

Sergio Rostagno

Maryja, model relacji istoty ludzkiej z Bogiem

Salvatoris Mater 8/1/2, 271-286

2006

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.

Wszystko, co można powiedzieć prawdziwego i pozytywnego na temat uczestnictwa istoty ludzkiej w zbawieniu, wzoruje się na przykładzie i może być wyrażone w oparciu o pozytywną postać biblijną lub w oparciu o równorzędność między tym, co „oznajmujące”, a tym, co „rozkazujące”.

1. Wstępne ujęcie zagadnienia

Kościół rzymski ma poza innymi tę specyfikę, że u wierzących wywołuje przylgnięcie i zaangażowanie się dzięki stosowanej praktyce duszpasterskiej, która pobudza pobożność i nabożeństwo względem świętych, a zwłaszcza wobec Maryi. Począwszy od epoki nowożytnej, rozwijało się *studium* specjalnie poświęcone Maryi jako „przedmiotowi” teologicznego zainteresowania. W ten sposób mówimy o „mariologii” w sensie teologii dotyczącej postaci Matki Jezusa¹. Kościół rzymski czyni z mariologii swoje wyróżniające znamię; dostrzega szczególnie w Maryi model relacji istoty ludzkiej z Bogiem. Na tej płaszczyźnie Maryja stała się kluczowym elementem dogmatycznej budowy właściwej dla rzymskiego katolicyzmu. Mówi się zatem chętnie o „mariologii”, dziedzinie specjalnie poświęconej Matce, Dziewicy i Jej znaczeniu w historii zbawienia. To z całą pewnością rodzi pytania o wiarę – taką, jaką przyjęliśmy. Jeden z najbardziej znanych włoskich teologów stwierdza, w ostatnim dziele poświęconym Maryi: *Mariologia, organicznie włączona w całokształt teologii, jest jednocześnie szyfrem całości: jako wierne odbicie tego historycznego wydarzenia – Paschy, w którym cała historia daje się zawrzeć, zostaje objęta przez wszystko i ze swej strony zawiera wszystko w zwartej formie*².

Sergio Rostagno

Maryja, model relacji istoty ludzkiej z Bogiem*

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 271-286

* S. ROSTAGNO, *Marie, modele du rapport de l'être humain avec Dieu*, „Études théologiques et religieuses” 67(1992) nr 2, 227-242. Wykład wygłoszony podczas interdyscyplinarnej sesji na temat Maryi na protestanckim Wydziale Teologii w Montpellier, z okazji nadania doktoratu *honoris causa* pastorowi Sergio Rostagno (Kościół waldensów, Rzym).

¹ Termin „mariologia” został ukuty przez sycylijskiego teologa Placido NIGIDO, *Summa sacrae mariologiae pars prima*, Palermo 1602. Zob. też przedtem: Franciszek SUAREZ (1548-1617), *Quaestiones de B. Marie Virgine quattuor et viginti in summa contractae*, 1584-84. Por. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico narrativa*, Cinisello Balsamo 1989, 29.

² B. FORTE, *Maria, la donna...*, 36.

Zastanowimy się, czy ten rozwój wiary pozostaje nadal na linii starożytnej chrystologii. Odpowiedź nie jest łatwa i poprzestaniemy tu na kilku rozstrzygających kwestiach w celu otwarcia dyskusji na ten temat.

Obfitość studiów w tym przedmiocie pozwala, abyśmy zrezygnowali z dostarczenia historycznych elementów informacyjnych, jakie łatwo można ustalić w dziełach encyklopedycznych. Z drugiej strony trudno jest dodać nowe uwagi dotyczące ujęć określonych i znanych stanowisk protestanckich³.

Chcąc nie chcąc, teolog protestancki znajduje się w sytuacji, gdy musi mówić na temat, który wydaje mu się bez potrzeby skomplikowany. W gruncie rzeczy mariologia jest w dużej części przedmiotem podporządkowanym dziedzinnie duszpasterstwa oraz „władzy” Kościoła: specyficzne elementy mariologii, we właściwym jej znaczeniu, są w rzeczywistości tej natury, że powodują zależność wiernego względem Kościoła, a nie pomagają w osiągnięciu przez niego dojrzałości. Aczkolwiek moim zadaniem tutaj, w interdyscyplinarnym kontekście tego tygodnia studiów, będzie właśnie zbadanie teologicznych motywów mariologii.

W ramach wprowadzenia do debaty wystarczą dwie uwagi. Z jednej strony wszelka teologia chrześcijańska jest już jasno odkryta dzięki refleksji pierwszych wieków na temat Matki Jezusa. Twierdzenia dotyczące Maryi mają dobrze znaną treść formuł dogmatycznych, jaką można dostrzec w starożytnych wyznaniach wiary. Z pewnością Reformacja przeszła podobny rozwój teologiczny. Teksty klasyczne XVI wieku czynią z ortodoksji chalcedońskiej podstawę dla usprawiedliwienia przez wiarę⁴.

Z drugiej strony protestancka teologia mówi o Maryi, skoro znajduje Ją w tekście biblijnym. Jest normalne, że poddając go studium oraz wyjaśnieniu w celu karmienia wiary wierzącego, zatrzymujemy się nad tym wszystkim, co może być przedmiotem pogłębionego rozważania. Teologia i pobożność, dogmatyka i etyka są podporządkowane tekstowi biblijnemu. Niektóre rzeczy mogą być w ten sposób wypowiedziane przy okazji, kiedy komentujemy teksty, w których pojawia się postać Maryi; można zresztą powiedzieć te same rzeczy, głosić te same nauki, mówiąc o „postaciach” Starego Testamentu lub komentując osoby i wydarzenia z Listów. Z racji chrystologicznej Maryja stanowi zatem część nauki dogmatycznej Kościoła oraz stanowi część tekstu, który ma być opo-

³ Zob. A. i F. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Genève 1989; P. RICCA, V. SUBILIA, G. TOURN, *Gli evangelici e Maria*, Torino 1988; S. ROSTAGNO [i inni], *Maria nostra sorella*, Roma 1988 wraz z dokumentem jako podsumowaniem konsultacji zorganizowanej przez Włoską Federację Protestancką.

⁴ Zob. np. H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1861), red. E. BIZER, Neukirchen 1958².

wiedziany i skomentowany. Czy istnieje inne miejsce, gdzie szczególna refleksja na temat Maryi okazuje się konieczna?

Kwestia ta powinna zostać przedyskutowana przy rozważaniu rozwoju dogmatycznego na Zachodzie. Po dysputach chrystologicznych, którymi szczególnie zajmował się Wschód, Zachód przeżył, od Augustyna, ale zwłaszcza w epoce nowożytnej, wielkie debaty poświęcone uczestnictwu osoby ludzkiej w zbawieniu. Te debaty miały charakter bardziej antropologiczny niż chrystologiczny⁵. To w takim klimacie rozwijała się mariologia. Powróćmy do tego.

Moglibyśmy zatem rozróżnić Maryję ewangeliczną i Maryję dogmatyczną. Jeśli chodzi o Maryję dogmatyczną, to trzeba by było wyodrębnić starożytne dogmaty chrystologiczne, w których Maryja posiada znaczenie wyraźnie określone oraz dwie „współczesne” definicje papieskie – niepokalane poczęcie i wniebowzięcie – które dotyczyły antropologii. W każdym razie Maryja znajduje swoje miejsce na granicy pomiędzy dogmatyką i etyką. Poza Jej znaczeniem jako świadka człowieczeństwa swojego Syna, Maryja jest dla protestantów symbolem czystości wiary, dla katolików – symbolem wiary jako aktu ludzkiego, posiadającego wartość etyczno-zbawczą⁶.

Jednym z ostatnich argumentów, który wysuwa się na rzecz mariologii, jest to, że w Maryi, kobiecie, Kościół dostrzega „symbol”, który jest mu bliski i upodabnia do niego. Otóż prawdą jest, że cała symbolika, zwłaszcza protestancka, jest raczej „męska” oraz że postacie kobiece rzadko są proponowane w symbolicznej identyfikacji Kościoła. Tak więc taki stan domaga się poprawienia, na przykład w wyborze perykop do czytań biblijnych i podczas kazania. Niemniej jednak mariologia wykracza poza ten problem. Kobieta-duchowny [*ministre*] jest rzeczywistością dużo bardziej „symboliczną” niż tysiącstronicowe dzieło o Maryi i dużo bardziej reprezentatywna dla kobiety niż obraz czy rzeźba. Ponadto mariologia „ontologizuje” stronę dotyczącą stworzenia, aby lepiej ją adorować, zamiast cieszyć się nią w całej *stworzoności*. Wykracza więc poza kwestię antropologiczną mężczyzna-kobieta, którą przywołaliśmy.

⁵ Na temat obszernej problematyki w naszej kwestii zob. *Humain à l'image de Dieu*, red. P. BÜHLER, Genève 1989.

⁶ Poza argumentami etycznymi, z pewnością jest również odmienne rozumienie pojęcia *wiary*. Ale ten aspekt domagałby się rozwinięcia, które nie jest tu możliwe. Mogę jedynie przypomnieć bardzo słuszną uwagę G. Ebelinga, zgodnie z którą formuły właściwe dla jednej z dwóch stron (Ebeling mówi o scholastyce oraz Lutrze, o „*fides caritate formata*” oraz „*sola fide*”, które znajdują się poza granicami mojego wykładu) *stają się pozbawione sensu w chwili, kiedy ujmuje się je w powiązaniu z ideą wiary strony przeciwnej*. Zob. G. EBELING, *Lutherstudien*, vol. II: *Disputatio de homine*, t. 3, Tübingen 1977-1989, 437 oraz wcześniej t. 2, 374.

Przed zakończeniem tego wprowadzenia pozwolę sobie jeszcze na jedną uwagę. Można przeczytać niekiedy, że Michał Anioł namalował Maryję w *Sądzie Ostatecznym* w kaplicy sykstyńskiej w Rzymie (1534-1541) zgodnie z linią późniejszej mariologii katolickiej. Nie odpowiada to ani temu, co Mistrz namalował, ani jego duchowym przekonaniom. Akcent jest położony na „surową” teologię sądu, co do której Michał Anioł miał być może jakąś intuicję⁷. W związku z tym Maryja podejmuje swoją funkcję świadka i może być postrzegana jako *pośredniczka* jedynie pod warunkiem wprowadzenia do fresku tego, czego malarz ani nie namalował, ani o czym nawet nie myślał.

2. Uczestnictwo istoty ludzkiej w zbawieniu

Ustalenie przyczyny wyjątkowego zainteresowania osobą Matki Jezusa na początku chrześcijaństwa nie jest łatwe w takim stopniu, w jakim elementy psychologiczne i historyczne mogą ująć naszej uwadze. Teksty literatury chrześcijańskiej z I wieku mówią bardzo wcześnie o Maryi, w odniesieniu do narodzenia Jezusa. Można sądzić, że pierwsze ściśle dogmatyczne zainteresowanie Maryją jako Matką Jezusa miało na celu wykazanie historyczności Zbawiciela. Jezus posiada genealogię, ma rodzinę, jest związany z historią, przynależy do rodzaju ludzkiego, narodził się z kobiety. Zastanówmy się nad wielkim znaczeniem dysputy antygnostyckiej, w trakcie której chrześcijaństwo znajduje stopniowo swoją trudną drogę teologiczną, oddzielając się od radykalnego dualizmu gnozy. Maryja jest elementem kluczowym tej drogi. Nie można powiedzieć nic wartościowego na przykład o Ireneuszu z Lyonu (którego paralelę Ewa-Maryja często poddaje się krytyce), jeśli zapomni się o podstawowym środowisku teologicznym, w jakim się znajdował.

Tak więc w pierwszym okresie Matka Jezusa pojawia się w kontekście wyraźnie chrystologicznym. Ewangelia Łukaszcza podkreśla inny bardzo ważny element: ciąg interwencji Boga w historię, dla których punktem wyjścia jest to, co nieważne, ci, którymi świat „gardzi”. Nie chodzi tu o zrozumienie na sposób moralny. Element ten tworzy bardzo szczególne podejście do „kwestii” chrystologicznej, a zestawienie krzyża i tematu poznania Boga znajduje się w niektórych tekstach Pawłowych (np. 1 Kor 1, 26n). Chodzi zresztą o element, który jest poświadczony w Starym Testamencie. Maryja jako kobieta i dziewica staje się moty-

⁷ Na temat stanowiska duchowego Michała Anioła, bardzo bliskiego do stanowiska Reformacji zob. G. SPINI, *Per una lettura teologica di Michelangelo*, „Protestantesimo” (1989) nr 44, 2-16.

wem narracyjnym, dobrze ilustrującym teologiczną tezę, zgodnie z dobrze znaną literacką metodą. W. Kleiber (1976) i E. Schweizer (1981) podtrzymują tę bardzo trafną tezę.

W Rz 4, 17 znajdujemy najkrótsze wyrażenie tego motywu, tezę, według której *Bóg ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia*. Tutaj element narracyjny jest zapewniony przez osobę Abrahama. Odnotujmy przy okazji, że także encyklika *Redemptoris Mater* (nr 14) porównuje Maryję do Abrahama. Godnym naszej uwagi jest również to, aby na krótko zatrzymać się przy teorii, którą Luter rozwija na temat powołania Abrahama (Rdz 12). Może nas ona doprowadzić do zrozumienia pewnych uwag, które teologia katolicka czyni względem protestanckiej antropologii i na odwrót.

Luter każe tu podkreślać oryginalność egzegezy osoby Abrahama, jaką sam Paweł już uczynił, rozumiejąc usprawiedliwienie przez wiarę jako *creatio ex nihilo*. Istota ludzka brana jest pod uwagę jako ta, która otrzymuje swoje „istnienie” poprzez *odniesienie* do oddzielającego wydarzenia sądu Bożego oraz *poprzez* ów sam sąd. Luter komentuje w tej samej perspektywie tekst z Księgi Rodzaju, pisząc: *Kim jest więc Abraham, jeśli nie tym, który słucha Boga, który go wzywa, to znaczy osobą całkowicie bierną oraz niczym innym, jak materią, w której działa Boże miłosierdzie?*⁸

To, co według Lutra charakteryzuje Abrahama, to bliskie powiązanie między wiarą i słowem: *tamen vincit tandem fides et verbum*⁹. Obydwa elementy wygrywają we wzajemnym połączeniu. Krokiem następnym jest posłuszeństwo Abrahama. Luter podkreśla ścisłą relację między wiarą i posłuszeństwem, w sposób, jaki nie pozostawia *żadnej przestrzeni* na jakąkolwiek ludzką inicjatywę. Posłuszeństwo jest niezbędnym następstwem wiary. *Jeśli masz słowo i idziesz za nim, to zarazem masz posłuszeństwo. To są pojęcia współzależne: zniszcz jedno z dwóch współzależnych, mianowicie słowo: a tym samym posłuszeństwo będzie zniszczone i będzie niczym*¹⁰.

⁸ M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), wyd. H. Böhlaus, Weimer 1883- 42, 437, 7nn. [dalej: WA].

⁹ WA 441, 4.

¹⁰ [Verba ista...] *docent enim veram obedientiam esse audire et sequi verbum Dei, quod tibi dicitur. Ubi igitur verbum non est, ibi aut nulla est obedientia, aut est satanica obedientia. Ideo in omni vita, in omnibus actionibus respiciendum est ad verbum. Non tantum in Ecclesia, sed etiam in Oeconomia et Politica. Si verbum habes, et sequeris, etiam habes obedientiam. Sunt enim correlativa: destructo autem altero relativorum: verbo scilicet: necesse est et obedientiam destrui, ac nullam esse.* WA 42, 458, 12-18.

To, co podkreśla Luter, nie jest imperatywem moralnym, który „wypływa” ze słowa lub obowiązkiem w sensie czegoś formalnego, który należy zatem wypełnić. Nie chodzi o „obowiązek”, który staje się odczuwalny w określonym momencie *po* wysłuchaniu słowa. Chodzi raczej o niezbędną implikację. Jeśli mam słowo, mam też zarazem posłuszeństwo. Nie zostałem ustanowiony *odpowiedzialnym* przez słowo, jeśli bycie odpowiedzialnym oznacza, w sensie kantowskim, stawanie się podmiotem autonomicznym, który decyduje i który przejawia swoją autonomię w samej tej decyzji. Luter wydaje się daleki od tego.

Mozna by było zatem myśleć o *ureczywistnieniu* słowa przez Abrahama i w Abrahamie. Jednak jest to tak naprawdę dedukcja, która nie została uczyniona w tekście. Rzeczywistość miłosierdzia jest dostępna tylko jako ogłoszenie lub wezwanie, obietnica, *verbum Domini*. Inaczej mówiąc, jest dla nas dostępna jedynie w swoim charakterze stwórczym, *ostatecznym* i to *ostatecznym dla nas*, w Chrystusie. Działanie, które z tego wypływa, pozostaje ludzkim.

Niech będzie nam dane poczynienie krótkiej uwagi na ten temat, który zresztą dzieli samych protestantów. Nacisk, jaki reformatorzy kładli na „czystość” słowa, jest faktem dobrze znanym. Ale sama ta „czystość” powinna być dobrze rozumiana. Nie może być przerzucana *sic et simpliciter* w dziedzinę epistemologii lub moralności. Nawet jako „czyste” (a więc zapowiedź, rzeczywistość i podstawa poznania ludzkiego) słowo może być poznane prawdziwie tylko na drodze podwójnego ruchu. Poznanie słowa *w sobie samym* jest jedynie poznaniem Boskiego aktu, który odnosi się do nas w swoim *ostatecznym* charakterze. Jest absolutne, absolutnie prawdziwe, ale my możemy percypować tę prawdę tylko jako tę, która nas dotyczy. Z samego tego faktu jesteśmy już wprowadzeni w to poznanie. Nie ma zatem poznania prawdy w sobie, nawet jeśli twierdzimy, że ta, z którą mamy do czynienia, jest prawdą Bożą. Słowo pozostaje nieuchwytnie w sobie samym: nie jest więc „czyste” w tym sensie. *Daje się pojąć jedynie przez posłuszeństwo*. W tej perspektywie dogmatyka nie może być oddzielana od etyki. Jednak w innym sensie to oddzielenie jest nieuniknione. Konsekwencje słuchania, jakkolwiek *konieczne*, jak to zobaczyliśmy i podkreśliliśmy, nie stanowią autonomicznego źródła poznania tego, że słowo jest w sobie samym. W uczynkach wszystko jest i pozostaje niejasne i poddane „sądowi ostatecznemu”. Fenomen człowieka pozostaje taki, jaki jest. Dostrzegam tylko jeden wniosek dotyczący tego faktu: nasze podejście teologiczne jest ustanowione w dwóch językach współzależnych. Z naszej strony przystąpienie do poznania winno zawsze pozostawać podwójne: z jednej strony słowo, z drugiej odpowiedzialne działania. W ten sam sposób nie ma żadnej

podstawy dla ogłoszenia ludzkiej świętości, która byłaby różna od ogłoszenia przebaczenia grzechów.

Reformacja wpisała nas w tę dialektykę, która przypomina, wśród wielu bliskich sposobów wyrażania się, dialektykę ukazaną w książkach E. Morina. Chodzi o ciągłe przechodzenie od słowa (obietnica/wymaganie) do naszych aktów posłuszeństwa oraz od nich do słowa, tak żeby nie wprowadzać trzeciej wypowiedzi lub nawet miejsca, w którym można by albo sformułować pytanie inaczej i w sposób – jeśli można tak powiedzieć – bardziej „obiektywny”, bardziej „czysty”, albo podjąć jakiś dystans w odniesieniu do naszego przedmiotu.

Rzeczywistość słowa jest dla mnie dostępna tylko jako ogłoszenie, wezwanie, obietnica, wymaganie, obowiązek. Pozostaje nieuchwytna w następstwach, jakie wytwarza. To, co ponownie odnajdujemy w uczynkach, to niejasność fenomenu człowieka, która rozświetla się jedynie trochę w dialektyce Prawa i Ewangelii. To, co ludzkie, jest zatem *podmiotem* tej dialektyki, a nie *zrealizowaniem prawdziwej* Boskiej rzeczywistości¹¹. Aby wykazać coś odmiennego w temacie Maryi, trzeba z pewnością przypisywać Jej miejsce nadludzkie. Trzeba, być może, przechylić się na stronę soteriologii gnostyckiej.

Otóż cała współczesna teologia katolicka rezygnuje z idei takich jak „nadmudzkie”, „nadmaturalne” itd. Istnieje jedynie Boskość i człowieczeństwo, i nie posiadamy żadnego stanowiska konceptualnego, które byłoby „pośrednie” między tymi dwoma. Ale zarazem teologowie katolicki poszukują miejsca dla tego, co ludzkie w tym, co Boskie i tego, co Boskie w tym, co ludzkie, w rodzaju cyrkulacji interesującej, ale równie niebezpiecznej. Maryja wydaje się dobrze odpowiadać teologicznej antropologii, troszczącej się o powiązanie między Bogiem i istotą ludzką, gdzie Bóg i człowiek realizują się razem.

Tak więc została nam ukazana śmiała problematyka. Teza Pawłowa z Rz 4, wyjaśniona dzięki Abrahamowi, stoi także u podstaw dzieła Łukasowego, które może ją zilustrować w Maryi, przynajmniej w Maryi pierwszych rozdziałów Ewangelii. Aby jeszcze raz skomplikować

¹¹ Na temat ogólnego kontekstu tego stwierdzenia zob. także sugestie E. ORTIGUES'A (*Le temps de la Parole*, Neuchâtel 1954), które wydają mi się wciąż godne uwagi. W. PANNENBERG (*Anthropologie*, Göttingen 1983; wł. przekład: Brescia 1987) przedkłada odmienny punkt widzenia. Pannenberg jest raczej zainteresowany tym, co w istocie ludzkiej sprawia „otwarcie na Boga”. To „otwarcie na Boga” tworzy istotę ludzką jako taką, ale trzeba wiedzieć, w jakim zakresie konstytuuje się nasza ontologia i nasze poznanie. Czy jest możliwe poznanie czegoś poza Prawem i Ewangelią? O Pannenbergu zob. D. MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève 1981. Moja interpretacja Lutry opiera się na dawnych pracach: H.-J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit*, München 1980 oraz E. WOLF, *Peregrinatio*, t. I-II, München 1954, 1956.

całość, współczesna dyskusja, o charakterze raczej antropologicznym, prowadzi nas do zastanowienia się, kim zatem jest Maryja jako osoba symboliczna.

3. Mariologia Bruno Fortego

G. Miegge, pisząc tuż po ogłoszeniu „dogmatu” o wniebowzięciu, wyrażał obawę, czy nacisk położony na pobożność maryjną nie spowoduje zapominania o samym Jezusie. Jezus, sądzi Miegge, będzie pozostawał w centrum, ale jedynie na sposób pozorny, podczas gdy *prawdziwa siła rozpowszechniania i przekonywania, prawdziwy urok religijny, rzeczywista funkcja skutecznego polaryzowania wiary, miłości, pobożności tłumów, będzie w całości wywierana przez Maryję Dziewicę*¹².

To, czego obawiał się Miegge, nie potwierdziło się (z wyjątkiem, być może sanktuariów) i mariologia pozostała względnie precyzyjna dzięki wysiłkowi Vaticanum II i niektórych katolickich teologów, w tym papieży. Jednak czyż Miegge naprawdę mylił się, podejmując to pytanie? Przeczytajmy na przykład piękne studium Bruno Fortego, jednego spośród najbardziej wpływowych włoskich teologów¹³. W jego książce *człowieczeństwo* Maryi staje się wartością teologiczną, która zajmuje miejsce *człowieczeństwa* Chrystusa. Rozwój dogmatów oraz paralelizmy między człowieczeństwem Syna Bożego, Drugiej Osoby Trójcy Świętej, a człowieczeństwem istoty ludzkiej, czyli podstawy całego tradycyjnego *ordo salutis*, są przez Fortego przenoszone z Jezusa na Maryję. Pozwala to teologowi z Neapolu odzyskać także aspekt kobiecy, którego brakuje, co jest prawdą, w tradycyjnej teologii różnych wyznań.

Można tylko podziwiać wielką umiejętność B. Fortego do łączenia wyjaśnień teologicznych z przekonaniem człowieka wierzącego. To właśnie jego kompetencja teologiczna interesuje nas tutaj. W jego mariologii dostrzegamy tezę na pierwszy rzut oka budzącą dużą przychylność. Oto w jaki sposób mógłbym ją zrozumieć: *rzeczywistość* łaski staje się przeciwieństwem *ciałem*, wciela się i z tej racji daje nam wskazówkę na temat samej rzeczywistości. Stajemy się zatem *osobami działającymi* dzięki słowu [*les faiseurs de la parole*]. Ten, kto słucha, działa. Ale w samym tym działaniu, rzeczywistość nabiera życia dzięki swojemu prawdziwemu i głębszemu istnieniu. Abraham jest więc nosicielem obietnicy; Maryja jest jeszcze bardziej zrealizowaniem tego, co Boskie w ludzkiej rzeczywi-

¹² G. MIEGGE, *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, wyd. 3 uaktualnione przez A. Sonellii, Torino 1982, 220.

¹³ B. FORTE, *Maria, la donna...*

stości, ponieważ słyszy, *przystaje* na Bożą wolę (aby skorzystać z terminu tak drogiego Maurice'owi Blondelowi) i w końcu nosi w sobie samej owoc woli Bożej i ludzkiego posłuszeństwa. Ona nosi Go obiektywnie, rzeczywiście. W Niej zjednoczenie tego, co ludzkie i tego, co Boskie, nie jest przypadkowe, czysto hipotetyczne, ciągle nietrwałe, bardziej lub mniej udane, dialektyczne¹⁴. Jest ono piękne i rzeczywiste – można by w taki sposób wypowiedzieć świadectwo – dzięki ludzkiej możliwości *kobiety*.

Dokonuje się przesunięcie od Jezusa do osoby Matki, która staje się godna uwagi sama w sobie. Maryja jest kimś więcej, niż kobietą, która słucha, jest posłuszna, żyje słowem jak Abraham. I jak jakkolwiek wierzący. W Niej Słowo stało się ciałem. Nie jest Ona ani ciałem, które staje się słowem, ani słowem, które staje się ciałem, ale „miejszem Adwentu Syna Bożego pośród nas”¹⁵; ta formuła, która mogłaby być chrystologiczną, właściwie już nią tak naprawdę nie jest. Maryja jest „stworzeniem, w którym Odwieczny poślubił historię”¹⁶. Ona jest „strażniczką człowieczeństwa Boga”¹⁷. Od strony formalnej jest to uzasadnione, a jednocześnie akcent zostaje przeniesiony ze starożytnego problemu dwóch natur na współczesną ideę człowieczeństwa.

Forte ma rację, gdy przypomina, że *ten, który szuka Boga poza Synem Maryi, nie ma żadnej możliwości pełnego dostępu do misterium Boskości*¹⁸. Czy ma jeszcze rację, kiedy oznajmia, że *Maryja jest ikoną całego misterium chrześcijańskiego: słowem streszczającym to, że Trójosobowy Bóg działa dla człowieka i jednocześnie to, że stworzenie zostało przez Boga uczynione zdolnym ofiarować Mu w odpowiedzi swoją wolność*¹⁹? Czy Maryja jest słowem Boga?

Powiedzielibyśmy, że Forte stosuje do człowieczeństwa Maryi to, co normalnie było przypisywane człowieczeństwu Chrystusa. Ta zmiana perspektywy jest usprawiedliwiana przez Fortego za pomocą argumentu historyczno-kulturowego, który stanowi jeden z oryginalnych wkładów – jeśli się nie mylą – jego książki.

Dla Fortego papieskie definicje niepokalanego poczęcia (1854 r.) i wniebowzięcia (1950 r.) stawiają czoła wyzwaniom współczesnej epoki.

¹⁴ Czyż nie ma tutaj, w oczach wielu katolików, „błędu” protestantów, jakkolwiek Reformacja głosiła z takim przekonaniem „certitudo” wierzącego, zarzucając właśnie katolikom pozostawianie wierzących w „dialektycznej” pewności co do zbawienia?

¹⁵ B. FORTE, *Maria, la donna...*, 36.

¹⁶ TAMŻE, 231.

¹⁷ TAMŻE, 202.

¹⁸ TAMŻE, 201.

¹⁹ TAMŻE, 103.

²⁰ TAMŻE, 129n.

Kościół katolicki odpowiada w nich protestantom i współczesnej filozofii autokreacji człowieczeństwa poprzez odwołanie się do Maryi. W Niej zostaje zapewnione uczestnictwo istoty ludzkiej w łasce, ale jednocześnie jej zależność od łaski²⁰. Istnieje zatem „współczesna” funkcja mariologii, która jest paralelna do funkcji sprawowanej przez Maryję w starożytnych debatach chrystologicznych. Dajmy wypowiedzieć się Fortemu: *Jak w Kościele starożytnym mariologia była w służbie zachowania pierwotnego «skandalu» chrystologicznego, tak też we współczesnej epoce staje się środkiem, który ma potwierdzić harmonię tego samego ewangelicznego skandalu w antropologii*²¹.

Interpretacja dogmatu o wniebowzięciu jest bliska temu samemu historycznemu usprawiedliwianiu *a posteriori*. Według Fortego dogmat ten jest *szyfrem obecnej i przyszłej godności człowieka stworzonego i odkupionego przez Boga, zwięzłym potwierdzeniem faktu, że chwała Odrzecznego nie buduje się na ruinach stworzenia, ale przeciwnie, jest On uwielbiony w chwale swoich Świętych. Antropologia chrześcijańska promienieje w swojej charakterystyce zaufania i nadziei w możliwości i przeznaczenie człowieka, właśnie jako konsekwencja wiary w nieskończoną moc miłości Boga stwórcy i odkupiciela*²².

4. Maryja jako model współdziałania istoty ludzkiej z Bogiem

Teolog i człowiek Kościoła Urs von Balthasar mógł mówić o „całkowicie odpowiedniej harmonii” między wiarą Maryi i wcieleniem Słowa Bożego (*absolut adäquate Entsprechung*)²³.

Termin „wiara” jest tutaj użyty w znaczeniu antropologii katolickiej. Jest to wiara czynna i zaangażowana, która staje się sama w sobie *odpowiednia* w stosunku do swojego przedmiotu. Forte idzie po tej samej linii: *Świętość Maryi jest urzeczywistnioną w Niej czystą wzajemnością między darem i przyjęciem, pomiędzy łaską i wiarą, tym, co Boskie, zawsze idące przed, i tym, co ludzkie: sama ta wzajemność jest darem Ducha, więzią miłującej wzajemności*²⁴. Wrażliwość Maryi jest również zgodna z faktem, że *nie ma w Niej żadnego śladu egoizmu grzesznika*²⁵. Zauważmy

²¹ TAMŻE. Ta sama idea jest podkreślona na s. 147 i gdzie indziej.

²² TAMŻE, 137.

²³ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*, vol. 3, 2, 2, Einsiedeln 1968, 57 [wł. przekład: Milano 1977, 63].

²⁴ B. FORTE, *Maria, la donna...*, 164; na 174 podobne wyjaśnienie dotyczące „kecharitōménē” z Łk 1, 28.

²⁵ TAMŻE, 174.

również, że Forte nigdy nie stosuje wyrażenia „Boże macierzyństwo”, lecz stale mówi o ludzkim macierzyństwie²⁶.

Być może perspektywa chrystologiczna nie została zaniechana, a mariologia wydaje się jej podporządkowana. W rzeczywistości dochodzi do przestawienia. Przedmiotem nie jest już człowieczeństwo Jezusa i nasze, ale człowieczeństwo Maryi i nasze. Ale dlaczego starać się za wszelką cenę stawiać je w opozycji? – zapytałby prawdopodobnie Forte.

Współ-skuteczność człowieka jest radykalnie podporządkowana łasce, ale jednocześnie dobrze wyraża moc stwórczą łaski. Wszystko jest wyjaśnione w ten sposób, że różnica między Bogiem i rodzajem ludzkim jest podtrzymywana, a jednocześnie zniesiona. Sama różnica zapowiada i pozwala na Absolut jako moc transcendującą, ale uczestnictwo istoty ludzkiej w tej mocy jest również zapewnione, co nadaje ludzkiemu przedsięwzięciu znaczenie transcendentne. To przedsięwzięcie jest połączeniem ludzkiej możliwości i Boskiego działania, urzeczywistnieniem jednego elementu dzięki drugiemu, nierozłącznością dwóch w jednym i tym samym wysiłku. Transcendencja istoty ludzkiej w Bogu fascynuje katolickie badania teologiczne. Maryja jest tutaj typem istoty ludzkiej, jak to ujmuje pewna filozofia religii. Trudno było zharmonizować symbolikę Jezusa z myślą współczesną. W Maryi ta trudność zniknęła, a wzajemność odnosi sukces.

Podsumujmy. Maryja jest istotą ludzką w pełni swojego urzeczywistnienia w Bogu. Natura ludzka, która była niegdyś reprezentowana przez Jezusa skazanego na krzyż i zmartwychwstałego, Króla i jednocześnie Człowieka cierpiącego, staje się człowieczeństwem Maryi, człowieczeństwem przyjętym przez Boga w Maryi i niesionym przez Nią do krzyża i do życia wiecznego. Ona jest w niebie jako pierwsza oznaka nowonarodzonych. Przystawienie jest porządku historycznego: teologia starożytna była skoncentrowana na Jezusie i dostrzegała jedynie zagadkę człowieczeństwa Boga. Teologia współczesna przekształca nowinę w *mythème* dotyczący Maryi. Teolog protestancki chciałby wiedzieć, czy opieramy się na podstawie gnostycyzującej czy też na ekumenicznym fundamencie chrześcijaństwa pierwszych soborów. Czyż nie jest tak, że z powodu, iż Maryja jest naprawdę i tylko istotą ludzką, może stać się modelem relacji między człowiekiem i Bogiem? Jeśli Maryja staje się coraz bardziej ludzka w teologii protestanckiej po epoce Oświecenia,

²⁶ „Boże macierzyństwo”, wyrażenie zastosowane w encyklice *Redemptoris Mater*, jest pojęciem, które przekształca rzeczownik „Matka Boża” w przymiotnik. Taka transpozycja jest pod względem logicznym błędem, a pod względem konceptualnym nadużyciem, gdyż „Boża” (*Theotokos*) odnosi się do Boskości Jezusa Chrystusa, a nie do macierzyństwa.

czy mamy dobre podstawy, aby odrzucać tę ewolucję? Czyż nie chodzi raczej o ewolucję w dobrym kierunku?

5. Urzeczywistnienie chrześcijaństwa i Kościoła

Istnieje w chrześcijańskim *sacrum* pewien rodzaj biegunowości między tym, co wypełnione, a tym, co ma się dokonać („już” i „jeszcze nie”). Kościół sam się stawia w tej biegunowości: jest jednocześnie nowiną o odnowieniu i instytucją, która apeluje do dobrej woli ludzi. Wypełnia to, co obiecuje, ale jednocześnie udziela sobie czasu, aby zwiększać stopniowo dostęp istoty ludzkiej do jej prawdziwego i rzeczywistego wymiaru. W rzeczywistości Kościół jest jedynie służą tej biegunowości. Nie wypełnia sam w sobie funkcji prawdy ostatecznej (eschatologicznej), której podlega i którą głosi. Pozostaje ze swej istoty po tej stronie cudu, w pełni objawiając go jako aktualne i ostateczne źródło rzeczywistości. Wypełnia jedynie pracę przygotowawczą, jego wymiarem jest wymiar biegunowości, który go obejmuje.

Do tego, co jest wspólną teologią całego chrześcijaństwa, katolicyzm dodaje specyficzny element. Kościół jest bowiem charakteryzowany poprzez przestrzeń uczestnictwa w samej rzeczywistości ostatecznej. Uczestnicząc w funkcji biegunowości, Kościół uczestniczy w rzeczywistości wypełnienia. Wszelki akt ludzki jest dokonywany w perspektywie owego prawdziwego aktu, który jest aktem ostatecznym wiary, *causa finalis* innych aktów i który jest rzeczywistością w Kościele, a w Maryi bardziej jeszcze niż w Kościele²⁷. Maryja jest rzeczywistością spełnioną. Będzie mogła więc służyć jako typ samego Kościoła, gdyż Ona jest zarazem Kościołem, nową rzeczywistością i Kościołem w drodze do królestwa.

B. Forte jedynie stosuje ten schemat do mariologii. Dialektyka wypełniony/niewypełniony stanowi bazę całej jego książki. Dzięki Maryi teolog ten podkreśla relację między wysiłkiem i rezultatem. Kroczenie w łasce, stopniowane przez Kościół, jest rozwojem moralnym, który zbliża się do granicy. Jest on, w tym znaczeniu, „asymptotyczny”, gdyż wierzący nigdy nie osiąga celu. W Maryi Dziewicy został on osiągnięty. Ostateczny akt ludzki staje się motywacją każdego poszczególnego aktu.

W protestanckiej świeckości „asymptota” jest rozumiana inaczej. To, co razem nie upada (*sunpiptein*, stąd asymptota), to zbawienie i wysiłek, Boskie i antropologiczne. Ostateczny charakter Ewangelii nie może zostać podważony. Dotyczy całej rzeczywistości, a *wysiłek* mierzy

²⁷ Rozwinąłem trochę bardziej ten punkt w odniesieniu do mariologii *Constitutio dogmatica de Ecclesia* (1966), w: S. ROSTAGNO [i inni], *Maria nostra sorella...*

się w historycznym i świeckim zadaniu istoty ludzkiej. W ten sposób mariologia sprawia, że ponownie ujawniają się różnice wyznaniowe.

Uczestnictwo istoty ludzkiej w dziele zbawienia nie jest atakowane przez naszą krytykę mariologii. Możemy pracować razem z Bogiem (*sunergos* w terminologii biblijnej). Problem *ureczywistnienia* istoty chrześcijańskiej jest faktycznie poddawany pod dyskusję od dawna. J. Klein już kilkakrotnie podejmował ten problem, zastanawiając się, czy *Verwirklichung des Christlichen* (ureczywistnianie tego, co chrześcijańskie) jest możliwe. Kwestia jest w rzeczywistości najprostszą w świecie: W jaki sposób mogę ureczywistnić nie „moje chrześcijaństwo”, ale „to, co jest chrześcijańskie”? Czy moglibyśmy jeszcze w sposób uprawniony uważać się za chrześcijan, gdybyśmy zrezygnowali z postawienia sobie pytania w takiej właśnie terminologii? Jednak odpowiedź nie jest łatwa. Wydaje się, że Reformacja nie odnalazła jednolitej odpowiedzi na ten temat, nie bardziej niż Kościół starożytny. Ale wskazała na jedną, wystarczającą – według mnie – w stopniu, w jakim sytuuje nas w podwójnej perspektywie, która nie może być potem upraszczana. Ureczywistnianie chrześcijaństwa to przede wszystkim Jezus Chrystus. A po drugie to ureczywistnianie jest ogromnym codziennym zadaniem „służby”, w jakiej nie jest nam łatwo odnaleźć „chrześcijaństwo” w stanie czystym.

Jednak wiadomo, ile pokoleń teologów dyskutowało nad tymi argumentami. Według Tomasza z Akwinu istnienie jest nam dane od Boga, choć za pośrednictwem naszego człowieczeństwa, które jest „potencjalne” poprzez relację z samym istnieniem. Co oznacza owo „potencjalne”? Kilka wyjaśnień może zostać tu przytoczonych. W każdym razie Tomasz z Akwinu był, jak mi się wydaje, przezorny, kiedy rozróżnił między *gratia gratum faciens* oraz *gratia gratis data*, między darem, który nie domaga się niczego w zamian, z wyjątkiem wdzięczności, oraz darem, dzięki któremu powinno się przynosić owoce (upraszczając przy zastosowaniu obrazów z Ewangelii). Ponadto Tomasz jest zresztą zbyt związany z arystotelesowską nauką o moralności, aby był w stanie nam naprawdę pomóc. Choć jego troska o *rozróżnianie* tych dwóch płaszczyzn jest sama w sobie godna uwagi. Można rozważać naszą relację z Bogiem jedynie pod kątem całkowitej darmowości. Możemy „pomagać” Bogu, współdziałając z Nim, tylko jeśli chodzi o innych²⁸. Innymi słowy: „owoce” naszego zbawienia nie mogą być „udziałami” w kapitale łaski, za pomocą których owocowanie dokonywałoby się na nasz rachunek; mogą służyć jedynie dziełu, które Bóg chce wypełnić przez nas, mając na uwadze swoje racje, a które mają jako jedyne odniesienie istnienie innych. *Gratia*

²⁸ TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, Roma, 1962, I-II, q. 3, a. 1.

gratum faciens nie ma innego wyjaśnienia, jak to, że czyni mnie „miłym Bogu”, podczas gdy dar, który powinienem uczynić owocnym został mi *darmo* dany, w sensie, zgodnie z którym jest mi udzielany jedynie z powodu innych. W tej perspektywie mamy prawo do mówienia o uczestnictwie istoty ludzkiej w dziele zbawienia.

Wobec tego wszelkie zadanie etyczne powinno i może być podjęte w perspektywie uczestnictwa istoty ludzkiej w dziele zbawienia. Jako takie pozostaje dziełem typowo ludzkim. Ludzkie zaangażowanie jest w nim autentyczne w podwójnym sensie – z jednej strony dotyczącym odwoływania się do trynitarnego działania Boga oraz z drugiej związanym z odpowiadającym mu odniesieniem się do ludzkich potrzeb i możliwości. Istnieją często w protestantyzmie *postawy moralne*, które można by określić jako sublimacja (na przykład seksualności). Takie postawy nie mają żadnej wartości mariologicznej, nie są one etapami na drodze zbawienia, wyrzeczeniami na drodze wzrastającej świętości. Pozostają wartościowe w odniesieniu do innych koniecznych potrzeb ludzkich, to znaczy potrzeb obiektywnych. Pozostają w dziedzinie etyki wraz ze swoimi pewnikami i niejasnościami²⁹.

6. Mariologia jako wyrażenie teologii miłości

Krytyka mariologii może być zrozumiała jedynie w oparciu o krytykę katolicyzmu. Otóż w podsumowaniu tego studium nie jest w żadnej mierze naszą intencją, aby podjąć debatę nad tym problemem. Choć to pozostaje prawdziwe: mariologia stanowi najmocniejsze wyrażenie teologii *kolistej*, według której Bóg i istota ludzka spełniają się jeden w drugim w urzeczywistnieniu *miłości*, jaka ich łączy.

Przypomnijmy jednak, że również protestantyzm epoki współczesnej starał się konstruować, z wyłączeniem jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa, bezpośrednią, natychmiastową relację istoty ludzkiej z Bogiem, umiejscawiając zainteresowanie wierzącego w urzeczywistnieniu dzieła Bożego w nim samym³⁰. Tu także moglibyśmy stwierdzić chrystologiczny brak. Mariologia z wszelkimi „katolickimi” konotacjami, jakie są nam znane, ujawnia to samo zjawisko.

Mariologia przedstawia nam nową konfrontację między Bogiem i człowiekiem, która zabierając Jezusa z naszej historii, podejmuje po-

²⁹ R. MEHL, *Les attitudes morales*, Paris 1971.

³⁰ Taka krytyka jest wyraźna w: R. DE PURY, *Présence de l'éternité*, Neuchâtel-Paris 1946², 107. Wychodzi ona również spod pióra innych teologów, w innych kontekstach protestantyzmu europejskiego.

nownie temat przebóstwienia istoty ludzkiej. To, co Boskie, sytuuje się w kontynuowaniu tego, co ludzkie, jest jego przedłużeniem. I na odwrót, to, co *ludzkie*, będzie rozszerzeniem Boskiej mocy w stworzeniu. Maryja staje się tego figurą, bardziej zdolną niż Jezus, aby uczynić nam zrozumiałą relację Bóg - człowiek. A chrześcijaństwo uważa się za miejsce poznania tej relacji. „Pośrednictwo” Maryi jest w rzeczywistości zilustrowaniem poprzez Maryję bliskości Bóg - istota ludzka. Kręte drogi *dzięki* Maryi potwierdzają bezpośredniość relacji człowiek - Bóg jako przestrzeni religijnej. Mamy tutaj, być może, do czynienia z jednym z najbardziej problematycznych aspektów naszej kwestii. Ostatecznie chrześcijaństwo było, od swych początków, teorią religijną, która nie tylko mocno odróżniała Boga i stworzenie, ale która również podkreślała nieredukowalność jednego do drugiego. Chrześcijańskie przesłanie dla współczesnego społeczeństwa winno być przejrzyste w tym przedmiocie i ostatecznie odróżniać bez dwuznaczności Boga i człowieka.

Jednak mariologia nie jest całym katolicyzmem i nasza dyskusja teologiczna może być kontynuowana bez powstrzymywania pracy ekumenicznej, jeśli taka istnieje. W ramach tej pracy katolicka egzegeza ukazuje nam niekiedy Maryję jako postać biblijną, której wyobrażenie my, protestanci, zagubiliśmy. Tymczasem anglikański teolog, którego cenię za jego dzieła i za wszelkiego rodzaju dobre propozycje, John Macquarrie, zaprasza protestantów do *pozostawienia swojej negatywnej postawy w przedmiocie Maryi oraz dołączenia do swoich braci katolików (oraz do Nowego Testamentu) w szczerym [glad] Ave Maria*³¹.

Sądzymy, że to *glad Ave Maria* może być głoszone dokładnie tam, gdzie Maryja jest pozbawiona elementów dogmatu rzymskiego. Jeśli chodzi o nas, to kontynuujemy nasze myślenie, że prawdziwe rozumienie Maryi jako „figury” wierzącego i Kościoła będzie bardziej zapewnione dzięki umiarkowanej egzegezie tekstów oraz dzięki wizji dogmatycznej skoncentrowanej na jednym pośrednictwie Jezusa Chrystusa.

Tł. Ryszard Obarski

Prof. Sergio Rostagno
Facoltà Valdese di Teologia (Roma)

Via Pietro Cossa 42
00133 Roma
Italia

³¹ J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, revised edition, London 1977, 399.

Maria modello della relazione dell'essere umano con Dio

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione la questione della relazione dell'essere umano con Dio. Il modello di quella relazione l'autore trova in Maria. La prima parte dell'articolo riguarda il problema della partecipazione dell'essere umano nell'opera della salvezza. La seconda invece mette in risalto la persona di Maria come modello della collaborazione dell'essere umano con Dio. Infine, l'autore conclude con la riflessione sulla mariologia come l'espressione della teologia dell'amore. La presentazione del tema è stata fatta dalla prospettiva protestante.