stapiają się w jedność. [...] Człowiek jest najdoskonalszym wizerunkiem niebieskiej Sofii, lecz z powodu grzechu zaciemnił swoją sofianiczność. Błogosławiona Dziewica jest sofianicznym ośrodkiem, w którym ukazują się zjednoczone w cudowny sposób Sofia Niestworzona i Sofia Stworzona. Boże macierzyństwo determinuje sofianiczność Błogosławionej Dziewicy.

Nadal pozostaje jednak problem tego, jak Maryja, istota ludzka, mogła zrodzić istotę Boską. Bułgakow rozwiązuje tę sprzeczność, mówiąc, że Maryja została obdarzona pewnego rodzaju Bosko-ludzkością, wobec czego zrodzenie Słowa należy uważać nie tylko za możliwe, ale też całkowicie naturalne. Bułgakow popiera to stwierdzenie innymi, przekonany, że Sofianizm wyjaśnia te problemy, jego celem jest rozwiązywanie trudności poprzez niewyczerpane racje. Całość tych faktów można wyrazić następującymi słowami z języka sofianicznego: Z jednej strony Sofia Stworzona, czyli Maryja, osłonięta przez Ducha Świętego, poczęła i zrodziła Sofię Niestworzoną, która jest Jej źródłem. Z drugiej strony Sofia Niestworzona, przyjmując od Maryi ludzką naturę i ciało, jednoczy Sofię w Boskiej Matce: w ten sposób Matka Boża staje się fizycznym punktem zjednoczenia dwóch Sofii, które naprawdę są jednością całkowitą i tożsamą³⁰².

³⁰² A. LEGIŠA, *Divina maternitas Mariae...*, 394-397.

Jeśli chodzi o sam związek pomiędzy Maryją a Duchem Świętym, Bułgakow uważa, że jest to *jedyna i niezwykła relacja Ducha Świętego z ludzkim stworzeniem: chodzi o zamieszkiwanie Ducha Świętego w Maryi jak w świątyni, jak w ciele. [...] To zamieszkiwanie Ducha Świętego w Maryi można wyjaśnić następująco: wybrana spośród wszystkich innych, ludzka hipostaza Maryi staje się odzwierciedleniem Ducha Świętego, i choć pozostaje hipostazą stworzoną i ludzką, zyskuje jednak podwójne życie, ludzkie i Boskie, czyli zostaje w sposób doskonały ubóstwiona ze względu na przekazanie Boskiego życia za pośrednictwem łaski. Zatem w hipostatycznym bycie Maryi ma miejsce żywe, stworzone objawienie Ducha Świętego. Wizja Bułgakowa osiąga swój szczytowy moment w stwierdzeniu: *Maryja jest hipostatycznym „mieszkaniem” Ducha Świętego*³⁰³. Oraz: *Najsświętsza Panna nie jest wcieleniem Ducha, lecz staje się Jego schronieniem żywym i osobowym, stworzeniem, które Go niesie, człowiekiem teoforycznym. Choć nie zachodzi tu wcielenie pneumatyczne, może istnieć teoforia hipostatyczna: hipostaza stworzenia, które całe ofiarowuje się Duchowi Świętemu, można rzec – stapia się z Nim. Na mocy tego doskonałego przenikania, Maryja staje się odmienna od samej siebie, czyli przebóstwiona, staje się stworzeniem całkowicie pełnym łaski, „żywą Arką Boga”, żywą „Świątynią konsekrowaną”*³⁰⁴.*

9. Zakończenie

Przegląd chrystologii i różnych punktów widzenia ukazał, jak wiele korzyści czerpie z nich mariologia. Zarówno chrystologia „odgórna”, czyli metafizyczno-dogmatyczna i egzystencjalna, jak i chrystologia „oddolna”, czyli latynoamerykańska, a także biblijne, eklezjalne i trynitarnie podejście do chrystologii otwierają horyzonty dla mariologii, ku którym powinna dążyć w celu nowego, porywającego poznania prawdy o Maryi. Tylko nieliczne prądy w sztuce, skierowane na poszukiwanie czysto formalnego piękna, przedstawiały Maryję w oderwaniu od wyraźnie widocznego związku z Jej Synem Jezusem. Teologia próbowała takich sposobów podejścia, które były skoncentrowane wyłącznie na osobie Maryi, były to zarówno wizje artystyczne, literackie i kulturalne, jak i teologiczne, które łudziły się, że można wywyższyć postać Maryi, ofiarowując Jej izolację, wspaniałą, a jednocześnie jakże sterylną. Teologia natomiast zawsze podkreślała nierozzerwalność związku Maryi z Jezusem.

³⁰³ TAMŻE, 440-441.

³⁰⁴ S.N. BULGAKOV, *Il rovetto ardente...*, 129.

Współczesna chrystologia ten związek nie tylko potwierdza, ale go rozwija, zawsze rozpatrując kwestię Maryi w odniesieniu do Trójcy Świętej, a szczególnie do Ojca i do Ducha Świętego. W ten sposób rozwija się mariologia, którą można nazwać „trinitarną” i „pneumatyczną”. Co prawda ten rodzaj mariologii nie był obcy ikonografii rosyjskiej i bizantyjskiej, lecz nie został on dostatecznie rozwinięty przez refleksję teologiczną. Zaś w porównaniu z Kościołem Wschodnim, Kościół Zachodni słabo zna, a jeszcze mniej bada „sofianiczny” aspekt mariologii.

Zatem już osiągnięte efekty znikają w obszarach w dużej części niezbadanych i ruszają ku odkryciu nowych horyzontów prawdy o Maryi.

Mario Masini OSM
Pontificia Facoltà Teologica „Marianum”

Viale Trenta Aprile 6
00153 Roma
Italia

La presenza di mariologia nella cristologia contemporanea

(Riassunto)

La rivisitazione della cristologia contemporanea nelle sue varie impostazioni ha mostrato come la mariologia tragga profitto da esse. Tanto la cristologia “dall’alto” quale quella metafisico/dogmatica e quella esistenziale, quanto la cristologia “dal basso” quale quella latino-americana, come pure l’impostazione biblica, ecclesiale e trinitaria della cristologia offrono aperture su orizzonti verso i quali può orientarsi la mariologia per una nuova, attualizzante e avvincente conoscenza della verità di Maria. Soltanto alcune correnti dell’arte protese alla ricerca della bellezza puramente formale hanno raffigurato Maria senza raccordo esplicito e visibile con il suo figlio Gesù. La teologia ha sempre affermato, invece, l’indissolubilità del raccordo di Maria con Gesù. La cristologia contemporanea non soltanto riafferma tale raccordo, ma anzi lo sviluppa considerando Maria anche in riferimento alla Trinità divina e specificamente al Padre e allo Spirito Santo. Sorge così una mariologia che può essere qualificata come “trinitaria” e “pneumatica”. Invero questo tipo di mariologia non era ignoto all’iconografia russa e bizantina, ma esso non era stato altrettanto sviluppato dalla riflessione teologica. E a confronto con la Chiesa di Oriente, la Chiesa di Occidente conosce poco e ancora meno studia l’aspetto “sofianico” della mariologia.