

Basilio Petrà

Tajemnica Maryi a współczesna teologia moralna

Salvatoris Mater 2/2, 183-204

2000

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Szczególne zainteresowanie związkiem tajemnicy Maryi z chrześcijańską teologią moralną jest zjawiskiem nowym; zaczęło ono wzrastać dopiero po Soborze.* Dlatego też każdy, kto usiłował sprawdzić, w jakim stopniu Maryja była obecna w przedsoborowych podręcznikach teologii moralnej, niezależnie od tego, jaki one reprezentowały kierunek, musiał stwierdzić: *W tych podręcznikach [...] Maryja Dziewica nie zajmuje praktycznie żadnego miejsca jako pozytywna propozycja życia autentycznie moralnego i chrześcijańskiego*¹. Sławnemu podręcznikowi B. Häringa, *Prawo Chrystusa*, dopiero Sobór daje impuls do pójścia w tym kierunku². Należy jednak zaznaczyć, że to zaniedbanie Maryi w obszarze teologii moralnej szło w parze z zaniedbaniem teologii moralnej ze strony studiów mariologicznych. A jednak z samego faktu stwierdzenia, że są to pierwsze kroki w zakresie dowartościowania znaczenia Maryi dla teologii moralnej, nie należy wyciągać wniosku, jakoby w głoszeniu i prowadzeniu moralnego życia chrześcijańskiego traktowano postać Maryi tylko okazynie i powierzchownie. Byłby to wniosek błędny, bo Maryja zawsze była widziana jako chrześcijanka w pełni „zrealizowana”, chrześcijanka „wzorcową”.

Ks. Basilio Petrà

Tajemnica Maryi a współczesna teologia moralna

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 2, 183-204

1. Od pobożności do teologii

Przez całe wieki homiletyka, duchowość i pobożność przedstawiały Maryję jako wzór świętości i życia ascetycznego. Ponieważ zaś świętość pojmowano głównie jako doskonałość moralną, Maryja nieuchronnie była przedstawiana jako „doskonały wzorzec wszelkich cnót”, „wzorzec najpiękniejszy”³. A wręcz, jak to ktoś określił, wzorzec bardziej zachęcający niż sam Pan Jezus⁴. Przypisywanie Maryi doskonałości moralnej zawsze było zgodne

* Tł. z: „Rivista Liturgica” 85(1998) 293-314.

¹ E.M. TONIOLO, *Presentazione*, w: *Il mistero di Maria e la morale cristiana*, red. E.M. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana, Roma 1992, 9.

² TAMŻE, 10.

³ A. TANQUEREX, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée e C., Roma-Tournai-Parigi 1928⁸, 107, nr 159.

⁴ G.M. ROSCHINI, *Mariologia*, III: *Summa mariologiae*, Pars secunda: *De B.M. Virgine considerata in semetipsa*, Domus Editorialis Ancora, Milano 1942, 215: *Vere igitur B. Virgo fuit omnium virtutum exemplar quod nos omnes ad virtutem sectandam suavius, quodammodo, quam ipsemet Christus invitat. Maria enim, mitiora quodammodo et humaniora nobis praebeuit exempla quam Filius. Nam, Filium, qui Deus est, quis sequatur? At Mariam, quae, pure creatura est, quis a sequendo excusaretur?*

z logiką dedukcyjną. Będąc Matką Boga, jest Maryja „pełna łaski i świętości”⁵; nie mogą Jej zatem charakteryzować inne cechy niż nieskazitelność⁶ i posiadanie wszelkich cnót⁷. Ta właśnie dedukcyjna wizja wzorczości Maryi poddana została ostrej krytyce przez Otto Semmelrotha⁸ w 1950 roku: *Pobożność maryjna, zdominowana przez racjonalizm, czci postać Maryi prawie wyłącznie jako wzorzec dla ludzkich poczynań. Wielu rozwodzi się w opisach cnót Maryi, mając za jedyną podstawę ogólne prawo mówiące, że skoro są to cnoty charakteryzujące świętych, wobec tego Maryja - najświętsza - musiała je posiadać. W koncepcji tej nie jest fałszem to, że Maryja jest naprawdę wzorem dla chrześcijan; fałszywa jest raczej arbitralna koncepcja, która zakłada wykorzystanie czci maryjnej zorientowanej moralnie jako „środek wychowawczy dla rodzaju ludzkiego”, bez oparcia jej na rzeczywistym fundamencie*⁹.

Dla Semmelrotha uznanie Maryi za „archetyp Kościoła”, za Tę, w której „Kościół jeden i wieloraki jest obecny jak w zarodku”, daje także podstawy do uznania funkcji Maryi jako wzorca moralnego: w Niej zawiera się „swego rodzaju program postawy moralnej członków Kościoła”¹⁰.

Nie chodzi tu o program zasad; jest to program w sensie kierunku postępowania czy linii wyjaśniającej istnienie i działanie chrześcijanina: tu ukrywa się także tajemnica naśladowania Maryi¹¹. *Wzorem dla chrześcijanina* - pisze Semmelroth - *jest postawa Maryi wynikająca z Jej stosunku do Boga, którą wyraża Ona w swojej odpowiedzi na zwiastowanie anielskie*¹². Jak widać, Semmelroth, drogę dedukcji zastępuje inną drogą - *eklezyjotypiczną*, opartą na biblijnej historii zwiastowania i osobistego przyjęcia dzieła Bożego, które

⁵ Metoda dedukcyjna została w pewien sposób sformalizowana teoretycznie poprzez korzystanie z zasad zgodności, wyższości i analogii (podobieństwa) do Chrystusa, będących zasadami - choć nie pierwszorzędnymi - mariologii: por. B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 1989, 25-34; S. DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992, 173-175.

⁶ Ten aspekt kwestii maryjnej jest dobrze ujęty przez G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, 217-225.

⁷ G.M. ROSCHINI, *Mariologia...*, 186-227. Autor dochodzi do wniosku, że Maryi słusznie przypisywane są wszystkie cnoty, wszelkie dary i owoce Ducha oraz wszystkie błogosławieństwa.

⁸ O. SEMMELROTH, *Marie, archetype de l'Eglise*, Fleurus, Paris 1960, 31-32; 95-96; 136 (oryginalne wydanie niemieckie: *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Echter Verlag, Würzburg 1950).

⁹ TAMZE, 31.

¹⁰ TAMZE.

¹¹ TAMZE, 96.

¹² TAMZE, 32.

zwiastowanie objawia. W świetle tych rozważań pisze w sposób niezwykle sugestywny:

[Maryja] jest postacią, w której Kościół i jego poszczególni członkowie mogą odkrywać postawę do naśladowania i wprowadzenia we własne życie, jako wykupieni i pełni łaski. Bycie Kościołem, co jest programem decyzji moralnej poszczególnych członków Kościoła, przejawia się w Maryi, zarówno w doskonałości ontologicznej, jak i moralnej, jako idealnym obrazie i przykładzie dla członków Kościoła. Kościół, żyjący w poszczególnych swoich członkach, aby być tym, czym jest i aby wypełnić swoje główne posłannictwo, potrzebuje postaci Maryi, która sprawia, że istota Kościoła błyszczy przed oczami ludzi używając ich do podjęcia właściwego im wysiłku moralnego¹³.

Sobór nie zapomni o eklezjotypicznej podstawie egzemplaryczności Maryi, także w zakresie etyki.

2. „Wzorczość moralna” Maryi jako figury i „typu” Kościoła (*Lumen gentium* VIII)

W samym centrum uwagi tekstów Soboru Watykańskiego II, dotyczących kwestii maryjnej, znajduje się idea Maryi - „wzoru”, jako figury Kościoła. *Lumen gentium* przedstawia Maryję jako *typus, exemplar* bądź *exemplum* Kościoła, dziewicy i matki oraz jego wewnętrznych postaw (por. LG 53. 63. 65); wyraźnie wspomina o tym, aby Kościół naśladował Maryję i Jej miłość (LG 64); ukazuje w Maryi Dziewicy *exemplar virtutum* dla *tota electorum communitas* (LG 65) oraz widzi w Jej „macierzyńskiej miłości” ten „wzorec (=exemplum)” miłości, która powinna ożywiać *wszystkich współpracujących dla odrodzenia ludzi w apostołskim posłannictwie Kościoła* (LG 65)¹⁴. Takie właśnie dowartościowanie eklezjotypicznej wzorczości Maryi, dokonane przez Sobór, determinuje nowe i bardziej zdecydowane zajęcie się etycznym znaczeniem Maryi, o którym poprzednio wspominaliśmy.

Nie jest więc z pewnością przypadkiem, że właśnie w komentarzu do soborowych tekstów maryjnych, tak wybitny mariolog jak S. De Fiores stwierdza, iż Maryja stanowi „styl” życia Kościoła i że

¹³ TAMŻE, 136.

¹⁴ Por. R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della costituzione „de ecclesia”*, Centro di studi ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte 1965, 155-156.

dla wiernych Maryja powinna być rodzajem normy etycznej¹⁵. Pierwsze ze stwierdzeń pojawia się, gdy w opisie trzech aspektów paralelizmu Maryja-Kościół (tzn. matki, typu, wzoru) De Fiores komentuje aspekt „wzorca” i pisze: *Maryja jest jakby strukturalnym prawem Kościoła, który, nawet gdyby odwracał wzrok od Dziewicy, może być sobą tylko poprzez naśladowanie Jej stylu. Duchowość Kościoła jest zasadniczo maryjna (por. LG 65)*¹⁶. Druga myśl zawarta jest we fragmencie, w którym kalabryjski teolog mówi o naśladowaniu Maryi, takim, które Sobór zaleca całemu Kościołowi. Po wyjaśnieniu, że nie powinno tu chodzić o *mechaniczne, służalcze i bezosobowe naśladowanie wzoru*, lecz o odtwarzanie *wewnętrzny porządku jego życia w sytuacjach odmiennych, dotyczących życia różnych osób*, zauważa on, iż biblijnymi słowami można określić naśladowanie Maryi jako „wędrowanie z Nią” lub „kroczenie Jej śladami” (czyli „inspirowanie się Jej wolą i przyjęcie Jej sposobu życia”). Na koniec w podsumowaniu: co praktycznie oznacza naśladowanie Maryi, De Fiores dodaje dość dobitnie: *w praktyce chodzi o zebranie wszystkich norm moralnych w jedynej konkretnej normie: „Zrób to, co zrobiła lub zrobiłaby Maryja w tych okolicznościach”*¹⁷. A zatem, według De Fioresa - w ciągłości soborowej perspektywy *Lumen gentium* - przechodzi się od Maryi jako „stylu” Kościoła do Maryi jako „konkretnej normy” chrześcijańskiego sposobu postępowania, jako że każdy chrześcijanin wzywany jest do naśladowania Maryi. Należy tu jednak zauważyć, że ten etyczny normatyw Maryi opiera się raczej na przesłaniu soborowym, niż na decydującym połączeniu z podstawą normatywu chrześcijańskiego, jakim jest Chrystus.

3. Mariologia okresu posoborowego w perspektywie *Gaudium et spes* i *Marialis cultus*

Lumen gentium sprawia zatem, że dojrzeewa eklezjotypiczna wizja Maryi. W ten sposób Sobór daje jakąś odpowiedź na „zakłopotanie w kwestii Maryi”, które miało miejsce w okresie przedsobo-

¹⁵ S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-spirituale al capitolo mariano del concilio Vaticano II*, Edizioni Monfortane, Roma 1995⁴ (Pierwsze wydanie z roku 1968).

¹⁶ TAMŻE, 213.

¹⁷ TAMŻE, 150. Pozytywną definicję naśladowania De Fiores przejmuje wyraźnie ze słów K. Rahnera o naśladowaniu Chrystusa w *Rozmyślaniach na temat duchowych ćwiczeń św. Ignacego*, Edizioni Paoline, Roma 1967, 83.

rowym¹⁸. Jednak w czasie, który nastąpił zaraz po Soborze, pojawiają się nowe i inne wymogi: jak zauważa De Fiores *przedsoborowy problem maryjny dotyczył sposobu odnoszenia się do Maryi - mniej lub bardziej intensywnego i rozległego, oraz sposobu ustawienia tej kwestii, zaś źródłem posoborowego kryzysu maryjnego są zmiany kulturowe, czyli „rozbieżność pomiędzy pewnymi treściami [kultu maryjnego] a współczesnymi koncepcjami antropologicznymi i głęboko zmienioną rzeczywistością psychosocjologiczną, w której żyją i działają ludzie współcześni”* (MC 34). Opracowaniem tego, czego nie zdołał dokonać VIII rozdział *Lumen gentium* ponieważ nie mógł skorzystać z *Gaudium et spes*, zajęła się mariologia posoborowa¹⁹.

W ten sposób zaczęto częściej postrzegać Maryję w świetle Chrystusa i człowieka. Horyzont *Gaudium et spes*, łącząc nierozzerwalnie prawdę o człowieku z prawdą o Chrystusie, stał się także horyzontem rozumienia Maryi, widziana jako prawdziwa kobieta i doskonała naśladowczyni Chrystusa. I właśnie jakby z powodu stosunku antropologii do chrystologii, także w odniesieniu do Maryi ukazał się problem związku mariologii z historycznym zrozumieniem kobiety, a w szczególności chrześcijanki.

To przejście pojawia się wyraźnie w adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI. Ta adhortacja apostołska rzeczywiście streszcza soborową doktrynę, widząc jej odbicie w liturgii²⁰: przedstawia zatem Maryję jako Dziewicę słuchającą, Dziewicę modlącą się, Dziewicę Matkę, Dziewicę ofiarowującą, Mistrzynię życia duchowego²¹. W celu odnowy kultu maryjnego daje wskazówki dotyczące związków Maryi Dziewicy z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym²²; na koniec formułuje cztery zasady: biblijną, liturgiczną, ekumeniczną i antropologiczną. I właśnie w związku z ukierunkowaniem antropologicznym rodzi się podstawowa kwestia: jak można dziś przyjmować za wzór Maryję z Nazaretu? Jaki może być związek między tą młodą żydowską kobietą a rzeczywistością, w jakiej żyje współczesna kobieta²³?

¹⁸ S. DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...*, 183.

¹⁹ TAMŻE, 183-184.

²⁰ W numerze 16 czytamy: *Obecnie zaś, idąc za soborową nauką o Maryi i Kościele chcemy rozważyć szczególny aspekt związków zachodzących pomiędzy Maryją a liturgią, to znaczy, w jaki sposób Maryja stała się wzorem ducha pobożności, w którym Kościół zarówno czci jak i przeżywając wyraża Boskie tajemnice. To, że Maryja Dziewica może być wzorem w tej dziedzinie, wynika stąd, że Kościół uważa Ją za najznakomitszy wzór i świadectwo wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, to znaczy z tej wewnętrznej postawy, z jaką Kościół, najbardziej umiłowana oblubienica, mocno złączona ze swym Panem, wzywa Go i przez Niego oddaje cześć Ojcu Przedwiecznemu.*

²¹ MC 17-23.

²² TAMŻE, 24-28.

²³ TAMŻE, 34.

Odpowiedź zawarta w *Marialis cultus* jest ważna i wiele wyjaśnia. Przedstawiona jest tu nadal istniejąca trudność związana z przyjęciem Maryi za „wzór” chrześcijańskiego życia. Adhortacja Pawła VI (nr 35-36) stara się rozróżnić między tym, co w Maryi permanentne, wzorcowe i uniwersalne, a tym, co z kolei jest historycznym pojmowaniem przez Kościół Jej tożsamości moralnej, pojmowaniem poddanym procesowi stawania się i zmian. W związku z pierwszym aspektem napisano:

Kościół zawsze zalecał wiernym do naśladowania Najświętszą Maryję Pannę z pewnością nie z powodu rodzaju życia, jakie prowadziła, a tym mniej warunków społeczno-kulturalnych, w jakich Jej życie się rozwijało – obecnie niemal wszędzie przedawnionych – lecz dlatego, że w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności (totaliter et officii conscia) przyłączyła się do woli Bożej (por. Łk 1, 38); że przyjęła Jego słowa i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było ożywione miłością i wolą służenia; że okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa; a to z pewnością ma powszechną i trwałą wartość wzoru (quod quidem vim exempli obtinet universalem et perpetuam)²⁴.

Należy zauważyć, że opisana tu zasada uniwersalizmu jest z założenia formalna: nie wchodzi w kategoriałne treści działania, lecz ogranicza się do pewnych postaw fundamentalnych lub transcendentnych. Tego zasadniczo formalnego charakteru nie niweluje znane wyliczenie cnót Maryi, które przedstawia *Marialis cultus* 57, opierając się na Piśmie świętym (głównie Łk 1-2): z jednej strony rzeczywiście nie uchyla się od przypuszczenia, że nadal funkcjonuje tradycyjne założenie, jakoby wszystko, co cnotliwe, musiało koniecznie być przypisane Maryi²⁵; z drugiej strony, te „przykłady” Maryi mogą nabrać konkretnego znaczenia dla dzisiejszych chrześcijan, wzywanych do „odtworzenia ich we własnym życiu” tylko poprzez długotrwały proces hermeneutyczny.

To, o czym mówi się w związku z punktem drugim, wydaje się mniej formalne i bardziej zorientowane na treść, skoro wyraźnie uznaje się historyczne uwarunkowanie wizji Maryi²⁶:

²⁴ TAMŻE, 35.

²⁵ Przypuszczenie rodzi się na kilku poziomach. Nie wszystkie wymienione cnoty mają wyraźną podstawę biblijną. Ponadto uznanie za cnoty poszczególnych działań czy zachowań zaledwie wspomnianych może mieć sens jedynie wtedy, gdy działania te można umiejscowić w szerszym kontekście. Odczytywanie niektórych cytowanych zachowań jako cnót zakłada rozszerzenie ich obiektywnego i subiektywnego znaczenia wobec tekstu.

²⁶ Por. S. DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...*, 311-312.

Zaiste nie powinno być niczym dziwnym, że pokolenia chrześcijan, żyjących w innych warunkach społeczno-kulturalnych – patrząc na postać i posłannictwo Maryi jako Nowej Niewiasty i doskonałej Chrześcijanki, która łączy i skupia w sobie najbardziej charakterystyczne sytuacje życia kobiecego, ponieważ jest Dziewicą i Oblubienicą, i Matką – uważały Matkę Jezusa za wzniósły typ sytuacji kobiecej i najznakomitszy wzór życia ewangelicznego, i że te swoje uczucia wyraziły stosownie do kategorii i wyobrażeń swej epoki. Sam Kościół, kiedy przygląda się uważnie długiej historii pobożności maryjnej, cieszy się ciągłością kultu, nie wiąże się jednocześnie ze sposobami myślenia czy wyrażania się, właściwymi różnym epokom, ani z zapatrywaniami antropologicznymi, jakie leżały u ich podstaw²⁷.

Jak widać, logika tekstu jest precyzyjna: ciągłość bierze się z faktu, że Maryja w każdym czasie odbierana jest jako doskonały model kondycji kobiecej i jako świetlany wzór chrześcijańskiego życia. Konkretnie treści natomiast zmieniają się w zależności od samoświadomości chrześcijańskiej różnych pokoleń. *Marialis cultus* 37 wychodzi poza ten drugi kierunek, stwierdzając, że dzisiejsi ludzie powinni porównać współczesne założenia antropologiczne z ewangeliczną postacią Maryi.

Lektura Pisma Świętego dokonująca się pod tchnieniem łaski Ducha Świętego – oczywiście bez pomijania zdobyczy nauk ludzkich, czy różnych uwarunkowań dzisiejszego świata – pomaga odkryć, jak Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych czasów.

Podawany jest także przykład: *kobieta dzisiejsza, która słusznie chce mieć udział w decyzjach społeczeństwa, z największą radością ducha będzie przypatrywać się Maryi. Ona bowiem dopuszczona jakby do dialogu z Bogiem, stosownie do świadomości swego szczególnego zadania, czynnie i w sposób wolny zgadza się nie na [...] Wcielenie Słowa²⁸.* Faktycznie, nie można było jaśniej i lepiej przedstawić ryzyka nieuchronnie związanego z takim procesem. Wydarzenia związane z Maryją i Jej biblijny obraz są odczytywane zgodnie z kulturą danych czasów, z kulturową samoświadomością chrześcijan różnych okresów.

W tym kontekście uprawnione jest pytanie, czy Maryja jest wzorem kobiety chrześcijańskiej każdej epoki, czy też wręcz przeciwnie. Czy na przykład dziś to naprawdę Maryja jest przykładem współczesnej kobiety chrześcijańskiej, czy może to współczesne odczytanie

²⁷ MC 36.

²⁸ TAMŻE, 37.

postaci Maryi podporządkowane jest przykładowi dzisiejszej wyemancypowanej kobiety chrześcijańskiej? Trudno się oprzeć myśli - w kontekście MC 37 - jakoby Maryja „wzór” stanowiła tylko symboliczny punkt odniesienia, na którym można oprzeć zdobycze samoświadomości chrześcijańskiej, kobiecej lub ogólnej jakakolwiek jest, niezależnie od tego, w jakiej formie teologicznej byłyby one wyrażone (wyzwolenie, autonomia, podmiotowość, itd.)²⁹.

Był zresztą również ktoś, kto opierał na *Marialis cultus* 37 stwierdzenie, że to, czym „dziś” jest Maryja można wywnioskować ze współczesnej świadomości antropologicznej. Chodzi tu o Wolfganga Beinerta i jego interesujący szkic z roku 1977³⁰. Beinert nie ma żadnej wątpliwości, że Maryja, ze względu na swój związek z Chrystusem, jest wzorem - a nie „celem”³¹ - chrześcijańskiego istnienia. Nie znaczy to jednak, jego zdaniem, że Maryja jest „prawem etycznym”; jest Ona raczej „kryterium hermeneutycznym”:

„Stać się jak Maryja”- tego nie można urzeczywistnić w ten sposób, że zrezygnuje się ze swej samoistności [...]. Matka Boża nie jest „nomosem” (zasadą), nie jest „prawem” realizowania chrześcijaństwa, ale jest tego chrześcijaństwa „kanonem”, „miarą” nowej rzeczywistości danej nam w Jezusie. Dlatego realizacja postawy maryjnej przedstawia się jako proces hermeneutyczny: chrześcijanin musi podjąć wysiłek dokonania przekładu. Czym była Matka Chrystusowa i co czyniła w warunkach swojego życia, tym musi być chrześcijanin i to czynić dzisiaj, i na swoim miejscu, a wtedy, jak Ona, w Chrystusie spotka Boga³².

Jest jednak droga, którą należy przejść, zanim Maryja będzie mogła stać się wzorcowym kryterium naszego życia: konieczne jest wyjaśnienie „symbolicznego charakteru istnienia Maryi” poprzez ukazanie, że nie zawodzi Ona - według *Marialis cultus* 37 - żadnego z oczekiwań ludzi naszych czasów. *Aby skierować człowieka na drogi wiodące do Maryi* - pisze on - *nieodzowne jest więc podjęcie próby analizy zasadniczych postaw nowoczesnego człowieka*³³. Wniosek stąd taki, że Maryja jest odczytywana w świetle właśnie takich po-

²⁹ Czy rozdział VI (nawiązując do sekcji 1-3 i do wypowiedzi dotyczących kwestii kobiecej, wyzwolenia, praw człowieka, itd.) książki S. DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...*, 305-346, zatytułowany: *Significato di Maria per il nostro tempo* (Znaczenie Maryi dla naszych czasów) nie mógłby być równie dobrze zatytułowany *Significato del nostro tempo per Maria* (Znaczenie naszych czasów dla Maryi)?

³⁰ *Come accostarsi a Maria. Spunti per un culto di Maria adeguato al nostro tempo, w: Il culto di Maria oggi. Sussidio teologico-pastorale*, red. W. BEINERT, Edizioni Paoline, Roma 1978, 13-30.

³¹ TAMŻE, 17.

³² TAMŻE, 17-19.

³³ TAMŻE, 19.

staw (poszukiwanie sensu, walka o wolność, życie w prawdzie, koncentracja na najważniejszym, zaangażowanie na rzecz innych ludzi).

4. Różne refleksje moralistów

Ewolucja mariologii, o której pokrótce wspomnieliśmy, prezentując postać Maryi jako czynnika regulującego życie chrześcijańskie, nie mogła nie skłonić moralistów do podjęcia głębszej refleksji na temat moralnego znaczenia Matki Bożej. Skoro Maryja jest wzorem do naśladowania i kryterium życia chrześcijańskiego, niezależnie od tego, jakie jest źródło tej pozycji, musiała zrodzić się kwestia, czy jest ona niezbędna, czyli normatywna, dla moralnego życia osoby wierzącej. A nawet gdyby moralisci nie mieli zbytnej ochoty zająć się dogłębniej tą problematyką, nie mogliby pozostawić bez odpowiedzi zachęty i pytań mariologów. Po Soborze pojawiło się wiele wypowiedzi moralistów, a zawarte w nich różne tendencje teologiczne dotyczące współczesnej mariologii - zarówno tezy jasne, jak dwuznaczne - spotykają się z bardziej lub mniej rozległym oddźwiękiem. My odniesiemy się do kilku z tych tekstów, koncentrując naszą uwagę szczególnie na tekstach z interesującego sympozjum w całości poświęconego związkowi między tajemnicą Maryi a teologią moralną, które odbyło się w grudniu 1991 roku³⁴.

4.1. Maryja „wzorem opcji fundamentalnej”

Nasza opcja fundamentalna jest historycznym opowiedzeniem się za Chrystusem, jako „projektem” historyczno-zbawczym. A tu spotykamy się w Maryi. Ona była pierwszą, która – odpowiadając Bogu – opowiedziała się za Chrystusem. Tak pisze Domenico Capone³⁵, przedstawiając Maryję jako najwyższą przedstawicielkę tego, do czego wzywany jest chrześcijanin: fundamentalnej opcji „wiary-miłości-nadziei”, otwartej na roztropność i ku braterskiej wspólnotcie³⁶. Maryja staje się w ten sposób wzorem opcji fundamentalnej, czyli opowiedzeniem się za Chrystusem.

³⁴ *Il mistero di Maria...*

³⁵ D. CAPONE, *Le opzioni morali fondamentali dell'uomo e Maria*, w: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Edizioni Marianum e Città Nuova Editrice, Roma 1977, 129-186, tu 131.

³⁶ TAMŻE, 159, 167-171.

Takie stwierdzenie nie zaskakuje czytelnika, albowiem w teologii moralnej D. Capone to właśnie ta opcja decyduje i stanowi o życiu chrześcijańskim. Co więcej, w artykule tym autor w sposób wzniosły przypisuje Maryi to, co zwyczajnie przypisuje się chrześcijaninowi. Jest jednak takie miejsce, w którym wydaje się iść jeszcze trochę dalej, przedstawiając szczególną pozycję *tak* wypowiedzianego przez Maryję w porównaniu z *tak* wszystkich ludzi:

„*Tak*” Chrystusa na propozycję Ojca, wkraczającego do naszej historii (Hbr 10, 5-7), znajduje swoje echo i bezpośredni „udział” w „*tak*” Maryi, będącym odpowiedzią na wezwanie Ojca, dotyczącego radykalnej decyzji na całe życie (Łk 1, 38). To „*tak*”, dwa w jednym, zaznacza początek odpowiedzi na „*tak*” całej nowej ludzkości, wezwanej przez Ojca w Chrystusie, do nowej historii nowej ludzkości. A więc to Chrystusowe „*tak*” w Maryi jest właśnie tą opcją fundamentalną, z którą powinna współbrzmieć każda opcja poszczególnych osób, w historycznej perspektywie „ludu Bożego” (1 Pt 2, 9), który w kapłańskim dialogu z Bogiem, jest wezwany do konstruktywnej miłości braci³⁷.

Piękne słowa. Wyraźnie jednak widać ryzyko związane z przedstawianiem Maryi jako „wzoru” życia chrześcijańskiego, co już uwytkliła *Marialis cultus*. Maryja jest z pewnością pierwszą chrześcijanką, która opowiedziała się za Chrystusem w sposób jedyny i niepowtarzalny; pierwszą nową kobietą i pierwszą, która wypełniła ludzkie powołanie bycia w Chrystusie. W ten sposób jednakże staje się odpowiednim obrazem - wzorem, „zwierciadłem” - wizji chrześcijańskiego życia moralnego według D. Capone.

4.2. Maryja „wzorem” i „zwierciadłem” chrześcijańskiego życia moralnego

Tendencja do czynienia z Maryi zwierciadła postaw moralnych dla nas jest widoczna nie tylko u D. Capone. Spotkać ją także można w relacjach przedstawionych pod koniec 1991 r. podczas wspomnianego sympozjum³⁸. Choć w różnych kontekstach, wielu obecnych tam autorów - moralistów *ex professo*, ale nie tylko - przedstawiało Maryję, widząc w Niej pełne i zrealizowane odzwierciedlenie ich wizji chrześcijańskiego życia moralnego, jego „wzorzec”, czyli *par excellence* „zwierciadło”.

³⁷ TAMŻE, 146.

³⁸ Materiały zostały opublikowane: *Il mistero di Maria...*

A zatem Faustino Ossanna, który poświęcił swoje prace badawcze (początkowo pod kierownictwem B. Häringa) analizie związku między „wiedzą teologiczną o Maryi a etyką fundamentalną”³⁹, widzi w kategorii „wzorca” kategorię całkowicie etyczną, doskonale nadającą się do umieszczenia Maryi w kontekście teologii moralnej i chrześcijańskiego życia moralnego⁴⁰, w ciągłości z etycznym nauczaniem samego Pana Jezusa⁴¹ oraz teologiczną i duchową percepcją Maryi w historii Kościoła. Dogmaty maryjne są dla niego *także prawdami etycznymi, nie tylko spekulatywnymi*, w tym sensie że ukazują etykę Maryi, Jej osobisty sposób przeżywania związku między „wezwaniami a odpowiedzią” udzieloną Bogu i Jego planowi zbawienia⁴². Etyczność Maryi czyni z Niej wzór moralny „najdoskonalszy sam w sobie”, jak to określa cytowana *Lumen gentium* 53, gdzie Maryja jest przedstawiana jako „in fide et caritate typus et exemplar spectatissimum”⁴³. A przechodząc do niektórych konkretnych wskazówek dotyczących treści, stwierdza:

*Wzór w etyce ma niezastąpioną i niezwykłą siłę. Maryja, nawet jeśli nie jest przedstawiana jako wzór, staje się nim natychmiast z powodu uroku swoich cnót, ukazanych w Ewangelii [...]. W naszych czasach, szczególnie po wypowiedziach Soboru (LG 53, 56) i późniejszych dokumentach Kościoła, postać Maryi widziana jest jako wzór wiary, miłości, odwagi, siły wewnętrznej, mądrości, stałości, posłuszeństwa, ubóstwa, czystości, czystej miłości małżeńskiej*⁴⁴.

Sam kult maryjny zawiera w sobie wartości etyczne, ponieważ *prawdziwy kult Maryi to przyzwolenie, aby współpracowała Ona z Bogiem i z nami w dziele uświęcenia [...]. W kulcie, w spotkaniu z Maryją, ponownie przyglądamy się wzorcowi naszego życia, nabieramy sił do konkretnego naśladowania: jest to ważny moment zarówno z uwagi na kierunek, jak i siłę działania*⁴⁵.

³⁹ F. OSSANNA, *Il mistero di Maria nella morale cristiana*, w: TAMŻE, 35-44, tu 36-37. W swym wystąpieniu Ossanna przedstawia w sposób syntetyczny idee, przedstawione w swoich poprzednich pracach.

⁴⁰ Prawdopodobnie to z tego powodu *Nuovo dizionario di mariologia* poświęcił jedno hasło, podpisane właśnie przez F. OSSANNA, *Modello evangelico*, gdzie cytując M. Schelera i H. Bergsona, przywołuje się wielką wartość etyczną wzoru, a Maryja przedstawiana jest jako *żywa ewangelia, konkretny wzór cnót głoszonych przez apostołów, w którym każdy mężczyzna i kobieta mogą zobaczyć, co oznacza bycie chrześcijaninem*. TAMŻE, 958.

⁴¹ *Etyka Jezusa jest propozycją wzorców*. TENŻE, *Il mistero di Maria...*, 40.

⁴² TAMŻE, 38-39.

⁴³ TAMŻE, 41.

⁴⁴ TAMŻE, 40.

⁴⁵ TAMŻE, 42.

Również Gianni Colombo⁴⁶ kładzie nacisk na właściwą Maryi funkcję „wzoru”. Twierdzi on, cytując *Marialis cultus* 57⁴⁷, że funkcja ta doskonale realizuje się w ludzkiej wierze Maryi, pełnej cnotliwych postaw, które właśnie dlatego *czynią z Niej wzór dla wszystkich chrześcijan*. *Życie Maryi w dotyczących Jej ewangelicznych opowieściach jest przykładem tego, jak konkretyzuje się fundamentalny wybór miłości do Boga i ludzi*; według Colombo, faktycznie realizują się w Niej w sposób wzorcowy „dwa fundamentalne punkty chrześcijańskiego przesłania”, tzn. „centralizm osoby ludzkiej” i „zdecydowanie w miłości”⁴⁸.

Z kolei Sabatino Maiorano podkreśla w Maryi to, co pojawia się w Ewangelii św. Łukasza, tzn. oddanie, które wyraża się w trzech postawach: „słuchać - zachować - służyć”. Rzeczywiście, chrześcijańska świadomość musi być przeżywana właśnie tak: *poprzez poszukiwanie i słuchanie prawdy, pogłębione rozważanie wydarzeń, szczerą gotowość niesienia pomocy braciom*⁴⁹.

Podobnie Antonio M. De Feo uważa, że Maryja może być „wzorem” tej moralności personalistycznej i teologalnej, którą jest aktualna katolicka teologia moralna. Dlatego też przedstawia Ją jako „wzór wiary - wzór miłości - wzór nadziei”, a ogólniej - „wzór dynamiki etyczno-duchowej”⁵⁰.

4.3. Maryja wzorem życia w Chrystusie

Perspektywa Maryi jako „wzoru - zwierciadła” pojawia się także w dwóch innych dokumentach sympozjum, których autorami są dwaj wybitni uczeni, nie zajmujący się wprost teologią moralną: A.M. Triacca i J. Castellano Cervera. Ich wypowiedzi charakteryzuje silne wyczulenie na chrystocentryczny wymiar moralności, zgodnie z linią *Gaudium et spes* i *Optatam totius* 16. Kierują się oni założeniem, że chrześcijańskie życie moralne to „życie w Chrystusie”; Maryję przedstawiają, przy różnych okazjach, jako osobę żyjącą w sposób doskonały w Chrystusie. Nie tyle zajmują się jednak tworzeniem moralnego normatywu Maryi, ile raczej przedstawianiem Jej „chrystycznej” wzorczości.

⁴⁶ G. COLOMBO, *Maria e la dimensione ecclesiale della morale*, w: *Il mistero di Maria...*, 45-90.

⁴⁷ TAMŻE, 57.

⁴⁸ TAMŻE, 56-57.

⁴⁹ S. MAIORANO, *Maria e la coscienza morale*, w: *Il mistero di Maria...*, 142-156, szczeg. 148. 156.

⁵⁰ A.M. DE FEO, *La Vergine Maria in una morale teologale personale*, w: *Il mistero di Maria...*, 192-202.

Achille M. Triacca⁵¹ prezentuje zatem Maryję jako wzór „chrześcijanina-cnotliwego”⁵² i „cnotliwego-chrześcijanina”⁵³, czyli ogólnie - człowieka pełnego cnót, przywołując tradycyjną zasadę, zgodnie z którą *wszystko pozytywne, co w Piśmie świętym odnosi się do wiernego-chrześcijanina, tym bardziej i w sposób znamienitszy odnosi się do Najświętszej Maryi*⁵⁴.

Jesús Castellano Cervera natomiast, po stwierdzeniu, że według św. Jana od Krzyża kulminacją duchowości jest całkowita uległość wobec działania Ducha, zauważa, iż Święty uważa Maryję za osobę kierowaną przez Ducha od samego początku i we wszystkim (Castellano mówi o „protagonizmie Ducha w Maryi”⁵⁵). Na koniec, przejmując od św. Jana od Krzyża pewne elementy, w oparciu o własną wizję związków między etyką i duchowością, Castellano wskazuje na cztery charakterystyczne cechy moralnego życia Maryi:

a) *W Maryi jaśniejze pełnia życia w Chrystusie i w Duchu [...]. Syn jest wzorem i przyczyną doświadczenia ewangelicznego. Jej działanie [Maryi] jest całkowicie „chrystocentryczne” i w pełni „chrystonomiczne”*⁵⁶.

b) *Przypomnijmy także szczególną sytuację Maryi na płaszczyźnie antropologicznej: jest Ona stworzona najdoskonalej na obraz i podobieństwo Boga, w swym bycie i działaniu. Dlatego też niektórzy teologowie rosyjscy nazywają Ją „najpodobniejszą”.*

c) *Miara chrześcijańskiej doskonałości, którą jest praktykowanie cnót teologalnych, w pełni odzwierciedla się w Dziewicy, która jest chrześcijanką w pełnym tego słowa znaczeniu; jest doskonałą odpowiedzią człowieka na słowa, obietnice i miłość Boga.*

d) *W Maryi można także ujrzeć drogę wzrastania, doświadczenie ciemnej nocy, rosnącą wierność woli Bożej, która powoduje wzrost pełni Jej doświadczanej świętości, z Jej udziałem w odkupieniu*⁵⁷.

Według Castellano, *Maryja [...] jawi się jako doskonały wzór harmonii zrealizowanego człowieczeństwa, współpracownicy Bożej, pełni cnót i błogosławieństw [...]. Kontemplacja Maryi nadaje nowy*

⁵¹ A.M. TRIACCA, *Aspetti del „virtuoso morale” dall’esemplarità di Maria*, w: TAMŻE, 61-111.

⁵² Chodzi tu o chrześcijanina jako osobę zaangażowaną w osiągnięcie cnót. TAMŻE, 63.

⁵³ Chodzi tu o dziedzictwo cnót, które tworzą chrześcijanina, cnót teologalnych i innych cnót wlaných. TAMŻE.

⁵⁴ TAMŻE, 66.

⁵⁵ J. CASTELLANO CERVERA, *Etica e spiritualità. Una prospettiva teologica e mariana alla luce della dottrina di san Giovanni della Croce*, w: TAMŻE, 112-141, tu 135.

⁵⁶ TAMŻE, 66.

⁵⁷ TAMŻE, 138.

*wymiar etyce szacunku dla życia, seksualności i dziewictwa, ekologii i ochronie środowiska, poszukiwaniom pokoju przeciw wszelkim wojnom, promocji wspólnoty dóbr w gospodarce nie będącej ani kolektywną, ani kapitalistyczną*⁵⁸.

4.4. Perspektywy

Tylko dwóch moralistów spośród uczestników sympozjum próbuje wyjść poza odczytywanie Maryi jako „wzoru” czy „zwierciadła”, poszukując „oryginalnej” podstawy teologicznej dla Jej ewentualnej roli normatywnej w obszarze etyki. Tullo Goffi powraca na swój sposób do eklezjotypicznej wizji Semmelrotha, a także przejmuje pewne elementy z tez Beinerta. A. Molinaro natomiast wskazuje formalnie na etyczną normatywność Maryi w stosunku do normatywności Chrystusa.

T. Goffi⁵⁹ przedstawia różne tematy swojej wizji etyczno-duchowej, całkowicie skoncentrowanej na paschalnej tajemnicy Chrystusa, poprzez którą człowiek jest obdarzony życiem dziecka Bożego i cieszy się miłością Ojca w Duchu. Maryja była pierwszą, która doświadczyła mocy Paschy. Ona *w najgłębszy sposób była uczestniczką paschalnego doświadczenia Jezusa, żywego źródła synostwa teandrycznego*⁶⁰. W ten sposób dała początek Kościołowi. Goffi cytuje Izydora z Sewilli: „Maryja znaczy Kościół”⁶¹ oraz *Lumen gentium* 68, która nazywa Maryję „obrazem i początkiem Kościoła”. Podejmuje ideę Maryi jako „typu Kościoła”, ale nie po to, by iść tą samą drogą, co Semmelroth; przejmuje tę ideę w sposób szczególny, ponieważ widzi Kościół jako *mistyczne ciało Chrystusa, gdzie Duch przekazuje swoją łaskę światła*. Maryja staje się zatem pierwszym i wzorcowym spełnieniem Mistycznego Ciała Chrystusa za sprawą Ducha:

*Dziewica, poprzez zapoczątkowanie w samej sobie Mistycznego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, całym swym życiem daje nam świadectwo etyczno-duchowej drogi, jaką Duch Chrystusa wytycza przed całą wspólnotą ludzi wierzących. Mówiło się kiedyś o przywilejach Maryi. Możemy stwierdzić, że z pewnością miała ona jeden przywilej: została ukształtowana przez Ducha Świętego do bycia „chrystyczną” w sposób pierwotny i tak doskonały, że stała się dla nas wzorem*⁶².

⁵⁸ TAMŻE, 140.

⁵⁹ T. GOFFI, *Panoramica sulla morale cristiana con attenzione a Maria*, w: TAMŻE, 14-23.

⁶⁰ TAMŻE, 20.

⁶¹ PL 83, 117C.

⁶² T. GOFFI, *Panoramica sulla morale...*, 21.

W stwierdzeniu tym ciekawą rzeczą jest przede wszystkim fakt, że Goffi widzi w tej prawdzie o Maryi jako „początku obecności Kościoła” fundament dla roli Maryi dla teologii moralnej:

Idea Maryi jako pierwszego członka Kościoła, tak dobrze przyjęta i rozwinięta przez teologię dogmatyczną, została zupełnie zaniedbana przez teologię moralną. Moralista odsuwa Maryję Dziewicę w obszar etosu pobożności ludowej, poza wszelkim zakresem badań naukowych w zakresie etyki. Współczesna teologia moralna jest wezwana do naprawienia tego zaniedbania, czyli do ukazania, że Maryja Dziewica jest miejscem teologicznym i horyzontem hermeneutycznym nowej etyki Mistycznego Ciała Chrystusa⁶³.

Nie ma oczywiście sensu poszukiwanie w Marii jakich szczegółowych norm etycznych. Goffi stwierdza: *Maryja Dziewica nie pragnie wpajać ludziom poszczególnych norm etycznych. Jej misją jest przekazanie nam ogólnej zasady dotyczącej sposobu naszego włączenia się w zbawczo-uświęcające dzieło Boga⁶⁴.* Wartość etyczną ma samo istnienie Maryi: jest ono *nauką i świadectwem etyki fundamentalnej*. Uczy nas i daje świadectwo, że *jesteśmy członkami ciała Chrystusa i od Chrystusa otrzymujemy dar Ducha Świętego, aby stać się synami w Synu Bożym⁶⁵.*

Zdaje się, że Goffi uważa Maryję za ikonę „eklezyjalnego etycznego przeżycia chrystycznego”, o czym świadczą jego ostatnie słowa dotyczące ikony Matki Bożej w liturgii wschodniej⁶⁶. Stanowisko Goffiego, mimo że tylko ogólnie naszkicowane, jest bardzo interesujące. Podejmuje on tezy Semmelrotha, łącząc je z radykalnym chrystocentryzmem etycznym i nawiązując do kategorii „Mistycznego Ciała Chrystusa”. Podstawą etycznego znaczenia Maryi jest zatem przede wszystkim Jej „dogmatyczny” związek z Chrystusem i Kościołem.

Aniceto Molinaro wskazuje formalnie na etyczną normatywność Maryi⁶⁷. Punktem wyjścia jego przemyśleń jest rola Maryi w dziele zbawienia. Rzeczywiście, jak Chrystus jest przede wszystkim *normą zbawczą*, a dopiero potem *normą etyczną*, tak i Maryja ma z nami przede wszystkim *związek zbawczy*, natomiast *związek etyczny* jest dopiero „pochodną” tego pierwszego⁶⁸. Ze zbawczego punktu widzenia Maryja jest zatem „Matką Pana”, „to jest Jej wielkość”. Sta-

⁶³ TAMŻE.

⁶⁴ TAMŻE, 21-22.

⁶⁵ TAMŻE.

⁶⁶ TAMŻE, 23.

⁶⁷ A. MOLINARO, *La vita di Maria in rapporto a Cristo verità e libertà*, w: *Il mistero di Maria...*, 157-168.

⁶⁸ TAMŻE, 157-158.

ła się Matką dzięki łasce i dzięki swojemu „tak”: w ten sposób umożliwiła zaistnienie „centralnego wydarzenia w historii zbawienia”, nowego początku historii; dlatego też jest Ona dziewicą: „Chodzi o danie nowego początku”⁶⁹.

Maryja, Matka i Dziewica, realizuje poprzez Boże macierzyństwo swą zbawczą misję, a Jej dziewictwo jest znakiem świętości, której wymaga ta misja. To macierzyństwo czyni Maryję uczestniczką *wszystkich etapów tajemnic życia Chrystusa*⁷⁰ i w uczestnictwie tym wzrasta Jej osobista świadomość i przyłgnięcie do tych tajemnic, a także ujawnia się Jej świętość. To zatem, czym jest Maryja w ekonomii zbawienia, jest całkowicie związane z Jej Bożym macierzyństwem, z relacją do Chrystusa. Jej „tak”, wolne dzięki łasce, jest całkowicie i głęboko powiązane z „tak” Chrystusa. Prawie powtarzając cytowane przez nas słowa D. Capone, Molinaro pisze:

*Jej „tak” zawiera się w tym definitywnym i fundamentalnym „tak”, którym jest Chrystusowe zbawienie (por. 2 Kor 1, 19). Łaska Jej wolnego przyjęcia narodzin Pana jest tą samą łaską, przez którą On jest zbawcą wolnością dla i całej ludzkości*⁷¹.

To święte towarzyszenie Chrystusowi odzwierciedla się w Jej świadomości i pozwala Jej nabywać coraz głębszego zrozumienia prawdy o Chrystusie i Chrystusowej prawdy o człowieku, a zatem również prawdy o Niej samej. Maryja zatem, dzięki łasce swego Syna, uzyskuje *ogromną godność i odtwarza w sobie w sposób znamienity bycie przez Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa*; dlatego jest Ona „pierwowzorem chrześcijanina”, a *chrześcijaninem jest ten, kto jest nim przez Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa*⁷². To, co całkowicie wypełnia się w Maryi, tzn. głęboka jedność między wolnością i prawdą w Chrystusie oraz między misją i świętością osobistą, w chrześcijaństwie realizuje się obecnie w stopniu niedoskonałym i wypełni się dopiero w przyszłości. Jednakże jak dla Maryi, tak i dla każdego chrześcijanina istnieje ta możliwość, że jeśli otworzy się w swym życiu i sumieniu na wolność-prawdę Chrystusa, zostanie umocniony w swej wolności i oświecony w percepcji prawdy. Otwiera się przed nim także horyzont strukturalnej spójności miłości Boga i bliźniego w Jezusie, jako prawda jego własnego istnienia w relacji do Boga i innych ludzi. Jezus, *norma zbawcza*, stanowi dla niego także *normę etyczną*.

⁶⁹ TAMŻE, 158-159.

⁷⁰ TAMŻE, 160.

⁷¹ TAMŻE, 161.

⁷² TAMŻE, 162.

[Chrystus] jest konkretnym Człowiekiem, jest jednocześnie jedną Osobą i ogółem ludzkości. Przykazanie, które wynika z tego zbawczego faktu wyraża przede wszystkim sam zbawczy fakt: Bóg-człowiek, Chrystus jest związkiem człowieka z Bogiem, ale jest jednocześnie rzeczywistością relacji wszystkich ludzi między sobą⁷³.

Chrześcijanin jest w ten sposób wzywany do bycia taką osobą, która w swej jedyności przeżywa uniwersalizm misji w Chrystusie, jako „uniwersalnej świadomości” zawierającej „wszystkie świadomości”: Maryja żyła nią w pełni od samego początku (*Wszystkie pokolenia zwać mnie będą błogosławioną*), ponieważ zbiegały się w Niej osobista świętość i misja⁷⁴; nie jest tak w naszym przypadku, my musimy przezwyciężyć rozdźwięk między misją i świętością, musimy stać się świętymi⁷⁵.

Konkluzja Molinaro jest zatem dość jasna: Maryja w Bożym macierzyństwie od początku w pełni łączy misję i świętość oraz wolność i prawdę (uniwersalną) sądu, te dwie rzeczywistości, których zbawcze i etyczne źródło tkwi w Jezusie. Dlatego, tak jak Jezus, Maryja staje się zbawczo-etyczną normą dla nas, wzywanych do przeżywania tych samych powyższych związków⁷⁶.

Teoretycznym centrum rozważań Molinaro jest jego przekonanie, że norma zbawcza i norma etyczna są ze sobą zbieżne. Chrystus jest w sposób rzeczywisty i zasadniczy normą zbawczo-etyczną. Każdy, kto odtwarza w sobie odpowiednio tajemnicę istnienia Chrystusa, uczestniczy w tej normatywności: *postać Maryi [jest] odzwierciedleniem tajemnicy życia Chrystusa*⁷⁷, odbiciem najbliższym, bezpośrednim, jedynym i pełnym, ponieważ jest Ona Matką Pana.

Etyczne znaczenie Maryi opiera się więc na etycznym znaczeniu Chrystusa: spoglądanie na Maryję jest sposobem patrzenia na Chrystusa i na naszą relację z Chrystusem i w Chrystusie. Jest słusznym i jedynym sposobem patrzenia, ponieważ Maryja, poprzez bycie Matką Boga, jest odzwierciedleniem Chrystusa jedynym w swoim rodzaju.

⁷³ TAMŻE, 164.

⁷⁴ TAMŻE, 166.

⁷⁵ TAMŻE, 168.

⁷⁶ TAMŻE, 167.

⁷⁷ TAMŻE, 160.

5. Próba podsumowania

Chcąc podsumować przebieg przebytej przez nas drogi, możemy stwierdzić, co następuje: Na początku jest założenie pełni świętości Maryi, z niego wypływa twierdzenie, że wszystko, co dobre, słuszne, cnotliwe i święte jest Jej przypisane w najwyższym stopniu, z uwzględnieniem wszystkich ludzkich możliwości. Następnie pojawia się myśl, że moralna rola Maryi powinna mieć bardziej dogmatyczną podstawę: Semmelroth otwiera perspektywę eklezjotypiczną, która w pełni zostaje rozwinięta w *Lumen gentium*. W okresie po Soborze Watykańskim II, pod wpływem wizji *Gaudium et spes* (człowiek w Chrystusie, teologiczna godność historii), teolodzy decydują się na umiejscowienie Maryi w historii, wśród mężczyzn i kobiet, jako doskonałej uczennicy Chrystusa, dlatego wszystko, co jest naprawdę ludzkie i co jest cechą doskonałego ucznia Chrystusa, powinno być Jej przypisywane lub powinno być w jakiś sposób w Niej odnalezione: do Niej należą wszystkie cnoty „ludzkie” i „chrześcijańskie”. *Marialis cultus* w sposób zdecydowany przyjmuje tę perspektywę. W tej perspektywie w nowej formie przedstawia się początkowe założenie dedukcyjne: wszystko, co jest naprawdę ludzkie lub chrześcijańskie, tak jak dziś odbiera to Kościół (teolog), powinno być także w jakiś sposób cechą Maryi, a w konsekwencji Maryja jest także tego wzorem.

Teologia moralna, przynaglana w kwestii jaśniejszego wypowiedzenia się na temat moralnej roli Maryi, doświadczyła różnych wpływów wszystkich tych elementów, natomiast sama szła trudną drogą - do tej pory jeszcze nie zakończoną - od soborowego chrystocentryzmu do posoborowej dysputy między etyką niezależności a etyką wiary. Zareagowała ona jednak zgodnie ze swoimi założeniami, próbując wyjaśnić, w jaki sposób i z jakiego powodu Maryja może stanowić normę dla działań chrześcijan. W te próby zaangażowali się nie tylko teolodzy-moralści, ale również inni, których wypowiedzi na ten temat cytowaliśmy. Zarówno jedni, jak i drudzy, nie przez przypadek są teologami o *zdecydowanej orientacji chrystocentrycznej* w wizji chrześcijańskiego życia w ogóle, a chrześcijańskiej duchowości i moralności szczególnie. To należy podkreślić.

Niektórzy autorzy, poruszając się w perspektywie *Gaudium et spes* podjęli drogę refleksji o Maryi jako doskonałej uczennicy Chrystusa w sensie moralnym oraz jako dojrzałej i spełnionej osobowości moralnej; opisywali Ją w świetle wypracowanych przez siebie perspektyw moralnych. Dla nich Maryja stała się nieuchronnie wy-

bitnym wzorem w przepowiadaniu moralności chrześcijańskiej, najwspanialszym „wzorem” moralnego życia chrześcijańskiego (D. Capone, F. Ossanna, G. Colombo, S. Maiorano, A. De Feo, itd.). W nakreślonym przez tych autorów kontekście Maryja nie przyjmuje jednakże roli normatywnej, lecz raczej funkcję kryterium: patrzenie na Nią pozwala lepiej zrozumieć etos chrześcijański, jego wymagania i drogi wierności. Tę rolę Maryi prawdopodobnie najlepiej określił W. Beinert, którego słowa są bardzo jasne: *Matka Boża to nie „nomos”, prawo realizacji życia chrześcijańskiego, lecz „kanon”, kryterium nowej rzeczywistości, którą dał nam Jezus*. Dla T. Goffiego, który chyba nie zapomina o pewnych wskazówkach O. Semmelrotha, Maryja - „pierwszy członek Kościoła” - jest nie tylko kryterium hermeneutycznym, lecz także „miejszem teologicznym”, a więc źródłem, z którego teologia moralna może czerpać treści moralne dotyczące „nowej etyki Mistycznego Ciała Chrystusa”; w rzeczywistości jednak Goffi potem wyraźnie stwierdza, że Maryja nie ukazuje w sobie poszczególnych norm, lecz tylko fundamentalne wskazanie na temat sposobu włączenia się w dzieło zbawienia. Maryja jawi się tu jako „kobieta” całkowicie żyjąca przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, jako kryterium właściwej wędrówki w jedności - indywidualnej i eklezjalnej - z Chrystusem, lecz niezupełnie jako *nomos* czy norma moralna.

S. De Fiores w swoim komentarzu do VIII rozdziału *Lumen gentium* idzie dalej, uważając, że jest w stanie stworzyć normatywność etyczną Maryi poprzez odniesienie do autorytetu, jakim jest nauka Kościoła, wyrażona w szczególności w *Lumen gentium* 64 i 67. Pozwala mu to mówić o konieczności naśladowania Maryi, przetwarzając imperatyw etyczny i formułując go w formie maryjnej: „Rób to, co zrobiła lub zrobiłaby Maryja w takiej sytuacji”. Nie zajmuje się on jednakże wyjaśnieniem, jaka jest relacja między normatywnością tego rodzaju, a jedyną normatywnością Chrystusa w życiu chrześcijanina.

Zajmuje się tym natomiast, jak to mogliśmy zauważyć, A. Molinaro. Jest on chyba jedynym teologiem, który przez cały czas, aż po dzień dzisiejszy, próbuje bezpośrednio i odpowiednio traktować temat normatywności etycznej Maryi dla chrześcijanina. Rozwiązał tę kwestię poprzez wprowadzenie bardzo użytecznej koncepcji, tzn. *normatywności odbitej* (myślę, że może być ona tak określona) oraz poprzez pełne przyjęcie znaczenia upodobnienia do Chrystusa, które zawarte jest w dogmacie Bożego macierzyństwa Maryi. Według Molinaro normatywność Chrystusa, przede wszystkim zbawcza,

i dlatego etyczna, odbija się na wszystkich osobach, które odzwierciedlają tajemnicę Chrystusa: im bardziej jest ona odzwierciedlana, tym lepiej widać, czym „powinna” ona być w sensie zbawczym, a zatem także w sensie etycznym. Maryja przez swe „święte” macierzyństwo, rozumiane jako Jej istnienie całkowicie „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” jest najpełniejszym i najdoskonalszym odzwierciedleniem tajemnicy Chrystusa.

6. Zakończenie

Wszystko, co przedstawiliśmy dotychczas, pozwala na sformułowanie przynajmniej dwóch wniosków końcowych.

Rola Maryi w teologii moralnej okazywała się tym bardziej znacząca i wyraźna, im bardziej chrystocentryczny był charakter rozważań teologicznych. Jeśli Chrystus to *etos* i norma dla chrześcijanina, to osoba Maryi nabiera następującego znaczenia: spoglądanie na Maryję staje się sposobem patrzenia na Chrystusa; naśladowanie Maryi jest najdoskonalszym sposobem naśladowania Chrystusa; życie w sposób maryjny jest pełną formą życia w Chrystusie. W kontekście chrystocentryzmu Maryja rzeczywiście jest jedynym wzorem, kanonem dla chrześcijańskiego życia, zwierciadłem chrześcijańskiej prawości, ikoną chrześcijańskiego życia; pomimo wszelkich dwuznaczności ukrytych w dynamice wzorczości, nadal możliwe jest uznanie Maryi za kryterium autentyczności w opisie chrześcijańskiego życia. I jeśli uznać za prawdziwą ideę *normatywności odbitej*, jak wydaje się uważać Molinaro, możliwe byłoby wobec tego także uznanie *normatywności etycznej* Maryi dla chrześcijanina. Im bardziej teologia moralna oddala się od chrystocentryzmu, tym mniej miejsca znajduje się w niej dla Maryi. W teologii moralnej powtarza się więc fakt, który ma miejsce w każdym innym obszarze teologii: tajemnica Maryi podziela losy tajemnicy Chrystusa.

Znacząca rola Maryi w obszarze etyki chrystocentrycznej zależy od istniejącej relacji między Maryją a Jezusem, relacji opisaną przez dogmat, a nie antropologię. Rzeczywiście, tylko dogmat maluje obraz Maryi najpodobniejszej do Syna, całkowicie spełnionej w relacji z Synem. Tylko dogmat mówi o doskonałej „chrystyczności” Maryi, ponieważ mówi o fundamentalnej „maryjności” obecności Boga w historii. Uwaga: dogmat nie tylko mówi nam, że teologicznie Maryja jest w relacji z Jezusem; mówi nam także, że jest Ona w relacji z Jezusem ponieważ jest kobietą, czyli na płaszczyźnie an-

tropologicznej. Maryja jest dla Jezusa kobietą „Bożą rodzicielką”; Jezus jest dla Maryi „Bogiem zrodzonym”. Dogmat pokazuje prawdziwe ludzkie relacje między Jezusem a Maryją. Można więc powiedzieć, że Maryja jest „ukazaniem” Jezusa, Jego doskonałym odzwierciedleniem, jedynym i nieporównywalnym „pośrednikiem” tego, czym jest Jezus.

Powyższe stwierdzenia są bardzo zbieżne ze *wschodnią wizją* roli, jaką spełnia Maryja w życiu moralnym chrześcijanina. Zbieżność ta nikogo nie zaskakuje, jako że istnieje wspólne dla Wschodu i Zachodu dogmatyczne twierdzenie, że Maryja, zawsze Dziewica Matka Boża, jest istotą całkowicie i w sposób doskonały żyjącą z Syna i w Synu. I może właśnie ze Wschodu może nadejść jakaś dodatkowa wskazówka odnośnie normatywności etycznej Maryi⁷⁸.

Ks. Basilio Petrà
Accademia Alfonsiana (Roma)

Via Merulana, 31
00185 Roma (Italia)

Mistero di Maria e teologia morale contemporanea

(Riassunto)

L'attenzione al rapporto tra il mistero di Maria e la teologia morale cristiana è recente; solo dopo il concilio è andata crescendo in una qualche misura. Perciò chi si è preso la briga di andare a vedere quanto Maria fosse presente nei manuali di teologia morale preconciliare, di qualunque tendenza essi fossero, ha dovuto concludere che in questi manuali la Vergine Maria non ha praticamente nessun posto come proposta positiva per una vita autenticamente morale e cristiana.

Se Cristo è l'ethos e la norma del cristiano, allora Maria acquista rilievo: guardare a Maria diventa un modo per guardare a Cristo; seguire Maria è un modo perfetto per seguire Cristo. Nel contesto del cristocentrismo, Maria è esemplare unico, canone della vita cristiana, specchio di rettitudine cristiana, icona del vissuto cristiano. Pur con tutte le ambiguità racchiuse nella dinamica dell'esemplarità, rimane tuttavia possibile l'affermazione di Maria come criterio di autenticità unica per descrivere la vita cristiana. E se si dà credito all'idea di una „normatività”, è possibile giungere anche a sostenere una „normatività etica”

⁷⁸ Por. B. PETRÀ, *Maria e la vita morale del cristiano nell'esperienza orientale*, w: *Il mistero di Maria...*, 169-191.

di Maria per il cristiano. Più la teologia morale si allontana dal cristocentrismo, meno Maria può avere una collocazione forte in essa. Si riproduce cioè, anche nella teologia morale, un fatto che si constata ovunque nella teologia: il mistero di Maria segue le sorti del mistero di Cristo; per questo il ruolo di Maria nella teologia morale è emerso tanto più significativo ed evidente quanto più la teologia ha avuto carattere cristocentrico. Il ruolo forte di Maria nell'ambito di un'etica cristocentrica dipende dalla relazione esistente tra Maria e Gesù, una relazione descritta dal dogma e non dall'antropologia. Solo il dogma, infatti, scopre l'immagine di Maria somigliantissima al Figlio, totalmente compiuta nella relazione con il Figlio, in forza di una maternità che attinge la divinità del Figlio e la genera nella storia. Solo il dogma presenta la „cristicità” perfetta di Maria in quanto evidenzia la costitutiva „marianità” della presenza di Dio nella storia. Perciò si può affermare che Maria è „evidenza” di Gesù, e riflesso perfetto di lui: affermazioni singolarmente convergenti con la visione orientale del ruolo che Maria riveste per la vita morale del cristiano. Una convergenza che non sorprende affatto data la comune affermazione dogmatica tra Oriente e Occidente che Maria, la sempre Vergine Madre di Dio, è totalmente e perfettamente vivente del Figlio e nel Figlio. E forse è proprio dall'Oriente che potranno venire ulteriori indicazioni sulla normatività etica di Maria.