

# Paweł Bortkiewicz

---

## Maryja nauczycielką radykalizmu ewangelicznego

---

Salvatoris Mater 3/2, 34-52

---

2001

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Rozważanie o Maryi jako nauczycielce radykalizmu ewangelicznego kieruje naszą uwagę w stronę obszaru przekazu tej wiedzy, a raczej postawy życiowej, a także treści owego przekazu, które zapewne - jak można przypuszczać - niekoniecznie muszą spotykać się z entuzjastycznym przyjęciem. Inaczej mówiąc: Maryja, która uczy ewangelicznego radykalizmu, może być odczytana w rzeczywistości współczesnej kultury (zwłaszcza europejskiej) jako Ta, która wnosi bezkompromisową wierność orędziu ewangelicznemu w mentalność hołdującą kultowi pluralizmu i kompromisu etycznego.

Taka misja, czy też posłanie Maryi, może jednak okazać się kluczowe dla samej kultury, która wszak jest podstawowym sposobem bytowania człowieka.

W niniejszej refleksji chcemy podjąć najpierw próbę, z konieczności pobieżnego spojrzenia na Europę i jej współczesne zmagania kulturowe. Jan Paweł II pytał: *Ale czym jest Europa? Jaka jest jej tożsamość, jak wygląda głębia jej duszy, do czego dąży, co jest przyczyną jej frustracji? Co aktualnie przeżywa?*<sup>1</sup> Chcemy odczytać

Paweł Bortkiewicz TChr

## Maryja nauczycielką radykalizmu ewangelicznego

SALVATORIS MATER  
3(2001) nr 2, 34-52

odpowiedzi na te pytania poprzez swoisty paradygmat kompromisu i radykalizmu. Na tym tle warto dostrzec postawę Maryi i elementy Jej postawy bezwzględnej i bezkompromisowej wierności Ewangelii - posłuszeństwa wiary, które mają znaczenie

decydujące dla człowieczeństwa współczesnego człowieka.

### 1. Obraz kultury sekularystycznej

Nietrudno dostrzec we współczesnym świecie ludzkich spraw wielowarstwowość i wielowątkowość prądów przenikających współczesną kulturę. Zasadniczym rysem tak tworzonej kultury jest sekularyzm. Oznacza to, że profil kultury, z którą podejmuje dialog Magisterium Kościoła, jak również teologia wierna samej sobie, jest naznaczony pragnieniem kreatywności człowieka posuniętym aż po stopniową, ale konsekwentną eliminację Boga z życia świata i życia człowieka. Swoistym, także przez swój „autorski” charakter, komen-

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Episkopatów Europejskich* (11.10.1985), „L'Osservatore Romano” 6(1985) nr 10-11-12, 15.

tarzem do tak demaskowanego profilu kultury, w której osadza się „nowa teologia moralna”, mogą być słowa Jana Pawła II wypowiedziane w jego wywiadzie z Vittorio Messori: *Cały racjonalizm ostatnich stuleci, czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX wieku razem z Husserlem i Heideggerem - to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów kartezjańskich. Autor „Méditations philosophiques” ze swoim dowodem ontologicznym «odsunął nas od filozofii istnienia», a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą nas do Boga, który jest „istnieniem samoistnym”, «Ipsum esse subsistens». Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku „czystej świadomości”: «Absolutu, który jest czystym myśleniem». Taki Absolut nie jest «samoistnym istnieniem», ale poniekąd «samoistnym myśleniem». Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegokolwiek w ludzkiej świadomości. [...]*

Kartezjusz oznacza zarazem początek wielkiego rozwoju nauk ścisłych, przyrodniczych, a także nauk humanistycznych w ich nowym wydaniu. Oznacza też odwrót od metafizyki, a zurot w kierunku filozofii poznania. Kant jest największym wyrazicielem tej właśnie orientacji.

Otóż jeśli z pewnością nie można przypisać ojcu nowoczesnego racjonalizmu odejścia od chrześcijaństwa, to trudno nie widzieć, iż stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić stopniowo<sup>2</sup>.

To właśnie ten racjonalistyczny klimat kultury myślenia stanowi podłoże, w którym osadzony zostaje sekularyzm. W sferze zwłaszcza moralności oznaczało to, że «człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał». Nie tylko wypada poznawać świat obiektywnie, tak jakby Bóg nie istniał [...], ale trzeba również postępować tak, jakby Bóg nie istniał, to znaczy tak, jakby Bóg się światem nie interesował<sup>3</sup>.

Racjonalizm oświeceniowy ugruntowujący sekularyzm stanowi jedno z pryncypialnych wyzwań dla Kościoła w świecie współczesnym. Nie może zatem dziwić wrażliwość Kościołów chrześcijańskich (protestanckich i katolickiego) na wspomnianą problematykę. Próba nawiązania dialogu ze światem rzeczywistym, naznaczonym omawianymi tendencjami, wyłoniła się jako pryncypialne zadanie soborowe. Zadanie to zbiegło się z jednym ze szczegółowych postulatów,

<sup>2</sup> TENŻE, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 55-56.

<sup>3</sup> TAMŻE, 57.

jakim była odnowa teologii moralnej. Na styku tych zadań pojawiły się cząstkowe rozwiązania, akcentujące rolę kreatywnego rozumu, autonomii moralności wyizolowanej spod bezpośredniej zależności od sfery religii, zakwestionowanie możliwości popelnienia fundamentalnego zła w człowieku jako rzeczywistości na wskroś irracjonalnej itp. To właśnie owe fragmentaryczne rozwiązania skupione wokół dyskusji na temat norm moralnych, roli sumienia, kryterium dobra i zła wytworzyły zjawisko tzw. „nowej teologii moralnej”. Jest to niewątpliwie teologia swoistego dialogu, a może raczej akomodacji do oczekiwań i roszczeń świata współczesnego.

Europa, taka jaką postrzega ją Jan Paweł II, jest przede wszystkim wspólnotą religii i kultury. Te dwa aspekty: religijny i kulturowy - są znamienne dla orędzi wypowiedzianych przez Jana Pawła II zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie Europy<sup>4</sup>. Obydwa aspekty są w myśli Jana Pawła II integralnie ze sobą powiązane. Fundamentem owego związku jest człowiek - osoba ludzka. W Poznaniu w 1997 r. Jan Paweł II mówił: *W przemówieniu, które kiedyś wygłosiłem w UNESCO, powiedziałem, iż pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury jest wychowanie człowieka. A w wychowaniu chodzi głównie o to, ażeby „człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem - o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» - ażeby poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem - to znaczy, żeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»*” (2 VI 1980 r.)<sup>5</sup>.

Skoro kultura jest podstawowym wymiarem bytowania człowieka, jak mówił Ojciec Święty w UNESCO, a człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa - owa perspektywa religijna kultury ludzkiej dotyczy nie tylko wymiaru jednostkowego, ale także społecznego - narodowego i międzynarodowego. Ona też nadaje priorytet wspólnotocie europejskiej.

<sup>4</sup> Mówiąc o orędziu gnieźnieńskim, mam na uwadze cały zespół przemówień z dwóch pielgrzymek papieskich, a mianowicie: *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych na błoniach w Gębarzewie* (Gniezno 3.06.1979 r.), w: JAN PAWEŁ II, *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*, Kraków 1979, 41-44; *Homilia w czasie Mszy św. przed katedrą* (Gniezno 3.06.1979), w: TAMŻE, 45-52; *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha* (Gniezno 3.06.1979) w: TAMŻE, 53-56; *Słowo do wiernych zgromadzonych na Wzgórzu Lecha* (Gniezno 3.06.1979), w: TAMŻE, 57-58; *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha* (Gniezno 3.06.1997), w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, 59-66; *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej* (Gniezno 3.06.1997), w: TAMŻE, 69-71.

<sup>5</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do młodzieży* (Poznań 3.06.1997), 4, w: TAMŻE, 77.

Stąd w samym centrum przesłania o Europie i do Europy, jakie głosi Papież także w Gnieźnie, jest Chrystus. Osoba i misja Jezusa stanowi zatem fundament tożsamości europejskiej, ale zarazem - w procesie dynamicznych przemian starego kontynentu - wyznacza źródło nadziei i radości.

W tym kontekście zarazem rysuje się wyjątkowa rola Maryi. Miarą tej wyjątkowości jest niepowtarzalne zjednoczenie Maryi z Chrystusem, Słowem Boga. Ta relacja określa trzy zasadnicze prawdy: Boże macierzyństwo Dziewicy Maryi, Jej największe ubłogosławienie i wreszcie Jej macierzyńskie polecenie: *zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2, 5). Polecenie Maryi kieruje człowieka wszystkich czasów ku Chrystusowi, który wykazuje nieustannie głęboką więź między głoszeniem Ewangelii a troską o godność człowieka<sup>6</sup>.

## 2. Konieczność ukierunkowania historii i życia na Chrystusa

Przywołajmy znamienne papieskie słowa z drugiej gnieźnieńskiej wizyty: *Tu, z tego miejsca, powtarzam wołanie z początku mego pontyfikatu: otwórzcie drzwi Chrystusowi! W imię poszanowania praw człowieka, w imię wolności, równości, braterstwa, w imię międzyludzkiej solidarności i miłości, wołam: nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. Dlatego mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii. Bez Chrystusa nie można bowiem budować trwałej jedności. Nie można tego robić odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły [narody i kultury] Europy i od wielkiego bogactwa kultury duchowej minionych wieków. Jakże można liczyć na zbudowanie «wspólnego domu» dla całej Europy, jeśli zabraknie cegieł ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii, połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej będącej owocem miłości Boga? O taką rzeczywistość ubiegał się św. Wojciech, za taką przyszłość oddał swoje życie. On dzisiaj nam przypomina, że nie można zbudować nowego porządku bez odnowionego człowieka, tego najmocniejszego fundamentu społeczeństwa<sup>7</sup>.*

<sup>6</sup> Por. A. ŚTRUKELJ, *Nowa ewangelizacja a Maryja*, w: *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja Communio, 8), Poznań 1993, 369-371.

<sup>7</sup> JAN PAWEŁ II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha* (Gniezno 3.06.1997), 5, w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki...*, 64.

Tak więc Chrystus jest źródłem nadziei, która wyzwala ze smutku i zniechęcenia. Jest to nadzieja związana z sensem życia - pytaniem o ten sens i odpowiedzią na to pytanie.

W tej perspektywie pojawi się zarazem rola Maryi - Matki Chrystusa i Matki naszej nadziei. Wyjątkowość Jej roli wynika z faktu obecności w tajemnicy Chrystusa „przed założeniem świata” jako Tej, którą Ojciec wybrał na Rodzicielkę swojego Syna. Z tym Ojcowskim wybraniem współbrzmi wybranie przez Syna, który zarazem odwiecznie zawierzył Maryję Duchowi Świętemu. W relacji owego wybrania dokonało się zarazem odkupienie Maryi, w sposób Jej tylko właściwy. Szczególna więc z Duchem Świętym, którego *namaszczenie i tchnienie ożywia całe zbawcze dzieło Odkupienia*<sup>8</sup> i który jest w najbardziej bezpośrednim znaczeniu „Współodkupicielem”, sprawia, że Maryja została złączona w sposób szczególny z ofiarą Chrystusa i Jej owocami.

Wskazanie zatem na Chrystusa, Odkupiciela człowieka, jako źródło nadziei i sensu historii, pozwala dostrzegać także w Maryi osobowy wzór tej nadziei, jej profetycznej mocy i osobowe spełnienie człowieka w historii.

Należy przy tym zauważyć, że tak postawiona perspektywa chrystocentrycznego, a zarazem sensotwórczego ujęcia życia osobowego, jak i społecznego, jest perspektywą zarzuconą w świecie współczesnym. Jednym z wyznaczników charakteryzujących naszą kondycję jest bowiem porzucenie pytania o sens życia<sup>9</sup>.

Jan Paweł II wbrew tendencjom nihilistycznym przywołuje problem sensu życia a zarazem perspektywy rozwoju. Ponadto formułując ten problem, odwołuje się do najgłębszego paradygmatu ewangelicznego - zarówno w swoim *Liście do młodych*, którzy wszak decydują o nadziei jutra, jak i w swojej encyklice moralnej - sięga do biblijnego obrazu spotkania Chrystusa z bogatym młodzieńcem.

Przesłania papieskie, takie jak choćby gnieźnieńskie, są zatem najpierw i przede wszystkim otwarciem załęknionej Europy na najważniejsze pytanie egzystencjalne i wskazaniem satysfakcjonującej odpowiedzi. Są także ukazaniem roli, jaką w pytaniu egzystencjal-

<sup>8</sup> R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, 215.

<sup>9</sup> Por. np. *Co więcej - i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne - w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu.* JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), 81.

nym odgrywają pytania o prawdę i miłość. Nietrudno zauważyć, że są to pytania o Boga samego.

### 3. Pokusa smutku i rozpacz w współczesnej kulturze

Obydwa orędzia gnieźnieńskie, z 1979 r. i 1997 r., zostały wygłoszone w dwóch różnych momentach kairolologicznych. Pierwszy można określić jako przestrzeń dzielącą świat wolnej Europy od świata zniewolonej Europy. Drugi moment jest osadzony we wspólnej dla całej Europy przestrzeni wolności, która domaga się stosownego zabezpieczenia i zagospodarowania.

Wolność jest wydarzeniem dynamicznym wpisanim nierozzerwalnie w tworzenie Europy i jej dzieje. Do tego stopnia, że przecież nikt nie ma wątpliwości, iż dzieje wolności są dziejami Europy. Wydarzenie wolności, jako rzeczywistość dynamiczna zostało odkryte już w starożytności helleńskiej. Grecki *logos* określił jednak kierunek odwrócenia się od przemijających wartości przyziemnych, a zwrócenia się w stronę Boga. Ów proces opuszczania tego, co ziemskie, w stronę tego, co ponadziemskie i ponadczasowe ma wyraźny charakter umierania. Wolność zatem „wydarza się” - i to potwierdza już starożytność helleńska w procesie umierania. W tym punkcie mądrość helleńska spotyka się z prawdą Ewangelii, według której człowiek, jak ziarno rzucone w ziemię musi obumrzeć, by przynieść plon.

Istotą tego procesu opuszczania i obumierania jest jednak pełna perspektywa, która wyznacza cel i środki do tego celu. Wokół tego zagadnienia rozgrywa się także dramatyczna rozmowa Chrystusa z bogatym młodzieńcem. Jak komentuje prof. S. Grygiel, młodzieńiec ewangeliczny *nie zapytał Chrystusa całym swoim byciem o to, co trzeba robić, aby się ocalić. Nie dostrzegając Daru bycia, zatrzymał się przy pytaniach etycznych i zawęził odpowiedzi na nie do swojego „facere”. Tymczasem wolność przychodzi do człowieka w jego „agere” emanującym z jego bycia, z jego „esse”, przychodzącym do siebie właśnie w poznawaniu dobrej prawdy oraz w miłowaniu prawdziwego dobra (agere). Jedynie o taką prawdę i o takie dobro człowiek może być wielkim pytaniem („magna quaestio” św. Augustyna), wykraczającym poza sferę pytań o reguły postępowania. Pyta ono bowiem o samego Boga, na którego człowiek czeka do końca swoich dni*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> S. GRYGIEL, *Europa to dom, a dom to wydarzenie*, „L'Osservatore Romano” 20(1999) nr 3, 22.

Na pytania etyczne można dawać odpowiedzi bez zawierzenia się Chrystusowi. „Od młodości przestrzegałem tego wszystkiego”, mówi bogaty młodzieniec, a więc zanim jeszcze spotkał Chrystusa (Łk 18, 21). Kiedy Go spotkał, usłyszał od Niego: „Jednego ci jeszcze brak”. Brak ci bycia wielkim pytaniem o inne Bycie. Nie jesteś w pełni otwarty na Dar Wolności. Nie obumierasz, nie przebywasz w *kenosis*. Historia spotkania bogatego młodzieńca z Chrystusem wprowadza nas w istotę duchowego wydarzenia zwanego Europą.

Można zauważyć, że takie poszukiwania „częściowe” są charakterystyczne dla człowieka naszych czasów. Znajdują także swoje miejsce w Kościele współczesnym i w teologii. Ich wyrazem jest postulat kompromisu etycznego w imię pluralizmu życia. Bywa tak, że ten postulat przyjmowany jest jako naczelna norma etyczna, jest absolutyzowany.

#### 4. Postulat kompromisu etycznego i jego ryzyko

Truizmem jest stwierdzenie, że demokracja jest dziś powszechnie uznawana za jedynie racjonalną i skuteczną drogę życia społecznego. Konsekwencją demokracji jest pluralizm życia społecznego i kulturalnego. Jest on traktowany jako wyraz niezbędny ludzkiego bogactwa, przejaw indywidualności i tożsamości zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, w tym zwłaszcza narodowym.

Wraz z postulatem pluralizmu w różnorodnych dziedzinach ludzkiego życia pojawia się ryzyko uznania przekonania, że w rozlicznych kwestiach spornych wszyscy mają rację. Nie jest to sprawa wyłącznie teoretyczna.

Problem socjalizacji i globalizacji współczesnego świata rodzi imperatyw budowania świata jutra. Powstaje wówczas jednak pytanie - na ile ten świat będzie jednolity, a na ile będzie wypadkową walk, przeciwności, składowych pluralizmu ideologii, dziedzin: społecznej, kulturalnej, politycznej, religijnej, czy wreszcie etycznej? Pytanie takie podprowadza pod zagadnienie „mądrego kompromisu”, jaki bywa stawiany jako postulat doskonalenia człowieka i osiągnięcia dobra w społeczeństwie<sup>11</sup>.

Pytanie o kompromis wydaje się być pytaniem istotnym w perspektywie „nowej ewangelizacji”, nie trzeba bowiem przekonywać,

<sup>11</sup> Zagadnienie kompromisu omawia szeroko P. GÓRALCZYK, *Kompromis etyczny*, „Studia Theologica Varsaviensia” 35(1997) nr 1, 171-184. Poniższe uwagi opierają się na tym artykule.



że ewangelicznym polem pod zasiew nowej ewangelizacji jest przestrzeń wielokulturowa, zróżnicowana, pluralistyczna.

Jest to zarazem pytanie bardzo praktyczne, jako że demokracja prawdziwa jest rozpoznawana po stopniu udziału wszystkich obywateli w ciężarach i przywilejach. Same owe pojęcia „udział”, „współuczestnictwo” wskazują na ideę dzielenia się, brania udziału z innymi członkami wspólnoty w jakimś dobru lub jakiejś działalności. Współuczestnictwo oznacza też umożliwienie wszystkim ludziom udziału w pewnym poziomie godności ludzkiej, tak by osoba mogła się samorealizować w sprzyjających warunkach.

Nie może zatem dziwić, że zarówno „współuczestnictwo”, jak i „prawa człowieka” weszły do słownika ważnych pojęć w życiu i myśleniu chrześcijanina - stanowią urzeczywistnienie ideału wspólnoty i dzielenia się, które wiążą się ze współuczestnictwem w życiu Boga, jako darem Boga dla człowieka.

Pragnienie uczestnictwa i pragnienie sprawiedliwości wyrażają zarazem fundamentalne wartości wśród dążeń współczesnego człowieka. Nietrudno też zauważyć, że faktycznie człowiek żyje dzisiaj w polu oddziaływania ugrupowań, które reprezentują różnorodne sfery interesów. Konieczna w tych warunkach teoria pluralizmu życia w rozlicznych jego przejawach zdaje się sugerować nieuniknione przejście od stwierdzenia stanu rzeczy do stanowienia norm. Oznacza to w praktyce lansowanie pluralizmu aksjologicznego.

Stąd też tak bardzo charakterystyczne i dla wielu już dzisiaj oczywiste stało się współistnienie w myśli teologicznej i filozoficznej takich systemów życia i myśli, które się różnią co do afirmacji pryncypialnych zasad.

Zwolennicy takiej koegzystencji podkreślają, że same realia życiowe domagają się zbieżności poglądów czy dążeń. Z kolei, gdy nadarza się możliwość osiągnięcia zgodności choćby tylko w tym, co istotne, rodzi się przestrzeń umożliwiająca dialog. Jest on czymś więcej niż tylko zwykłą tolerancją czy też uznaniem dobrej woli strony dialogu - jest wyrazem tego aspektu położenia ludzkiego, które wyraża się w zdążaniu ku pełnej prawdzie.

W tak rozpoznawanej wielości i różnorodności pojawia się szczególne wyzwanie dla etyki. Można oczywiście z góry odrzucić możliwość jakiegokolwiek kompromisu i pluralizmu w tej sferze życia chrześcijańskiego, która ze swej istoty bazuje na normach i normatywnych orzeczeniach. Jednakże normatywna treść etyki chrześcijańskiej nie jest całkowicie jednoznacznie i definitywnie wyznaczona przez dane Objawienia. Sama specyfika moralności chrześcijańskiej

jawi się dla wielu teologów i zwykłych chrześcijan jedynie czy głównie w sferze motywacyjnej. Natomiast wszelkie konkretne wskazania pozostają zgodne z ogólnymi normami postępowania - przy uwzględnieniu konkretnych sytuacji życiowych.

Jest prawdą, że każda etyka, w tym chrześcijańska, jest w pewnym sensie historyczna - odwołuje się do rozumu, sumienia indywidualnego i społecznego, do doświadczenia ludzkości i najnowszych osiągnięć nauk o człowieku. W płaszczyźnie etyki chrześcijańskiej nakazuje to roztropnościowe wyważenie tego, co jest wymaganiem ewangelicznym, a tego, co jest określone przez „znaki czasu”.

Nie można jednak przy tym zapomnieć, że odwołując się do „humanum” etyka chrześcijańska uwzględnia to, co ponadczasowe i to, co historyczne. W ten sposób tworzy się swoista złożoność etyki (także teologicznej, chrześcijańskiej). Określa ją pewna ewolucyjność i pluralizm w osądzaniu konkretnego „bonum faciendum”.

Jest również dzisiaj rzeczą oczywistą, że normy moralne implikują ludzkie modele wiedzy i refleksji antropologicznej. Z kolei zróżnicowanie antropologiczne wiąże się z różnorodnością spraw etosu, wartości moralnych, wskazań normatywnych. Dlatego też etycy i teologowie moralisci starają się korelować treści normatywne z realnym życiem, jego problemami i trudnościami moralnymi.

Wszystko to zdaje się w pełni potwierdzać, że Kościół w świecie współczesnym pozostaje w dialogu ze światem, w którym podstawowymi wektorami określającymi jego tożsamość są pluralizm poglądów i kompromis postaw moralnych. To proste twierdzenie rodzi jednakże pewne pytania. Czy chodzi tylko o to, aby nie zmuszać inaczej myślącego i postępującego do przyłgnięcia do uznawanej przeze mnie prawdy i dobra? Czy zająć postawę tolerancji i szukać kompromisu? Czy dla chrześcijan postawa kompromisu i tolerancji jest postawą szczerości?

Słusznie zauważono<sup>12</sup>, że wyjaśnienia tych kwestii trzeba szukać w eschatologicznym charakterze zbawienia i bezkresie Boskich tajemnic przenikających każdy moment historii. Duch prawdy wywołuje szeroki rezonans w postawie wiary i czynów moralnych. W ten sposób może tworzyć autentyczny pluralizm ludzi dobrej woli. Warto w tym miejscu przypomnieć ważne słowa wybitnego polskiego teologa: *Sprawą istotną jest zrozumienie, że pluralizm jest wpisany w samo chrześcijaństwo i w sam katolicyzm. W chrześcijaństwo w tym sensie, że jedna i ta sama wiara w Jezusa jako Chrystusa i Zbawicie-*

<sup>12</sup> Por. S. OLEJNIK, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982.

*la przyjmowana jest przez różnych ludzi, zakorzenia się w różnych kulturach i w różnym czasie, w różnych momentach historii. W katolicyzm - w tym sensie, w jakim chrześcijanie wyznają jeden katolicki czyli powszechny Kościół. Powszechność Kościoła nie jest, jak wiadomo, jego uniformizmem. Jest ona jednością, ale nie jednością<sup>13</sup>.*

Z drugiej strony rodzi się pytanie o praktyczną realizację pluralizmu i kompromisu - na ile stają się one wyrazem realizmu etycznego, a na ile relatywizmu.

## 5. Kompromis - realizm etyczny czy relatywizm

Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że na gruncie różnych doświadczeń gospodarczych, społecznych, politycznych możliwe są w pełni różnorodne formy świadomości, wybory aksjologiczne dokonywane przez człowieka i warunkujące zróżnicowane sposoby postępowania. To sprawia, że na pewno istnieje konieczność - w dialogu Kościoła ze światem - uwzględniania różnych kultur i systemów wartości.

Ten duch dialogu i otwarcia, duch podjęcia rozwiązań kompromisowych, dał się wyraźnie zauważyć w posoborowej teologii moralnej. Jej przykład wydaje się być szczególnie znaczący, gdyż ta teologia opisuje i aksjologicznie wyznacza ludzkie działania. Jest zatem bezpośrednio zaangażowana w to, co wydaje się być kompromisowością i bezkompromisowością ludzkich czynów.

Można spojrzeć na posoborowy rozwój teologii moralnej poprzez pryzmat dowartościowania autonomii moralnej i uczynienia z niej swobodnego klucza do usytuowania teologii w dialogu ze światem współczesnym. Z założenia miał to być dialog pewnego kompromisu, umożliwiający nową obecność Kościoła w świecie mu współczesnym.

Analizując wypowiedzi głównych zwolenników etyki autonomicznej, można wskazać podstawowe twierdzenia tejże etyki. Wspólnym mianownikiem poglądów „autonomistów” jest przeświadczenie, że ludzka moralność jest całkowicie racjonalna. Stąd wypływa mniemanie, że wszelkie powinności moralne są wytłumaczalne mocą samego rozumu. Tak więc, treściowo nie ma odrębności między etosem chrześcijańskim a świeckim. Podkreśla się, w związku z powyższym, że moralność objawiona jest moralnością istotowo ludzką, humanistyczną, autonomiczną - tak pod względem kategorialnym, jak i materialnym. Nie można więc mówić o odrębności czy specy-

<sup>13</sup> A. ZUBERBIER, *Pluralizm chrześcijański*, „Ateneum Kapłańskie” 122(1994) z. 3(511), 529.

fice obyczajowości i normatywności postępowania uczniów Chrystusa. Swoistość etyki chrześcijańskiej występuje jedynie w sferze „chrześcijańskiej intencjonalności”. Można ją określić jako nowy i głębszy horyzont widzenia człowieka, bogatszy i głębszy sens motywacyjny postępowania ludzkiego<sup>14</sup>.

W obliczu tych poglądów przypomnieć należy głos Soboru, który dokonał rozłożenia akcentów na sumienie i na normę<sup>15</sup>. Oczywiście rodzi to pytanie, jak pogodzić uprawnienia sumienia z uprawnieniami prawdy? W koncepcji tradycjonalistycznej jedynym uprawnieniem jest posłuszeństwo prawdzie (uległość prawdzie). Jednak można dostrzec w takim poglądzie silną świadomość nienaprawialności nieładu, jaki jest konsekwencją działania zła moralnego w świecie. Trzeba wszakże zaznaczyć, że sumienie jest naprawdę wolne wówczas, gdy jest posłuszne dobru. Natomiast spełniając zło moralne, sumienie nie spełnia swej wolności, lecz ją *de facto* rujnuje.

W opozycji do poglądów tradycjonalistycznych zwolennicy autonomii głoszą, że każdy akt moralny jest ukierunkowany przez intencję. Stąd, jeśli nakładamy spełnianie aktu dobrego w sobie samym (przedmiotowo) na człowieka (bez zaangażowania jego przekonania i wolności), jest to fabrykowanie karykatury aktu dobrego (zewnątrzna imitacja bez wewnętrznej treści). Zawartość moralna tego aktu (jeśli jest w ogóle moralną zawartością) jest negatywna - człowiek spełniając taki akt neguje własną wolność i skazuje siebie na nieautentyczność.

Właśnie zaakcentowanie koniecznej autentyczności wskazuje na wpływ myśli egzystencjalistycznej Sartre'a, jego nauki o autentyczności. To przecież w myśl tej idei, zamiast tradycyjnego rozróżnienia (na podstawie przedmiotowej treści aktu) aktów godziwych (dobrych) i niegodziwych (złych), dokonuje się rozróżnienie aktów autentycznych i nieautentycznych w oparciu i na podstawie postawy działającego podmiotu<sup>16</sup>.

Autentyczność aktu (znana Tomaszowi i całej tradycji) stanowi wszakże warunek konieczny, ale niewystarczający i nie decyduje o moralnej wartości. Akty nieautentyczne są moralnie złe (człowiek nie spełnia w nich siebie). Natomiast akty autentyczne mogą być moralnie słuszne (dobre) lub moralnie niesłuszne (złe). Pierwsze występują, gdy podmiot kieruje swą wolność w stronę przedmiotu adekwatnego i w ten

<sup>14</sup> Por. P. GÓRALCZYK, *Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 62(1992) nr 1, 61-62.

<sup>15</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

<sup>16</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1960, 164-175.

sposób spełnia swą wolność i ją udoskonala. O drugich natomiast można mówić, gdy podmiot kieruje się mocą swej wolności w stronę przedmiotu nieadekwatnego i w ten sposób niszczy swą wolność.

Tak więc akt musi być dokonany w prawdzie, która jest obiektywna, wówczas jest aktem słusznym (dobrym). *Zapewne wielkość człowieka nie polega na ślepych posłuszeństwie wobec normy zewnętrznej, lecz na projektowaniu samego siebie i świata i na usilnym staraniu wypełnienia tego swojego projektu wolności. Jednakże formułowanie tego projektu może się dokonać albo w dialogu z Bogiem, poprzez konstruowanie go na fundamencie pierwszego projektu, owego inicjalnego zarysu stwórczego, czyli pierwotnego sensu, jaki sam Bóg wpisał w rzeczywistość aktem jej stworzenia, albo też można go rysować wyłączając z góry istnienie jakiegokolwiek praprojektu Stwórcy lub w opozycji wręcz do własnego projektu Boga wobec świata, konstruować po prostu własny projekt samo-zbawienia, alternatywny w stosunku do boskiego, jak się to dokonuje we współczesnych filozofiach typu prometejskiego<sup>17</sup>.*

W świetle powyższego trzeba uznać, że posłuszeństwo wobec prawdy ma charakter twórczy. W tym znaczeniu, że twórczość oznacza akceptację rzeczywistości, przyswojenie Boskiego projektu świata, uczynienie go swoim własnym.

Bardzo istotnym jest też rozumienie krzyża jako centrum moralności chrześcijańskiej. Krzyż, jego tajemnica, odsłania prawdę, że najwyższy akt inteligencji i wolności oznacza ofiarę z własnego projektu, gdy ten wydaje się kolidować z trudnym do przeniknięcia projektem autorstwa Boga. Warto w tym miejscu dostrzec tak charakterystyczne dla orędzia ewangelicznego zawierzenie Chrystusa na krzyżu, czy też zawierzenie przez Maryję własnych nadziei na wolność, prawdę i dobro w czasie zwiastowania.

## 6. Radykalizm ewangeliczny - posłuszeństwo wiary

*Wolność, dla której człowiek waży się na powiedzenie „nie” siłom mogącym mu odebrać nawet życie, domaga się czegoś więcej niż tylko etycznej prawości. Boska wolność domaga się od człowieka całkowitego opuszczenia siebie; przekreśla ją zatrzymanie się nawet przy posiadanych przez niego cnotach. Osobowa Pełnia znajduje się ponad posiadaniem wszystkiego, nawet ponad posiadaniem osiągniętych cnót. Bogaty młodzieniec „mocno się zasmucił, gdyż był bardzo*

<sup>17</sup> R. BUTTIGLIONE, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, 98.

bogaty, i odszedł” (Łk 18, 23). Wielkie posiadanie, „habere”, być może nawet posiadanie cnót, zatrzymało go na drodze do wolności bycia. Historia pokazuje, że etyka oderwana od mistycznego wiązania się z prawdą i dobrem bycia, prędzej czy później ustąpi miejsca produkującemu „facere”, które „sequitur habere”; taka etyka nie jest tym „agere”, które „sequitur esse”; taka etyka nie wyrasta z poznania prawdy oraz miłości dobra. Opierając swoje życie na takiej zasadzie, człowiek w końcu nie ma dokąd iść, ponieważ w wyprodukowanych przez siebie rzeczach znajduje tylko siebie. Na tym polega jego nędza. Jej znakiem jest smutek bogatego młodzieńca<sup>18</sup>.

Przewycięzeniem smutku jest odwaga stawiania pytań metafizycznych, całościowych, dotyczących sedna bytu i zarazem odwaga szukania odpowiedzi na te pytania. W perspektywie chrześcijańskiej owe pytania i odpowiedzi koncentrują się ostatecznie w doświadczeniu paschalnym, z którego rodzi się doświadczenie posłania. Te dwa doświadczenia chrystologiczne znajdują swoje odzwierciedlenie w życiu i dziele św. Wojciecha. *Wojciech, posłuszny Chrystusowemu nakazowi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), silny mocą Ewangelii, poszedł do Prusów. Nie przyjęto wtedy jego świadectwa, ale kiedy potwierdził je śmiercią, zaczęło ono wydawać plon i wydaje go obficie po dzień dzisiejszy*<sup>19</sup>.

Doświadczenie paschalne - odczytywane przez pryzmat św. Wojciecha, świadka Chrystusa, obejmuje wzajemny walor umierania i rodzenia się do nowego życia. Z tej dialektyki rodzi się misja Kościoła i odwaga wyjścia w świat, poza zamknięte drzwi Wieczernika. „Ziarno, które obumrze, przynosi plon obfity”. Jakże dosłownie te słowa spełniły się w życiu i w śmierci św. Wojciecha! Jego męczeńska krew, zmieszana z krwią innych polskich męczenników, leży u fundamentów Kościoła i państwa na ziemiach piastowskich. Wojciechowy zasiew krwi przynosi wciąż nowe duchowe owoce. Czerpała z niego cała Polska u zarania swej państwowości i przez następne stulecia. Zjazd Gnieźnieński otworzył dla Polski drogę ku jedności z całą rodziną państw Europy. U progu drugiego tysiąclecia naród polski zyskał prawo, by na równi z innymi narodami włączyć się w proces tworzenia nowego oblicza Europy. Jest więc św. Wojciech wielkim patronem jednoczącego się wówczas w imię Chrystusa naszego kon-

<sup>18</sup> S. GRYGIEL, *Europa to dom...*, 22.

<sup>19</sup> JAN PAWEŁ II, *Przesłanie do Biskupów z Konferencji Episkopatu Polski* (Kraków 08.06.1997), w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki...*, 139.

tymentu. *Święty Męczennik tak swoim życiem, jak i swoją śmiercią kładzie podwaliny pod europejską tożsamość i jedność*<sup>20</sup>.

Warto zatem zauważyć troskę, a nawet pewną predylekcję, z jaką Jan Paweł II traktuje zaktualizowane doświadczenie krzyża i śmierci w dziejach współczesnej Europy, zwłaszcza Środkowej i Wschodniej. *Ludzkie „martyrium”, świadectwo dawane Chrystusowi za cenę prześladowań, a nawet śmierci, ma podstawowe znaczenie dla życia Kościoła. W sposób szczególny uobecnia ono Bożą tajemnicę, którą Kościół żyje i ożywia świat. Sprawdziło się to również na tym szczególnym obszarze „martyrium”, jakie przeszło przez kontynent europejski w ostatnich dziesięcioleciach*<sup>21</sup>.

Współcześnie słowo „świadectwo” stanowi jeden z podstawowych terminów kaznodziejstwa i publicystyki katolickiej. Nie zawsze idzie z tym w parze zauważenie najbardziej fundamentalnych elementów antropologii świadka. Świadectwo tymczasem odsłania najpierw samą istotę człowieka jako bytu wolnego. Jednocześnie fakt, że tylko człowiek jako istota wolna może dawać świadectwo, oznacza konsekwentnie możliwość także fałszywego świadectwa. Fałsz może być podyktowany albo świadomym kłamstwem, albo mówieniem w dobrej wierze rzeczy fałszywych. Niedawna przeszłość wskazała w niejednym przykładzie ludzi, którzy oddawali swoje życie dla sprawy Hitlera czy Stalina. Wartości, za które to życie oddawali, wydawały im się nieporównywalnie większe niż wartość życia. Podobnie, życie oddawał grecki żołnierz za swoją *polis*, czy bojownik muzułmański, który ginąc w zamachu wierzy, że oddaje w ten sposób cześć Bogu Koranu. Trzeba więc wyraźnie zauważyć, że ani męczeństwo krwi, ani tortura nie są jeszcze obiektywnym dowodem na obiektywną prawdę, której ktoś w ten sposób chce dać świadectwo - *świadczący udowadnia przez [świadectwo krwi] tylko to, że wartość, za którą oddaje swoje życie, jest dla niego wartością wyższą od życia, a może nawet uważa on ją za wartość najwyższą*<sup>22</sup>.

W tym kontekście można też rozpatrywać ukrzyżowanie - świadectwo życia Jezusa jako jedno z wielu, ale jednocześnie analiza tego wydarzenia pozwala odsłonić potwierdzenie, że prawda, o której Jezus świadczy, ma walor obiektywny. Jezus bowiem zaświadcza, że zna to, o czym świadczy, z własnego doświadczenia. Jednocześnie

<sup>20</sup> TENŻE, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha* (Gniezno 3.06.1997), 2, w: TAMŻE, 61.

<sup>21</sup> TENŻE, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej* (Częstochowa 15.08.1991), „L'Osservatore Romano” 12(1991) nr 8, 35.

<sup>22</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Świadectwo i wiarygodność*, „Communio” 9(1989) nr 6, 107.

dane jest nam uwiarygodnienie tegoż świadectwa z pomocą czegoś, co przekracza wymiar czysto ludzki. Świadectwo prawdzie, jakie dał Jezus, od początku dziejów Kościoła, jak o tym zaświadcza pisma Piotra i Pawła, domaga się naśladowania, w którym bardzo istotnym elementem jest element cierpienia. W ten sposób świadkowie w Kościele na wzór Jezusa są poddawani próbie jak złoto, które „próbuje się w ogniu” (1 P 1, 7). *Właśnie ogień pośmiewiska i prześladowania jest tym, co [...] najbardziej jest owocne w świadectwie: może ono otworzyć, od wewnątrz zamknięte drzwi odrzucenia, przez Ducha, który jest ogniem*<sup>23</sup>. Taką strukturę świadectwa i taką jego specyfikę chrześcijańską miał na myśli Jan Paweł II, gdy w swoim przesłaniu do Konferencji Episkopatu Polski w 1997 r. stwierdzał: *Nie przyjęto wtedy [...] świadectwa [św. Wojciecha], ale kiedy potwierdził je śmiercią, zaczęło ono wydawać plon i wydaje go obficie po dzień dzisiejszy. Czy nie jest to wzór dla duszpasterzy także w naszym kraju, w którym obserwujemy niepokojące i nasilające się procesy prowadzące do odrzucania wartości ewangelicznych, a nawet do wrogości wobec Chrystusa i Jego Kościoła? Polskie społeczeństwo wymaga gruntownej nowej ewangelizacji. Nikogo nie możemy uważać za straconego, bo Chrystus umarł za wszystkich, otwierając każdemu człowiekowi drogę do życia wiecznego. Potrzeba wiary w moc Chrystusowego krzyża*<sup>24</sup>.

Doświadczenie świadectwa - *martyrium* jest fundamentem doświadczenia posłania Kościoła. Gniezno - miejsce kultu św. Wojciecha, który jest znakiem i potwierdzeniem waloru *martyrium*, jest w teologii Jana Pawła II zarazem aktualizacją Wieczernika. Nie sposób nie zauważyć tego właśnie faktu: paschalne wydarzenie Chrystusa, odwzorowywane w życiu Jego świadków, staje się źródłem mocy misyjnej Kościoła.

W tej właśnie perspektywie można znowu dostrzec wyjątkową rolę Maryi. To, co cechuje Maryję, ukazywaną w przekazie ewangelicznym, zwłaszcza Ewangelii według św. Łukasza, to owo życie w świetle prawdy, które jest prawdziwym wskazaniem na przyszłość. Można zauważyć, że stanowi w ten sposób swoisty archetyp etyki wiary, konfrontowanej z etyką autonomiczną. Życie w świetle prawdy oznacza ponadto nadawanie charakteru profetycznego współczesnej sobie rzeczywistości<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> TAMŻE, 114.

<sup>24</sup> JAN PAWEŁ II, *Przesłanie do Biskupów z Konferencji Episkopatu Polski* (Kraków 8.06.1997), 2, w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki...*, 139.

<sup>25</sup> Por. J. RATZINGER, „Ty jesteś pełna łaski”. *Elementy pobożności maryjnej*, „Communio” 20(2000) nr 6, 146.



Podstawowe tezy etyki wiary można ująć następująco. Akcentuje się tutaj doświadczenie przeciwieństw doznawanych przez jednostkę i wspólnotę jako podstawę dyskursu moralnego. Gwarantuje to zachowanie odrębności i podmiotowości osoby wraz z wszystkimi konsekwencjami. Podkreśla się, że odkrywanie norm moralnych w doświadczeniu człowieka dokonuje się drogą poznania ludzkiego. W związku zaś z poznaniem, trzeba zauważyć, że rozum ludzki jest poddany historii, która nie zna swego początku ani celu (kresu). Stąd rozum nie jest w stanie sformułować bezwarunkowych norm określających zasadnicze wartości życia. Tak więc tylko Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie, jest w stanie nadać etyce prawdziwie wiążący wymiar. On też zabezpiecza godność człowieka i obligatoryjny charakter wezwań moralnych. Wreszcie, podkreśla się z całą wyrazistością, że wiara nie tylko nie koliduje z moralnością, ale przeciwnie, nadaje moralności głębszy sens.

W kontekście tej propozycji etycznej można dokonać zarazem właściwej oceny bezkompromisowości, która wydaje się w dzisiejszym przekonaniu graniczyć z utopią. W świetle etyki wiary można natomiast dostrzec możliwość takiej bezkompromisowości i takiego radykalizmu życiowego, który jest postawą realizmu etycznego.

Maryja, w swoim życiu Matki wierzących i Prorokini, ukazuje, że wymaganie bezkompromisowości etycznej jest stawiane przez Boga w tym, co możliwe. Bezkompromisowość poddana jest zmysłowi rzeczywistości, ten zmysł przypomina i wskazuje to, co jest możliwe i co leży w zasięgu sił człowieka. *Zaś wewnętrzne poczucie powinności moralnej jest poczuciem elementarnej wierności człowieka dla tych wartości, które są człowiekowi najbliższe. Człowiek w danym momencie doświadcza takiego poczucia powinności etycznej, która nakazuje mu w danej chwili dać świadectwo prawdzie. [...]*

*Człowiek, spełniając swoją powinność moralną, gotów jest do największych ofiar z siebie. Ludzie idą na śmierć za ojczyznę, za sprawiedliwość, za wolność, bo tak trzeba. Nie jest im wtedy łatwo. Pewnych wartości nie można zdradzić i nie można nimi kupczyć. Poczucie powinności moralnej jest kategoryczne i indywidualne. Jest ono formą świadectwa - świadectwa osobistego, niezbywalnego, dawanego takim a nie innym głosem, taką a nie inną ręką, takim a nie innym uczynkiem. Wezwanie do bezkompromisowości pojawia się naprawdę dopiero tam, gdzie wiadomo, co trzeba czynić. Innymi słowy, jego dobra wola i jego zmysł rzeczywistości splatają się w sposób ścisły z jego sumieniem<sup>26</sup>.*

<sup>26</sup> P. GÓRALCZYK, *Kompromis...*, 183.

Nie może zatem dziwić, że u podstaw bezkompromisowości i radykalizmu ewangelicznego w życiu Maryi znajduje się niezmiennie głęboka refleksja nad rzeczywistością. Trzy teksty Łukasza (Łk 1, 29; 2, 19; 2, 51) wydobywają znaczące elementy tego namysłu. Pierwszy tekst: *Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałoby znaczyć to pozdrowienie* używa na oznaczenie rozważania słowa z greckim rdzeniem „dialogo”. Podkreśla to charakter dialogalnego spotkania Maryi ze Słowem, przypomina także jakby paradygmat modelu sumienia, które wszak jest sanktuarium spotkania z Bogiem. Tekst drugi: *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* znowu, choć w inny sposób, odnosi nas do rzeczywistości serca, w którym Maryja, zgodnie z duchem oryginalnego tekstu, „układa razem”, „trzyma razem” rozpoznane elementy doświadczenia życiowego. Oznacza to, że umieszcza pojedynczy element wewnątrz całości, konfrontuje i zarazem kontempluje go. Nie zacierając niepowtarzalności tego, co się zdarzyło, Maryja w ten sposób pozwala Słowu pozostać w swoim wnętrzu i stopniowo odślaniać swoją głębię. Wreszcie ostatni zapis Łukasza dotyczący odnalezienia Jezusa w świątyni. Ewangelista zauważa niezrozumienie wydarzeń, które tam się dokonywały (por Łk 2, 50) i dodaje: *A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu*. O ile w scenie z pasterzami „zachowanie” oznaczało „trzymanie razem”, o tyle tutaj termin grecki wyraża ideę „kroczenia przez”, trzymania się woli Bożej w chwilach próby<sup>27</sup>.

Opisy ewangeliczne ukazują Maryję nieustannie otwartą na słowo Boże. Taka postawa jest fundamentem autentycznej mistyki chrześcijańskiej, która polega *na ciągłej wymianie istnienia istoty stworzonej ze Stwórcą, na wymianie, w której stworzenie coraz bardziej otwiera się na Stwórcę i prawdziwie z Nim się jednoczy w świętym związku oblubieńczym i macierzyńskim*<sup>28</sup>.

Otwarcie na Słowo, które staje się swoiście nową kategorią antropologiczną - „ciągła wymiana istnienia stworzenia ze Stwórcą” - jest fundamentem radykalizmu ewangelicznego. Ale zarazem jest fundamentem uzdolnienia człowieka do pełnego przyjęcia Chrystusa, do porzucenia sfery wyłącznie pytań o „habere”, a podjęcia pytań i odpowiedzi o „essere”. Stąd radykalizm, jak pokazuje to Maryja, Matka radości, jest otwarciem człowieka na radość nieprzemijającą. Jest radością przewyżczającą lęk, tak bardzo charakterystyczny dla współczesnego człowieka i tak dogłębnie zakorzeniony we współczesnej kulturze.

<sup>27</sup> Por. J. RATZINGER, „Ty jesteś...”, 144-146.

<sup>28</sup> TAMŻE, 146-147.

Ostatecznie, łatwo zauważyć, że radykalizm ewangeliczny Maryi jest radykalnym posłuszeństwem wiary, które połączone z Jej modlitewnym skupieniem umożliwiło wytworzenie w Jej osobie takiego miejsca - obszaru, w które mógł wejść Duch Święty z dziełem nowego stworzenia.

W czasie wizyty w Nazarecie Jan Paweł II porównał Córę Syjonu, Jej wiarę z wiarą Abrahama: *Tak jak Abraham, Maryja również musi odpowiedzieć „tak” na coś, co jeszcze nigdy się nie wydarzyło. Sara była pierwszą z nieplodnych kobiet w Biblii, która pocznie dzięki mocy Bożej, podobnie jak Elżbieta będzie ostatnią z nich. Gabriel mówi o Elżbiecie, aby zapewnić Maryję: „A oto również krewna twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna”* (Łk 1, 36).

*Tak jak Abraham, Maryja musi również podążyć w ciemnościach, ufając temu, który Ją powołał. Jednakże samo Jej pytanie: „Jakże się to stanie?” wskazuje, że Maryja jest gotowa, aby odpowiedzieć „tak”, pomimo lęku i niepewności. Maryja nie pyta, czy obietnica jest możliwa do spełnienia, lecz tylko pyta, jak się spełni. Nic więc dziwnego, że ostatecznie wypowie Ona swoje „fiat”: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa!”* (Łk 1, 38). *Poprzez te słowa Maryja okazuje się prawdziwą córką Abrahama, i staje się Matką Chrystusa i Matką wszystkich wierzących*<sup>29</sup>.

Wydaje się, że w świetle tych słów można zarazem dostrzec istotną różnicę między kompromisem a radykalizmem, który jest jednocześnie realizmem życiowym. O ile kompromis koncentruje się nad samą możliwością spełnienia obietnicy w warunkach pluralizmu i towarzyszącej mu niejednokrotnie *anomalii* moralnej, o tyle radykalizm angażuje się w spełnienie obietnicy, wypowiadając Bogu ludzkie, dogłębnie osobowe, autentycznie angażujące wolność „fiat”.

Ks. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr  
Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)

ul. Panny Marii 4  
PL - 60-962 Poznań  
E-mail: bort@wsdsc.poznan.pl

<sup>29</sup> JAN PAWEŁ II, *Homilia wygłoszona w bazylice Zwiastowania w Nazarecie* (25.03.2000), „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 5, 32.

# Maria maestra del radicalismo evangelico

(Riassunto)

La questione del radicalismo evangelico, tratto caratteristico di Maria, sembra essere impopolare nella cultura moderna. Per ovvi motivi (democratizzazione della vita, pluralismo e tolleranza) essa è marcata da un forte postulato di compromesso etico. Nonostante molte giuste ragioni a sostegno del compromesso si può indicare il fatto che l'attaccamento al compromesso nell'ambito dell'etica porta a un'estrema autonomia dell'etica che infatti viene staccata dall'ethos di fede. Nell'interesse del dialogo con il mondo la Chiesa e la teologia rimangono così prive di elementi essenziali della loro identità. Al tempo stesso uno sguardo sulla cultura europea rivela il fatto che fermarsi al livello della sola etica non risolve tutti i problemi dell'uomo. La grandezza di Maria consiste in una capacità di assumere tale radicalismo (intransigenza) che, radicato nella contemplazione del Verbo, diventa espressione dell'obbedienza nella fede ed al tempo stesso interpretazione profetica della storia.