

KS. JAKUB DĄBROWSKI

„DROGA PIĘKNA” (*VIA PULCHRITUDINIS*) A REALIZACJA MISJI KOŚCIOŁA WEDŁUG B. FORTEGO

I. PO CO „DROGA PIĘKNA”?

Arcybiskup Bruno Forte, wybitny włoski teolog, w ósmym tomie swej teologicznej summy (*Simbolica ecclesiale*), poświęconym Maryi, napisał między innymi: „Droga prawdy i droga piękna, argumentatywne opowiadanie i solidnie zakotwiczony symbol, uzupełniają się [...] nawzajem, kiedy mówimy po chrześcijańsku o Maryi [...]. Jak w doświadczeniu piękna wszystko ukazuje się w części, albo przez harmonię form, albo przez wtargnięcie i przywołanie innego i nowego, tak w Maryi postrzega się całą Tajemnicę obecną i związaną z nami przez bezinteresowne wybranie, którego Bóg uczynił Ją przedmiotem”¹. Nasz myśliciel podkreślił wartość drogi piękna (*via pulchritudinis*) jako komplementarnej względem drogi prawdy w mariologii i w całej teologii. Znaczenie dyskursu opartego na transcendentalnej kategorii piękna ujawnia się dziś, w jego opinii, nade wszystko w dialogu z myślą postmodernistyczną². W niniejszym artykule, po prezentacji kontekstu współczesnego teologicznego dyskursu o pięknie, którym jest wspomniany dialog, zostanie przedstawione rozumienie kategorii piękna przez Fortego, a następnie implikacja tego rozumienia w chrystologii i mariologii. Kościół, widziany w horyzoncie Chrystusa i Jego Matki, zostanie zaprezentowany jako wspólnota wezwana do realizacji zadań, przed którymi dziś staje, na drodze piękna (*via*

Ks. dr JAKUB DĄBROWSKI – kapłan Archidiecezji Katowickiej, doktor teologii w zakresie dogmatyki; adres do korespondencji: xjdabrowski@gmail.com

¹ B. F o r t e, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa: Wyd. Księży Marianów 1999, s. 21-22.

² Por. B. F o r t e, *La via della Bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Brescia: Morcelliana 2007, s. 5-6.

pulchritudinis), jawiącej się jako droga dotarcia z Ewangelią do człowieka w XXI wieku.

II. TEOLOGICZNY Dyskurs o PięknIE A MYŚL POSTMODERNISTYCZNA

Klimat myślowy, w którym przychodzi dziś Kościołowi głosić Ewangelię na Zachodzie, przesiąknięty jest nieufnością względem „dorosłego rozumu” (*ragione adulta*). Filozofowie żyjący w epoce ponowoczesnej świadomi są tragedii totalitaryzmów minionego stulecia, którą sprowokowała oświeceniowa absolutyzacja myśli i idealizm, przedkładający skonstruowaną teorię nad obserwowaną rzeczywistość. W konsekwencji tezę o możliwości opartego na rozumie poznania prawdy w jej pełni wyparło twierdzenie o niemożliwości uchwycenia prawdy albo wręcz o nieistnieniu jednej prawdy. Opinia ta niesie z sobą poważne utrudnienie dla głoszenia Ewangelii, którą jest Jezus Chrystus – Droga, Prawda i Życie (por. J 14, 6). Wspólnota Kościoła, kształtowana przez Dobrą Nowinę i ją zwiastująca, zdecydowanie opowiada się za istnieniem prawdy ostatecznej i istnieniem możliwości jej poznania. Zaistniały konflikt próbuje przezwyciężyć m.in. arcybiskup Forte, podejmując dialog z myślą postmodernistyczną w oparciu o kategorię piękna. Należy bowiem zauważyć, że współczesną kulturę cechuje szczególna wrażliwość estetyczna³.

W swej próbie nawiązania dialogu z ponowoczesnością włoski teolog koncentruje się na dwóch kierunkach, charakteryzujących współczesną reakcję na porażkę „dorosłego rozumu”. Jednym z nich jest powrót do konkretności, drugim – ponowne odkrycie symbolu. Dowartościowanie konkretności skutkuje dostrzeżeniem w nim pewnej nadwyżki sensu. Rzeczywistość bowiem, rozumiana jako całość, w horyzoncie której zawsze jawi się jakiś jej fragment, nie jest całkowicie jasna i możliwa do wyczerpania w matematycznym czy filozoficznym opisie. Fragment widziany jest w tym kontekście jako *symbol*⁴, odnoszący

³ Por. F o r t e, *Maryja, Ikona Tajemnicy*, s. 19-22.

⁴ Por. B. F o r t e, *La Parola della fede. Introduzione alla simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1996, s. 49. Nasz autor, definiując cechy charakteryzujące symbol wiary, zwraca uwagę, że symbol był uznawany za znak rozpoznawczy, odsyłał do idei przymierza i miał naturę scalającą, spajającą. Odnośnie do wyjaśnienia pierwotnego znaczenia słowa zob.: B. S e s b o ü é, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 32.

do tego, co inne, odległe, co ujawnia się właśnie dzięki symbolicznemu charakterowi części⁵.

Pojęcie symbolu na gruncie teorii piękna styka się z terminem „ikona”. Pomiedzy rolą pełnioną przez symbol i przez ikonę istnieje wyraźne podobieństwo. Symbol zawiera bowiem w sobie wymiar inności; nie wyczerpuje się w swojej konkretności, choć konieczne jest jej uznanie. Symbol jawi się więc jako konkret odsyłający poza siebie. To, co inne, pozostające poza symbolem, staje się dostępne dzięki intelligibilności symbolu. Inne realnie istnieje, choć jest niemożliwe do wyczerpania w procesie poznawczym. Natomiast ikona – jako rzeczywistość widzialna – pozostaje w relacji do tego, co niewidzialne: ikona odsyła do Tajemnicy. Niewidzialna i niemożliwa do oglądania Tajemnica staje się dzięki ikonie przedmiotem kontemplacji, rozumianej jako rodzaj poznania ponadzmysłowego. Ikona jawi się więc nie jako obraz statyczny, ale dynamiczny, umożliwiający poznanie relacji niewidzialnych (niepodporządkowanych zmysłowemu widzeniu). W ten sposób w ikonie zostaje przewyciężona (choć nie zniesiona) dialektyka identyczności i różnicy, staje się możliwe przechodzenie od immanencji do transcendencji bez ich rozdzielania czy pomieszania⁶.

Propozycja Fortego respektuje wrażliwość współczesnej filozofii, zarazem otwierając przed postmodernistyczną myślą możliwość przewyciężenia cechującego ją epistemologicznego minimalizmu. Podejście, które zdawało się być alternatywnym względem chrześcijańskiego dyskursu o Prawdzie, zostało ujęte jako komplementarne wobec niego i płodne ze względu na nowe możliwości, które stwarza w dziedzinie refleksji teologicznej. Do tej ostatniej wnosi zwłaszcza dowartościowanie pojęcia piękna. Należy bowiem zauważyć, że ikona jest kategorią zarówno teologiczną, jak i estetyczną⁷.

III. IKONA JAKO KATEGORIA ESTETYCZNO-TEOLOGICZNA

W opinii Fortego celem teologii jest historyczny dyskurs o Bogu i teologiczny dyskurs o człowieku. Celowi temu podporządkowane jest w myśli

⁵ Por. F o r t e, *Maryja, Ikona Tajemnicy*, s. 17-22.

⁶ Por. K. G u z o w s k i, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin: Wyd. KUL 2004, s. 156.

⁷ Por. tamże, s. 154.

włoskiego teologa przywołanie rzeczywistości ikony. Nasz autor interesuje się zatem nie tyle teologią ikony *sensu stricte*, ile raczej jej funkcją w teologii. Funkcję tę najlepiej streszcza fragment chrystologicznego hymnu z Listu do Kolosan, gdzie Chrystus został nazwany „Obrazem (właściwie *Ikoną*; greckie *eikôn*) Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). W tak zdefiniowanej Ikonie dostrzec można dwa różne, ale nierozłączne poziomy: Boski, wieczny i ludzki, historyczny. Fenomenem, który spaja oba poziomy, jest Osoba Słowa Wcielenego – Jezusa Chrystusa. W tej jednej Osobie zapodmiotowane są niesprowadzalne do siebie natury: Boska i ludzka, trwale zjednoczone wskutek wydarzenia Wcielenia. „Jedna Osoba w dwu naturach określa istnienie dwóch sposobów jednego obrazu, widzialny i niewidzialny”⁸. Ustanawiając poznawczą drogę od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, ikona ujawnia relację Syna, który stał się Człowiekiem, do Ojca, którego „żaden z ludzi nie widział i nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16; por. J 1, 18). Nie ma więc tutaj mowy o redukcji Tajemnicy (Boga) do tego, co widzialne (świat materialny); odsyłając poza siebie, Ikona (Jezus Chrystus) wskazuje na Tajemnicę, przybliżając światu Boga, ale równocześnie gwarantuje suwerenność i transcendentny charakter Boga w odniesieniu do świata⁹.

Nakreślone wyżej Fortego rozumienie ikony wpisuje się w naukę włoskiego teologa o Objawieniu jako *re-velatio*: objawienie staje się zarazem ponownym zakryciem¹⁰. Dialektyka ta nabiera szczególnej wymowy w kontemplacji Ikony Ojca, którą jest Wcielony Syn. W Nim Bóg objawia siebie, a zarazem pozostaje transcendentną Tajemnicą. Nasz autor przywołuje w tym kontekście dwa teksty biblijne, pozornie z sobą sprzeczne. Pierwszym jest fragment psalmu: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich” (Ps 45, 3). Drugim – prorocтво Izajasza: „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53, 2). Święty Augustyn w swoim komentarzu do Pierwszego Listu Świętego Jana porównał te dwie wypowiedzi Pisma do dwóch fletów, z których dźwięk wydobywany jest przez jednego Ducha, co sprawia, że ich brzmienie nie jest dysonansem. Wyjaśnienie pozornej sprzeczności Augustyn odnajduje w kenozie Syna, który „istniejąc w postaci Bożej [...], ogołocił samego siebie [...], stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 6-7). Istnienie w postaci Bożej stanowi o pięknie

⁸ Tamże, s. 157.

⁹ Por. tamże, s. 156-157; por. także: A. G e s c h é, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2005, s. 20-27.

¹⁰ Por. B. F o r t e, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin: Wyd. KUL 2007, s. 58-61.

Tego, który – stając się Człowiekiem – ogołocił się z wdzięku i blasku (*bellezza e decoro*), by udzielić ich ludziom. Kończąc swą wypowiedź, Augustyn zachęca do wpatrywania się w Tego, który uczynił nas pięknymi¹¹.

Jak można zauważyć, Augustyn wiąże kategorię piękna z jednej strony z Bogiem (piękno Chrystusa związane jest z Jego Boską naturą), a z drugiej – z postawą miłości (wyrażającą się w udzieleniu piękna ludziom na drodze kenozy Syna Bożego). Pojęcia te łączą się ze sobą w innym jeszcze dziele starożytnego teologa. Biskup Hippony pisze bowiem w swym duchowym pamiętniku: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem”¹². Dla Augustyna piękno nie jest czymś, ale Kimś. W tekście swoich *Wyznań* afrykański myśliciel ukazuje z jednej strony dialogiczny, a więc personalny charakter piękna (zwraca się do Piękna słowami: „Późno Cię umiłowałem”), z drugiej zaś – jego transcendentálny wymiar (piękno jest *dawne* i zarazem *nowe*). Bóg, który jawi się jako osobowe Piękno, może i powinien być kochany nade wszystko: „Czyż kochamy cokolwiek innego prócz piękności?”¹³. Korelatem piękna w dziedzinie prakseologii jest zatem miłość, a środowiskiem piękna jest porządek miłości (*ordo amoris*). W ten sposób piękno jawi się jako wielkość, będąca ściśle zjednoczona z miłością: piękno jest *odpowiedniością* (*corrispondenza*) osób zaangażowanych w relację miłości¹⁴.

Ku ostatecznemu Pięknemu – zdaniem doktora Kościoła – kierują człowieka przejawy piękna, możliwe do dostrzeżenia w stworzeniu w proporcji i harmonii pomiędzy częściami (piękno jest *formosus*). Augustyn kreśli tutaj drogę od piękna ku Pięknemu: drogę wyjścia poza dostrzegalną rzeczywistość ku Transcendencji, a następnie powrotu do immanencji, oglądanej już w horyzoncie Tajemnicy. Bóg, którego objawia Jezus – Ikona Ojca, jest Pięknem: Miłującym – Miłowanym – Miłością. Zatem wszystko, co w świecie piękne, pochodzi z Boga i ku Bogu pociąga. Tym samym droga piękna staje się drogą Boga ku człowiekowi, który w Ikonie Jezusa objawia piękno odwiecznej miłości Trzech Osób; droga piękna jawi się równocześnie jako droga zbawienia: umiłowanie Piękna, objawionego w Ikonie Jezusa, uzdalnia człowieka do podążania ku Bogu¹⁵.

¹¹ Por. F o r t e, *La via della Bellezza*, s. 42-43.

¹² Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, X, 27, przekład polski: Z. Kubiak, Kraków: Znak 1998.

¹³ Tamże, IV, 13.

¹⁴ Por. F o r t e, *La via della Bellezza*, s. 34-35.

¹⁵ Por. tamże, s. 37-38.

Augustyna koncepcję piękna, opartą na kategoriach proporcji i harmonii, w oryginalny sposób uzupełnia św. Tomasz. Akwinata mocno podkreśla moment chrystologiczny w postrzeganiu piękna: Piękno raz na zawsze zamieszkało w świecie w tym fragmencie historii, którym jest Jezus. Piękno „wtarnęło” w świat we Wcielonym Słowie, w którym objawia się całość Tajemnicy (Boga). Dzięki ludzkiej naturze Syna Bożego natura Boska stała się dostępna człowiekowi. *Verbum aeternum* staje się w Jezusie *Verbum abbreviatum*. Cechą piękna jest więc integralna obecność jego całości w szczególnej części (*integritas*). Integralność, wraz z proporcją (*proportio*) i blaskiem (*claritas*), ustanawia relację pomiędzy momentem „estetycznym” a momentem „teofanicznym”: piękno Boga objawia się w kenozie Syna. „Chrystus jest zarówno pięknem kenozy, jak i w Nim dokonuje się kenozą piękna – odzwierciedlenie i odbicie postaci Ojca oraz Jego zakrycie”¹⁶. Kulminacją objawienia piękna staje się w tym ujęciu krzyż Chrystusa, w którym piękno jawi się już nie tyle jako harmonia, ile jako wydarzenie międzyosobowe – miłość. Krzyż ukazuje piękno miłości Boga, działającego dla zbawienia człowieka. W tym, co skończone, ujawnia się Nieskończoność, w słabości – Wszechmoc, w uniżeniu i zawstyżeniu Krzyża objawia się Chwała. Pięknem jest miłość, która prowadzi nieskończone Dobro do wydania się na śmierć dla dobra umiłowanych: ukrzyżowana miłość jest objawieniem zbawczego piękna¹⁷.

Tomasz dostrzega piękno w miłości, która wychodzi poza siebie bez pozostawienia sobie możliwości powrotu, w miłości aż do końca, miłości ukrzyżowanej¹⁸. Osobowy fragment historii – Jezus Chrystus jest Ikoną wiecznej Miłości i wiecznego Piękna: On jest „pięknym (*kalos*) Pasterzem” (*bel Pastore*; por. J 10, 11). Grecki przymiotnik *kalos* tłumaczy się nie tylko jako „dobry”, ale także „piękny”; jest to piękno, które wzywa, przyciąga do siebie, stanowi przedmiot umiłowania, daje siebie, umożliwia spotkanie¹⁹. Ikona Pięknego Pasterza staje się w ten sposób „bramą Piękna”, wiążącą historyczny fragment z całością wieczności²⁰.

Ikona Pięknego Pasterza, w którą wpatruje się wspólnota Jego uczniów, implikuje cztery postulaty, ważne dla współczesnego zwiastowania Ewangelii i budowania Kościoła Chrystusowego. Zdaniem Fortego, należy po pierwsze

¹⁶ G u z o w s k i, dz. cyt., s. 149.

¹⁷ Por. F o r t e, *La via della Bellezza...*, s. 44-49; por. także G u z o w s k i, dz. cyt., s. 148-149.

¹⁸ Por. F o r t e, *La via della Bellezza*, s. 49.

¹⁹ Por. tamże, s. 18.

²⁰ Por. tamże, s. 8.

– w oparciu o powyższe rozważania – proponować światu chrześcijańskie orędzie w całym jego pięknie, tak by było zdolne pociągnąć umysły i serca więzami miłości. Po drugie, trzeba świadczyć życiem o pięknie wspólnoty w świecie naznaczonym fragmentaryzacją i podziałami. Po trzecie, narzuca się prymat miłości jako formy kształtującej i spajającej Kościół. Wreszcie, po czwarte, na obietnicy piękna, kosztowanego już we wspólnocie, choć nie osiągniętego jeszcze w pełni, należy oprzeć głoszenie orędzia nadziei²¹. Powyższe postulaty zostały w pełni zrealizowane w Osobie Maryi, która jest jasną Ikoną Tajemnicy (Boga), a zarazem Ikoną Kościoła.

IV. MARYJA – CAŁA PIĘKNA

Nim ukażemy spełnienie w Maryi tych działań, do których motywuje kontemplacja Ikony Pięknego Pasterza, warto przybliżyć Niewiastę z Nazaretu jako Ikonę Tajemnicy. Jako wiernie podążająca za swoim Synem aż po krzyż i doskonale z Nim zjednoczona od momentu Poczęcia (por. KK 57-58), Maryja jest Ikoną Syna, a ze względu na Niego – Ikoną Tajemnicy: Boga w Komunii Osób. W Tej, która jest Zawsze Dziewicą, polegającą nie na ludzkich środkach, ale tylko na Bogu, któremu powierzyła całą swą osobę, ujawnia się obraz Syna, który wszystkiego oczekuje od Ojca, wszystko od Niego otrzymuje i wszystko Mu oddaje w wiecznym dialogu miłości. W Maryi, która jest Matką Wcielonego Syna, odsłania się także obraz Boga Ojca, wiecznie i darmo miłującego. W końcu w Maryi jako Oblubienicy, w której dokonano się Nowe Przymierze – „zaślubiny” Boga z ludzkością, wieczności z historią, odkrywamy ikonę Ducha Świętego, który jest węzłem wiecznej Miłości (*vinculum caritatis aeternae*)²². Jako Ikona Boga w Komunii Osób Maryja odsyła poza siebie – jest szczególnym *fragmentem* historii, w którym pozwala się zobaczyć *całość* Tajemnicy²³. W ten sposób staje się Ona Ikoną Kościoła, który w Niej dostrzega swój niedościgniony wzór i doskonałą realizację²⁴. Ikonalność względem Boga – Piękna absolutnego – czyni Ją Całą

²¹ Por. tamże, s. 38, 49.

²² Por. F o r t e, *Maryja, Ikona Tajemnicy*, s. 200-202.

²³ Por. tamże, s. 20.

²⁴ Por. tamże, s. 240-242.

Piękną: osobową manifestacją Bożego piękna i osobowym wezwaniem do podążania drogą piękna.

Osoba Maryi stanowi więc niezastąpioną pomoc w realizacji przedstawionych w poprzednim punkcie niniejszego artykułu postulatów, z którymi Forte wiąże wiarygodność bycia Kościoła w świecie i skuteczność kościelnego zwiastowania Ewangelii. Spróbujmy, odwołując się do Osoby Maryi – Ikony Tajemnicy – Całej Pięknej, wskazać na konkretne możliwości wypełnienia zadań, wyznaczonych Kościołowi przez włoskiego teologa. Pierwszy postulat, dotyczący piękna orędzia Ewangelii, wydaje się być szczególnie widoczny w Maryi jako Osobie spełnionej przez Boga w Komunii Osób. Jej relacja z każdą z Osób Boskich sprawia, że jawi się Ona jako Cała Święta, odbijająca w sobie blask Trójcy. W Jej macierzyństwie dostrzegamy miłującego Ojca, w Jej dziewictwie – miłowanego Syna, w Jej oblubieńczości – Osobową Miłość, którą jest Duch Święty. Spostrzeżenie to prowadzi do głębszego przeżywania Eucharystii – jako wejścia w przestrzeń szczególnej obecności Boga, modlitwy w Duchu Świętym przez Syna do Ojca, który – działając przez Ducha – upodabnia nas do Syna. Kolejny postulat odnosić się może do obecności Maryi wśród uczniów i do Jej współdziałania w rozbudzeniu ich wiary, co miało miejsce w czasie wesela w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 1-12). Przeżywana wiara jawi się jako mająca moc jednoczenia ludzi wokół Chrystusa, a w konsekwencji – pomiędzy sobą. Po raz kolejny swoje miejsce odnajduje tutaj Eucharystia, jako czas bycia razem umożliwiający wzrost w wyznawanej wierze. Trzecim postulatem jest oddanie prymatu miłości. Wzorem tej postawy jest Maryja spiesząca do Elżbiety (por. Łk 1, 39-56), poświęcająca w imię miłości do starszej krewnej własną wygodę, bezpieczeństwo i zdrowie. W Niej Kościół odnajduje ideał pokornej i ofiarnej służby, po macierzyńsku dostrzegającej potrzeby, zanim zostaną one wyartykułowane²⁵. Ostatnie zadanie związane jest z głoszeniem orędzia nadziei na spełnienie obietnicy. *Magnificat*, wyśpiewane w domu Elżbiety przez dziewiczą Matkę (por. Łk 1, 46-55), posiada taki właśnie, proroczy charakter²⁶. Jej obecność przy cierpiącym, umierającym Synu (por. J 19, 25-27) również stanowi wyraz nadziei, która w Niej pozostaje żywa w godzinie Krzyża. W końcu nadzieję na spełnienie obietnicy wyraża też Jej trwanie na modlitwie wraz z uczniami w Wieczerniku w przeddzień Zielonych Świąt (por. Dz 1, 14).

²⁵ Por. tamże, s. 211-212.

²⁶ Por. tamże, s. 243-245.

Osoba Maryi pozwala widzieć drogę realizacji opracowanych przez Fortego postulatów w głębszym przeżywaniu liturgii i zaangażowaniu w służbę. Kościół, który w Niej ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być (por. KL 103), jest przez Nią nieustannie motywowany do wysiłku współdziałania z Bogiem w dziele przemiany świata. W dziele tym, związanym z nieustrudzonym głoszeniem Ewangelii i nieustannym budowaniem wspólnoty uczniów Chrystusa, Maryja zachęca zarówno do przyznania prymatu Bogu, jak i poświęcenia wszystkich sił i dostępnych środków. Przemiana świata z woli Bożej jest bowiem owocem Bosko-ludzkiego współdziałania, o czym świadczy rola, powierzona Maryi przez Boga w wydarzeniu Zwiastowania (por. Łk 1, 26-38), gdzie Wcielenie Słowa uzależnione zostało od decyzji nazaretańskiej Dziewicy²⁷.

*

„Droga piękna” (*via pulchritudinis*) w ujęciu Brunona Fortego jawi się jako wiara przeżywana czy życie w horyzoncie wiary. Piękno jako kategoria związana z postawą miłości jest wartością poruszającą, dynamiczną. Tak rozumiane piękno, piękno miłości aż do końca odkrywamy w Ikonie Pięknego Pasterza – Ukrzyżowanego Chrystusa. W tym osobowym fragmencie historii przychodzi ku nam całość Tajemnicy – Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8.16). Poznana miłość jest motorem działania: miłość domaga się odpowiedzi wdzięczności. Ów responsoryjny charakter miłości, która winna charakteryzować każdego chrześcijanina, dostrzec można nade wszystko w Maryi – Całej Pięknego, transparentnej Ikonie Tajemnicy. Kontemplacja oblicza Chrystusa (na Jej wzór lub w Niej), do której zachęcał bł. Jan Paweł II (por. NMI 25), prowadzi do przemiany osoby i świata osób, jest bowiem wejściem na drogę piękną, której kresem jest piękno osoby i piękno świata. Bo „piękno zbawi świat” (F. Dostojewski).

²⁷ Por. tamże, s. 179-180.

“THE WAY OF BEAUTY” (*VIA PULCHRITUDINIS*) AND THE REALIZATION
OF THE CHURCH’S MISSION ACCORDING TO B. FORTE

S u m m a r y

“The way of beauty” in Bruno Forte’s view appears to be experienced faith or life in the horizon of faith. Beauty, as a category connected with the attitude of love, is a moving, dynamic value. Understood in this way beauty of love till the end can be discovered in the icon of the Beautiful Shepherd – the Crucified Christ. In this personal fragment of history the entirety of the Mystery comes to us – God, who is Love (cf. 1 John 4, 8.16). The love that is cognized is the driving force: love demands a reply of gratefulness. This responsorial character of love that should be characteristic of every Christian, can be first of all seen in Mary – All Beautiful, a transparen Icon of the Mystery. Contemplation of Christ’s face (following Her example of in Her), to which Blessed John Paul II encouraged the faithful (cf. NMI 25), leads to a transformation of the person and the world of persons, as it is entering the way of beauty, whose end is beauty of the person and beauty of the world. For “beauty will save the world” (F. Dostoyevsky).

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: „droga piękna” (*via pulchritudinis*), miłość, misja Kościoła.

Key words: “The Way of Beauty” (*via pulchritudinis*), attitude of love, mission of the Church.