

Stefano De Fiores

Status epistemologiczny mariologii

Salvatoris Mater 3/1, 281-310

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W każdej dyscyplinie kwestia metody jest zawsze na porządku dziennym*. To stwierdzenie G. Colombo dotyczy także mariologii, a w szczególności jej sytuacji w naszych czasach¹. Jak cała teologia, także mariologia przeszła od podejścia dedukcyjnego, typowego dla podręczników scholastycznych, do nowej metodologii, bardziej biblijnej i duszpasterskiej, inspirowanej Soborem Watykańskim II².

Nie można tu mówić o bezbolesnym przejściu, lecz raczej o „doświadczeniu kryzysu”, o którym mówili niektórzy mariolodzy. Na przykład Cándido Pozo pisze o „doświadczeniu zagubienia” profesorów, którzy musieli „usprawiedliwiać samo istnienie mariologii”. Kryzys został pokonany dzięki adhortacji Pawła VI „*Marialis cultus*” (1974 r.), a przede wszystkim dzięki Listowi Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego „*Dziewica Maryja w formacji intelektualnej i duchowej*” (1988 r.), w którym zaproponowano całłościowy program mariologii bardziej biblijnej, zgodnej z dogmatami, bardziej uważliwej na kult i dialog ekumeniczny³.

Ostatecznie, kryzys w nauczaniu mariologii okazał się dla niej zbawienny, ponieważ spowodował odejście tej dyscypliny od niewolniczego poddania metodzie dedukcyjnej i skierował ją ku nowym celom, w oparciu o odnowioną wierność Bogu i ludziom.

Korzystając z diachronicznej metody refleksji, powinniśmy teraz cofnąć się aż do początków mariologii podręcznikowej, aby lepiej zrozumieć jej przejście do sytuacji obecnej.

Stefano De Fiores SMM

Status epistemologiczny mariologii

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 1, 281-310

* S. DE FIORES, *Statuto epistemologico della mariologia*, „*Ephemerides Mariologiae*” 49(1999) nr 4, 307-332.

¹ G. COLOMBO, *La teologia prima e dopo il concilio vaticano II*, „*Seminarium*” 31(1991) 227. Jeśli chodzi o aktualną panoramę paradygmatu *kerygmatycznego (auditus fidei)* i *dialogalnego (intellectus fidei)* metody teologicznej, por. F.A. PASTOR, *El discurso del método en teología*, „*Gregorianum*” 76(1995) 69-94.

² Na ten temat, zob. *La mariologia hoy. Estructura y contenidos*, „*Estudios Marianos*” 57(1992) 1-384; *La mariologia desde el Vaticano II hasta hoy*, „*Estudios Marianos*” 58(1993) 1-352; I.M. GALABUIG, *In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia*, „*Marianum*” 40(1978) 1*-21*; S. DE FIORES, *Mariologia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, red. G. BARBAGLIO, S. DIANICH, Edizioni paoline, [Alba] 1977, 850-884; TENZE, *Palingenesi della mariologia*, „*Marianum*” 55(1990) 201-209; TENZE, *Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia*, „*Theotokos*” (1992) nr 0, 7-22; TENZE, *Il discorso mariologico nella storia della teologia*, w: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8*

1. Metoda dedukcyjna mariologii podręcznikowej (1584-1965)

Wbrew stereotypom należy stwierdzić, że nie można mówić o istnieniu „mariologii” jako całościowym i systematycznym wykładzie o Maryi, w czasach poprzedzających Francisco Suáreza i Placido Nigido⁴. To właśnie zasługą F. Suáreza (1548-1617)⁵ jest podniesienie wykładu o Matce Jezusa do rangi nauki teologicznej. W latach 1584-1585, nauczając w Kolegium Rzymskim, odbudowa-

simposio internazionale mariologico (Roma, 2-4 ottobre 1990), red. E. PERETTO, Edizioni Marianum, Roma 1992, 33-88; TENZE, *Mariologia inculturata in Italia tra passato e futuro*, „Theotokos” 1(1993) nr 1, 9-34; TENZE, *La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi*, „Marianum” 56(1994) 477-495. S. PERRELLA, *Percorsi della mariologia postconciliare. Il contributo della teologia italiana (1964-1992)*, „Asprenas” 41(1994) 85-96; M. SEMERARO, *Percorsi della mariologia postconciliare*, „Asprenas” 39(1992) 277-294.

³ Por. C. POZO, *Maria en la reflexión teológica contemporánea*, „Eborensia” 9(1996) 135-140. B. Sesboué ze swej strony opisuje sytuację mariologii w sposób następujący: *Bardzo wyraźnie Sobór powstrzymał ruch mariologiczny pierwszej połowy naszego wieku, którego głównym problemem było uzyskanie nowych definicji dogmatycznych poprzez dodawanie Dziewicy tytułów, „nowych klejnotów do Jej korony”. W okresie posoborowym zauważalne jest wielkie milczenie odnośnie do pośrednictwa, współodkupicielstwa, królewskości czy wręcz „pierwszej zasady” teologii maryjnej. Podejmowane są prace nad włączaniem soborowego przełomu w prace badawcze. W pierwszym momencie zauważa się bez wątpienia ogromny spadek liczby dzieł teologicznych o Maryi, swego rodzaju ciszę pełną refleksji, lecz z pewnością jakość dzieł, które powstają, nie jest gorsza. W tamtych czasach mówiono o „kryzysie” maryjnym, lecz to określenie wydawało mi się przesadzone. Był to raczej czas odnowy doktryny maryjnej*. B. SESBOUÉ, *La théologie mariale après Vatican II*, w: *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, red. J. COMBY, PROFAC, Lyon 1997, 64.

⁴ Por. S. DE FIORES, *Mariologia/mariologia*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1985, 896-904 (dalej: NDM).

⁵ O Suárezie zob. J.A. DE ALDAMA, *Piété et système dans la mariologie du «Docteur eximius»*, w: *Maria. Études sur la sainte Vierge*, red. H. DU MANOIR, t. 2, Beauchesne, Paris 1952, 975-990; TENZE, *Un resumen de la primera mariología del p. Francisco Suárez*, „Archivo teológico granadino” 15(1952) 293-337 (przepisuje notatki spisywane przez o. Fabio de Fabiis podczas wykładów Suáreza w Kolegium Rzymskim w latach 1584-85, przechowywane w Bibliotece Narodowej w Rzymie); TENZE, *María y el sacrificio de la cruz segundo el pensamiento de Suárez*, w: *Homenaje a E. Elorduy*, Universidad de Deusto, Bilbao 1978, 43-47; J.M. BOVER, *Suárez mariólogo*, „Estudios eclesiásticos” 22(1948) 300-337; L. DIEZ MERINO, *Fundamentos bíblicos en cuestiones mariológicas y perspectivas del culto mariano en Francisco Suárez*, „Estudios Marianos” 49(1984) 147-184; G. GALEOTA, *La verginità feconda di Maria. Tre modelli di lettura: teologico (F. Suárez), pastorale (R. Bellarmino), ascetico (P. Canisio)*, w: *XVI centenario del concilio di Capua 392-1992. Atti del convegno internazionale di studi mariologici, Capua 19-24 maggio 1992*, Istituto superiore di scienze religiose – Pontificia Facoltà teologica Marianum, Capua-Roma 1993, 499-567.

nym przez Grzegorza XIII⁶, ten jezuicki teolog celowo łamie scholastyczny zwyczaj mówienia o Niej *w sposób krótki [...] i zwięzły* i postanawia opracować *całościowy i bogato rozwinięty traktat o Błogosławionej Dziewicy*⁷. Suárez nie ogranicza się do poszerzenia traktatu o Maryi, lecz stara się skonstruować go w sposób systematyczny, w oparciu o model chrystologiczny: tak jak u podstaw chrystologii stoi Boska natura Chrystusa, tak „fundamentem” całości problematyki maryjnej jest godność Maryi jako Matki Bożej (*disp. I*). To chrystotypiczne podejście wyznacza drogę, którą podążać będzie wielu mariologów w celu ustalenia „pierwszej zasady” teologii maryjnej. Jako źródła czy miejsca teologiczne Suárez podaje Stary Testament, gdzie „częste są prorocze wzmianki o Błogosławionej Dziewicy, przedstawiane w sposób jasny lub obrazowy, oraz Nowy Testament, gdzie na Jej temat napisano niewiele słów, ale wirtualnie zawierają one wszystko to, co można powiedzieć o Dziewicy Maryi. Wiele danych dociera do nas za pośrednictwem tradycji rozpoczętej przez apostołów, a kontynuowanej przez Ojców Kościoła. „Wielką wagę i skuteczność” ma wreszcie refleksja teologiczna, która czerpie i zbiera z powyższych zasad liczne tajemnice i przywileje Dziewicy (*Praefatio*).

Z metodologicznego punktu widzenia, jezuicki teolog zamierza z jednej strony pozostać wiernym tomizmowi, który wymaga, aby wykład o Błogosławionej Dziewicy łączyć zasadniczo z tajemnicami Chrystusa, a w szczególności z tajemnicą *Jego przyjścia na świat* (q. 27, s. 15); z drugiej natomiast, czuje potrzebę mówienia o Maryi w sposób bardziej organiczny i kompletny, dlatego też podejmuje zagadnienia, które dotyczą Jej bezpośrednio, jak wniebowzięcie i kult maryjny. Mimo wszystko trudno jest Suárezowi wypracować systematyczny traktat o Maryi, kiedy musi o Niej mówić komentując

⁶ Echo wykładów Suáreza rozbrzmiewa w cytowanym manuskrypcie ojca Fabio de Fabiis, przechowywanym w Bibliotece Narodowej w Rzymie. Pod koniec 1998 r. w archiwum Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego odkryliśmy tekst tychże wykładów: *De Deipara et Christo ut eius Filio* w manuskrypcie *Quaestiones in tertiam partem divi Thomae auctore R.P. Francisco Suárez Societatis Iesu, sacrae theologiae professore* (APUG, mss Gesuitici 534), różniący się zarówno od tekstu wydrukowanego przez Suáreza w 1592, jak i od notatek robionych przez o. Fabio de Fabiis. Zauważalny jest w szczególności fakt, że w manuskrypcie z Uniwersytetu Gregoriańskiego autor broni niepokalanego poczęcia, natomiast neguje je w tekście drukowanym. Rzeczywiście, związane jest to z ingerencją Przełożonego Generalnego, który przypomina Suárezowi, aby nie oddalał się od nauczania św. Tomasza.

⁷ F. SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundis. Mysteria vitae Christi, apud Societatem Minimam, Venetiis 1605, Praefatio*, 1 (pierwsze wydanie w 1592 r.).

trzecią część *Summa theologica* św. Tomasza, to znaczy w kontekście *Mysteria vitae Christi*. Traktat chrystologiczny, mając swą ściśle określoną i samodzielną strukturę, nie dopuszcza organicznej wizji ziemskiego i niebieskiego przeznaczenia Błogosławionej Dziewicy.

Taką perspektywę uwzględni Placido Nigido (ok. 1570 – ok. 1640)⁸ w książce *Summae sacrae Mariologiae pars prima*⁹, opublikowanej w Palermo w 1602 r. pod pseudonimem „brat Franciszek”. Pozostając nieznanym przez ponad trzy wieki¹⁰, Nigido jest pierwszym teologiem, który *ex professo* zajmuje się statusem epistemologicznym „mariologii” już w pierwszym rozdziale swojej książki: *Święta mariologia: czym jest i jakie rzeczy obejmuje, podzielona na 6 artykułów*¹¹.

Nigido przyznaje, że włączenie rozważań na temat Maryi do *samego traktatu teologicznego* [...], *jak czynią to wszyscy teolodzy*, jest

⁸ Placido Nigido urodził się w Mineo (Catania) ok. roku 1570. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1586 r., aby opuścić je w roku 1613 „z powodu pragnienia życia samotnego”, lecz prawdopodobnie także ze względów zdrowotnych (od 1593 roku określany jest mianem ułomnego). Resztę swego życia spędza jako kapłan diecezjalny, dając świadectwo pobożności, erudycji, zamiłowania do samotności i pisząc kolejne dzieła mariologiczne.

⁹ Wydaje się, że druga część mariologii Nigido nigdy nie została napisana, w każdym razie nie przetrwała do naszych czasów. Chociaż bibliografowie sycylijscy (R. Pirrus, *Not. Eccl. Syracus.*, 243, i *Not. Eccl. Mazar.*, 560; A. Mongitore, *Biblioteca sicula*, t. 2, Palermo 1708, 186-187) wspominają o „pars II”, dotychczas nie udało się jej odnaleźć. Sycylijska Biblioteka Regionalna (Palermo) posiada w swym katalogu również drugą część, lecz chodzi tu w rzeczywistości o kopię części pierwszej. Tak wyjaśniła mi na początku 1999 r. pracownica biblioteki.

¹⁰ Placido Nigido pozostaje nieznanym przez trzy i pół wieku, czyli aż do 1960 r., kiedy jezuita Antonio Segovia publikuje artykuł na jego temat: *Nota sobre el autor y el contenido de la primera »mariologia«*, „Estudios eclesiasticos” 35(1960) 287-311. Wydaje się, że Nigido nie jest cytowany przez żadnego mariologa naszego wieku, z wyjątkiem G.M. Roschiniego, który pisze o nim w swoich pracach: *Dogmatica mariana*, „Marianum” 1(1939) 31 oraz *Mariologia*, t. 1, Belardetti, Romae 1947, 30, a także R. Laurentina, który wspomina Nigido w swojej pracy *Maria ecclesia sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Nouvelles éditions latines, Paris 1952. Nigido nie jest też obecny we współczesnych encyklopediach, zarówno świeckich, jak i kościelnych, na przykład w *Enciclopedia italiana Treccani* czy *Enciclopedia cattolica*. Nie wspomina o nim także 13-tomowa *Summa aurea* J. Bourassé. Nie został on natomiast pominięty przez współczesnego mu wielkiego bibliografa maryjnego H. Marracci, który w pracy *Biblioteche marianae [...] pars secunda*, Typis F. Caballi, Romae 1648, wspomina o nim dwa razy.

¹¹ Nigido wylicza, jeszcze przed rozwinięciem, tych sześć artykułów: *Primo, de necessitate huius doctrinae. Secundo, utrum recte dicatur Mariologia. Tertio, utrum sit pars Theologiae. Quarto, utrum sit pars insignis. Quinto, utrum subiectum sacrae huius doctrinae sit ipsa Beata Virgo Maria. Sexto, utrum ea omnia habeat, quae Theologiae sunt propria*. P. NIGIDO, *Summae sacrae Mariologiae pars prima*, Panhormi 1602, 3.

konieczne do pełnego poznania Syna. Jednak uważa on za bardzo użyteczne [...] i w pewien sposób niezbędne, aby istniał wyodrębniony traktat o Błogosławionej Dziewicy Maryi. Podaje kilka powodów, które to uzasadniają: konieczność zebrania dla wspólnego pożytku wszystkiego, co zostało powiedziane na temat Błogosławionej Dziewicy; okazja, aby mogła pojawić się nowa dyscyplina ku chwale Bożej, ku naszemu pocieszeniu i zawstydzeniu nieprzyjaciół.

Nigido tworzy zatem słowo „mariologia” w oparciu o model „teologii”, za podstawę dając mu rzeczownik wskazujący osobę i mieszczący w sobie wszystko (woli on słowo „mariologia niż „theotologia”). Ten sycylijski teolog zajmuje się zatem udowadnianiem, że „mariologia” jest częścią (i to częścią znaczącą) teologii, ponieważ traktuje o Maryi „w związku z Bogiem” („w pewien znaczący sposób”). Według niego mariologia posiada wszystko to, co jest także właściwością teologii (q. 1, a. 6).

Wychodząc od Biblii, a w szczególności od rzeczywistości Maryi „Matki Boga-człowieka”, która zawiera wszystko pozostałe, Nigido kształtuje mariologię w sposób systematyczny według czterech przyczyn Platona/Arystotelesa: sprawczej, celowej, materialnej i formalnej. Ponieważ mariologia jest wiedzą „per omnes causas” zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, Nigido postanawia mówić najpierw o przyczynach sprawczej i celowej, a następnie „o Dziewicy samej w sobie” (q. 4).

W ponad 120 traktatach mariologicznych, wydanych w ciągu ostatnich czterech wieków, zauważa się, z nielicznymi wyjątkami, tę samą metodologię teologii podręcznikowej: symbioza z filozofią scholastyczną, adaptowanie procesu dedukcyjnego drogą logiki wewnętrznej i wyciąganie wniosków z oczywistych założeń, pierwszeństwo obiektywizmu i kategorii zasadniczych. Ogólnie rzecz biorąc, także mariologia stosuje sposób rozumowania polegający na stawianiu tez i ich udowadnianiu: jasno sformułowane są twierdzenia i podawane argumenty w oparciu o Pismo święte, tradycję Kościoła i ludzkie rozumowanie. Naukowy i racjonalny charakter rozumowania jest tak silnie akcentowany, że autorzy podręczników uznają za podstawową kwestię „pierwszej zasady”, mającej zapewnić jednorodność traktatowi mariologicznemu¹².

¹² K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, „Recherches de science religieuse” 42(1954) 481-522; C. DILLENCHNEIDER, *Il principio primo della teologia mariana*, Ares, Rzym 1957; G. DE BROGLIE, *Le „principe fondamental” de la théologie mariale*, w: *Maria. Études sur la sainte Vierge*, red. H. DU MANOIR, t. 6, Beauchesne, Paris 1961, 297-365.

Podsumowując należy powiedzieć, że podręcznik mariologii osiąga zakładany cel, czyli „bogatsze poznanie Maryi” w oparciu o Objawienie i Ojców Kościoła oraz refleksję racjonalno-spekulatywną¹³.

W każdym razie, pomimo licznych zalet tego podejścia, jak jasność i logiczność wyводу, mariologia podręcznikowa z wielu powodów okazuje się niewystarczająca i niedostosowana do współczesnej sytuacji. Wielu wydaje się ona zbyt abstrakcyjna i oddalona od codziennych problemów, zajmuje się bowiem bardzo wyrafinowanymi i wręcz sterylnymi kwestiami, nie mającymi związku z życiem. Powstaje w ten sposób rozdziew pomiędzy mariologią a kaznodziejstwem. Zarzuca się jej także zamknięcie w samej sobie (przesadna samodzielność), zastosowanie modelu wyłącznie chrystologicznego oraz prawie zupełny brak wymiaru eklezjologicznego i antropologicznego. Zbyt ograniczony okazuje się wreszcie sposób wykorzystania Pisma świętego i Ojców, polegający na poszukiwaniu w tych źródłach argumentów mających udowodnić określone tezy, bez wzięcia pod uwagę całej treści Biblii i integralnej doktryny patrystycznej¹⁴.

Te widoczne ograniczenia zmuszają do poszukiwania alternatywnego sposobu uprawiania mariologii, który zostanie przypieczętowany podczas Soboru Watykańskiego II.

2. Sobór Watykański II a historiozbawcza podstawa mariologii

Nowość wprowadzoną przez Sobór Watykański II co do podstaw mariologii Salvatore M. Meo określił precyzyjnie jako perspektywę historiozbawczą: *W porównaniu z doktryną i teologią przedso-borową, sformułowaną w traktatach mariologicznych, rozdział VIII „Lumen gentium” przedstawia nową perspektywę, to znaczy perspektywę historii zbawienia [...]. Bada ją przy użyciu kryteriów biblijnych, ekumenicznych, antropologicznych i duszpasterskich, najlepiej odpowiadających współczesnym wymaganiom kulturalnym i religijnym, odnawiając język, treści teologiczne i metodologię*¹⁵.

¹³ E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Marietti, Torino-Roma 1928, 5-7.

¹⁴ Na temat tych cech mariologii podręcznikowej, por. H.M. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, Città Nuova, Roma 1972, 137-140.

¹⁵ S.M. MEO, *Maria, madre e serva del Signore nel magistero contemporaneo (1964-1987)*, w: *Maria, Madre di Dio. Scrittura, teologia, liturgia, iconografia*, red. L. CROCIANI, SS. Annunziata, Firenze 1991, 107.

Wydarzenia związane z rozdziałem maryjnym podczas Soboru pozwalają zauważyć przejście od mariologii podręcznikowej do mówienia o Maryi w perspektywie historiozbawczej. Widomym znakiem tej zmiany jest odrzucenie tekstu z 1962 r., przez wielu ojców Soboru uważanego za zbyt prawniczy, racjonalny, zachodni i polemiczny. Potrzebny był natomiast tekst bardziej duszpasterski, biblijny, ekumeniczny i umiarkowany¹⁶.

Na te wymagania odpowiedział Sobór, który *wprowadzając jako ósmy rozdział do Konstytucji o Kościele przepracowany schemat maryjny, dał także ważny wkład ekumeniczny do wyprowadzenia mariologii z izolacji. [...] Ważny jest też fakt, że Sobór świadomie umieszcza nauczanie o Maryi w ogólnym kontekście historii zbawienia, jak to jest wyraźnie zaznaczone w tytule drugiej sekcji ósmego rozdziału konstytucji „De Ecclesia”: „Funkcja błogosławionej Dziewicy w ekonomii zbawienia”¹⁷.*

W rzeczywistości całe nauczanie Soboru o Maryi charakteryzuje perspektywa historiozbawcza: od Starego Testamentu (LG 55), poprzez czas Wcielenia i mesjańskiej działalności Chrystusa (LG 56-58), aż po czas Kościoła (LG 59-67) i eschatologię (LG 68-69).

Słusznie komentatorzy Soboru Watykańskiego II podkreślają historyczne znaczenie dokonanej przezeń wyboru na polu mariologii. Zdaniem B. Sesboué, Sobór skłonił mariologię do samokrytyki, a następnie do *rekonwersji* czy przejścia do integracji w kontekście jednej teologii¹⁸. Pod tym kątem rozdział VIII *Lumen gentium*

¹⁶ Por. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Poliglottis Vaticanis, vol. 2, pars 3, 300-338.

¹⁷ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, w: *Mysterium salutis*, t. III/2, Queriniana, Brescia 1971, 510.

¹⁸ *Teologia maryjna dokonana krytycznego zwrotu przed pójściem w ślady postanowień Soboru. Była to śmierć pewnej formy „mariologii triumfującej” i przejście „mariologii” (to znaczy usamodzielnionego działu teologii, który traktował o Maryi samej w sobie, zapominając o usytuowaniu Jej w historii zbawienia) do teologii maryjnej, która za Soborem sytuuje Maryję w Kościele i w ekonomii zbawienia, teologii „zintegrowanej”. W formie żartu powiedziano podczas Soboru, że cofnął on tajemniczą ekskomunikę, która umieściła Maryję poza, czy też poniżej Kościoła. Można obecnie powiedzieć, że Maryja została „zintegrowana” z teologią. Ponownie rozpatruje się inspiracje pochodzące od Pawła VI: Maryja cała związana z Chrystusem, z Duchem i Kościołem. To godny podziwu zwrot, w porównaniu z tym, jakie tematy były uprzywilejowane w mariologii po Soborze Trydenckim. B. SESBOUÉ, *La théologie mariale après Vatican II...*, 64. Zdaniem Napiórkowskiego przejście z jednego sposobu uprawiania mariologii w drugi pozostaje problematyczne: *Mariologia poszukuje swojej tożsamości. Chce znaleźć swe miejsce w rodzinie dyscyplin teologicznych. Dziś stoi ona wobec dwóch problemów: 1) Problem związku formalnego pomiędzy nią a resztą teologii [...]; 2) Problem przejścia od mariologii konceptualnej z jej „metodą zasad” do mariologii umiejscowionej w historii zbawienia. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, w: *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe*, Ed. Miscellanea francescana, Roma 1985, 565-566.**

stanowi *krytyczno-korekcyjny punkt końcowy szczególnego sposobu uprawiania mariologii, konwencjonalnie określanego jako „potrydencki”*¹⁹.

Historiozbawczy zwrot, przygotowany przez osiągnięcia na polu egzegetycznym i teologicznym²⁰, okazuje się nieodwracalny i zapowiada koniec mariologii zamkniętej w sobie i nie związanej z tajemnicą Chrystusa i Kościoła ani z rozległym, wiążącym ich obszarem: historią zbawienia.

Rozwijający się w Kościele katolickim ruch biblijny prowadził do tekstu Pisma świętego nie tyle w celu udowodnienia tez (*dicta probantia*), ile w celu docenienia całej jego wartości historiozbawczej. Ta perspektywa okaże się decydująca dla odkrycia ziemskiej kondycji Maryi, Jej duchowości „ubogich JHWH”, Jej zjednoczenia z Chrystusem z zachowaniem szacunku dla Jego mesjańskiej transcendencji oraz Jej typologicznego wymiaru jako Córy Syjonu²¹. Idąc tym śladem, A. Feuillet już w 1966 r. doszedł do wniosku, że aby lepiej poznać Maryję, należy badać historię zbawienia i na odwrót: kto dogłębnie bada historię zbawienia, bez wątpienia spotka tam Matkę Zbawcy, zjednoczoną z Nim nierozzerwalnymi więzami²².

3. Posoborowy rozwój zasady historiozbawczej

Sobór Watykański II, optując na rzecz zasady historiozbawczej, wprowadził mariologów na obowiązkową drogę biblijną. W okresie posoborowym droga ta przeszła przez dwa etapy.

¹⁹ G. GOZZELINO, *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal Vaticano II alla „Marialis cultus” e al suo seguito*, w: *La Madonna dei tempi difficili*, red. A. PEDRETTI, LAS, Roma 1980, 38.

²⁰ W zwrocie ku historiozbawczemu rozumieniu Biblii ważną rolę odegrali dwaj teolodzy protestancy: Karl Barth, który w komentarzu do *Listu do Rzymian* (1919) przedstawia Objawienie jako „samoobjawienie się Boga”, to znaczy wydarzenie, za pośrednictwem którego Bóg nawiedza swój lud i staje się jednym z nas, ukrywając swą chwałę pod ludzkim ubóstwem; oraz Oscar Cullmann, który w centrum wszystkiego stawia *historię zbawienia*, rozumianą jako „boskie następstwo wydarzeń” (*Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bolonia 1966, 12), a następnie konkluduje: *Nie ma miejsca na te spekulacje o Bogu, które nie mają związku z czasem i historią* (TAMZE, 46).

²¹ Por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana „Madre della Chiesa”, Roma 19913, 40-48.

²² A. FEUILLET, *L'heure de la femme et l'heure de la Mère de Jésus*, „Biblica” 47(1966) 562.

3.1. Maryja w historii zbawienia

Nawiązywanie do historii zbawienia w mówieniu o Maryi jest już powszechne wśród współczesnych mariologów. Podobnie jak J. Auer odnajdują oni klucz do tajemnicy Maryi w Jej „historiozbawczym usytuowaniu”, czyli w Jej pozycji wewnątrz Boskiego planu²³.

Niekiedy już sam tytuł traktatu mariologicznego ukazuje związek jego treści z historią zbawienia²⁴. Również samodzielny traktat o Maryi, jak *Nuovo dizionario di mariologia* (1985 r.), przyjmuje taką wewnętrzną strukturę, która odsyła do globalnego kontekstu Objawienia²⁵.

Soborowe określenie Pisma świętego jako „duszy całej teologii” (DV 24) skłania do jego dowartościowania w nowej perspektywie: *Fragmenty Biblii, w których wzmiankowana jest Maryja, nie powinny być wykorzystywane ani do udowadniania tez (jak to robili twórcy podręczników), ani jako rozdział wprowadzający (co uczynił Suárez). Powinny one umożliwić dotarcie do samego początku (momentu ubogiego i niedostatecznie rozwiniętego, lecz bogatego w sensie jakościowym) w jego związku z centrum i ze wszystkim: to znaczy z Maryją z Nazaretu jako osobą należącą do grupy osób bliskich Jezusowi, uczestniczącą w „dramatycznej teologii”, czyli działaniu Boga na rzecz zbawienia człowieka*²⁶.

To podejście zostało przyjęte, na przykład, przez wiele najnowszych traktatów mariologicznych, które mniej lub bardziej znaczącą część swej zawartości poświęcają „mariologii biblijnej” (Poza, Paredes), „świadectwom biblijnym” (Courth), „światłu Pisma” (Colzani) lub „Maryi w Biblii” (Melotti, González, Ponce Cuellar, Gebara-Bingemer), „Maryi w Nowym Testmencie” (Forte, Casale), „Maryi w objawieniu biblijnym” (De Fiores). Opierają się one na studiach współczesnej egzegezy biblijnej, która *otworzyła przed mariologią nowe granice [...], wzmocniła jej biblijny fundament i wzbogaciła ją*

²³ Por. J. AUER, *Jesucristo, salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios*, Herder, Barcelona 1990, 508.

²⁴ G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del concilio vaticano II*, Pisani, Isola del Liri 1969; R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1972; C. POZO, *María en la obra de la salvación*, BAC, Madrid 1974; J. AUER, *Maria, Christi Mutter in Heisplan Gottes*, Pustet, Regensburg 1988.

²⁵ *Niezależnie od ogromnego aparatu, w całości i bezpośrednio poświęconego Dziewicy, wewnętrzna struktura traktatów jest typu relacyjnego. Znaczy to, że Maryja ujmowana jest w organicznych związkach z centrum zbawczego planu, którym jest Jezus Chrystus, i z licznymi, związanymi z tymże planem, elementami.* S. DE FIORES, S. MEO, *Introduzione*, w: NDM, VIII.

²⁶ S. DE FIORES, *Mariologia/mariologia...*, 909.

znacznie z tematycznego punktu widzenia²⁷. Najlepszą syntezę współczesnej egzegezy o Maryi stanowi obszerna treść hasła „Biblia”, autorstwa A. Serra, w *Nuovo dizionario di mariologia* (s. 231-311), stanowiąca fundamentalny punkt odniesienia. Po tej syntezie pojawiły się następne studia wielu innych, bardzo interesujące dla poznania słowa Bożego dotyczącego Maryi, ze względu na kwalifikacje biblijne lub interdyscyplinarne ich autorów²⁸.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że wielu współczesnych autorów traktatów mariologicznych podpisałoby się pod następującymi słowami P.L. Ladarii: *Wybór Maryi jest zrozumiały tylko w odwiecznym wyborze Chrystusa, o którym mowa w wielkim hymnie „Listu do Efezjan” (por. 1, 3nn). Tylko w perspektywie Ojca, jednoczącej wszystko z sobą i odnawiającej wszystko przez Chrystusa i w Chrystusie (por. Ef 1, 10), możemy ujrzeć tajemnicę Maryi, która, zbawiona i wybrana z łaski Pana, pełni bardzo szczególną rolę*²⁹.

3.2. Historia zbawienia w Maryi

Zwrócenie się ku Biblii w nowej optyce, to znaczy otwartej na całość maryjnych danych w Objawieniu i nie podporządkowującej jej udowadnianiu wcześniej postawionych tez, doprowadziło do wnikięcia w głąb teologii biblijnej, zarówno ogólnej, jak i poszczególnych hagiografów. Zrozumiano, że liczy się nie gromadzenie tekstów, ile raczej ich głęboki sens w świetle biblijnych tematów Starego Testamentu i misterium paschalnego. Tworzy się tu miejsce dla autentycznej teologii biblijnej o Maryi (której roli jako podstawy ekumenicznego porozumienia nie można przecenić), nawiązując oczywiście do Boskiej logiki, która pozwala odkryć wewnętrzny związek w całym „wydarzeniu” Matki Jezusa³⁰.

²⁷ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25. 03. 1988), nr 11. Por. JAN PAWEŁ II, *Discorso alla pontificia facoltà teologica Marianum*, „L'Osservatore Romano” 12-13 dicembre 1988, 4.

²⁸ Nawiązujemy tu w szczególności do cyklu artykułów biblijno-maryjnych, opublikowanych przez *Ephemerides mariologicae*, zebranych później przez A. Aparicio Rodríguez (red.), *María del evangelio. La primeras generaciones cristianas hablan de María*, Publicaciones claretianas, Madrid 1994, oraz do cyklu zeszytów monograficznych o interdyscyplinarnym charakterze, publikowanych przez „Theotokos” od 1993 r. do dziś, raz na pół roku.

²⁹ P.L. LADARIA, *Maria nel piano salvifico del Dio trinitario*, w: *Il mistero della Vergine Madre. Lezioni di teologia mariana*, red. M.G. MASCIARELLI, Chieti-Vasto 1991, 15.

³⁰ S. DE FIORES, „Mariologia/marialogia”..., 909.

I. de la Potterie, po stwierdzeniu, że Maryja *jest obecna i [...] odgrywa główną rolę w decydujących momentach zbawienia* zauważa: *Bardzo ważnym osiągnięciem współczesnej egzegezy jest ukazanie, że tajemnica Maryi stanowi w pewien sposób syntezę całego poprzedniego Objawienia na temat ludu Bożego, na temat tego wszystkiego, co Bóg chce uczynić dla swojego ludu poprzez swe zbawcze działanie.* Ten egzegeta widzi w Maryi *pełny obraz konkretnej realizacji całej tajemnicy przymierza*³¹.

Do podobnych wniosków dochodzi B. Forte po zgłębieniu światectwa Nowego Testamentu o Maryi: *W Maryi krzyżują się nośne linie Starego i Nowego Przymierza [...]. W powściągliwości tego, kim jest Maryja, skupia się cała historia zbawienia i różnorodność przeplatających ją odniesień. Można by zatem streścić przesłanie biblijne dotyczące Dziewicy Matki mówiąc, że jest Ona ikoną całej tajemnicy chrześcijańskiej [...]. Maryja w Piśmie świętym [...] ukazuje Pismo święte w Maryi. Pełnia zbawczego zamysłu Bożego jawi się w „części” – w Niewieście z Nazaretu, którą Przedwieczny wybrał na Matkę swojego Syna zamieszkałego między nami*³².

Pierwszy sygnał do tego przejścia daje już nr 65 *Lumen gentium*, który przedstawia Matkę Jezusa jako miejsce spotkania i „oświetlenia” najważniejszych treści wiary: *Albowiem Maryja, która wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla najważniejsze treści wiary.*

Jeśli mogę podsumować drogę, która doprowadziła mnie do dostrzeżenia w Maryi „mikrohistorii zbawienia”³³, muszę przyznać, że moim punktem wyjścia było podejście historyczne. Przemierzając bowiem historię traktatu mariologicznego od czasów Suáreza i Nigido aż do współczesności, musiałem stwierdzić, że metoda przyjęta przez tych dwóch zasłużonych autorów z czasem się wyczerpała. Oprócz ciosu, zadanego przez Sobór Watykański II metodzie dedukcyjnej i całej teologii podręcznikowej, przejawem końca rozdziału Suárez-Nigido w mariologii stał się nierozwiązalny problem dotyczący tzw. „pierwszej zasady”. Problem tej zasady, która z defi-

³¹ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, 15 i 276.

³² B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni paoline, Cinisello B. 1988, 103 (tł. pol.: *Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii-symboliczno-narracyjnej*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999, 104-105).

³³ S. DE FIORES: *Maria microstoria della salvezza...*, 7-22; TENŽE, *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni dehoniane, Bologna 1992, 44-52. Na temat miejsca autora w kontekście włoskim, por. A. AMATO, *La Mariologia italiana nel XX secolo*, „Theotokos” 1(1993) nr 1, 35-72.

nijci powinna być jasna i niepodważalna przez nikogo, został rozwiązany (czy raczej rozmyty) w ogromnym wachlarzu propozycji, wśród których nie osiągnięto żadnej zgody.

W rzeczywistości Laurentin zbadał dwa możliwe „wyjścia bezpieczeństwa” w obliczu trudności czy kłębki ludzkiego rozumu w związku z opracowaniem organicznego i spójnego traktatu mariologicznego: albo należy przejść od logiki naturalnej do Boskiej, objawionej, albo też przestać mówić o jakiegokolwiek systematyczności. On sam optuje za tym drugim rozwiązaniem, ponieważ to pierwsze ukazuje się *poprzez wypowiedzi fragmentaryczne, enigmatyczne i zupełnie nieoczywiste*. Jeśli ludzka logika jest nieodpowiednia, a ta Boska pozostaje transcendentna, należy koniecznie zrezygnować *ze stosowania planu dedukcyjnego* i zadowolić się sprecyzowaniem *kolei życia Maryi* od Starego Testamentu do paruzji, odkrywając w ten sposób pewną jedność organiczną³⁴.

Należy bez wątpienia przyznać rację Laurentinowi co do konieczności odstąpienia od drogi dedukcyjnej, bez sukcesu wypróbowanej przez twórców podręczników. W tej sprawie W. Beinert zauważa: *Poszukiwanie „fundamentalnej zasady” jako logicznego punktu zaczepienia, na którym można byłoby zbudować tę dyscyplinę, nie dało żadnych rezultatów. Owocna natomiast wydaje się myśl o paradigmatcie jako normatywnej zasadzie hermeneutycznej, która pozwoliłaby widzieć dane zawarte w Tradycji w ich jedności oraz pomogłaby teologii i Kościołowi trwać w postawie Matki Chrystusa*³⁵.

Ale pytamy: czy droga Boskiej logiki pozostaje zupełnie niedostępna? Czy przy takim podejściu nie popadamy w swego rodzaju pozytywizm, według którego Objawienie miałoby polegać na czystym przekazaniu faktów i zjawisk?

Nie pretendując do tego, aby Boże objawienie rozwiąło swoją tajemnicę, ani żeby historia „uchwyciła” chwałę, teolodzy tacy jak C. Vagaggini odkrywają główne cechy czy też prawa historii zbawienia, *z pewnością dobrowolnie przestrzegane przez Boga, a które w każdym razie pozwalają nam zrozumieć, że Jego działanie nie jest chaotyczne i przypadkowe, lecz świadome i pełne mądrości*³⁶. Idąc tą

³⁴ R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Edizioni paoline, Roma 1983, 162, 170-171. Gdzie indziej autor stwierdza, że *należałoby dobrowolnie zrezygnować z wszelkich usystematyzowań i uznać miejsce, jakie Matka Jezusa zajmuje w licznych traktatach teologicznych, co więcej w ogólnym obrazie najbardziej fundamentalnej dogmatyki: Symbolu wiary*. TENZE, *Maria*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. 2, Marietti, Torino 1977, 465.

³⁵ W. BEINERT, *Maria/mariologia*, w: *Enciclopedia teologica*, red. P. EICHER, Queriniana, Brescia 19902, 538-39.

³⁶ C. VAGAGGINI, *Storia della salvezza*, w: *Nuovo dizionario di teologia...*, 1569.

drogą wydaje się możliwe pójście po linii biblijnej, która wyjawia ludziom Boży plan i jego nieprzewidywalną, lecz w pełni spójną logikę. [...] Zamiast poszukiwać jednoczącej nici logicznej w tekstach biblijnych dotyczących Maryi, tu poszukuje się praw ustanowionych przez Boga w Jego planie zbawienia realizowanym w historii i stosuje się je wobec Dziewicy, aby zrozumieć Jej życie i misję. Lub odwrotnie, w życiu Maryi poszukuje się Bożej logiki, objawionej w całym planie zbawienia. Maryja staje się tym samym „zasadą poznawczą” zbawczego planu, a jednocześnie jego oczywistą egzemplifikacją³⁷.

To historiozbawcze ujęcie, pochodzące od teologii biblijnej i wspólne z innymi dyscyplinami, zaczyna być coraz bardziej doceniane i stosowane w mariologii: *Uznanie historycznego istnienia dróg, które Bóg przebył wraz z ludźmi jest przesłanką do teologicznej refleksji nad znaczeniem Matki Jezusa dla zbawczego działania Boga*³⁸.

4. Epistemologiczne ukierunkowanie Magisterium począwszy od Soboru Watykańskiego II

Przygotowany przez wyżej wspomniane tło historiozbawcze Sobór Watykański II przyjął nową pozycję wobec metody, którą należy stosować w teologii. Rzeczywiście, dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej porzuca metodę podręcznikową polegającą na stawianiu tez do udowodnienia i zaleca, aby wszystkie dyscypliny teologiczne zostały odnowione poprzez żywy kontakt z tajemnicą Chrystusa i z historią zbawienia (OT 16). W tym samym rozdziale Sobór proponuje metodologię w 5 punktach, bardzo odmienną od metody scholastycznej. Pierwszeństwo przyznane tu jest tematom

Jedno z pierwszych systematycznych zastosowań wobec Maryi „praw przewodnich historii zbawienia” (*„Führungsgesetze der Heilsgeschichte”*) przedstawia H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Lahn-Verlag, Limburg 1954, 92-115. Autor przedstawia i stosuje wobec Maryi prawa dotyczące współpracy, obiektywnych nakazów, reprezentacji i pośrednictwa. Muszę wyznać, że dopiero w 1992 r. (po opublikowaniu mojego traktatu *Maria madre di Gesù*) przejrzałem to znaczące dzieło Köstera, przez co nie wpłynęło ono na moją epistemologiczną wędrówkę.

³⁷ S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia...*, 907. *Im bardziej ktoś jest włączony w historię zbawienia, tym bardziej nabiera on żywotnego i głębokiego znaczenia, nawet paradygmatycznego. To jest właśnie przypadek Maryi, która w świetle praw historiozbawczych, ukazuje się jako „punkt ogniskowy” Boskiego działania.* S. DE FIORES, *Il volto di Maria presentato ai giovani. Il nucleo che genera la conoscenza e la vita*, w: *Come annunciare Maria ai giovani*, Centro di cultura mariana, Roma 1985, 151.

³⁸ A. MÜLLER-D. SATTLER, *Mariologia*, w: *Nuovo corso di dogmatica*, t. 2, red. T.H. SCHNEIDER, Brescia 1995, 205.

biblijnym, z uwzględnieniem faktu, że Pismo święte „powinno być duszą całej teologii”. Następnie duże znaczenie nadaje się Tradycji, a w szczególności Tradycji Ojców wschodnich i zachodnich. Dopiero teraz następuje refleksja teologiczna nad danymi zebranymi w Biblii i Tradycji, po czym zachęca się do uwzględnienia tajemnic zbawienia „obecnych i działających zawsze w liturgii” oraz do odczytania prawd wiary w kontekście zmiennych warunków różnych czasów (por. OT 16).

Dokument Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego na temat studiów kościelnych (20.05.1968) potwierdza jednoczącą podstawę historiozbawczą wszystkich dyscyplin teologicznych i zaleca *przedstawiać tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia w taki sposób, aby unikając jakiegokolwiek pomieszania dyscyplin i metod, bardziej oczywista ukazała się jedność całego nauczania teologicznego* (nr 28)³⁹.

Dokument *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, wydany przez tę Kongregację (6.01.1970) trzyma się metody przedstawionej w OT 16, ale niezupełnie rygorystycznie, ponieważ wprowadza możliwość tzw. „metody regresyjnej”⁴⁰, możliwość ponownie zaproponowaną w nowym dokumencie *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* („Teologiczna formacja kandydatów do kapłaństwa”, 22.02.1976): *Metoda opisana dla teologii dogmatycznej przez Sobór Watykański II, podzielona na 5 etapów [...] zapewnia nauczanie zakorzenione w danych Objawienia, zespolone z historią zbawienia* (nr 89). *Integralność metody źródłowo-historycznej pozwala na pewną elastyczność wobec traktowanych tematów* (nr 93)⁴¹.

Ten kontekst pozwala zrozumieć, że metoda historiozbawcza pozostaje fundamentalna i normatywna, gwarantując jedność nauczania teologicznego, dopuszczając czasem możliwość uzasadnionych wyjątków⁴².

Metoda teologiczna, którą należy stosować w nauczaniu mariologii, nie jest tematem głównym listu Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego: *La Vergine Maria nella formazione intellettuale*

³⁹ *Enchiridion vaticanum*, t. III, 376 (dalej: EV).

⁴⁰ EV III, 1915. Na temat metody regresyjnej, która wychodzi od obecnego nauczania Kościoła i dociera do jego podstaw historycznych, por. pionierski artykuł A. GARDEIL, *La réforme de la théologie catholique: idée d'une méthode régressive*, „*Revue thomiste*” 11(1903) 5-19.

⁴¹ EV V, 1864 i 1869.

⁴² Na temat roli nauczania Kościoła w mariologii, por. znakomite i dokładne studium I.M. CALABUIG ADÁN, *L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali*, w: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche...*, 141-256.

e *spirituale* („Dziewica Maryja w formacji intelektualnej i duchowej”, 25.03.1988), ale ujęcie historiozbowcze stanowi tło dla zasadniczej treści tego listu. W niektórych zdaniach *Listu* jest jednak nawiązanie do wspomnianej wyżej metody⁴³.

Następną kwestią jest struktura i umiejscowienie mariologii w kontekście pozostałych dyscyplin teologicznych. Uznając za pewnik, że wyżej wspomniany *List* nakazuje wprowadzenie *systematycznego, organicznego i całościowego wykładu na temat Maryi*, I.M. Calabuig przewiduje *rozbieżność opinii co do sposobu interpretowania i wcielenia w życie tej orientacji*: przeważa tendencja za wykładem jednolitym i samodzielnym czy też podzielonym i włączonym do różnych dyscyplin?⁴⁴ Autor nie ukrywa swojej preferencji co do wykładu samodzielnego, biorąc pod uwagę fakt, że mariologia broni się przed izolacją jako *dyscyplina zbieżności i relacji*⁴⁵: *Uważam, że spośród dwóch propozycji: „wykładu podzielonego” i „wykładu jednolitego”, należałoby preferować tę drugą, która pozwoli wykładowcy, mającemu odpowiednio dużo czasu, rygorystycznie trzymając się źródeł i będąc otwartym na perspektywy interdyscyplinarne, w sposób systematyczny przedstawić prawdy wiary dotyczące błogosławionej Dziewicy, Jej roli w historii zbawienia, Jej wielorakiej obecności w życiu Kościoła i poszczególnych uczniów Pana. I wydaje mi się, że propozycja „wykładu jednolitego” lepiej odpowiada cechom organiczności, systematyczności, kompletności, które, według Listu (por. nr 28-29), powinno mieć nauczanie mariologii*⁴⁶.

5. Epistemologiczne wybory mariologii posoborowej

Należałoby sprawdzić, czy i w jaki sposób mariolodzy brali pod uwagę te cenne wskazówki Kościoła dotyczące metody historiozbowczej i jakie były ich wybory z epistemologicznego punktu widzenia, w kontekście pozostałych dyscyplin teologicznych.

⁴³ *Matka Pana jest rzeczywiście „faktem Objawienia Bożego* (nr 1); *Studium Pisma świętego powinno być zatem duszą mariologii* (nr 24); *Osoba Dziewicy powinna być widziana w świetle całej historii zbawienia* (nr 28). Por. EV XI, 283, 310 i 314.

⁴⁴ I.M. CALABUIG, *Editoriale. Il futuro della mariologia*, „Marianum” 50(1998) XVIII.

⁴⁵ TENZE, *L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali...*, 221.

⁴⁶ TAMZE, XIX-XX.

5.1. Opcja na rzecz perspektywy historiozbawczej

Czytając różne posoborowe traktaty teologiczne, nie można nie zauważyć faktu, że chociaż z wahaniem i zawirowaniami z powodu poprzedniej metodologii, to jednak ujęcie historiozbawcze stanowi główną drogę, po której kroczy ogół autorów. Wszystkich niejako reprezentuje seria *Mysterium salutis*, publikowana od 1965 r., która przedstawia się jako *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* (Nowy wykład dogmatyki jako teologii historii zbawienia). Redaktorzy – J. Feiner i M. Löhrer obszernie wyjaśniają sens, w jakim rozumiana jest historia zbawienia i sposób, w jaki powinna być uprawiana teologia historii zbawienia⁴⁷. Zaadaptowanie wymiaru historii zbawienia pojawia się zasadniczo w wielu traktatach teologicznych, wydanych po Soborze Watykańskim II, a w szczególności w układzie niektórych, jak teologia moralna⁴⁸ i sakramentalna⁴⁹.

⁴⁷ Otwarcie teologii na wymiar historiozbawczy wynika przede wszystkim z tego, że samoobjawienie Boga realizuje się w procesie historycznym, w którym Bóg działa z człowiekiem, rozmawiając z nim, i w którym mówi, działając z człowiekiem. Jedynym, niedościgłym szczytem tej autokomunikacji Boga jest Jezus Chrystus, Słowo Wcielone. Nasza rozmowa z Bogiem jest zatem związana z autokomunikacją Boga w historii zbawienia. J. FEINER-M. LÖHRER, *Introduzione*, w: *Mysterium salutis* I/1, Queriniana, Brescia 1967, 13-14.

⁴⁸ Na przykład: teologia moralna, dzięki Sergio De Guidi, usiłuje przezwyciężyć niedbałość w traktowaniu tego wymiaru w twórczości posoborowej. Dla tego autora historia zbawienia jest fundamentem moralności, ponieważ reprezentuje to samo objawienie, co historyczna autokomunikacja Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym, która implikuje dynamiczny związek pomiędzy tym, co wskazujące i tym, co nakazujące [...], normatywny dla fundamentalnej teologii moralnej. S. DE GUIDI, *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, w: *Corso di morale*, t. 1, red. T. GOFFI-G. PIANA, Queriniana, Brescia 1983, 239.

⁴⁹ W dziedzinie sakramentologii znajdziemy dwa tomy Carla Rocchetta, *I sacramenti della fede* i *Sacramentaria fondamentale*, których struktura oparta jest na zbawczej ekonomii, mającej swe centrum w Pawłowym „mysterion”, a której kontynuacją i zarazem eschatologiczną zapowiedzią są sakramenty. Zdaniem Rocchetta zbawcze wydarzenia mogą być odczytywane w dwóch różnych podejściach: *chronologicznym*, które umieszcza je „w związku z wielkimi epokami objawienia biblijnego”, oraz w podejściu *typologicznym*, które odczytuje te wydarzenia „w związku z różnymi Bożymi działaniami”, to znaczy ze stałymi cechami Jego działania na świecie. Wśród typowych sposobów Bożego działania w świecie można zaobserwować pewne stałe prawa, które się powtarzają i wypełniają w znakach sakramentalnych: *Na wszystkich poziomach zbawczej ekonomii Bóg, On sam, tworzy, nazywa, uwalnia, zawiera przymierze, jest, uświęca, wysyła, ocenia. Te cechy są jak „prawa” i stanowią pieczęć Boskiego działania w „historia salutis”.* Dają one kontekst zrozumieniu intrabiblijnemu, tylko we wnętrzu którego sakramentalne wydarzenia Kościoła stają się zrozumiałe. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal »mysterion« al »sacramentum«* (Corso di teologia sistematica, 8), Edizioni dehoniane, Bologna 1989, 226-227. W kwestii rozwinięcia tematu sposobów Bożego działania por. TENZE,

W obszarze mariologii nie powinny nikogo dziwić trudności i zwroty w sposobie myślenia, przeżywane przez autorów traktatów przy przechodzeniu od statutu epistemologicznego utrwalonego w czasach Suáreza i Nigido, a uzyskującego swój rozkwit w naszym wieku, do ujęcia historiozbawczego, wymaganego przez Sobór Watykański II⁵⁰.

Mimo to mariologiczny dział teologii osiąga dojrzałość, dzięki której wytrzymuje porównanie w pozostałych dyscyplinach. Soborowe „novum” dotyczące metodologii i treści mariologicznych przyjęło się na poziomie międzynarodowym, na przykład u Laurentina, Müllera, Pikaza, Auera, González, Fortego, De Fioresa, Paredesa...⁵¹, w których dziełach o Maryi przejawia się mniej lub bardziej rozległe docenienie słowa Bożego i otwarcie na kulturę naszych czasów. Rzadkie natomiast są traktaty mariologiczne o strukturze zbudowanej według wskazówek *Optatam totius* 16, ponieważ zazwyczaj różni autorzy opuszczają przynajmniej jeden z pięciu punktów wymienionych w tym tekście.

5.2. Opcja na rzecz „wykładu podzielonego”

Po soborowej decyzji o odstąpieniu od samodzielnego dokumentu o Maryi oraz o wprowadzeniu problematyki maryjnej jako rozdziału Konstytucji o Kościele, niektóre z traktatów teologicznych uznały mariologię za rozdział eklezjologii, chrystologii czy antropo-

I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramenti quali »meraviglie della salvezza« nel tempo della chiesa, Edizioni dehoniane, Bologna 1988, 87-162.

⁵⁰ W kwestii początku i rozwoju systematycznego traktatu mariologicznego, por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 620. Autorzy pokroju Roschiniego, Bertetto, Pozo, Galota czy Gherardiniego usiłują wejść w nową fazę, zainaugurowaną przez VIII rozdział *Lumen gentium*, lecz po przejściu kilku kroków po linii historiozbawczej wydają się preferować metodę tradycyjną. Podzielam opinię A. Amato na temat Roschiniego, że jego metodologiczne nastawienie w dziele „*Maria Santissima nella storia della salvezza*” *pozostaje jeszcze nadal podejściem dedukcyjnym teologii scholastycznej*; oraz na temat D. Bertetto, w którego dziełach przejawia się *ten sam dramatyczny wysiłek przechodzenia od podejścia przedsoborowego do posoborowego*. A. AMATO, *La »mariologia italiana« nel XX secolo...*, 52.

⁵¹ R. LAURENTIN, *Breve mariologia*, Queriniana, Brescia 1988; A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1989; J. AUER, *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter in Heilsplan Gottes*, Regensburg 1988; C.I. GONZÁLEZ, *María evangelizada y evangelizadora*, CELAM, Bogotá 1988; B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni paoline, Cinisello B. 1988.

logii. W ten sposób próbowano ponownie „skierować” mariologię do ogólnego traktatu teologicznego, z którego została wyprowadzona przez Suáreza – Nigido ze względu na konieczność organicznego jej omówienia. Uznawano za bardziej zgodne z duchem Soboru i z zasadą interdyscyplinarności, zastąpienie samodzielnego traktatu mariologicznego *wprowadzeniem koniecznych odniesień mariologicznych do niektórych innych traktatów*⁵².

Typowym przykładem tej opcji jest, cytowany wcześniej, monumentalny kurs dogmatyki *Mysterium salutis*, który zawiera mariologiczne opracowania A. Müllera i R. Laurentina, umieszczone odpowiednio w chrystologii i w eklezjologii⁵³. To rozwiązanie nie jest zbyt szczęśliwe, ponieważ obaj autorzy nie zachowują związku z problematyką i perspektywą dyscyplin, w których powinna zostać umieszczona Dziewica Maryja.

Innym przykładem, częściowo udanym, jest *Synthèse dogmatique* J.-H. Nicolasa⁵⁴, jednolite dzieło, które omawia Boże macierzyństwo, świętość i pośrednictwo Maryi w chrystologii, natomiast macierzyństwo duchowe w eklezjologii.

Ogólnie rzecz ujmując, posoborowe chrystologie i eklezjologie nie nadają właściwej rangi Maryi, Matce Jezusa i typowi Kościoła⁵⁵.

5.3. Wybór „wykładu jednolitego”

W okresie posoborowym, szczególnie z okazji roku maryjnego 1987-1988, zauważa się rozkwit samodzielnego traktatu mariologicznego, rzadko wprowadzanego do systematycznego kursu teologii⁵⁶.

Niektórzy zauważają konieczność usprawiedliwienia tego wyboru, odwołując się do pozytywnej i szczególnej roli odegranej przez

⁵² M. SEMERARO, *Percorsi della mariologia postconciliare...*, 281. Jako poparcie tego stwierdzenia autor cytuje R. LAURENTINA, *Maria...*, 465.

⁵³ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, w: *Mysterium salutis*, t. III/2, Queriniana, Brescia 1971, 510; R. LAURENTIN, *Maria prototipo e modello della Chiesa*, w: TAMZE, t. IV/2, 390-415.

⁵⁴ J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires-Beauchesne, Fribourg-Paris 1985.

⁵⁵ Por. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 159-200.

⁵⁶ Przedstawiamy wykaz najnowszych traktatów mariologicznych: J. AUER, *Gesù il Salvatore. Soteriologia-Mariologia* (Piccola dogmatica cattolica, 4/2), Cittadella, Assisi 1993 (wyd. oryginalne: *Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heisplan Gottes*, Pustet, Regensburg 1988); J.L. BLASTERO DE ELIZALDE, *Maria, Madre del Redentor*, Eunsa, Pamplona 1995; W. BEINERT (red.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katolischen Dogmatik*, Band 2, F. Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; D. BERTETTO, *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia*, Edizioni dehoniane, Napoli 1988; A.M. CALERO, *Maria en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, CCS, Madrid

Maryję w historii zbawienia⁵⁷. Calabuig podkreśla swoje przekonanie w tej sprawie, przedstawiając powody nie podlegające dyskusji: *Głębką przyczyną, aktualną wczoraj, dziś i jutro, dla której Kongregacja nalegała w kwestii nauczania mariologii, jest ta, o której już wspomniano: ważność postaci Maryi w historii zbawienia i miejsce, które zajmuje Ona w życiu ludu Bożego. Chodzi tu o niezaprzeczalny fakt, o codzienne doświadczenie, przynajmniej w Kościele katolickim*⁵⁸.

Jeśli chodzi o miejsce zarezerwowane dla mariologii w programie studiów teologicznych, wydaje się, że pewna liczba instytutów teologicznych przyjęła postulat Kongregacji ds. Wychowania Chrześcijańskiego, dotyczący zapewnienia nauczaniu mariologii *właściwego*

1990; J.M. CARDA PITARCH, *El misterio de María. Compendio fácil de la teología sobre la Virgen*, Atenas, Madrid 1986; U. CASALE, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, LDC, Leumann 1989; G. COLZANI, *María. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; F. COURTH, *Mariologie* (Texte zur Theologie Dogmatik, 6), Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1991; TENZE, *María, die Mutter des Herrn*, Theologische Hochschule, Vallendar 1991; S. DE FIORES, *María Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni dehoniane, Bologna 1992; J. ESQUERDA BIFET, *Mariologia per una Chiesa missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 1988; B. FORTE, *María, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni paoline, Cinisello B. 1988; J. GALOT, *María. La donna nell'opera della salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *María en la comunidad del Reino. Síntesis de mariología*, Publicaciones claretianas, Madrid 1988; TENZE, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; I. GEBARA, M.C. BINGEMER, *María madre di Dio e Madre dei poveri. Un saggio a partire dalla donna e dall'America latina*, Cittadella, Assisi 1989 (wyd. oryginalne w jęz. portugalskim z 1987 r.); B. GHERARDINI, *La madre. María in una sintesi storico-teologica*, Casa mariana editrice, Frigento 1989; G. GIRONÉS, *La Humanid salvada y salvadora. Tratado dogmatico de la Madre de Cristo*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1987; C.I. GONZÁLEZ, *Mariología. María madre e discipola*, Piemme, Casale Monferrato 1988 (wyd. oryginalne: *María evangelizada y evangelizadora*, CELAM, Bogotá 1988); A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana*, Sal terrae, Santander 1988; J. IBANEZ, F. MENDOZA, *La Madre del Redentor*, Ediciones Palabra, Madrid 1988; A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993 (wyd. oryginalne w jęz. francuskim 1990); R. LAURENTIN, *Breve mariologia*, Queriniana, Brescia 1988; TENZE, *Marie, clé du mystère chrétien*, Fayard, Paris 1994; A. MARTINEZ SIERRA, *Mariología*, Aldecoa, Burgos 1988; L. MELOTTI, *María, la madre dei viventi. Compendio di mariologia*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1989; A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla Madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1989; M. PONCE CUELLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1996; C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, BAC, Madrid 1985; V. ZOCALI, *María di Nazaret la Vergine Madre. Saggio sistematico di mariologia*, Editrice Jason, Reggio Calabria 1990; S. VERGÉS, *María en el misterio de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1972.

⁵⁷ Por. np. C. POZO, *María en la obra de la salvación...*, 3-15.

⁵⁸ I.M. CALABUIG, *Al servizio della riflessione teologica*, „Marianum Notizie-News” nr 12 (1999) 1, 2.

miejsca w seminariach i na wydziałach teologicznych (nr 27), natomiast inni nie przyznają jeszcze żadnego miejsca *systematycznemu traktatowi o Maryi* (nr 28)⁵⁹.

Oprócz samego problemu umiejscowienia mariologii ważne jest, aby jej obecność w całości porządku teologicznego nie wynikała tylko ze względu na rozporządzenie prawne, ale z głębi każdej dyscypliny. Skoro mariologia jest *w pełnym tego słowa znaczeniu, dyscypliną teologiczną „w relacji do”, „w odniesieniu do”*⁶⁰, można stwierdzić, że także odwrotnie – każdy inny element teologii odsyła w jakiś sposób do Maryi.

Podsumowując, można tu powiedzieć, że preferowany jest jeszcze nadal traktat formalnie samodzielny, lecz wewnętrznie nie odizolowany, zarówno dlatego, że dyscypliny teologiczne nie przywiązują jeszcze właściwej wagi do odniesień maryjnych, jak i przede wszystkim ze względu na konieczność organicznej i systematycznej wypowiedzi na temat osoby Maryi, to znaczy takiej, która spróbuje uchwycić mądrość Boga objawioną w Maryi w związku ze zbawieniem ludzkości.

Typowym przykładem tego podejścia, wśród tekstów posoborowych⁶¹, jest „Corso di teologia sistematica” („Kurs teologii systematycznej”), wydany przez Edizioni dehoniane w Bolonii. Opublikowane w nim poszczególne traktaty często wskazują na odniesienia maryjne, które wynikają z podejmowanych przez nich tematów, na przykład związku Maryi z Chrystusem (chrystologia) i z Duchem Świętym (pneumatologia)⁶². Ponadto znalazło się tam miejsce na

⁵⁹ Przeglądając liczne roczniki akademickie, które są przysyłane na nasz Wydział, można stwierdzić, że w wielu programach trzyletniego kursu teologii instytucjonalnej mariologii przydziela się niewiele miejsca; pozostaje jednak jeszcze dużo do zrobienia, ponieważ można także zaobserwować, że w wielu ośrodkach nie jest przeznaczona żadna przestrzeń dla mariologii. I.M. CALABUIG, *Al servizio della riflessione teologica...*, 2.

⁶⁰ TENZE, „Editoriale. I futuro della mariologia...”, XX. Por. G.P. DI NICOLA, *Maria persona in relazione. Tra sociologia e teologia*, „Theotokos” 2(1994) 197-261; S. DE FIORES, *Pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità*, „Ricerche teologiche” 6(1995) 213-227.

⁶¹ Do zrecenzowania są dwa traktaty o Maryi w obszarze kursu teologicznego: I. GEBARA-M.C. LUCCHETTI BINGEMER, *Maria*, w: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, red. I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, Editorial Trotta, Madrid 1990, 601-618; A. MÜLLER-D. SATTLER, *Mariologia*, w: *Nuovo corso di dogmatica*, 2, red. Th. SCHNEIDER, Brescia 1995, 181-218.

⁶² Por. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni dehoniane, Bologna 1988, 339-343; F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Edizioni dehoniane, Bologna 1987, 295-310.

systematyczny traktat o Maryi – po chrystologii⁶³. W taki oto sposób uniknięto tendencji odsyłania do traktatu mariologicznego wszelkich odniesień maryjnych i rezygnacji z ich podejmowania w poszczególnych dyscyplinach teologicznych⁶⁴. Z drugiej jednak strony pojawia się okazja do zebrania poszczególnych elementów, rozrzuconych po różnych traktatach, i uzyskania organicznej wizji przeznaczenia Maryi według Bożego planu zbawienia. Zauważmy, że z tą linią zgodna była perspektywa Nigido, który uważał za *konieczne* traktowanie o Maryi w chrystologii oraz za *bardzo użyteczny* osobny traktat o błogosławionej Dziewicy Maryi.

Potrzebna byłaby tu większa współpraca pomiędzy autorami traktatów tego samego kursu teologicznego co do metody i treści, tak aby poszczególne traktaty nie były zestawiane, lecz powiązane w sposób systematyczny. Mariologia osiągnie wówczas etap głębokiej refleksji na temat Maryi, organicznie połączonej z całością teologii.

6. Paradygmat hermeneutyczny

Status epistemologiczny teologii (a zatem także i mariologii) z jednej strony odzyskuje swój *wymiar historiozbowczy* poprzez kontakt z tajemnicą zbawienia, z drugiej natomiast strony zwraca się ku *hermeneutyce* tak, aby powrót do Biblii nie odbywał się pod znakiem fundamentalizmu, zaś teologia posiadała most do kultury swego czasu.

6.1. Nowa hermeneutyka

Hermeneutyka, jako proces rozumienia, interpretacji i teologicznego przekazywania prawd objawionych, zawsze istniała w tradycji chrześcijańskiej. Jednakże w naszych czasach korzysta ona z odkryć nauk historyczno-krytycznych, filologii, lingwistyki i semiotyki i rodzi się ze zjawiska właściwego naszym czasom: zrozumienia historycz-

⁶³ Chodzi o nr 6 *Corso di teologia sistematica*: S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni dehoniane, Bologna 1992 (czwarta edycja w 1998).

⁶⁴ *Powodem do głębszej refleksji jest fakt, że Maryja, jako osoba, której egzystencja odsyła do szerszego porządku zbawienia odczytywanego w kluczu sakramentalnym, powraca pomiędzy tematy badane we wszystkich traktatach.* W. BEINERT, *Maria/mariologia*, w: *Enciclopedia teologica*, red. P. EICHER, Queriniana, Brescia 19902, 538.

ności człowieka⁶⁵ i przełomu antropologicznego⁶⁶. Stosuje się ona zatem w pewnej mierze także do teologii i mariologii.

W mariologii posoborowej kwestia statusu epistemologicznego pozostaje niezauważona (nie pojawia się w spisie treści VIII tomu *Bibliografia mariana* G.M. Besuttiego, ani w tomie IX pod redakcją E.M. Toniolo w 1998), z kilkoma chwalebnyymi wyjątkami. Jednym z tych wyjątków jest znakomita książka A. Müllera, *Discorso di fede sulla Madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*. Mariologia zostaje tu otwarta na nowe wzorce myślenia: lingwistyczno-analityczny, socjokrytyczny, hermeneutyczny⁶⁷.

Problemem języka w mariologii zajmuje się Carlo Molari podczas V Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego (1983 r.). Podejmuje kwestię metafory i precyzuje wraz z Ricoeuem, że „być-jak (= metafora) oznacza być i nie być”. Pułapką, którą metafora zastawia na język, jest ignorowanie pojęć *jest* i *nie ma*, i popadanie w naiwność ontologiczną lub radykalny minimalizm. Następnie Molari formułuje następującą hipotezę: *przyczyną niebywałego rozwoju mariologii neoscholastycznej była ontologizacja metafor*⁶⁸. Podobnie, badając metaforę, ostrzega on przed pułapką, która polega na niezwracaniu uwagi na fakt, że mówi ona i zaprzecza jednocześnie: *I tak w wyrażeniach: Maryja jest matką Jezusa, jest matką Boga, jest matką Kościoła, czasownik „jest” ma w rzeczywistości różne znaczenia. W pierwszym przypadku stwierdza tożsamość, w pozostałych kształtuje metaforyczną atrybucję różnej natury (prawdziwą tylko w obszarze „komunikacji idiomów”). W pierwszej, używając formuły Cassiera, wyrażenie „jest” ma wartość egzystencjalną, w pozostałych zaś ma wartość relacyjną*⁶⁹.

⁶⁵ Człowiek odkrywa, że jest istotą zasadniczo historyczną, to znaczy związaną z czasem i historią. Następstwem tego jest fakt, że kondycja ludzka jest naznaczona wewnętrzną względnością oraz że każda ekspresja człowieka jest filtrowana przez jego kulturę: *prawda jest zawsze interpretacją*, a zatem zawsze jest poddana zmianom różnych epok kulturalnych. Względności można uniknąć poprzez „*stopienie horyzontów*” (Godamer) tradycji i czasów obecnych, zapewniając globalny horyzont interpretacji i doświadczenia. O historii jako wymiarze człowieka i istotnej części wiary, por. W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975.

⁶⁶ Hermeneutyczny charakter teologii jest następstwem tzw. „przełomu antropologicznego”, który *polega na odkryciu, że człowiek istnieje po to, aby być włączonym w każdy jego osąd i w każde jego działanie*.

⁶⁷ A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla Madre di Gesù...*, 27.

⁶⁸ C. MOLARI, *Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, w: *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5 Simposio mariologico internazionale*, Roma-Bologna 1985, 354-356.

⁶⁹ TAMZE, 360-361.

Należy zatem zbadać desygnat formuł mariologicznych, ponieważ *inna jest prawda sensu (semantyczna), a inna prawda desygnatu (ontologiczna)*. Kiedy mówimy o Maryi, że jest Matką Boga (lub Matką Kościoła), znajdujemy się w planie desygnatu, który zmusza nas do zwrócenia oczu w inną stronę. A konkretnie w dwóch kierunkach: ku Jezusowi, który jest Synem Bożym oraz ku wspólnocie chrześcijańskiej, która odkryła skuteczność zbawczego działania Boga w swojej historii. [...] Gdyby to doświadczenie nie miało miejsca, postać Maryi być może znikłaby w cieniu⁷⁰.

Kwestia statusu epistemologicznego mariologii została podjęta z należytą uwagą podczas VIII Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego, zorganizowanego przez Papieski Wydział Teologiczny „Marianum” w 1990: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo (Mariologia w organizacji dyscyplin teologicznych. Umiejscowienie i metoda)*⁷¹. W tym samym okresie pojawia się pierwsze studium na ten temat w czasopiśmie *Theotokos*⁷², a później zostaje ponownie podjęty na sympozjum zorganizowanym w 1991 roku przez Włoskie Interdyscyplinarne Stowarzyszenie Mariologiczne⁷³.

6.2. Inkulturacja mariologii

Potrzebę otwarcia mariologii na kulturę zauważono przy okazji Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego na Malcie (1983)⁷⁴. Kilka lat wcześniej K. Rahner wzywał mariologię do konfrontacji

⁷⁰ TAMŻE, 365-366.

⁷¹ Por. akta sympozjum: *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8 simposio internazionale mariologico (Roma, 2-4 ottobre 1990)*, red. E. PERETTO, Edizioni marianum, Roma 1992.

⁷² S. DE FIORES, *Maria microstoria della salvezza...*, 7-22. TENZE, *Il discorso mariologico nella storia della teologia...*, 33-88.

⁷³ TENZE, *Mariologia inculturata in Italia tra passato e futuro...*, 9-34; TENZE, *La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi...*, 477-495.

⁷⁴ *Dzisiaj [...] zauważamy konieczność wprowadzenia kultu maryjnego do świata kultury różnych okresów, zarówno po to, żeby zrozumieć go w bardziej realistyczny sposób w konkretnym kontekście historycznym, jak i po to, aby odkryć koncepcje antropologiczne, które go zainspirowały, a także aby nie absolutyzować jego wyrażen [...]. Mimo iż kult maryjny jest żywotnym składnikiem chrześcijaństwa, nie może on być odizolowany od kultury, w której ma miejsce i w której się wyraża. Powinniśmy zacząć od kultury epoki, która nas interesuje, przynajmniej od jej koncepcji antropologicznych i schematów przedstawienia – jak o tym przypomina „Marialis cultus” – skąd wyniknie, do jakiego momentu kult maryjny jest jej wyrazem, do kiedy podążał jej dynamiką i ze swej strony również na nią wpłynął.* S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, w: *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus*

z życiem współczesnego chrześcijanina, aby nie stała się skamieliną prezentowaną w muzeach⁷⁵. Zgodnie z tym ujęciem kulturalnym mariologię wzywa się do przyjęcia kultury (*acculturazione*) we wszystkich oddźwiękach metodologicznych i lingwistycznych. Krótko mówiąc, oczekuje się, że mariologia będzie *przystosowana do kultury i otwarta na współczesne metody hermeneutyczne, łącznie z drogą symboliczną i estetyczną*, że będzie „wiele znaczyć dla naszych czasów”⁷⁶.

Musimy przyznać, że jesteśmy u progu mariologii inkulturowanej, która stosuje współczesną hermeneutykę⁷⁷. Podczas VIII Międzynarodowego Sympozjum Mariologicznego (1990 r.) sprawa języka w mariologii została podjęta przez Angelo Amato, który w szerokim kontekście podjął problem hermeneutyki sformułowań dogmatycznych i języka symbolicznego. Amato wyznacza przede wszystkim trzy etapy ogólnej hermeneutyki, zdolnej do opisanie postaci Maryi. *Pierwszym momentem* jest odtworzenie przeszłości w rozumieniu języka (parametr estetyczny) i w odzyskaniu rzeczywistości (parametr ontologiczny). *Drugi moment*, czyli rozumienie przeszłości z perspektywy terażniejszości, *implikuje uchwycenie w wymiarze współczesnego życia całości tajemnicy Maryi, która jest badana w świetle dzisiejszego doświadczenia wiary w Kościele*. *Trzeci moment* to rozumienie przeszłości i terażniejszości w perspektywie przyszłości⁷⁸.

W świetle tego procesu hermeneutycznego *dogmaty maryjne przedstawiają się przede wszystkim jako pełnoprawne i jasne wyrażenia wiary rzeczywistości biblijnej Maryi*. Ale są one podatne na każde dodatkowe wyjaśnienie, aż do odkrycia w nich *wzorcowej antropologii chrześcijańskiej*⁷⁹.

mariologici-mariani internationalis in Repubblica Melitensi anno 1983 celebrati, t.2, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1987, 1-2.

⁷⁵ *Mariologia powinna dziś stawiać czoła innemu historycznemu zadaniu, jeśli nie chce stać się sterylnym eksponatem muzealnym, który owszem, jest chroniony przez nauczanie Kościoła, ale nie odgrywa już żadnej roli w życiu wiary współczesnego chrześcijanina. Dzisiejsza mariologia powinna być widziana także jako fragment tego procesu transformacji, gdzie rzecz historyczna staje się nowa, aby móc nadal istnieć*. K. RAHNER, *La verginità di Maria*, w: *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Edizioni paoline, Roma 1981, 460.

⁷⁶ S. DE FIORES, *Mariologia/mariologia...*, 896.

⁷⁷ TENZE, *Mariologia inculturata in Italia tra passato e futuro...*, 9-34; TENZE, *La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi...*, 477-495.

⁷⁸ A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, w: *La mariologia nell'organizzazione...*, 419-420.

⁷⁹ TAMZE, 421-423.

6.3. Droga symbolizmu

Język symboliczny stosowany w mariologii uważany jest nie tylko za użyteczny, ale też za konieczny, ponieważ otwiera drogę ku lepszemu zrozumieniu rzeczywistości Maryi. Wbrew obecnemu redukcjonizmowi w dziedzinie mariologii, który śladem Elisabeth Johnson uważa wiele eklezyjalnych stwierdzeń o Maryi za zwykłe przemyślenia na temat życia wiary bez żadnego odniesienia do osoby historycznej, Angelo Amato docenia historyczny splot symbolizmu biblijnego, teologicznego i maryjnego: *Symbol nie jest zatem ucieczką, lecz głębokim udziałem w rzeczywistości znajdującej się pośrodku. [...] Stąd pojawia się pilna potrzeba potwierdzenia realnej i osobowej wartości symboli mariologicznych. W języku stosowanym w dwóch ostatnich dogmatach maryjnych, typu antropologiczno-eschatologicznego, w pierwszym rzędzie znajdują się stwierdzenia odnoszące się do Maryi i to do Niej samej. Dopiero w drugiej kolejności rozciągają się one na całą ludzkość, której skutecznym symbolem jest Maryja*⁸⁰.

Systematyczne zastosowanie tych perspektyw czeka jeszcze na realizację. Na temat symbolizmu maryjnego istnieje dopiero kilka studiów⁸¹. Beinert uważa, że prawidłowo interpretowany i wyrażony symbolizm w kulcie jest właściwym Maryi środowiskiem teologicznym: *Matka Chrystusa może być rozumiana wyłącznie w obszarze lingwistycznym hymnów i pieśni pochwalnych, to znaczy poprzez zastosowanie symboli, [...] bez ulegania pokusie przyjmowania wyrażeń metaforycznych jako założeń do dedukcji logicznej, co miało miejsce w przypadku „teologii przywilejów”*⁸².

6.4. Mariologia narracyjna

Teologia narracyjna, zapoczątkowana przez dwa artykuły J.B. Metz i H. Weinricha, wydane w 1973 r. w *Concilium*⁸³, to *teologia wyrażająca się w analizie narracji zbawczej i zainteresowana w utrzymaniu umiejętności narracyjnych wspólnoty kościelnej*⁸⁴.

⁸⁰ TAMŻE, 430-431.

⁸¹ Por. CH. A. BERNARD, *Simbolismo*, w: NDM 1239-1305; R. LAURENTIN, *Clés pour une approche symbolique de Marie*, „Études mariales” 34(1977) 42-47; L. PINKUS, *Il mito di Maria. Un approccio simbolico*, Borla, Roma 1986.

⁸² W. Beinert, (teologia systematyczna)-C.G.M. Halkes (punkt widzenia teologii feministycznej)-J. Lell (perspektywa ewangelicka), *Maria/mariologia*, w: *Enciclopedia teologica*, red. P. EICHER, Queriniana, Brescia 1990², 538.

⁸³ H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, „Concilium” 9(1973) nr 5, 846-859; J.B. METZ, *Breve apologia del narrare*, TAMŻE, 860-878.

⁸⁴ C. MOLARI, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, w: B. WACKER, *Teologia*

Nie ma teologii narracyjnej bez zachowania istotnego związku z wydarzeniem Chrystusa oraz z narracją, która daje o Nim świadectwo i je przekazuje. W tym sensie teologia narracyjna pozostaje, zgodnie z twierdzeniem Bartha, „teologią drugą” (Nach-Denken), czyli krytyczną i witalną refleksją nad materiałem narracyjnym Biblii.

Dziś, zakładając powrót analizy teologicznej form literackich biblijnej narracji, dąży się do podkreślenia wagi narracji jako „konstytutywnej struktury wiedzy teologicznej” i jako „języka teologii”. Mówi się zatem o „teologii opowiadającej”, która zburzy monopol teologii argumentacyjnej poprzez przyjęcie podstawowej formy opowiadania⁸⁵.

Możemy tu przedstawić istniejące już przykłady zastosowania teologii narracyjnej/opowiadającej do mariologii, jak na przykład powieść, czy raczej midrash S. Asch, *Marie, mère de Jésus* (Paris, 1951). Według posiadanej przez nas wiedzy, pierwszy artykuł w obszarze mariologii narracyjnej/opowiadającej napisała Maria Maddalena Santoro (1994 r.)⁸⁶. Jednym z elementów wkładu, jaki wniósł Paul Ricoeur do teologii narracyjnej, jest według Santoro odkrycie, że można informować o treściach wiary, czyli działaniu objawiającego się Boga i o odpowiedzi człowieka tylko poprzez ponowne przeżycie zdarzenia dzięki „mocy opisowej” narracji. Opowiadanie ukazuje „doświadczenie spotkania”, nie tylko to, co się wydarzyło w przeszłości, ale także to, co się wydarza lub może wydarzyć się dziś. Tu rodzi się krytyka mariologii rozwijanej w oparciu o pojęcia, a nie o odniesienia do życia Maryi, krytyka duszpasterstwa, które nie łączy samorozumienia wiernych z prezentacją „działań” Maryi.

Priorytet tego, co przeżyte nad tym, co opowiedziane domaga się głębokiego doświadczenia Maryi w życiu mariologa i wspólnoty kościelnej, do której należy, doświadczenia, bez którego nie ma podstaw do jakiegokolwiek opowiadania na Jej temat. Przewiduje się zatem, że w przyszłości skuteczną i angażującą dysputę na temat Maryi będą w stanie prowadzić ci, którzy przeżyli Jej obecność w swoim życiu według Ducha.

narrativa, Queriniana, Brescia 1981, 7. W tym samym duchu wypowiada się I. Sanna: *Teologia narracyjna nie oznacza przede wszystkim mnożenia opowiadań; to raczej teologia biorąca poważnie historyczny wymiar objawienia biblijnego oraz leżących u jego początku i podstaw zbawczych wydarzeń*. I. SANNA, *Teologia speculativa e tologia narrativa*, w: *Il sapere teologico e il suo metodo...*, 182-183.

⁸⁵ Por. wyżej cytowany artykuł I. Sanny, gdzie autor odrzuca uprzedzenie mówiące o „słabości” logicznej narracji i podkreśla jej wartość jako przekaźnika prawdy (s. 191-205).

⁸⁶ M.M. SANTORO, *Per una mariologia narrativa. Approfondimenti seguendo P. Ricoeur*, „Theotokos” 2(1994) 97-134.

W ostatnim czasie uczestnicy seminarium z zakresu mariologii narracyjnej/opowiadającej, zainicjowanego przez autora niniejszego artykułu w Papieskim Uniwersytecie „Gregorianum” (począwszy od 1996 r.), napisali dwie dość ciekawe prace licencjackie. Pierwsza z nich, opracowana przez Kyalwahi Bayongi stosuje do mariologii teologię narracyjną⁸⁷. Figura narracyjna Maryi jako współpracownicy historii zbawienia wynika z trzech grup opowieści biblijnych: opowieści o Boskim „przyzwyczajeniu”⁸⁸, opowieści o Jezusie i opowieści o Kościele.

Po Bayongi (1999 r.), inny student mojego seminarium na Uniwersytecie „Gregorianum”, Guillaume de Saint Pierre Rakotonan-dratoniarivo, w swojej pracy licencjackiej pt. *Trinité racontée*, zawarł ciekawe aspekty mariologiczne⁸⁹. Ten młody jezuita z Madagaskaru stosuje w spójny sposób analizę narratologiczną do opowieści ewangelicznych, w których jest mowa o Trójcy Świętej, począwszy od sześciu epizodów przekazanych przez ewangelie mówiące o dzieciństwie Jezusa (Łk 1, 26-28; Mt 1, 18-25; Łk 1, 39-56; 2, 1-20. 22-39. 40-51). W każdej z nich ustala on *sytuację początkową, przekształcenie sytuacji i sytuację końcową*. Po tym następują refleksje systematyczne, według których *opowieści o dzieciństwie Jezusa wyrażają wiarę trynitarną jako klucz do odczytywania historii zbawienia* (B. Forte) i poprzedzają tajemnicę zmartwychwstania (B. Sesboüé).

Te pierwsze zwiastuny mariologii narracyjnej/opowiadającej wymagają bardziej systematycznego zastosowania do całościowego wydarzenia Maryi z Nazaretu, dotarcia do materiałów narracyjnych, które Jej dotyczą i są rozsiiane po całej Tradycji Kościoła, począwszy od podstawowych opowieści Biblii.

⁸⁷ K. BAYONGI, *La figure de Marie dans la perspective de la théologie narrative*, PUG, Rome 1996 (licencjat, mps).

⁸⁸ „Accoutumance” pochodzi od „accostumare” i oznacza przyzwyczajać, kazać przyjąć jakiś obyczaj, na przykład przyzwyczajać młodych do nauki. Ten termin – „accostumanza”, mówi Bayongi, *jest tłumaczeniem, które odnosi się do łacińskich słów insuescere (dostosować się do, przyzwyczać się do) i insuetus (inusitato, inconsueto) oraz greckiego słowa ethisma, -atos (zwyczaj, obyczaj), ethismos, -ou (przyzwyczajenie, dostosowanie)*. TAMZE, 70.

⁸⁹ G. DE SAINT PIERRE RAKOTONADRATONARIATIVO, *Trinité racontée*, Dissertation de licence en théologie dogmatique, PUG, Rome, 1998-1999.

6.5. Dialog interdyscyplinarny

Pozostaje nadal kwestią otwartą konfrontacja mariologii, jak i całej teologii, z naukami humanistycznymi, już nie w oparciu o modele *konfliktu* i *współistnienia*, lecz *dialogu interdyscyplinarnego*⁹⁰. Pozostaje w szczególności do wyjaśnienia to, w jakim sensie można mówić o *systemie* w teologii i w mariologii, po odrzuceniu metody dedukcyjnej, ale bez odrzucania konieczności logicznego i organicznego wykładu⁹¹. Oczywiście, system jako efekt wysiłku intelektualnego zmierzającego do ustalenia związków, skoordynowania i ujednoczenia różnych danych Objawienia i interpretacji kościelnych, jest nieunikniony. Lecz organiczność racjonalna, także na polu mariologii, nie może się uznawać za wyczerpującą. Dlatego też każdy może pracować *dla uporządkowanej konstrukcji projektu teologicznego, gdzie wszystkie szczegóły odpowiadać będą planowi i wymogowi jedności, bez żądania, aby była to konstrukcja ostateczna*⁹². W tym ujęciu bardzo ważna jest praca zapoczątkowana przez Włoskie Interdyscyplinarne Stowarzyszenie Mariologiczne, które na łamach pisma *Theotokos* podjęło szeroko zakrojone studia interdyscyplinarne, począwszy od fragmentów biblijnych traktujących o Maryi, a komentowanych przez wielu ekspertów z zakresu dyscyplin teologicznych i nauk humanistycznych.

7. Uwagi końcowe

W panoramie współczesnego statusu epistemologicznego mariologii możemy zaobserwować pewne zbieżności.

⁹⁰ Por. D. VALENTINI, *Teologia e scienze nell'area culturale euroccidentale*, w: *Teologia e scienze nell'area culturale euroccidentale*, Milano 1989, 45-62. Zob. też *L'evidenza e la fede*, red. G. COLOMBO, Glossa, Milano 1988; C. MOLARI, *Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto*, „Rassegna di teologia” 31(1990) 27-50; A. STAGLIANO, *Il compito della teologia tra cultura e saperi*, TAMZE, 139-162; S. MORANDINI, *Modelli teologici e modelli scientifici: diversità e interazioni*, „Rassegna di teologia” 34(1993) 396-415.

⁹¹ Por. Z. ALSZEGHY, *Sistema in teologia?*, „Gregorianum” 67(1986) 213-234; W. BEINERT, *Teologia*, w: *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990, 85-695; M. BORDONI, *La teologia sistematica tra ortodossia ed ortoprassi*, „Lateranum” 54(1988) 266-287; M. SECKLER, *Teologia scienza chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988.

⁹² R. OSCULATI, *Metodo sistematico e pensiero teologico*, w: *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 32. Por. V.J. GIRARDI, *La mariologia como convergencia interdisciplinar en teología*, w: *Maria icono del misterio. Presencia de María para el tercer milenio*, Centro mariano OSM, Mexico 1990, 83-105.

A) Na płaszczyźnie teoretycznej zostały przyjęte dwa bieguny tegoż statusu: historiozbawczy i hermeneutyczny. Chodzi tu o nieodwracalny przełom metodologiczny, który implikuje porzucenie metody dedukcyjnej, rozpowszechnionej w mariologii systematycznej od czasów Suaréza-Nigido aż do Soboru Watykańskiego II. Jest to powrót do sposobu prezentowania Matki Jezusa przez Nowy Testament: *Łatwo można wykazać [...] widoczną zbieżność pomiędzy początkiem i obecnym momentem dyskusji na temat Maryi. Można by powiedzieć, że po wielu różnych doświadczeniach wieków koło się zamyka, osiągając punkt początkowy. Maryja, mająca swój początek jako element historii zbawienia z Chrystusem w centrum, ponownie jest dziś rozważana w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, czyli w ujęciu historiozbawczym*⁹³.

Jednocześnie współczesna epistemologia zakłada stosowanie aktualnych metod hermeneutycznych, które stają się niezbędne dla mariologii. Dotyczą one hermeneutyki języka, związku z filozofią i naukami humanistycznymi, teologią narracyjną, stosowaniem symbolizmu, podejścia estetycznego... Te narzędzia umożliwiają wyjście z pewnego rodzaju fundamentalistycznej naiwności metodologicznej, ale przede wszystkim pomagają bardziej rygorystycznie ustawić wykład mariologiczny i lepiej dostosować go do naszych czasów, przyznając Maryi większe znaczenie teologiczne i życiowe.

B) Na płaszczyźnie praktyki łatwo zauważyć istniejący rozdźwięk. O ile wydaje się, że podczas gdy mariologia przyjęła perspektywę historiozbawczą VIII rozdziału *Lumen gentium* i wyprzedziła w tym zakresie inne dyscypliny teologiczne, o tyle nie można tego jednak powiedzieć jeśli chodzi o zastosowanie w mariologii obecnych narzędzi hermeneutycznych. Dlatego też pozostaje tu jeszcze wiele do zrobienia. Znajdujemy się dziś w obliczu „palingenezy”, czyli „status nascendi” wykładu o Matce Pana⁹⁴, której powołaniem w Kościele jest pełnienie mistagogicznej roli⁹⁵, polegającej na wprowadzaniu

⁹³ S. DE FIORES, *Il discorso mariologico nella storia della teologia...*, 7.

⁹⁴ Por. TENZE, *Palingenesi della mariologia*, „Marianum” 55(1990) 201-209.

⁹⁵ Por. Y. KOUASSI KAN, *La présence mystagogique de Marie dans l'église*, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 1998, ss. 166 (licencjat, mps).

w głębsze poznanie transcendentnej tajemnicy Boga oraz
wpływanu na lepszą jakość ewangelicznego życia Kościoła.

Stefano De Fiore SMM
Papieski Uniwersytet „Gregorianum”

Via Cori, 18/A
00177 Roma
Italia

The epistemological statute of mariology

(Summary)

Until Suarez-Nigido, that is until 1600, it is not possible to speak of a „mariology” as a discourse that is complete and systematic. In the more than 120 treatises, with exception for a few, that appeared in the course of the following centuries, the same scholastic schema and method was maintained; despite the dissatisfaction that began to be felt. Proceeding from the historic-salvific orientation conferred to the formulation of the marian doctrine in *Lumen gentium*, an immediate reorganization of mariology was initiated that responds to the renovation of the theological sciences. Also inspired by *Lumen gentium*, the search for a first principle of mariology gave way to a broader vision. In the present mariological panorama there are definitions of some convergences over the epistemological statute of mariology: on the theoretical plane there are two fixed poles – the historical-salvific and the hermeneutic elements, now present in other theological disciplines too, the existence of a certain imbalance between what is and what must be is still noticeable.