Teologia w Polsce 11,2 (2017), s. 111–124

Tomasz Czura*
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ZNAKI NOWEGO PARADYGMATU MARYJNEGO W TEOLOGII SYMBOLICZNEJ

Artykuł prezentuje elementy nowego paradygmatu mariologicznego, którego znaki pojawiają się w eklezjologii symbolicznej. Analizie zostały poddane głównie źródła w języku włoskim autorstwa Brunona Fortego, twórcy mariologii symbolicznej. Autor artykułu nie ograniczył się jednak tylko do streszczenia myśli Fortego, ale ukazał zręby rodzącego się w ramach eklezjologii symbolicznej nowego paradygmatu mariologicznego. Polega on na estetycznym opracowaniu tradycyjnych treści mariologicznych. Dzięki temu można mówić o estetyce mariologicznej, której główną oś stanowi z jednej strony docenienie konkretu, a z drugiej zakorzenienie w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Maryja objawia bowiem „Wszystko" w „części", ale nie za cenę usunięcia tego, co fragmentaryczne. W ten sposób osiągnięta zostaje równowaga między historycznym przekazem ewangelicznym a dogmatycznym wymiarem Objawienia. Brunon Forte w ramach symboliki eklezjalnej dał solidne podstawy, żeby można było mówić o nowym paradygmacie mariologicznym, i wskazał drogę do dalszych badań w tej materii.

WPROWADZENIE

Od wieków Kościół oddawał szczególną cześć Maryi, czego wyrazem był sobór w Efezie (431), na którym Maryja została nazwana *Theotokos*. Współcześnie coraz częściej mówi się o wyjątkowej relacji, jaka istnieje między Kościołem a Maryją. Mówi się o Kościele Piotrowym, by podkreślić sakramentalny charakter *Communio*, oraz o aspekcie antropologicznym (Kościół Maryjny)[1]. Oczywiście jest jeden Kościół, ale przejawia się w nim szereg aspektów, tak iż możemy mówić o profilu maryjnym Kościoła. Ważne jest zwłaszcza to, że sformułowań tego typu używali poprzedni papieże, Jan Paweł II i Benedykt XVI, zapożyczając ten

* Tomasz Czura – doktor teologii dogmatycznej. Interesuje się teologią dogmatyczną, estetyką teologiczną, pedagogiką i literaturą; opublikował ostatnio dysertację: *Symbol Boga Ojca w świetle teologii historii Brunona Fortego*.

1 Por. P. Borto*, Profil Maryjny Kościoła*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2 (2012), s. 224.

termin od Hansa Ursa von Balthasara[2]. Również żyjący współcześnie włoski teolog Brunon Forte poświęca Maryi wiele miejsca w swojej refleksji teologicznej. W ramach nowatorskiej metody symboliki eklezjalnej (*Simbolica Ecclesiale*) Forte poświęcił jeden tom zagadnieniom mariologicznym. Metoda ta pozwala nie tylko na określenie relacji między Maryją a Kościołem, lecz także na przedstawienie antropologicznego wymiaru mariologii. Maryja bowiem jest obrazem Tajemnicy, ale w Jej życiu Misterium Boga przyjmuje konkretną postać. Dzięki temu w konwencji estetycznej możliwe staje się ukazanie antropologii mariologicznej, a w jej ramach przedstawienie nowego paradygmatu, który rodzi się współcześnie.

W takiej konwencji teologicznej warto zwrócić uwagę na problem piękna Maryi jako na wartość dodaną do tradycyjnej mariologii. Mariologia włoskiego teologa pozostaje jeszcze nieodkryta. Mimo że poświęcony Maryi VIII tom z serii *Simbolica Ecclesiale* został przetłumaczony na język polski i wydany[3], to wciąż brakuje opracowań na ten temat. Stan badań w Polsce pokazuje, że nadal jest to problematyka nowa. Oprócz dzieła ks. Krzysztofa Guzowskiego[4] i artykułu o. Grzegorza Bartosika[5] oraz artykułu ks. Leona Siweckiego[6] trudno znaleźć szersze opracowania mariologii włoskiego teologa. Wspomniane opracowania dają pewien wgląd w naukę Fortego o Maryi, ale nie rozwijają szerzej estetyki, której fundamenty wypracował włoski teolog. Dlatego celem tego artykułu będzie nie tylko przybliżenie mariologicznej myśli Fortego, lecz także rozwinięcie jej aspektu estetycznego, a więc ukazanie nowego paradygmatu mariologicznego, którego zalążki znajdujemy w eklezjologii symbolicznej. Oczywiście artykuł będzie zaledwie szkicem i zasygnalizowaniem linii dalszych badań i poszukiwań.

ESTETYCZNE ZORIENTOWANIE MARIOLOGII FORTEGO

Poszukując specyfiki mariologii Brunona Fortego, należy wskazać przede wszystkim na aspekt estetyczny. Pojawia się pytanie: dlaczego? By na nie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do metody teologicznej Fortego. Jest to metoda symboliczna, która polega na zachowaniu ciągłości sensu przy nieciągłości znaczenia. Znaczy to tyle, że wymiar symbolizowany symbolu przejawia się i uobecnia w obszarze symbolizującym. Treści mariologiczne, wyrażające odwieczny plan Boga, mają-

[2] Tamże, s. 223; por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 110–111.

[3] B. Forte, *Maryja ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999, ss. 263.

[4] K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, zwł. rozdział VIII.

[5] G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego,* „Studia Theologica Varsaviensia" 1998, nr 2, s. 119–133.

[6] L. Siwecki, *Ikona misterium. Obraz Maryi w perspektywie Trójcy i Kościoła w ujęciu Bruno Fortego,* „Studia Sandomierskie" 2008, z. 2–3, s. 161–180.

ce znaczenie uniwersalnych prawd dogmatycznych, uobecniają się: (1) w życiu Maryi, które zostało „zanotowane" w przekazie biblijnym; (2) w liturgii Kościoła i szerzej w Tradycji, która ciągle szuka lepszych ujęć problemów. W tych dwóch nurtach jednego źródła objawienia z jednej strony ujawniają się prawdy zbawcze, dotyczące Maryi i Kościoła, a z drugiej przekaz zachowuje swoją konkretność. Mamy zatem konkret i szerszy dogmatyczny horyzont myśli nie w opozycji, ale we wzajemnej harmonii. Właśnie metoda symboliczna zapewnia nam tę harmonię w teologii. Dzięki niej możliwe jest łączenie bez zmieszania uniwersum myśli teologicznej i konkretu historii doczesnej. Wszystko to przejawia się w życiu Maryi, która jest Niepokalanie Poczęta, to znaczy, że od wieków Bóg zachował Ją od grzechu pierworodnego, aby w ten sposób przeznaczyć do tego, żeby stała się Matką Chrystusa i jednocześnie pozostaje Ona Maryją z Nazaretu, żoną Józefa. Jej życie ujawnia wielkie Misteria Boga, ale nie traci nic ze swojej konkretności.

Przyjęta przez włoskiego teologa metoda pozwala już na wstępie wskazać na estetyczne zorientowanie jego mariologii. Forte wskazuje, że napisana przez niego książka o Maryi, którą oddaje w ręce czytelnika, ma na celu ukazanie Wszystkiego we fragmencie. „Wszystko", zgodnie z jego zamysłem, odnosi się do odwiecznego planu Bożego, który zostaje objawiony ludziom w podwójnej misji. Z jednej strony plan ten ujawnia się w misterium Wcielenia, w którym Słowo Boga opuściło milczące Łono Ojca i wypowiedziało się w historii ludzkości, a z drugiej – w misji Ducha Świętego, w której uobecnia się dzieło Chrystusa, kontynuowane we wspólnocie Kościoła. Dzięki temu zbawczemu działaniu Trójca weszła w historię, a historia znalazła swoje miejsce w Trójcy[7]. „Część" odnosi się do Maryi, Służebnicy Boga, która przyjęła w pokorze ogromne w swej chwale wezwanie Boga w Trójcy do podjęcia współpracy po to, aby Wszechmogący mógł dokonać w Niej swoich dzieł[8].

„Wszystko" to cała Pełnia objawienia, która została wyrażona przez Słowo i w Słowie Bożym, zrodzonym z Dziewicy, przychodzącym na świat, aby oświecić człowieka (por. J 1,9). Pełnia ta jest horyzontem sensu dla współczesnego człowieka osamotnionego w wyniku dominującej w kulturze opcji postmodernistycznej, redukującej rzeczywistość do fragmentaryczności[9]. Zgodnie z intuicją Soboru Watykańskiego II objawienie dokonuje się w historii i poprzez nią. Stąd wspomniany Sobór w swej refleksji powrócił do szeroko zakrojonych badań nad Pismem św. w optyce historycznej. Na kanwie badań teologicznych odkryto ponownie wartość symbolu, wyrażonego najpełniej w symbolach wiary rodzącego się Kościoła. Zgodnie z założeniami symboliki teologicznej symbol łączy w sobie różne aspekty wiary w jedną całość. Stąd symbolika pozwala zachować jedność

[7] Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 2011[6], s. 5.

[8] Por. tamże.

[9] Por. B. Forte, *Dio Padre. Nostalgia – rivelazione – ricerca*, Cinisello Balsamo 2013, s. 14–15.

wykładu wiary przy jednoczesnym docenieniu aspektowości, fragmentaryczności poznania ludzkiego[10]. Wspomniana fragmentaryczność ma swoje mariologiczne odniesienie. To właśnie Maryja w sposób jedyny i niepowtarzalny, ale mimo wszystko wzorczy, ukazuje jak „Wszystko" może objawić się we fragmencie, nie usuwając jego konkretności. Dzieje sie tak, ponieważ Matka Boga i ludzi jest ikoną Misterium[11].

PERSONALISTYCZNY PUNKT WYJŚCIA ESTETYKI MARIOLOGICZNEJ

Warto zwrócić uwagę na to, że Forte wprowadzając perspektywę estetyczną, rozłożył nieco inaczej akcenty w refleksji mariologicznej. Nie patrzy on bowiem na Matkę Chrystusa jako na przypadek tego, co ogólne, ale próbuje uchwycić to, co konkretne, wyjątkowe i jednostkowe[12]. W jego wizji Maryja jest przede wszystkim konkretem, kobietą niewyróżniającą się niczym szczególnym z ówczesnego kontekstu kulturowego. Właśnie ta konkretność Maryi jest sposobem zakorzenienia się Jej w dziele paschalnym Syna, a przez nie w dziele Trójcy[13]. W projekcie estetyki mariologicznej słusznie odrzucono abstrakcyjność „ontologii kobiecości", polegającej na patrzeniu na Maryję przez kalkę abstrakcyjnych formuł ontologicznych[14]. Wybrano inną drogę, która biegnie od doświadczenia konkretnej kobiecości Maryi, Jej sposobu bycia i służby oraz Jej relacji do Jezusa Chrystusa, a przez Niego do Ojca w Duchu, do ukazania przez Nią głębi Bożego życia. Dopiero na fundamencie tego oczarowania się Jej konkretną kobiecością odkryto tajemnicę Jej głębokiej komunii z Trójcą. Na tej podstawie można mówić o ikoniczności doświadczenia mariologicznego. Maryja jest ikoną, ponieważ w Niej urzeczywistnia się podwójny ruch: „zstępowanie i wstępowanie, antropologia Boga i teologia człowieka"[15]. Podobnie jak ikona wyraża prawdę poprzez zastosowanie barw, linii i malarskiej sztuki, tak Maryja objawia tajemnicę Trójcy w sposobie bycia i działania[16]. Konkretność Jej gestów zakorzenia się w rzeczywistości Bożego objawienia, nie tracąc swej konkretności, ale wyrażając w niej i poprzez nią wielkie tajemnice Trójcy. Forte pisze: „Medytując Maryję w Piśmie Świętym, staje się możliwe odczytanie Pisma Świętego w Maryi, czyli uchwycenie w biblijnej postaci Matki Pana

[10] Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 15.
[11] Por. tamże, s. 6.
[12] Por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. P. Kozak, Lublin 2007, s. 150.
[13] Por. tamże, s. 151.
[14] Por. tamże.
[15] Tamże.
[16] Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 52.

całej ekonomii Przymierza opowiedzianego we fragmencie”[17]. Taka jest natura tajemnicy, że zakłada ona jednocześnie widzialność wydarzeń i niewidzialność głębi Bożego działania. Na podstawie tak rozumianej tajemnicy Forte stawia tezę o ikonograficznym objawieniu Trójcy w Maryi. Już scena zwiastowania, zdaniem Fortego, zapowiada pełne miłości przyjęcie Matki Bożej w łono Trójcy. Pascha Chrystusa w sposób doskonały objawia pełny udział Maryi w dziele zbawienia świata przez Trójcę Świętą. Maryja wchodzi zatem w Tajemnicę życia Trójcy i zostaje przyjęta w Jej Łonie. Owocem tego przyjęcia jest Jej macierzyństwo, dziewictwo i oblubieńczość miłości, z jaką odnajduje Ona swoje miejsce w Bożym planie zbawienia świata[18].

Widzimy zatem, że estetyczny aspekt mariologii Frotego ma dwa przeciwległe bieguny. Z jednej strony można wyróżnić plan Boga, nieprzeniknioną Tajemnicę niewidzialnych dzieł Trójcy, które jednak stają się obecne w historii jako ślady trynitarnego, wewnętrznego życia Boga. Widzialność śladów Trójcy w historii stanowi drugi biegun estetycznego objawienia Boga. W tym ujęciu w sposób nierozerwalny łączy się niewysłowiona głębia Bożego życia z „funkcją” obrazu, który odnosi konkret do wewnętrznej Tajemnicy Boga. Jednak widzialność znaku nie wyczerpuje się w jego funkcjonalności. Konkret bowiem posiada swoją niezbywalną godność, a mianowicie uobecnia zbawcze piękno. We fragmencie zamieszkuje Pełnia, ale nie po to, aby usunąć fragmentaryczność, ale by w niej i poprzez nią wtargnąć w historię i ją przemienić. To wtargnięcie Trójcy w historię ma w Maryi wyjątkowe znaczenie, co też zostanie wykazane w dalszej części niniejszych analiz. W Maryi bowiem fragmentaryczność, czyli Jej niepowtarzalna kobiecość, nie zostaje usunięta przez objawiającą się Pełnię, ale właśnie kobiecość Maryi sama w sobie ma znaczenie wzorcze i jednocześnie zbawcze[19]. Maryja jako kobieta ujawnia w sposób wzorczy przeznaczenie w Bogu każdej osoby ludzkiej. To przeznaczenie związane jest ze współpracą ludzi z Duchem Świętym. Podobnie jak w Trójcy Pocieszyciel jest węzłem miłości Ojca i Syna i jednocześnie odpowiada za wyjście Boga w historię ludzką, tak osoba ludzka, a szczególnie Maryja, powołana jest do ofiarnej służby w jedności z cierpiącymi i w kierunku dialogu z każdym człowiekiem. Można zatem mówić o wzajemności dialogicznej, czego obrazem jest kobiecość Maryi[20]. W tym punkcie refleksja mariologiczna może podążać w dwóch kierunkach: (1) ukazania quasi-sakramentalnego znaczenia kobiecości Maryi; (2) uwypuklenia estetycznego aspektu mariologii, w którym piękno przejawia soteriologiczną „moc”. W naszych analizach będziemy podążać

[17] B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, s. 152.

[18] Por. L. Siwecki, *Ikona mysterium. Obraz Maryi w perspektywie Trójcy i Kościoła w ujęciu Bruno Fortego*, „Studia Sandomierskie” 2008, z. 2–3, s. 171.

[19] Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 255.

[20] Por. G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1998, nr 2, s. 132.

głównie drugą z wymienionych dróg, ponieważ ukazuje ona nowy paradygmat mariologiczny.

W tym miejscu rodzi się pytanie, jak to się dzieje, że konkret nie tylko ujawnia Tajemnicę, ale działa na rzecz zbawienia? By odpowiedzieć na to pytanie, należy odwołać się do eklezjalnego wymiaru myśli włoskiego teologa, gdyż Maryja jako wzór osoby zbawionej, poprzez współpracę w dziele zbawczym Syna, z łaski uczestniczy w zbawczym działaniu Trójcy w Kościele. Ta współpraca Matki Chrystusa wskazuje na Boga jako na źródło zbawczego piękna.

EKLEZJALNY ASPEKT ESTETYKI MARIOLOGICZNEJ

W średniowieczu toczono spór o to, na czym polegało znaczenie Męki i zmartwychwstania Chrystusa dla Maryi. Myślano, że skoro była Ona poczęta bez grzechu, to zbawienie dokonane przez Chrystusa nie było dla Niej konieczne. Zbyt jednostronne rozumienie soteriologii doprowadziło do niezrozumienia roli Maryi w tajemnicy paschalnej. Dopiero bł. Jan Duns Szkot podał prawidłową interpretację. Niepokalane Poczęcie jest darem Boga dla Maryi udzielonym za pośrednictwem Chrystusa w przewidzianym dziele paschalnego odkupienia[21]. Maryja uczestniczy w Passze swego Syna i dzięki temu wielkie dary Boże, które otrzymała w zaraniu swego poczęcia, znajdują nowe historyczne potwierdzenie.

Matka Boża obecna jest pod krzyżem (J 19,26–27), gdzie staje się „Darem Paschalnym Chrystusa"[22]. Udział w śmierci Syna jest dla Niej ukoronowaniem całego życia oddanego na służbę Bogu. Pod krzyżem umierający Chrystus oddał swoją Matkę ludziom, dając im w ten sposób duchową opiekę w drodze do Boga[23].

W tajemnicy Wielkiej Soboty uczestnictwo Maryi ujawnia się przede wszystkim w pokornym oczekiwaniu na objawienie się mocy Boga[24]. Niezrównaną prostotą i pięknem charakteryzuje się ten okres w życiu Kościoła, gdy w Wielką Sobotę zostaje On odesłany do towarzyszenia Chrystusowi[25]. W tym towarzyszeniu Maryja jest przewodniczką dyskretnego bycia blisko Pana.

Chociaż Pismo św. milczy na temat spotkania między Zmartwychwstałym i Jego Matką, to tradycja podpowiada, że do takiego wydarzenia musiało dojść. Począwszy od V wieku, wielu ojców Kościoła jest tego zdania. Również św. Jan Paweł II skłaniał się do tego przekonania[26].

Oczywiście uczestnictwo Maryi w wydarzeniu paschalnym jest dziełem całej Trójcy Świętej. Jednak szczególną rolę pełni w tym działaniu Duch Święty. To

[21] Por. G. Bartosik, *Matka Boża a misterium paschalne*, „Communio" 4 (2011), s. 83.
[22] Por. tamże, s. 74.
[23] Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 130.
[24] Por. Bartosik, *Matka Boża a misterium paschalne*, s. 77.
[25] H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s, 177.
[26] Por. Bartosik, *Matka Boża a misterium paschalne*, s. 77–78.

On odpowiada za ekstazę pozostałych Osób Boskich, to Duch Święty zstępuje na Maryję i dokonuje w Niej poczęcia Syna Bożego, On jednoczy Kościół z Bogiem. Jego rola w ikonograficznym wyrażeniu tajemnic wiary w Osobie Maryi jest zatem ogromna[27]. Nie dziwi więc fakt, że teologia sytuuje Ducha Świętego, Ducha Oblubieńczości (jedności Ojca i Syna oraz Boga i Kościoła), blisko Maryi. Ona bowiem obrazuje dzieło, którego Duch dokonuje wewnątrz Trójcy i w życiu Kościoła. To w bliskości między Duchem Świętym a Maryją należy widzieć eklezjalny aspekt estetyki mariologicznej. Duch Święty jest twórcą ikony Kościoła i ikony Trójcy wyrażonej w osobowym prototypie wspólnoty kościelnej – Maryi.

Forte zatem podąża drogą, którą przed nim szli św. Ambroży, św. Augustyn, św. Leon Wielki, ukazując Maryję jako figurę, typ oraz wzór dla Kościoła. Chodzi o to, że Maryja jest wzorem dla Kościoła w aspekcie miłości oblubieńczej[28]. Ona, uczestnicząc w dziele paschalnym Syna, wchodzi w dynamikę miłości trynitarnej i dzięki temu uczy się miłości Bożej. Tak samo Kościół powinien odkrywać doniosłość miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego i poprzez udział w trynitarnych relacjach winien budować samego siebie w pokoju. Hans Urs von Balthasar w sposób niezrównany przedstawia ten „żeński" profil Kościoła i nie przeciwstawia go jako konkurencyjny wobec Kościoła „męskiego". Profil urzędowy (męski, skupiony wokół św. Piotra) uzupełnia swoje braki w relacji do Kościoła „miłości" (zgromadzonego wokół św. Jana i Maryi). Na początku miłość ustępuje urzędowi, ale tylko po to, aby po rozeznaniu, którego dokonuje urzędowy wymiar Kościoła, doprowadzić cały Kościół do pełni wiary[29]. Tylko ten, kto rozumie uczestnictwo Maryi w dziele paschalnym Chrystusa, będzie umiał połączyć w swej analizie oba wymienione wymiary Kościoła – urząd i miłość.

TRYNITARNY ASPEKT ESTETYKI MARIOLOGICZNEJ

Zarysowana perspektywa estetyczna jest dobrze ugruntowana, ponieważ ma u swych korzeni doświadczenie mariologii biblijnej. Teksty Pisma św. ukazują bowiem Maryję w Jej potrójnej misji, która zakorzenia Ją w Bogu. Widzimy Maryję jako Dziewicę, ale również jako Matkę i wreszcie jako Oblubienicę Ducha Świętego.

Maryja jako Dziewica jest ikoną Syna. Dziewictwo to nie może być rozpatrywane jako pewne stadium przejściowe w życiu Służebnicy Pańskiej, ale zdaniem Fortego wskazuje ono na trwały sposób życia Maryi. Jest Ona dziewicą przed i po urodzeniu swego Syna i stąd pewien paradoks. Gdyby Maryja nie była dziewicą i nie pozostała nią po urodzeniu Syna, nie mogłaby być Matką Boga. Dziewictwo

[27] Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 236.
[28] Por. G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego*, s. 131.
[29] Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 259.

Maryi ma głębokie uzasadnienie biblijne. Już prorocy w Starym Testamencie ukazywali Izrael jako dziewicę poślubioną Bogu. Jednak Izrael nie był wierny Bogu i dlatego, zwłaszcza w Księdze Ozeasza, ukazywany jest jako cudzołożnica (por. Oz 3,1–3). Scena zwiastowania ukazuje Maryję jako ikonę wierności Przymierzu Boga z ludźmi[30]. To posłuszeństwo i niezwykła otwartość Maryi na przyjęcie łaski Ojca odzwierciedla misterium Syna Bożego, który w tajemnicy wewnątrztrynitarnego życia Boga przyjmuje od Ojca wszystko. Receptywność Syna zostaje wyrażona w ikonie Matki Najświętszej[31], co ma znaczenie nie tylko w Jej życiu, lecz także w życiu i działaniu Kościoła[32].

Nie mniej niż w przypadku Chrystusa Maryja jest ikoną Ojca. Forte wskazuje na bogate świadectwo macierzyństwa Maryi w Nowym Testamencie. Ewangeliści Łukasz i Mateusz przedstawiają okres ciąży i porodu Jezusa Chrystusa (por. Łk 2,7.12.16; Mt 2,11; 2,13). Również życie publiczne Jezusa odzwierciedla Jego relację do Matki, czego wyrazem jest nazywanie Go „synem Maryi" (Mk 6,3)[33]. Również Tradycja przekazuje prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi. Sobór w Efezie (431) nazywa Ją *Theotokos*, by w ten sposób rozwiać wszelkie spekulacje dotyczące realności Wcielenia[34]. Sobór w Chalcedonie (451) mówi o podwójnym

---

30 Por. G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego*, s. 123.

31 Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 387; por. S.C. Napiórkowski, *Służebnica Pańska (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004, s. 64–66.

32 W ramach mariologii można wymienić dwie podstawowe perspektywy – chrystotypiczną i eklezjotypiczną. Te dwa sposoby podejścia do zagadnień mariologicznych nie wykluczają się, lecz wzajemnie dopełniają. Przywilej wybrania Maryi przez Boga posiada bowiem orientację w kierunku Chrystusa i ku Kościołowi. Maryja i Kościół służą tej samej sprawie, to znaczy urzeczywistnieniu planu zbawienia, który ma początek w Trójcy, i w historii przejawia się w dwóch powiązanych ze sobą ściśle etapach: dzieło Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia, począwszy od Wcielenia, po działalność, śmierć, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego, oraz drugi etap, czyli działalność Kościoła. Maryja jest obecna w dziele swojego Syna już przed stworzeniem świata jako Ta, którą wybrał Ojciec i przeznaczył na Matkę swego Syna. Jej zgoda na macierzyństwo otworzyła możliwość urzeczywistnienia się planu zbawczego Boga, który w sposób szczególny obejmował Maryję jako współpracownicę Boga w dziele zbawczym. Współpracę między Bogiem i Maryją należy widzieć jako Jej uczestnictwo w jedynym i przez Chrystusa wysłużonym pośrednictwie zbawczym. Chrystus jest jedynym i uniwersalnym zbawicielem świata. Jednak w kontekście wybrania Maryi przez Ojca i obdarzenia Jej pełnią łaski możliwe staje się uznanie w Niej typu Kościoła. Eklezjotypiczna mariologia wypływa z mariologii chrystotypicznej. Maryja jest typem Kościoła do tego stopnia, że papież Paweł VI 21 października 1964 roku oficjalnie nazwał Maryję Matką Kościoła. Droga Jej wiary jest bowiem dłuższa niż droga wiary Kościoła. Dlatego to Kościół kształtuje się na wzór Matki Boga. Por. M. Kowalczyk, *Udział Maryi w dziele odkupienia*, „Communio" 2000, nr 6, s. 98–108; tenże, *Maryja – święta i niepokalana modelem Kościoła*, „Communio" 2013, nr 4, s. 23–29; E. Kasjaniuk, *Maryjna rekapitulacja służebna w ujęciu błogosławionego Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 2013, nr 1, s. 43–57.

33 Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 198.

34 Por. *Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r.*, w: *Breviarium fidei,* red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 89.

zrodzeniu Chrystusa. Pierwsze dokonuje się odwiecznie w głębokościach Bożego życia, gdzie Syn rodzi się z Ojca, a drugie ma miejsce w historii z Maryi Dziewicy[35]. Bogate świadectwa zaczerpnięte z Pisma św. i Tradycji dają możliwość przedstawienia symboliki mariologicznej. W aspekcie patrylogicznym można mówić o Maryi jako ikonie Ojca, ponieważ podobnie jak On jest Źródłem życia, Maryja jest Matką. Oczywiście Jej macierzyństwo jest zależne od Ojcostwa Boga. Jest ono macierzyństwem z łaski, gdyż Maryja nie ma w sobie zdolności do wydania na świat Syna Bożego, zostaje Ona obdarzona pełnią łaski przez Boga. Można powiedzieć, że jest Ona Matką Syna Bożego na tyle, na ile uczestniczy w odwiecznym akcie zrodzenia Syna przez Ojca[36]. Ona to zatem jest obrazem odwiecznego aktu zrodzenia Syna przez Ojca, co wyznacza pewien schemat myślenia o Jej macierzyństwie w aspekcie estetycznym. Schemat ten przebiega od konkretności Tej, która urodziła Jezusa z Nazaretu, do Misterium rodzenia Syna przez Ojca. Pełnia Bożego życia staje się w ten sposób zobrazowana w ikonie Matki.

Oczywiście Maryja jest również ikoną Ducha Świętego[37]. W Niej to, zdaniem Fortego, Przedwieczny Bóg poślubił historię, zawarł z ludzkością Przymierze nowe i trwałe[38]. Kategoria Przymierza staje się niezwykle pojemna. Bóg w Starym Testamencie zawierał Przymierze z ludem Izraela, ale ten nie był Mu wierny. W Nowym Testamencie Maryja symbolizuje i uobecnia Nowy Izrael, Kościół Boży, i w Jego imieniu zawiera Przymierze z Bogiem. Jest to Przymierze oblubieńczej miłości i dlatego można Maryję nazwać Oblubienicą Ducha Świętego[39].

Forte wskazuje na to, że Tradycja przypisywała Maryi oblubieńczość w stosunku do każdej z Osób Boskich. Jednak, jego zdaniem, w ścisłym znaczeniu Maryja może być nazwana Oblubienicą Ducha Świętego, ponieważ obrazuje i uobecnia oblubieńczość występującą w życiu Trójcy, jak również oblubieńczość „na zewnątrz" Trójcy w Jej relacji do świata[40]. Za oblubieńczy charakter miłości Boga odpowiada Duch Święty. Innymi słowy, Maryja jest ikoną Ducha Świętego, ponieważ ukazuje misterium Jego „bycia" i działania w Trójcy. To Duch Święty jest Tym, który łączy w wewnętrznym życiu Trójcy Ojca i Syna. On stanowi węzeł miłości Kochającego i Kochanego, tworząc z jednej strony różnicę relacyjną między Ojcem i Synem, a z drugiej jednocząc Ich w doskonałej jedności[41]. Wieczna

---

35 Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 197.

36 Por. tamże, s. 207.

37 O zarzutach, jakie strona protestancka stawia mariologii katolickiej, jakoby w niej Maryja zajęła miejsce i rolę Ducha Świętego, pisze ks. Stanisław Gręś. W świetle tych zarzutów ważne jest ukazywanie relacji między Duchem Świętym a Maryją w sposób jasny i prawidłowy. Por. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja" (1965–2000)*, Niepokalanów 2001, s. 12.

38 Por. G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego*, s. 126.

39 Por. tamże, s. 127.

40 Por. tamże, s. 128.

41 Por. B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l`inizio e il compimento,*Cinisello Balsamo 1991, s. 155.

historia miłości „dzieje się" w Trójcy, przyjmując postać wiecznego Spotkania między Ojcem i Synem. Maryja stanowi ikonę tego Przymierza, które zostało odwiecznie zawarte między Ojcem i Synem w Duchu Świętym. Również uobecnia to Przymierze, które w tajemnicy Wcielenia zostaje zawarte w Chrystusie między Bogiem a ludźmi[42].

Misterium Trójcy zostaje zatem uobecnione w konkrecie życia Maryi z Nazaretu. Czynności z dnia codziennego ujawniają Jej zakorzenienie w Bogu. Nie można patrzeć na Matkę Boga przez „kalkę" abstrakcyjnych formuł, ale jak to zanotowały Ewangelie, przez konkret można odkryć Misterium Jej życia, którym jest Trójca. Dopiero wówczas, przy docenieniu Jej piękna, można doświadczyć uniwersalnego znaczenia orzeczeń dogmatycznych Kościoła, dotyczących Matki Bożej. W ten sposób doświadczenie konkretu osoby Maryi prowadzi nas do antropologicznego znaczenia estetyki mariologicznej, co najlepiej ukazuje rodzący się nowy paradygmat.

ANTROPOLOGICZNE ZNACZENIE ESTETYKI MARIOLOGICZNEJ

Piękno osoby ludzkiej jest kenotyczne. Na wzór Trójcy Świętej, która uniża się po to, aby wejść w historię i nawiązać dialog z człowiekiem, osoba ludzka potwierdza gotowość spotkania z Bogiem przez uniżenie siebie. Na czym polega owo uniżenie? Nie jest ono związane z niskim poczuciem wartości osoby, ale zakłada otwarcie się na światło Boga. Zawarty jest tutaj paradoks, polegający na tym, że uniżenie się osoby ludzkiej jest jej jednoczesnym wywyższeniem. Dzieje się tak, ponieważ osoba, otwierając sie na Trójcę (uniżenie, umniejszenie siebie), przyjmuje chwałę, która zstępuje na nią od Boga. W ten sposób osoba ludzka ujawnia w sobie prawdę o stworzeniu jej na obraz i podobieństwo Boże. Osoba jest obrazem Trójcy, ponieważ została przez Nią stworzona i otwierając się na Boga, potwierdza fakt bycia stworzonym, co jest jednocześnie jej (osoby ludzkiej) uniżeniem[43]. Owo uniżenie-wywyższenie osoby jest w swej istocie przyjęciem przez nią chwały Trójcy, ponieważ zdaniem Fortego wcielenie Słowa dokonało się nie tylko w naturze ludzkiej, lecz także w wymiarze osobowym człowieka[44]. Wcielenie Boga w osobę ma znaczenie estetyczne, ponieważ obdarza blaskiem chwały niepowtarzalny konkret, którym jest osobowy świat każdego „ja".

Dzięki temu otwarciu-uniżeniu osoba może ukazać w sobie trynitarne życie Boże. W ten sposób kenoza osoby staje się jej wywyższeniem, gdyż uniżone „ja" robi miejsce dla zstępującego w chwale „My" Boga. Wszystko to odbywa się za pośrednictwem Ducha Świętego, który nie tylko czyni „My" w Bogu, ale również

[42] Por. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, s. 236.
[43] Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 334.
[44] Por. tamże.

sprawia, że trynitarne życie Boga zstępuje i otacza chwałą osobę ludzką, co sprawia, że w pewnym sensie Duch jest ludziom bliższy niż Syn i Ojciec, ponieważ to w Nim mamy przystęp do dwóch pozostałych Osób[45]. Ponadto Forte odwołuje się do pneumatologii prawosławnej, która widzi Osobę Ducha Świętego ukrytą za Boskością. W perspektywie kenotycznego ukrycia się Osoby Ducha staje się możliwe kształtowanie przez Niego osób ludzkich na wzór Syna Bożego dla Boga Ojca. Duch Święty w kenozie i ukryciu naznacza każdą osobę ludzką pieczęcią osobowej przynależności do Kościoła i dzięki temu nadaje soteriologiczne znaczenie całemu wymiarowi indywidualnemu osoby ludzkiej[46]. W działaniu Ducha Świętego konkret odzyskuje godność i blask chwały Bożego stworzenia. Grzech, który „deformuje" człowieczeństwo, zostaje pokonany nie tylko przez odnowienie natury ludzkiej dokonane przez Jezusa Chrystusa, ale również na płaszczyźnie personalistycznej dzięki działaniu Ducha Świętego, który czerpie z paschalnego dzieła Syna Bożego.

Wspomniane zwycięstwo nad grzechem staje sie widoczne w perspektywie estetycznej. Człowiek odkupiony ujawnia swoje zakorzenienie w Trójcy. Wymiar ikonograficzny teologii ukazuje tę przemianę osoby ludzkiej i pozwala doświadczyć piękna, którego źródłem jest Trójca. W tej perspektywie Forte wskazuje na to, że życie osobowe człowieka ma zdolność do syntezy wewnętrzności i zewnętrzności. Forte uważa, że ciało ludzkie jest nośnikiem wewnętrznej inicjatywy, przestrzenią, w której mieszka czas. Dzięki cielesności rzeczywistość wewnętrzna nabiera konkretności[47]. Cielesność objawia blask odrębności stworzenia od Stwórcy przy jednoczesnym podkreśleniu tego, że czas jako dar dla istniejącego w przestrzeni człowieka może być rozumiany jako echo wieczności, uobecnienie jedności Boga i człowieka[48].

Owa estetyczna perspektywa personalizmu chrześcijańskiego jest wynikiem działania Ducha Świętego przy współpracy Matki Najświętszej. Oczywiście działanie Ducha Świętego odbywa się na innej zasadzie niż współdziałanie Maryi, która uczestniczy w tym dziele z łaski[49]. Maryja jest doskonałym wzorem otwarcia się na dar Ducha, na Jego działanie. Dlatego nazywana jest Oblubienicą Ducha Świętego. Maryja pokazuje, jak konkret odzyskuje swoją godność i nabiera blasku chwały poprzez działanie Ducha Świętego. W ten sposób konkret nie tylko staje sie narzędziem łaski, ale jej uobecnieniem, przez co piękno nabiera znaczenia soteriologicznego. Otwiera to możliwość widzenia świata materii w jego godności i przynależności do Boga. Maryja jako znak na niebie (por. Ap 12,1) jest

[45] Por. M. Figura, *Zamieszkiwanie Trójjedynego Boga w duszy człowieka usprawiedliwionego*, „Communio" 3 (2005), s. 81.
[46] Por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, s. 127.
[47] Por. B. Forte, *Teologia della storia*, s. 258.
[48] Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 335.
[49] Por. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja" we współczesnej teologii katolickiej*, s. 19.

doskonałym wzorem osoby ludzkiej w wymiarze indywidualnym, ale również wspólnotowym[50].

PODSUMOWANIE

W kontekście tego, co zostało powiedziane, można wysunąć kilka wniosków. Po pierwsze, w przypadku mariologii symbolicznej mamy do czynienia z pojawieniem się nowego paradygmatu, którego istotą jest teologia piękna. Po drugie, punktem wyjścia tego paradygmatu jest personalizm. Po trzecie, główną osią estetyki symbolicznej jest obecność „Wszystkiego" w „Części". Nie oznacza to, że Pełnia pochłania fragment, ale przeciwnie – wzmacnia jego godność i objawia przeznaczenie. Po czwarte, Maryja jest ikoną Tajemnicy, to znaczy, że ujawnia i uobecnia Dziewiczość, Macierzyństwo i Oblubieńczość Boga w Trójcy. Jako Dziewica jest Ona obrazem receptywności Syna. Jej Macierzyństwo obrazuje źródłowość miłości Ojca. Wreszcie jako Oblubienica przedstawia Misterium Ducha Świętego, który jest węzłem miłości Ojca i Syna oraz ekstazą Boga w kierunku stworzenia. Po piąte, Misterium Trójcy objawia Maryja w czynnościach dnia codziennego, co sprawia, że Jej piękno jest pięknem otrzymanym od Trójcy, ale nie traci ono swej konkretności i wpisuje się w zwykły tok historii. Po szóste, źródłem obdarowania Maryi przez Boga jest Jej udział w paschalnym dziele Syna. To relacja z Chrystusem powoduje, że Maryja jaśnieje Chwałą Trójcy.

W podjętych analizach nie chodziło zatem jedynie o przybliżenie niemal nieznanej w Polsce myśli mariologicznej Fortego, ale również o ukazanie nowej perspektywy mariologicznej, w aspekcie estetycznym. W Maryi piękno otrzymuje swoją dojrzałą postać. Jest to przede wszystkim piękno kobiety, która otworzyła się na Boga i przyjęła Słowo. Dzięki temu każdy Jej najdrobniejszy gest pozwala dojrzeć godność i głębię konkretnej ludzkiej egzystencji oraz obecność Misterium w historii świata.

Patrząc na ikonę, widzimy początkowo barwy, linie, postacie. Dopiero przy dłuższej kontemplacji doświadczamy Misterium, odkrywamy teologiczną głę-

[50] Maryja jest doskonałym modelem człowieczeństwa jako osoba ludzka, ale również jako kobieta. Należałoby powiedzieć, że Maryja jest doskonałą osobą właśnie jako kobieta, ale w swojej kobiecości może być również wzorem dla wszystkich ludzi, gdyż jest Ona bezgrzeszna i całkowicie oddana Bogu. K. Parzych wskazuje na to, że Maryja jest doskonale „w-osobiona w Tajemnicę trynitarną Boga". Por. K. Parzych, *Maryja – osoba spełniona jako kobieta*, „Salvatoris Mater" 2006, nr 1–2, s. 203; G. Bartosik, *Maryja jako nasz wzór w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem (KK 63)*, w: *Maryjny kształt świadectwa. Materiały z sympozjum mariologicznego i spotkania kustoszów sanktuariów polskich*, red. G. Bartosik, Częstochowa 2012, s. 15; J. Szymik, *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce" 2014, nr 2, s. 48; S. Kunka, *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „Teologia w Polsce" 2013, nr 2, s. 106–107.

bię wizji. Podobnie jest z życiem Maryi. Ewangelie ukazują Ją w codziennym życiu, podczas zwykłych czynności. Jednak dłuższe zatrzymanie uwagi na tych przekazach ewangelicznych prowadzi do Tajemnicy, czego wyraz dał Kościół w dogmatycznym nauczaniu na temat Matki Bożej. Kościół w drodze rozpoznaje w Maryi Dziewicę, Matkę i Oblubienicę.

BIBLIOGRAFIA

Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r., w: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 88–89.

Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.

Bartosik G., *Matka Boża a misterium paschalne*, „Communio" 4 (2011), s. 70–85.

Bartosik G., *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Fortego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1998, nr 2, s. 119–133.

Bartosik G., *Maryja jako nasz wzór w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem (KK 63)*, w: *Maryjny kształt świadectwa. Materiały z sympozjum mariologicznego i spotkania kustoszów sanktuariów polskich*, red. G. Bartosik, Częstochowa 2012, s. 13–25.

Borto P., *Profil Maryjny Kościoła*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2 (2012), s. 223–243.

Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004.

Figura M., *Zamieszkiwanie Trójjedynego Boga w duszy człowieka usprawiedliwionego*, „Communio" 3 (2005), s. 66–82.

Forte B., *Dio Padre. Nostalgia – rivelazione – ricerca*, Cinisello Balsamo 2013.

Forte B., *Istota chrześcijaństwa*, tłum. P. Kozak, Lublin 2007.

Forte B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 2011[6].

Forte B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l`inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991.

Gręś S., *Relacja: „Duch Święty – Maryja" (1965–2000)*, Niepokalanów 2001.

Kasjaniuk E., *Maryjna rekapitulacja służebna w ujęciu błogosławionego Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 2013, nr 1, s. 43–57.

Kowalczyk M., *Maryja – święta i niepokalana modelem Kościoła*, „Communio" 2013, nr 4, s. 22–40.

Kowalczyk M., *Udział Maryi w dziele odkupienia*, „Communio" 2000, nr 6, s. 98–108.

Kunka S., *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „Teologia w Polsce" 2013, nr 2, s. 101–113.

Napiórkowski S.C., *Służebnica Pańska (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.

Parzych K., *Maryja – osoba spełniona jako kobieta*, „Salvatoris Mater" 2006, nr 1–2, s. 191–206.

Parzych-Blakiewicz K., *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010.

Siwecki L., *Ikona mysterium. Obraz Maryi w perspektywie Trójcy i Kościoła w ujęciu Bruno Fortego*, „Studia Sandomierskie" 2008, z. 2–3, s. 161–180.
Szymik J., *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce" 2014, nr 2, s. 43–58.

THE SIGNS OF NEW MARIALOGICAL PARADIGM IN ECCLESIAL'S SYMBOLISM

Summary

The article presents the elements of new marialogical paradigm which signs appear in ecclesial's symbolism. The analysis is mainly based on Italian sources by Bruno Forte, who is the creator of mariological symbolism. The Author of the article doesn't limit himself only to summarising Forte's idea, but he also exposes the foundations of new mariological paradigm which origin starts in ecclesial's symbolism. It is based on aesthetic compiling of traditional mariological content. Thanks to this, we can talk about mariological aesthetics, which the main axis is focused on appreciating the concrete idea on the one hand, and rooting in The Trinity's internal life on the other hand. Virgin Mary reveals "Everything" in "part", but not for the price of removing the fragmental. In this way, the balance between historical message and dogmatic aspect of Revelation is achieved. Brunon Forte, within ecclesial's symbolism, presents solid basics for us to be able to consider new marialogical paradigm and he shows the way for further studies in this field.

Keywords: mariology, paradigm, Trynity, aesthetic theological

Słowa kluczowe: mariologia, paradygmat, Trójca, estetyka teologiczna