

Janusz Królikowski

Mariologia i antropologia : problematyka i propozycje

Salvatoris Mater 8/1/2, 102-113

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.

Podjęcie kwestii relacji zachodzących między mariologią i antropologią nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, dlatego też brakuje satysfakcjonujących opracowań tego zagadnienia. Już sama kolejność mariologia-antropologia czy antropologia-mariologia może budzić kontrowersje. Owszem, można formułować uzasadnione pytania o to, gdzie jest antropologia w mariologii, a nawet ubolewać, że jej tam nie ma, ale jest rzeczą o wiele bardziej złożoną zaproponować konkretne i twórcze rozwiązanie tego problemu. W żadnym razie nie można sugerować, jak na przykład czyni to Elżbieta Adamiak, że tylko feminizm jest adekwatną interpretacją kwestii antropologicznej w odniesieniu do postaci Maryi. Wprawdzie w feminizmie są obecne pewne wątki – nieliczne zresztą! – które należy uznać za sugestywne z antropologicznego punktu widzenia, ale patrząc całościowo na ten nurt myślenia, trzeba zdecydowanie powiedzieć, że jest on tylko jedną z rozpowszechnionych współczesnych ideologii; zresztą,

Ks. Janusz Królikowski

Mariologia i antropologia. Problematyka i propozycje

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 102-113

jak pokazuje doświadczenie ostatnich dziesięcioleci, jest to ideologia bardzo destrukcyjna. Problem mariologia-antropologia jest więc otwarty i zasługuje na poważny namysł, biorąc za punkt wyjścia zarówno antropologię, jak i mariologię, zależnie od tego, na jakie pytanie szuka się odpowiedzi. W niniejszych refleksjach, mających charakter wprowadzający, wyjdziemy od antropologii, by w odniesieniu do niej sformułować pewne postulaty, nawiązując do mariologii.

1. Aporie antropologii współczesnej

Aby zatem podjąć postawiony tutaj problem, zwróćmy uwagę przede wszystkim na dzisiejszą antropologię. Immanuel Kant, który pod wieloma względami dokonał kodyfikacji nowożytnego antropocentryzmu, ponad wszelką wątpliwość miał rację, gdy stwierdził, że w naszych czasach człowiek stał się pierwszorzędnym problemem w dziedzinie kultury. Innymi słowy, bez postawienia pytania o człowieka i udzielenia na nie odpowiedzi, nie da się twórczo i poważnie uczestniczyć w kulturze współczesnej. Sam Kant nie zdołał jednak wypracować adekwatnej i powszechnie akceptowanej odpowiedzi na pytanie o człowieka, chociaż jego inspirujący wpływ w antropologii współczesnej jest ewidentny i wciąż pozostaje żywy. Między innymi na gruncie jego propozycji zrodził

się nurt myślenia, któremu na ogół nadaje się miano „zwrotu antropologicznego”. Poszła za nim najpierw teologia protestancka, a następnie katolicka, na czele z Karlem Rahnerem¹.

Zwrot antropologiczny ma niewątpliwie coś znaczącego do powiedzenia współczesnej teologii. Rahner, którego twórczy wkład także do mariologii zasługuje na uwagę, dokonał między innymi trafnego, chociaż bardziej intuicyjnego niż systematycznego, połączenia mariologii i antropologii, gdy zaproponował traktowanie mariologii jako „antropologii szczegółowej”². Chciał w ten sposób podkreślić, że Maryja uosabia ideę człowieka i chrześcijanina. Oczywiście, łatwiej jest zaproponować trafne hasło, niż je całościowo przedstawić i uzasadnić. W każdym razie, propozycja Rahnera zasługuje na zauważenie w ramach podejmowanego tutaj zagadnienia.

Mimo niemal całego wieku XX, który upłynął pod znakiem „zwrotu antropologicznego”, dzisiejsza sytuacja w antropologii jest wyjątkowo skomplikowana, a nawet osobliwa. Można wprost powiedzieć, że obecnie właściwie nie mamy antropologii! Wszyscy mówią o człowieku, ale o jakim człowieku mówią, nie bardzo wiadomo. Różne propozycje antropologiczne, które sformułowano w ramach wspomnianego zwrotu, są tak bardzo rozbieżne, a niejednokrotnie wprost sprzeczne ze sobą, że właściwie jest niemożliwe stwierdzenie istnienia jakiejś jednej, przynajmniej w zarysie powszechnie akceptowanej antropologii. Każdy autor, zmagający się z pytaniem o człowieka, poniekąd ma swoją własną antropologię. Jest to, ponad wszelką wątpliwość, skutkiem kryzysu metafizyki, a zatem *antropologii filozoficznej*, która jest jej bezpośrednią pochodną. Kwestię tę zauważył przenikliwie już Max Scheler w słynnym artykule *Stanowisko człowieka w kosmosie* z 1928 r., w którym stwierdzając: *nie mamy [...] jednolitej idei człowieka*, postulował zdecydowany powrót do antropologii filozoficznej³. W swoich poszukiwaniach filozoficznych potwierdził i szeroko podjął ten postulat Karol Wojtyła, a ich rezultaty wprowadził następnie do nauczania Kościoła w ramach pełnienia urzędu Piotrowego w Kościele⁴.

¹ Por. G. PATTORO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

² Por. K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, w: TENZE, *Sämtliche Werke*, t. 9: *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 522-527.

³ M. SCHELER, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, 47.

⁴ Wiele aspektów tego zagadnienia w moim opracowaniu: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000.

Ponieważ, praktycznie biorąc, pośród niezmiernego morza refleksji antropologicznej, nie ma dzisiaj antropologii w sensie filozoficznym (metafizycznym), a jeśli jest, to tylko jako „antropologia podzielona”, bo także dzisiejszy człowiek jest „człowiekiem podzielonym”, a refleksja filozoficzna na ogół odzwierciedla sytuację faktyczną. Diagnoz idących jednoznacznie w tym kierunku jest już wystarczająco dużo; można by przytoczyć całą listę autorów, którzy zdecydowanie podpisują się pod nią. W tym miejscu wystarczy wspomnieć to, co znacząco podkreślił Jan Paweł II w encyklikach *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*, w których wymienia wystarczająco dużo przykładów tego wewnętrznego i zewnętrznego „podziału” u współczesnego człowieka.

Kwestia „podziału” we współczesnej antropologii i podziału w konkretnym człowieku stawia ważny wymóg także pod adresem refleksji, którą tutaj podejmujemy, czyli kwestii relacji zachodzących między mariologią i antropologią. Nie ulega wątpliwości, że każdy dogmat maryjny i każda kwestia mariologiczna posiada wewnętrzną treść antropologiczną. Dzieje się to na mocy podstawowego faktu, że są one związane z osobą Maryi, która jest przedstawicielką rodzaju ludzkiego, wewnętrznemu do niego należąc, a tym samym uczestniczy w dziejach zbawienia jako człowiek, reprezentując w nich to wszystko, co ludzkie. Szukanie wyjaśnienia tej treści jest ważnym zadaniem refleksji mariologicznej. Można powiedzieć, że jest to podstawowy zakres relacji między mariologią i antropologią, który nie wymaga tworzenia jakichś osobnych teorii, ale zwyczajnego, niemal z natury rzeczy, uwzględnienia w refleksji teologicznej i mariologicznej. Wydaje się jednak, że nie można zadowolić się takim postawieniem problemu i rozwijaniem go tylko w tej perspektywie. Zachodzi raczej potrzeba skonkretyzowania omawianej relacji w odniesieniu do współczesnej sytuacji antropologicznej, a przynajmniej pokazania możliwości i kierunków jej ujęcia. W końcu, chodzi o każdego z nas, bo to my jesteśmy tym „człowiekiem współczesnym”, którego rysy i formę – chcąc czy nie chcąc – wszyscy nosimy.

Aby więc podjąć postawioną kwestię, spróbujemy najpierw opisać, na czym polega „podział” dzisiejszego człowieka, a następnie spojrzymy na tego „człowieka podzielonego” w świetle osoby Maryi, uwzględniając w tym treść doktryny mariologicznej.

2. „Człowiek podzielony”

W tym miejscu trzeba najpierw zauważyć, że człowiek nosi w sobie rozmaite *podziały*. Jedność człowieka nie jest dana naszemu bezpośred-

niemu doświadczeniu. Podział wyraża się na wiele sposobów. Mamy więc podstawowy podział na ciało i duszę, na sferę cielesną i sferę duchową w naszym bycie, który jest jeden. Mamy następnie podział na męczyznę i kobietę, którego nie znosi nawet miłość oblubieńcza, ale z niego wyrasta, na nim się opiera oraz stanowi jego afirmację i utrwalenie. Doświadczamy podziału w naszym „człowieku wewnętrznym”, który przejawia się w naszych wyborach i związanym z nimi dramatycznym napięciem między dobrem i złem, a także w poszukiwaniu wyzwolenia z tej sytuacji. Doświadczamy podziału, gdy – z jednej strony – czujemy się dogłębnie związani z tym życiem i z ziemią, będącą jego sceną, a zarazem – z drugiej strony – czujemy, że to życie nam nie wystarcza i nie ma racji istnienia samo w sobie. Potwierdzenie istnienia tych podziałów znajdujemy u mistyków i filozofów: św. Augustyna, św. Teresy z Avila, Leibniza, Pascala, Bergsona, Mertona itd. Nie należy się więc dziwić, że w naszych czasach znaczący wysiłek myśli filozoficznej i poszukiwań kulturowych, wyposażonych w bogate dziedzictwo ducha nowożytnego, zmierza do przezwyciężenia tego podziału człowieka w sobie, by przywrócić mu jedność wewnętrzną i podać środki do jej utrzymania.

Aby zrealizować ten zamiar, myśliciele nowożytni i współcześni idą różnymi drogami, spośród których trzy zasługują na szczególną uwagę.

Pierwsza droga sięga swoimi korzeniami do Feuerbacha i Nietzschego, a mówi ona, że podział człowieka nie jest pierwotny, ale został wprowadzony dopiero przez judaizm i chrześcijaństwo, które opracowały i wprowadziły do świadomości kolektywnej ideę grzechu, a zwłaszcza grzechu ciała. Zanim sformułowano potępienia i napomnienia, człowiek był jednością. Kościół wzmocnił tę ideę i wynaturzył ją do ostatecznych granic. Być może na pewnym etapie takie posunięcie było użyteczne, by odwrócić człowieka od kultu bożków oraz podnieść go do odkrycia prawa wewnętrznego, wstrzemięźliwości i kultu Boga. Jednak nadszedł czas, by odrzucić to remedium i jego konsekwencje. Człowiek, nie mogąc wznieść się do postawionego ideału, jest zdeorientowany i rozbity, a swoją naturalną nędzę nazywa grzechem. Najbardziej bezwzględnie wyraził to Nietzsche, gdy powiedział słynne zdanie: *Chrześcijaństwo napoiło Erosa trucizną: - nie umarł on wprawdzie, lecz wyrodził się w występek*⁵. Przypomniał o tej koncepcji papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (nr 3), by pokazać, że jest ona wciąż żywa i domaga się uwzględnienia w naszych refleksjach teologicznych.

⁵ F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem*, tl. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, 112.

Nie wchodząc w szczegóły tego rodzaju interpretacji, trzeba jednak powiedzieć, że judaizm i chrześcijaństwo wprowadziło człowieka na drogę postępu duchowego, rzucając światło na wnętrze człowieka, na to, co Biblia nazywa „sercem”, które zna tylko Jahwe, ponieważ to On je stworzył. Oczywiście, można by zapytać, czy nie byłoby lepiej, gdyby człowiek pozostał w swoich ciemnościach? Owszem, w stanie słabości, w którym się znajdujemy, poznanie tego, co lepsze, może ukazać przenikliwiej zło, ale to światło nie tworzy podziału; pozwala przejść z ciemności do światła, objawiając nam to, czym byliśmy, nie wiedząc o tym - i czym możemy stać się, wiedząc o tym. W Objawieniu Bożym i wierze chrześcijańskiej, która je przyjmuje, chodzi więc o człowieka i jego integralność. Jeśli więc człowiek czuje, że jest podzielony, ma otwartą drogę, która prowadzi go do jedności aktualnej i ostatecznej – eschatologicznej, którą można odnaleźć w pełni światła Bożego.

Druga droga wyjścia z sytuacji podziału w człowieku każe traktować ten podział jako echo podziału zewnętrznego, którego źródłem jest społeczeństwo. Droga ta jest proponowana dzisiaj na rozpowszechnionym gruncie marksistowskim, który mówi o „dwoistości natury ludzkiej”. Podział wewnętrzny człowieka jest ewidentny na gruncie psychologicznym, ale gdy szukamy jego genezy, to zauważa się, że jest on konsekwencją i transpozycją podziału w ciele społecznym. To ciało jest podzielone przez podział między uciskanymi i uciskającymi. Jedynym realnym podziałem jest podział klasowy, który tworzy pieniądz i władza. Społeczeństwo bezklasowe, do którego należy zmierzać, sprawi, że człowiek będzie wolny od podziału – zostanie w pełni zunifikowany. Grzech zostanie wyeliminowany nie przez fałszywą pokutę ani przez śmierć, ale przez sprawiedliwą wspólnotę.

Idea tego typu jest obecna w sposobie, w jaki żydowski przeciwnicy Chrystusa przeżywają „mechanizm” Jego męki. Pokazuje to na przykład postawa Kajfasza. Nie chodzi więc o walkę wewnętrzną – walka wewnętrzna nabiera charakteru zewnętrznego, społecznego, rewolucyjnego, przynosząc szybkie rozwiązania i bezpośrednie zadowolenie. Społeczeństwo potrzebuje „koźłów ofiarnych”, aby ukryć własne lęki i zjednoczyć się w sobie (potępienie przynosi ulgę). Podobną postawę prezentują dzisiaj ci, którzy domagają się surowych kar dla przestępców, widząc w nich drogę prowadzącą do wprowadzenia większej sprawiedliwości w życiu społecznym.

W takiej propozycji następuje pomieszenie, w które bardzo łatwo wpadamy w naszym myśleniu, między *wyrażeniem* i *przyczyną*. Marksisci zapominają więc, że podział klasowy jest konsekwencją podziału

człowieka wewnętrznego; to w sercu człowieka kryje się jego źródło i w nim ujawniają się jego pierwsze przejawy.

Trzecia droga, mająca doprowadzić do wyeliminowania tego podziału człowieka z sobą samym, może być wyrażona i streszczona w następującej formule: *zastąpić podział przez rozdwojenie*, jak słusznie zauważył Jean Guitton⁶. To rozdwojenie polega na czymś w rodzaju „wyjścia poza”, na postawieniu się „wznioślejszą częścią duszy” na wyższym poziomie. Chodzi w tej propozycji o to, by żyć tylko tą częścią duszy, która uważa się za nienaruszoną, czystą, oddzieloną od siebie, sytuując się ponad odnotowywanym podziałem wewnętrznym. Człowiek, przyjmując taką postawę, dystansuje się w stosunku do wszelkich postaw konkretnych jako pozbawionych dla niego znaczenia. To, co czyste w człowieku, jest traktowane jako wydzielone, na czym trzeba się jednostronnie skoncentrować, a wtedy wszystko inne, zwłaszcza to, co mroczne, zniknie automatycznie, jakby na mocy niespodziewanej i niewidzialnej kompensacji, podczas gdy człowiek zamknie się w jakimś abstrakcyjnym ideale, podziwiając swoją własną wzniosłość.

Przykłady można by mnożyć. Gdy nie chce się mieć dzieci, wtedy mocno walczy się, na przykład, o podstawowe prawa rozmaitych mniejszości. Gdy nie chce się zająć chorymi rodzicami, wtedy inicjuje się akcje dobroczynne i poświęca się wzniosłej opiece nad opuszczonymi i zepchniętymi na margines. Jeśli jest się niezdolnym w domu, wtedy chętnie bierze się udział w zbiórkach ulicznych na rzecz potrzebujących. Już umierający Pascal zauważył, że nie należy ufać uniwersalnym programom, gdy ich twórcy nie odpowiadają na konkretne ludzkie potrzeby, które niesie z sobą codzienne życie. Wszelkie rewolucje są tego wymownym dowodem – proponują wyzwolenie ludzkości, niszcząc konkretnego człowieka. Ogólnie mówiąc, tego typu postawa polega na rezygnacji z konkretnego życia na rzecz związania się z abstrakcyjną ideą. Bardziej kocha się więc miłość do człowieka niż samego człowieka; bardziej dąży się do pokoju światowego niż do nawiązania osobowych relacji z drugim człowiekiem.

Tego rodzaju postawy można spotkać także wśród chrześcijan; są one w pewien sposób ucieczką przed konkretnymi zadaniami i wyzwaniami, których podjęcia domaga się Ewangelia. Zdarza się nawet, że zostają one skodyfikowane w ramach rozmaitych pseudopropozycji duchowych i moralnych.

Powyższa sumaryczna analiza sytuacji dzisiejszego człowieka, widziana przez wiele kierunków myślenia współczesnego, stawia nas wobec

⁶ Por. J. GUITTON, *Il puro e l'impuro*, Casale Monferrato 1993, 160-166.

istoty problemu antropologicznego, którą jest człowiek podzielony. Kultura współczesna stara się go przezwyciężyć, kładąc nacisk na trzy wspomniane tutaj drogi:

- obciążyć winą za jego istnienie chrześcijaństwo, deprecjonując jego propozycję antropologiczną i duchową, a także proponując w to miejsce taką wizję, która z założenia jest antychrześcijańska;
- mieszać go z aspektem materialnym bytu ludzkiego, który nie jest niczym innym jak konkretnym czasem przygody ludzkiej, na który trzeba się po prostu zgodzić lub z którym trzeba się mieszać;
- akceptować dualizm, pod warunkiem postawienia go na wysokim poziomie; to życie w sferze tego, co czyste i wydzielone, odnoszenia się wyłącznie do tego, co wyzwolone, zbawienne i boskie, pomijając zupełnie realną ludzką sytuację.

Jak więc widzimy, problem antropologii współczesnej jest problemem wieloaspektowym i złożonym, który domaga się możliwie całościowego podjęcia i zaproponowania integralnego rozwiązania. Nie jesteśmy jednak w sytuacji beznadziejnej, skoro mamy za sobą całe wieki uczciwego myślenia o człowieku i szczerze chcemy ten problem podjąć w dzisiejszych poszukiwaniach.

3. Mariologia na rzecz antropologii

Sama mariologia nie jest oczywiście w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na wszystkie wyzwania, które przewijają się w ramach współczesnej kwestii antropologicznej. Jednak z pewnością może dostarczyć daleko sięgających inspiracji antropologicznych, zarówno o charakterze ogólnym, jak również o charakterze szczegółowym. Nie sposób zaproponować w tym miejscu traktatu antropologicznego utrzymanego w duchu maryjnym i inspirującego się postacią i misją Maryi, Matki Chrystusa. Nie przeszkadza to oczywiście w szukaniu takiego ujęcia zagadnienia w przyszłości. W tym jednak miejscu wskażemy tylko niektóre kwestie, na które otwiera nas integralne traktowanie doktryny mariologicznej, a zwłaszcza dogmatów maryjnych, mając na względzie zauważony wyżej problem antropologiczny.

A) Patrząc na Maryję, w duchu tych danych, których dostarcza nam Nowy Testament, w sposób bardzo wyraźny dostrzegamy, że mamy do czynienia z osobą w pełni dojrzałą i zintegrowaną wewnątrznie. Nie chodzi w tym przypadku o jakieś kwestie psychologiczne, gdyż z oczywistych powodów takie nie interesowały hagiografów. Dojrzałość człowieka

biblijnego oraz jego integralność wyraża się w zdecydowanym i jednoznacznym podjęciu stawianego mu przez Boga powołania oraz wpisaniu go w całe swoje życie. Maryja swoje powołanie, skonkretyzowane w zwiastowaniu, podejmuje całościowo, jako osoba, oraz egzystencjalnie, to znaczy w ramach swojej sytuacji ludzkiej i historycznej, udziela na nie odpowiedzi. Decydującym i ukierunkującym punktem tej odpowiedzi staje się Jej osobowe odniesienie do Boga, czyli Jej postawa religijna, w perspektywie której podejmuje swoje decyzje.

Maryja jest żywym przykładem tego, że religijność jest czynnikiem integrującym w życiu człowieka oraz ukierunkującym go na właściwy dla niego cel, którym jest wspólnota z Bogiem. Urzeczywistnia się ona za pośrednictwem konkretnych wyborów i doświadczeń, które człowiek podejmuje i które stają się jego udziałem. Religia jawi się tutaj jako rzeczywistość unifikująca z punktu widzenia egzystencjalnego i osobowego. Religijność Maryi, która pozostaje elementem zasadniczym, w pewnym sensie pierwotnym, Jej postawy osobowej i Jej doświadczenia egzystencjalnego, spełnia funkcję formacyjną w Jej osobistym życiu i w urzeczywistnianiu powierzonego Jej powołania. Dzięki temu nie znajduje się w Niej żaden dysonans czy też dualizm między rzeczywistością osobistą Jej życia i rzeczywistością realizowanego przez Nią powołania. Dzieje się tak dlatego, że niejako odgórnie patrzy na swoje życie i w taki też sposób je ujmuje.

Postawa religijna Maryi wskazuje zatem na potrzebę poszukiwania takiej antropologii, która będzie dążyła do wpisania osobowej relacji z Bogiem w obraz człowieka, ukazując jego unifikujące znaczenie. Wydaje się, że szczególnie ważne w tym poszukiwaniu są antropologiczne dane biblijne, które kazały widzieć człowieka w perspektywie „przyczyny celowej”, której religijność jest praktycznym urzeczywistnieniem. Zagadnienie świętości, o której niestety mało mówi się ostatnio w odniesieniu do Maryi, mogłoby stać się „miejscem” mariologicznym, szczególnie inspirującym dla tej kwestii. Pozwoliłoby ono wskazać, że religijność nie jest postawą oderwaną od człowieka, niejako zewnętrzną w stosunku do niego, ale należy do istoty jego urzeczywistniania się jako człowieka. Religijność i świętość decydująco łączą się w tym, że ich cel jest taki sam, a więc jednocząco ukierunkowują człowieka i kształtują go w ramach jednej perspektywy. Jak pokazują choćby współczesne poszukiwania psychologiczne, kwestia celu ma zasadnicze znaczenie dla kształtowania człowieka i formowania go wewnątrz i zewnątrz.

W ramach integralnie pojętej postawy religijnej można także logicznie i przekonująco postawić problem moralny, który w ostatnich dwóch stuleciach budzi tyle emocji. Pokazanie go jako jednego z elementów

postawy religijnej, wymownie przyczynia się zarówno do uzasadnienia jego podstawowego znaczenia w życiu człowieka, jak również pozwala widzieć go w ramach pewnej integralnej całości, a tym samym uwalnia go od pewnych tendencji redukcyjnych, sprowadzających religię do moralności. Postawa Maryi pozostaje więc w decydującym stopniu świadectwem pierwotnego znaczenia religijności w życiu człowieka, jak również jej charakteru unifikującego z osobowego punktu widzenia.

B) Wobec wszelkich tendencji o charakterze materialistycznym, które są dzisiaj szeroko proponowane, w postaci Maryi – a w konsekwencji i w mariologii – znajdujemy wyraźną proklamację *duchowości* jako ośrodka ludzkiego życia, który o wszystkim decyduje i wszystko w człowieku ukierunkowuje, jednocząc wewnętrznie wszelkie zachowania i działania. Oczywiście, mówiąc o duchowości, nie widzimy jej jednostronnie jako przeciwieństwa tego, co materialne, ale afirmujemy pierwszeństwo tego, co duchowe oraz przypisujemy mu znaczenie formacyjne w stosunku do sfery materialnej ludzkiego życia i ludzkich doświadczeń. Wszystkie dogmaty maryjne w sposób uzasadniony mogą być widziane w perspektywie duchowej, a tym samym służyć umocnieniu duchowego wymiaru w wizji człowieka.

Dziewictwo Maryi jest najbardziej oczywistą i bezpośrednią proklamacją pierwszeństwa ducha w stosunku do materii, stawiając rzeczywistość cielesną w perspektywie Boga i wartości, które albo z Niego wypływają, albo do Niego prowadzą. Za jego pośrednictwem dokonuje się zarówno otwarcie na Boga, jak i na siebie oraz bliźniego, pozwalające na duchowe interpretowanie tego doświadczenia, by potem nadać odpowiednią wzniosłość także materialnej sferze rzeczywistości, kierując ją do służby duchowi. Boże macierzyństwo, widziane w perspektywie decyzji osobowej i decyzji wiary Maryi, ukazuje je jako przyjęcie Boga i służbę Jego zamysłowi zbawczemu. Przyjęcie macierzyństwa Bożego ze strony Maryi ukazuje w najwyższym stopniu postawę przyjęcia macierzyństwa – a także ojcostwa, gdyż w tym przypadku chodzi o ogólnie pojęte rodzicielstwo – jako rzeczywistości osobowej, która wyraża osobę oraz ją kształtuje. W tym znaczeniu macierzyństwo Maryi, przez swoją formę wybitnie osobowo-duchową, rzuca decydujące światło na kwestię obłubieńczości oraz prokreacji w życiu ludzkim. Przypomina ono, że sytuując się one na poziomie osoby, relacji międzyosobowej i pełni duchowej. Niepokalane poczęcie jest dogmatem o charakterze soteriologicznym, który wymownie potwierdza „zasadę pierwszeństwa łaski” w życiu wierzącego. Pokazuje więc, w jaki sposób cała rzeczywistość ludzka, w punkcie wyjścia jako rzeczywistość osobowa, jest otwarta na zbawcze i uświęcające działanie Boga oraz kształtowana przez relację z Nim. Wniebowzięcie

Maryi, jako dogmat dotyczący wyraźnie sfery cielesności i proklamujący jej wieczne przeznaczenie, potwierdza podporządkowanie jej zasadzie duchowej oraz jego duchowe wypełnienie. Podporządkowanie ciała duchowi prowadzi do pełni zbawienia, którego skutki obejmują także ludzkie ciało, czyniąc je ostatecznie „duchowym”. Wniebowzięcie odsyła więc do ostatecznej integracji ducha i ciała.

Maryjne doświadczenie w ramach wiary chrześcijańskiej jest zatem antytezą wszelkich redukcji materialistycznych, które propagują współczesne filozofie i ideologie. Konkretny czas przygody, który zostaje dany człowiekowi, właśnie poprzez rozmaite napięcia, których on doświadcza, stają się okazją do twórczego współuczestniczenia w kształtowaniu ducha. „Przywileje” Maryi, w ich wymiarze osobistego współtworzenia i osobowego przeżywania ich przez Maryję, stanowią konkretną inspirację dla wzrastania duchowego i integracji wewnętrznej. Doświadczenie świętych i teologów, idących drogą Maryi, wyraźnie potwierdza, że *serce* człowieka, jego kształtowanie i kierowanie się jego „intencjami”, jak mówił Norwid, stanowi decydujący czynnik unifikujący ludzkie życie, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Nie „walka klas”, ale „duchowa walka” inspirowana maryjnie może zatem stać się czynnikiem decydującym o osobowej jakości człowieka oraz o odnowie społecznej, eliminującej „grzechy społeczne”. Doktryna maryjna stanowi ważne potwierdzenie tego kierunku poszukiwań w interpretacji człowieka.

C) Mówiąc o proklamacji pierwszeństwa duchowości w postawie i doświadczeniu Maryi, widzimy równocześnie, że nie doświadcza Ona żadnego dualizmu w przeżywaniu siebie i swojej relacji ze światem – w Maryi nie ma żadnego rozziemu między Jej „przywilejami”, które wynoszą Ją ponad wszystkich ludzi, a codziennym życiem, podobnym do życia wszystkich ludzi, w które jest zanurzona. Powołanie Boże, które przyjmuje i które wzniosłe przeżywa, nie powoduje oderwania od bezpośredniego życia, ale opiera się na takim jego przyjęciu i ciągłym traktowaniu, że staje się częścią Jej odpowiedzi na powołanie Boże, przyczyniając się do jego poważnego traktowania i włączania go w służbę Bogu. Jak zostało już wspomniane, jednym z zasadniczych problemów dzisiejszego doświadczenia wierzących pozostaje problem zmierzenia się ze „złą skończonością”, by odwołać się do języka Hegla. Co zrobić ze zwyczajną egzystencją, gdy pociąga nas i absorbuje to, co wzniosłe? Jak uporać się z codziennością, która zdaje się uparcie odrywać nas od tego, co Boskie? W nurcie propozycji duchowych, które nie wahają się szeroko sięgać do tradycji, proponuje się dzisiaj ideał „jedności życia”, jako sposób rozwiązania tego dylematu.

W nawiązaniu do duchowego doświadczenia Maryi, ideał ten zyskuje decydujące potwierdzenie. W najwyższym stopniu jawi się Ona sama wraz z całym swoim życiem jako „Kobieta realna”, która swoje powołanie urzeczywistnia w realnej sytuacji swojego życia, którą przyjmuje całą sobą. Całe współdziałanie Maryi z Synem w Jego w pełni ludzkim życiu jest tego dowodem. Urzeczywistnia się ono na gruncie codziennych doświadczeń i zwyczajnych okoliczności, nie znając podziału na to, co wyższe i na to, co niższe. Wszystko stanowi dla Niej jedną i ciągłą rzeczywistość. Wydaje się, że na tym gruncie otwiera się droga do szerszej niż dotychczas refleksji nad życiem ukrytym Jezusa i Maryi. Jest ono między innymi afirmacją realnej sytuacji życiowej jako drogi prowadzącej do realizacji powołania i uczestniczenia w aktualizowaniu Bożego zamysłu zbawienia. W tym doświadczeniu otwiera się więc droga do szukania koniecznej integracji w człowieku między tym, co wyższe i tym, co niższe oraz integracji z rzeczywistością, w której się żyje, mając na względzie dopełnianie swojej osobowości i swojego powołania.

4. Nowy człowiek

W ostatnich latach w nauczaniu Kościoła jak refren powraca postulat poszukiwania i opracowywania „antropologii integralnej”. Jednym z jego elementów jest podkreślanie potrzeby włączenia do tych poszukiwań także teologii, w ramach której „antropologia teologiczna” jest widziana jako kluczowy element integralnej wizji człowieka. W świetle powyższych refleksji wydaje się uzasadnione sięganie w tych poszukiwaniach także do mariologii, gdyż zawiera ona wiele inspirujących perspektyw i treści, rzucających decydujące światło na człowieka w ogóle i człowieka odkupionego w szczególności. Także współczesne wyzwania antropologiczne okazują się otwarte na sugestie mariologiczne, a sama mariologia potwierdza, że może wnieść swój twórczy wkład do integralnego spojrzenia na człowieka naszych czasów.

Ks. dr hab. Janusz Królikowski
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża – Rzym
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie (PAT)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
PL – 33-100 Tarnów
e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

Mariologia e antropologia. La problematica e le proposte

(Riassunto)

La questione della relazione tra la mariologia e l'antropologia non è facile da presentare. Nella prima parte dell'articolo l'autore mette in risalto i più importanti problemi dell'antropologia contemporanea (Rahner, Scheler), e principalmente "l'antropologia divisa". La conseguenza di tale situazione crea il problema "dell'uomo diviso". Ovviamente, la mariologia non è in grado di rispondere a tutte le sfide dell'antropologia contemporanea. Si deve dire però che Maria appare come un modello della persona matura e ci dimostra che la religiosità è una dimensione importante per l'uomo. Il suo esempio ci conduce all'antropologia sensibile alla relazione tra uomo e Dio. Nel contesto del materialismo come una proposta per l'uomo di oggi, la persona di Maria ci indica la strada della spiritualità come il centro della vita umana. In Maria non c'è nessun dualismo tra la sua vita e il mondo. Maria è inserita nella quotidianità della vita umana. Maria come modello dell'uomo nuovo ci aiuta a elaborare "l'antropologia integrale".