

Andrzej A. Napiórkowski

Mariologia w dialogu katolicko-protestanckim

Salvatoris Mater 3/4, 91-111

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.

Chcąc zaprezentować temat mariologii w ekumenicznym dialogu, a szczególnie w rozmowach między katolikami a protestantami, należy najpierw – choćby fragmentarycznie – przywołać kilka faktów, które kreują sytuację dzisiejszego chrześcijaństwa, i to od strony teologicznej. Tym bardziej, że przedmiotem artykułu nie będzie kult Najświętszej Maryi Panny, lecz przede wszystkim teologiczna refleksja na temat międzywyznaniowych uzgodnień odnośnie do samej osoby Maryi i Jej roli w dziejach zbawienia. Idzie tu zwłaszcza o ekumeniczny przełom spowodowany wydarzeniem i dziełem Soboru Watykańskiego II i w związku z tym wypracowaniem odnowionej postaci katolickiej mariologii. Dopiero na tym tle staje się możliwa miarodajna prezentacja dokumentów ekumenicznego dialogu, jaki prowadzi Kościół rzymskokatolicki z poszczególnymi Kościołami i kościelnymi Wspólnotami, które wyszły z reformacji. Analizie zostaną poddane wszystkie dokumenty, jakie, paraflowane w latach 1967-1990, zawierają mariologiczne odniesienia. Wypada tu jeszcze uczynić małą uwagę w związku z samym sformułowaniem tytułu niniejszej pracy.

Otóż określenie „dialog katolicko-protestancki” jest zbyt dużym uogólnieniem (a być może nawet nie do końca właściwym), ponieważ świat protestancki to nie tylko olbrzymia ilość samych wyznań, lecz także ogromna ich – sama w sobie – doktrynalna różnorodność. Niemniej ze względów merytorycznych musimy je zaakceptować.

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Mariologia w dialogu katolicko-protestanckim

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 4, 91-111

1. Posoborowa orientacja teologicznego mówienia o Maryi

Na pierwszym miejscu wypada wskazać na wydarzenie Soboru Watykańskiego II. Z nim bowiem wiąże się ekumeniczny przełom, jaki zaistniał między chrześcijańskimi wspólnotami eklezjalnymi, a zwłaszcza między Kościołem rzymskokatolickim a światem protestanckim. Idzie tu szczególnie o dialog katolików z luteranami, gdyż on – mimo względnie krótkiego czasu trwania – może się poszczycić godnymi uznania rezultatami. Można tu wskazać na dokumen-

ty, które wypracowano w toku rozmów, prowadzonych zarówno na płaszczyźnie regionalnej, jak i międzynarodowej, a stawiających sobie za cel konsensus w najtrudniejszej kwestii, jaką jest nauka o usprawiedliwieniu. Do najważniejszych wypadów zaliczyć: „Ewangelia a Kościół” (Malta, 1972 r.), „Usprawiedliwienie przez wiarę” (USA, 1983 r.), „Czy potępienia doktrynalne dzielą Kościół?” – „Usprawiedliwienie grzesznika” (Niemcy, 1986 r.), „Kościół i usprawiedliwienie” (Genewa-Rzym 1993 r.) i „Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu” (Augsburg, 1999 r.)¹. W tym dialogu – zakończonym znaczącym sukcesem – osiągnięto poważny stopień zgodności w zakresie usprawiedliwienia, co do którego przyjęto zróżnicowany konsensus. Ten rodzaj konsensusu oznacza, że potępienia doktrynalne wypowiedziane przez obydwie strony w XVI wieku nie obowiązują dzisiejszego partnera dialogu oraz jest to zgodność jedynie co do podstawowych prawd². Usprawiedliwienie stanowiło i stanowi podstawowe kryterium luteranśkiej wiary i to do tego stopnia, że Marcin Luter określił je jako *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Nic więc dziwnego, że pierwsze rozmowy koncentrowały się zwłaszcza na najpoważniejszych przeszkodach, zagradzających drogę do wspólnej widzialnej komunii Kościoła. Ten egzemplaryczny sukces określony przez Jana Pawła II jako *kamień milowy na nietatowej drodze, wiodącej do przywrócenia pełnej jedności chrześcijan*³ z jednej strony pokazuje, że stosunkowo niedługo trwający dialog ekumeniczny przynosi już konkretne owoce, a z drugiej – napawając nadzieją – prowadzi do podejmowania i rozwiązywania kolejnych trudności. Sama zresztą „Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu” daje temu wyraz, gdy wymienia zakresy problemowe, które winien podjąć dalszy dialog. *Istnieją kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytecie, jego jedności, urzędzie i sakramentach, wreszcie relacji między*

¹ Światowa Federacja Luteranśka i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1997 r.). Projekt ostateczny, tł. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 13(1997) nr 2, 67-79 (dalej: WD). Tekst angielski: Lutheran World Federation and the Catholic Church, *The Joint Declaration on the doctrine of Justification*, IS PCPCU 98(1998) 81-90. Wersja niemiecka: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, w: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar für Ökumenische Forschung*, Straßburg 1997, 55-77.

² Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luteranśkiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, 287-334.

³ JAN PAWEŁ II, *Znak nadziei na jedność w wierze* (31.10.1999), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 21(2000) nr 1, 47.

*usprawiedliwieniem a etyką społeczną*⁴. W tym kontekście można zauważyć, że skoro mariologia jako taka nie stanowi kluczowej prawdy wiary w żadnym z chrześcijańskich wyznań, dlatego też nie stała się ona początkowo odrębnym tematem żadnego z ekumenicznych dokumentów. Pojawia się w bilateralnych ustaleniach jakby ubocznie. Ale szerzej o tym za chwilę.

Oprócz zatem rozpoczęcia rozmów na temat odbudowywania chrześcijańskiej jedności, co wniósł z sobą oficjalnie Sobór, należy wskazać na posoborowe, odnowione rozumienie mariologii. Przewartościowanie, jakiego doznała katolicka mariologia w ostatnich dziesiątkach lat, wywiera bowiem niemały wpływ na stan aktualnych ustaleń interkonfesyjnych – z pewnością czyni je łatwiej osiągalnymi. Potwierdzenia zwrotu ku odnowionej mariologii można się dopatrzeć w decyzji Ojców Soboru o włączeniu do soborowej konstytucji o Kościele *Lumen gentium* osobnego dotąd tekstu dotyczącego Maryi jako VIII rozdziału tejże konstytucji, poświęconego „Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Posoborowa mariologia otrzymała przez to chrystotypiczne i eklezjotypiczne ukierunkowanie. W swojej książce o Maryi na to włączenie mariologii w eklezjologię zwrócili uwagę Joseph Ratzinger i Hans U. von Balthasar⁵. Głębokie znaczenie tego faktu podkreśla również I. de la Potterie, który odwołuje się do ich wypowiedzi⁶. W okresie poprzedzającym Sobór, zwłaszcza w wieku XIX i w początkach XX, pobożność maryjna niesłychanie się rozwinęła. Częściowo było to owocem objawień Maryi w Lourdes, La Salette czy Fatimie. Natomiast w II połowie ubiegłego wieku, głównie na skutek narodzin ruchu ekumenicznego, pobożność ta zaczęła napotykać różne trudności. Faktem jest, że dogmaty maryjne i ludowa pobożność stanowią „kamień obrazy” dla protestantów. W momencie otwierania Soboru zaznaczały się już dwie tendencje. Byli z jednej strony biskupi przywiązujący wielką wagę do pobożności ludowej i różnorodnych form kultu maryjnego, i którzy pragnęli je koniecznie zachować. Przeciwno nim występowali Ojcowie soborowi, którzy zajmowali się czynnie dialogiem ekumenicznym. Dążyli oni do wprowadzenia na większą skalę dokonującej się właśnie odnowy biblijnej i liturgicznej. Oczywiście oni sami uznawali wyjątkowe miejsce Maryi, ale chcieli je zespolić z integralnym patrzeniem na dzieło zbawcze Chrystusa żyjące w Kościele. Przy końcu dyskusji i debat, dotyczących różnych sposobów patrze-

⁴ WD 43.

⁵ Por. J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Ursprung*, Freiburg 1997⁴, 14-17.

⁶ I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Warszawa 2000, 15.

nia, doszło ostatecznie do głosowania. 28 października 1963 roku przedstawiono pytanie: *czy tekst soborowy dotyczący Maryi ma stanowić odrębny dokument, czy też lepiej go włączyć do konstytucji o Kościele*. Niewielką większością głosów (1114) Ojcowie opowiedzieli się za włączeniem tekstu do konstytucji (1074 przeciw)⁷.

Wybór dokonany przez Ojców Soboru okazał się na dalszą metę opatrnościowy. Ukazał, że tak kult maryjny, jak i całą mariologię należy włączyć do relacji zachodzących pomiędzy Maryją a Chrystusem i Kościołem. Właśnie ta relacja zapewnia równowagę. Przed Soborem, niestety, cześć oddawana Maryi była w rzeczy samej bardzo odizolowana od całości wiary chrześcijańskiej. Prawie że nie zwracano uwagi na fakt, iż Maryi przysługuje w udziale szczególna rola jedynie ze względu na Chrystusa. Sam tytuł nadany temu VIII rozdziałowi *Lumen gentium* doskonale tę prawdę oddaje: „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. Maryja zajmuje właściwe tylko sobie miejsce w wydarzeniu zbawczym, dokonanym przez Chrystusa, ale Chrystusa traktowanego jako „cały Chrystus”, a więc jako Głowa i ciało, czyli branego razem z Kościołem⁸.

Soborowa decyzja przyspieszyła nadejście reformy katolickiej mariologii, która musiałaby – wcześniej czy później – tak czy inaczej zaistnieć. Słusznie źródło tego poważnego wstrząsu, który tuż po Soborze objął kult Maryi i mariologię, należy widzieć w uchwale soborowych Ojców. Jednakże błędem jest przypisywanie Soborowi intencji, jakoby chciał przez to powiedzieć, że w czci oddawanej Maryi poszliśmy za daleko i dlatego trzeba na tę kwestię zwrócić w przyszłości bacniejszą uwagę. Ponadto Sobór nie miał też wcale zamiaru pomniejszania mariologii, aby w ten sposób ułatwić ekumeniczny dialog. Również nie mają racji niektórzy teologowie – jak słusznie to wykazuje A. Skowronek – którzy skłonni są uważać, że prawdy maryjne leżą na niższym szczeblu hierarchii chrześcijańskich prawd wiary, nawet nie na wtórnym, ale tworzą jakby margines, są prawdami dalszoplanowymi. Otóż trzeba przypomnieć, że dogmaty maryjne nie są w żadnej mierze wyizolowane z całości depozytu wiary. Właściwa interpretacja nr 11. Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, gdzie jest mowa o tzw. hierarchii prawd, ustrzeże nas w tej kwestii przed niepotrzebnymi błędami⁹.

⁷ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 54-55.

⁸ Por. I. DE LAPOTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza...*, 17; por. J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Ursprung...*, 18-19.

⁹ Por. A. SKOWRONEK, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, 111; por. F. COURTH, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, 70-73.

Na posoborową odnowę mariologii znaczny wpływ wywarła także adhortacja apostolska Pawła VI *Marialis cultus*, ogłoszona w 1974 roku¹⁰. Papież, ukazując wielką rolę maryjnej pobożności, przestrzega przed nadużyciami, które mogą prowadzić do uszczuplenia kultu Jezusa Chrystusa. Adhortacja rozwija zasadnicze myśli maryjnego rozdziału Konstytucji *Lumen gentium*. Ta odnowa musi się zaczynać – jak pokazuje autor tego maryjnego dokumentu – od pogłębionego studium Nowego Testamentu. Jest to bowiem doskonały punkt wyjścia dla ekumenicznych rozmów. *Marialis cultus* formułuje zdrowe podstawy dla kultu maryjnego, mogącego zbliżyć do siebie braci różnych tradycji chrześcijańskich. Kult ten musi najpierw wyrastać z Pisma świętego, przy czym nie idzie jedynie o posługiwanie się biblijnymi tekstami i symbolami, lecz o aktywne wsłuchiwanie się w słowo Boże i życie z ducha¹¹. Oprócz ubiblijnienia¹² Paweł VI wskazuje w swojej adhortacji na inne jeszcze drogi odnowy kultu maryjnego. Zalicza do nich konieczność podporządkowania mariologii wobec liturgii¹³, uwzględnienie postulatów ekumenizmu¹⁴ oraz współczesnej antropologii¹⁵. Dzisiaj nie można już zatem uprawiać mariologii bez ekumenicznego wymiaru. Więcej nawet, ona może się stać miejscem spotkania wszystkich chrześcijan. Stąd Ojciec Święty pisze: *Pragniemy wyrazić Naszą nadzieję, że część dla pokornej Sługi Pana, której Wszechmocny uczynił wielkie rzeczy (por. Łk 1, 49), będzie – chociaż stopniowo – nie przeszkodą, lecz pewną drogą i jakoby miejscem spotkania, dla dokonania zjednoczenia wszystkich wierzących w Chrystusa*¹⁶.

W kontekst odnowy katolickiej mariologii trwałym śladem wpisała się encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* z 1987 roku, której nie wolno tu pominąć. Choć nie będziemy poświęcać jej dużo miejsca, to warto zwrócić uwagę na zawarte i tam zasady odnowy mariologii. Nie jest także zaskoczeniem sama kompozycja papieskie-

¹⁰ Zob. *Marialis cultus*. Adhortacja Pawła VI na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego, w: *Nauczycielka i Matka*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 9-61. Jest to doskonale studium, które zawiera nie tylko tekst papieskiego dokumentu, ale także do niego komentarze. Jest tu także mowa o mariologii ekumenicznej, por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: TAMŻE, 355-404.

¹² Por. A. SKOWRONEK, *Światła ekumenii...*, 121-122; por. J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Ursprung...*, 19-22; por. G. VOSS, *Mariologie und Marienverehrung*, w: *Handbuch der Ökumenik*, t. 3/2, red. H.J. VON URBAN i H. WAGNER, Paderborn 1987, 253-256.

¹¹ MC 30.

¹³ TAMŻE, 31.

¹⁴ TAMŻE, 32-33.

¹⁵ TAMŻE, 34-37.

¹⁶ TAMŻE, 33.

go dokumentu składającego się z trzech części, z których pierwsza nosi tytuł „Maryja w tajemnicy Chrystusa”, druga mówi o „Bogarodzicy w pośrodku pielgrzymującego Kościoła”, a trzecia o „Pośrednictwie macierzyńskim”.

2. Mariologia w Kościołach i między Kościołami

Już w okresie wczesnego chrześcijaństwa w coraz bardziej rosnącym stopniu Maryja, Matka Jezusa, była czczona w Kościele. Obraz, jaki przekazuje o Niej Nowy Testament, Jej zadanie w dziele zbawienia, było zawsze pieczołowicie strzeżone. Jej „tak” (por. Łk 1, 38), którym przyjęła Ona Słowo Boże sercem i ciałem¹⁷, uczyniło Ją w porządku duchowym nowotestamentowym odpowiednikiem Abrahama, prawzorem wiernego zawierzenia siebie Bogu objawiającego się w Jezusie Chrystusie, który sprawia swoje zbawienie dzięki temu, że w sercach wierzących otrzymuje ono konkretną postać.

Takie teologiczne spojrzenie na postać Maryi i wypływające z niego nabożeństwo do Niej nie ograniczają się jedynie do Kościołów tradycji katolickiej czy prawosławno-staroorientalnej. Cześć dla Maryi istnieje także u chrześcijan ewangelickich¹⁸. Ona jest nie tylko „katolicka”, ale też i „ewangelicka”. W *Ewangelickim Katechizmie* czytamy: *Maryja jest prawzorem ludzi, którzy pozwalają się przez Boga otworzyć i obdarować, prawzorem wspólnoty wierzących, Kościoła*¹⁹. Niestety, po obu stronach wyznaniowych podziałów istnieje jeszcze wiele bezpodstawnych uprzedzeń. Katolicy się dziwią, że protestanci czczą Maryję, a w oczach zaś przeciętnego protestanta katolikiem jest ktoś, kto modli się do Maryi. Dlatego protestanci sami dystansują się od tego, ulegając historycznym względom zewnętrznym, zgodnie z którymi kult maryjny byłby jakoby jedynie domeną katolicyzmu. Niejako zapominają, że Luter był przecież czcicielem Maryi. Jednak mamy tu do czynienia z interpretacyjnymi trudnościami. Jedni z protestantów uważają ojca reformacji za gorliwego czciciela Maryi, drudzy postawę tę traktują jako relik z okresu katolickiego, inni wreszcie próbują jego mariologię rozpatrywać w kontekście całości jego teologicznej refleksji. Z jednej strony Luter jest autorem płomiennego komentarza do *Magnificat*, a z drugiej jest u nie-

¹⁷ Por. LG 53.

¹⁸ Zob. W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; por. F. COURTH, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa...*, 198-200.

¹⁹ *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1975, 392n.

go wiele krytyki. Krytyka ta u niemieckiego augustianina zależna jest od sytuacji, w jakiej głosił dane prawdy. O niepokalanym poczęciu potrafił raz mówić wzniośle, innym razem tej prawdzie przeczyć. Natomiast wypada pamiętać, że zawsze kierował się intencją przeciwwstawienia się nadużyciom, jakie obserwował w Kościele katolickim, które pomniejszały pozycję Jezusa Chrystusa jako jedynego Pośrednika²⁰.

Wielu współczesnych teologów protestanckich uważa mariologię za bardzo poważną przeszkodę na drodze ku jedności z katolicyzmem. Nawet teologowie bliscy duchowo katolicyzmowi, jak np. M. Thurian²¹ (w czasie protestanckim) czy H. Asmussen²² stwierdzają, że w nauce o łasce, o sakramentach, a nawet o Kościele można oczekiwać pewnego zbliżenia, jednak nie można się tego spodziewać od mariologii i kultu maryjnego. Podobne zresztą stanowisko zajmują niektórzy teologowie katoliccy, jak np. R. Laurentin. Wydaje się jednak, że z jednej strony teza ta jest powtarzaniem utrwalonego już przez wieki uprzedzenia, a z drugiej jest ona po prostu nie do utrzymania, gdyż nie ma należytego uzasadnienia. Słusznie zauważa w tym kontekście Stanisław Celestyn Napiórkowski, że mariologia sama w sobie nie stanowi ani największej, ani istotnej trudności na drodze ku chrześcijańskiej jedności. Główną przeszkodą teologiczną w odbudowaniu widzialnej jedności Kościoła jest koncepcja odkupienia i nauka o stosunku człowieka do Boga, zawierająca w sobie zasadę *sola Scriptura*. Mariologia bowiem dopiero wypływa z tych zasad, a nie konstytuuje ich. One dyktują kierunki rozwoju mariologii i one są teologiczną przyczyną istnienia wielości wyznań w Kościele Zachodnim. W tym znaczeniu opinia, że mariologia stanowi największą przepaść dzielącą protestantyzm od katolicyzmu jest niesłuszna i ostatecznie szkodliwa dla sprawy ekumenicznej²³.

Dlatego postęp we współczesnym dialogu katolicko-protestanckim w zakresie mariologii jest tak bardzo uzależniony od rozwoju dialogu w zakresie nauki o usprawiedliwieniu, od określenia relacji zachodzących między Pismem świętym a Tradycją, od nauki o Kościele i rozumienia sakramentów, od chrystologii i soteriologii. Mariologia bowiem jest punktem przecięcia się bardzo wielu teologicznych linii. Stąd nie można dopuszczać do atomizacji mariologii, gdyż

²⁰ Por. A. SKOWRONEK, *Światła ekumenii...*, 121-122.

²¹ Por. M. THURIAN, *Mariology (d) reformed*, w: *Ways of worship. The Report of a Theological Commission on Faith and Order*, Londres 1951, 289-323, tu: 289.

²² Por. H. ASMUSSEN, *Maria, Mutter Gottes*, Stuttgart 1951², 39.

²³ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1988, 144.

wyobcowanie jej z kontekstu całej teologii sprowadza ją na błędne tory i pozbawia wymiaru chrystocentrycznego i eklezjologicznego. Mariologia nie może być ustawiana na jakimś separatystycznym, teologicznie odosobnionym podeście, ale musi ona być wpisana w soborową Konstytucję o Kościele – to ułatwi z pewnością ekumeniczny dialog.

3. Dokumenty ekumenicznego dialogu

Mimo stosunkowo niedługiego czasu, w jakim prowadzony jest ekumeniczny dialog, a przy tym koncentracji na zasadniczych – wspomnianych powyżej – elementach podziału chrześcijan, istnieje już pokaźna literatura na temat ekumenicznej mariologii. Wprawdzie dociekania ekumeniczne dotyczące Matki Pana odsyłają do rozstrzygających problemów doktryny o usprawiedliwieniu, o łasce, o wspólnotcie Kościoła, niemniej jednak w niektórych ustaleniach spotyka się też stanowiska katolicko-protestanckie traktujące o zagadnieniach mariologicznych. Mariologia i ekumenizm są zatem dzisiaj dość niezłe – jak na tak młodą dyscyplinę – opracowane²⁴. Przykładowo można wskazać na pracę zbiorową w języku włoskim pt. „Maria nella comunità ecumenica”, będącą tego dobrym przykładem²⁵. Jej swoistego rodzaju uaktualnieniem jest pozycja Stefano de Fioresa, który w drugim wydaniu swojej książki podaje najnowszą bibliografię na temat mariologii w ekumenicznej perspektywie²⁶. Istnieje też bibliografia opracowań prawosławnych sporządzona przez N. Nissiotisa²⁷, a bibliografia protestancka opracowana przez G. Marona²⁸. Pozostając wiernymi tematowi naszego artykułu, sięgnijmy jednak teraz do tekstów, które zostały wspólnie wypracowane przez komisje, składające się z teologów prezentujących odmienne wyznania.

²⁴ Doskonałą syntezę tej tematyki, a zwłaszcza na uwzględnienie zasługuje zaprezentowany tu przegląd bibliograficzny, podaje S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. DE FIORES, S. DE MEO, Milano 1985, 518-527.

²⁵ Por. *Maria nella comunità ecumenica*, SAE, Roma 1982; por. B. FORTE, *Maryja. Ikona tajemnicy*, Warszawa 1999, 142-149; por. G. VOSS, *Mariologie und Marienverehrung...*, 251-258.

²⁶ Por. S. DE FIORES, *Maria nel dialogo ecumenico post-conciliare*, w: TENŽE, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987², 230-255.

²⁷ Por. N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, „Concilium” 19(1983) 66-91.

²⁸ Por. G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, „Concilium” 19(1983) 92-105.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia poszczególnych dokumentów, warto także wskazać na dialogi ekumeniczne mające miejsce podczas międzynarodowych kongresów mariologicznych. Wprawdzie organizowane są one przez Międzynarodową Papieską Akademię Mariologiczną, niemniej jednak ustalenia tam zawarte zostały podpisane również przez teologów niekatolickich. Sekcje ekumeniczne obradujące w ramach tych kongresów w Rzymie (1975r.), w Saragossie (1979 r.) czy na Malcie (1983 r.) wniosły swój konkretny wkład w zbliżenie stanowisk między poszczególnymi chrześcijańskimi wyznaniem²⁹.

3.1. Światowa Rada Kościołów a Kościół rzymskokatolicki: „Drugie oficjalne sprawozdanie” (1967 r.)

Po ustaleniach i wstępnych rozmowach między Światową Radą Kościołów a rzymskim Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan, które po Soborze Watykańskim II nabrały niezwykle tempa, powołano do życia wspólną grupę roboczą do prowadzenia ekumenicznego dialogu. „Pierwsze oficjalne sprawozdanie” z 1966 r. poruszało podstawowe pytania dotyczące istoty ekumenizmu, ekumenicznego dialogu i samego sposobu prowadzenia bilateralnych rozmów, możliwości współpracy, a także wspólnej liturgii w ramach ekumenicznych spotkań³⁰. Kwestia mariologiczna w sposób dość zdawkowy została potraktowana w „Drugim oficjalnym sprawozdaniu” z 1967 r. W numerze 4. w „Dodatku” do tego „Sprawozdania” czytamy, że punkt widzenia Kościoła i jego teologii przez daną konfesję tworzy organiczną całość, w której istnieją fundamentalne prawdy. Dlatego nie można badać w owocny sposób mariologicznego problemu, jeśli się nie osiągnęło najpierw żadnej jasności w kwestii chrystologicznej, jeśli nie zostały roztrząsnięte kompleksowe pytania o możliwości poznania religijnego czy problematyki hermeneutycznej³¹. Ten charakter wzmiankowania mariologii pokazuje nie tylko jej miejsce w dialogu ekumenicznym, ale jednocześnie w całej teologii. Mariologia jest włączona i wypływa z prawdy trynitarniej i chrystologicznej.

²⁹ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 382-384.

³⁰ Por. *Erster offizieller Bericht 1966*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensustexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, red. H. MEYER, D. PAPANDREOU, H.J. URBAN, L. VISCHER, t. 1, Paderborn-Frankfurt am Main 19912, 586-597 (dalej: DwÜ I).

³¹ *Zweiter offizieller Bericht 1967 (Anhang)*, w: DwÜ I, 611.

3.2. Dialog metodystyczno-rzymskokatolicki:

„Sprawozdanie z Denver” (1971 r.) i „Sprawozdanie z Nairobi” (1985 r.)

Wspólna Komisja Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów Metodystycznych przedłożyła dokument, tzw. „Sprawozdanie z Denver” w 1971 r. W dokumencie tym mamy dwukrotną wzmiankę na interesujący nas temat. Pierwszy raz jest o tym mowa w numerze 63., gdy stwierdza się, że dogmatyczny status rzymskokatolickiej nauki o Matce naszego Pana należy u metodystów do jednego z trzech kręgów tematycznych, które tworzą podstawowe różnice zdań pomiędzy obiema tradycjami. *Ani pozytywna, ani negatywna strona mariologii, o której się tu mówi, w badaniu duchowości nie została przebadana. Również nowym sformułowaniom, których maryjna kwestia doświadczyła dzięki Vaticanum II, nie została poświęcona odrębna uwaga*³².

Ten sam dokument z Denver, tyle że w numerze 100. ponownie mówi o różnicach doktrynalnych. W kontekście rozumienia autorytetu w Kościele wspólna Komisja metodystyczno-rzymskokatolicka wskazuje na dogmaty mariologiczne, które łączą się z nauką o nieomyślności Kościoła lub jego niemożnością popadnięcia w błąd³³. Idzie tu o to, że papieże w rozstrzyganiu problemów mariologicznych (dogmat o niepokalanym poczęciu i dogmat o wniebowzięciu) dwukrotnie posłużyli się władzą nieomylnego, uroczystego nauczania. Sprawa jest o tyle drażliwa, że – jak zauważają teologowie protestanccy – biskupi Rzymu tylko dwa razy skorzystali z przywileju swojej nieomyślności i to za każdym razem w kwestiach mariologicznych. Słusznie też zwracają uwagę, że metoda teologiczna, którą posługuje się Kościół katolicki w odczytywaniu biblijnego świadectwa, staje się najbardziej jaskrawa w mariologii. Nigdzie poza mariologią tak uderzająco nie dochodzi do głosu *sensus fidei*; nigdzie Kościół katolicki nie ucieka się do niego tak często i chętnie; nigdzie nie przyznaje mu tak decydującego znaczenia; nigdzie tak często i z upodobaniem nie powtarza się słowo „tradycja”³⁴.

Z kolei czwarte wspólne ustalenie Komisji metodystyczno-rzymskokatolickiej zostało opublikowane w „Sprawozdaniu z Nairobi” w roku 1985³⁵. Dokument ten, koncentrując zasadniczo swoją uwagę

³² DwÜ I, 402-403.

³³ Por. DwÜ I, 413.

³⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 145.

³⁵ Por. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensustexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1982-1990*, red.

na tematyce eklezjologicznej, zawiera bardzo skromne odniesienie do kwestii mariologicznej. Wyliczając elementy katolickiej doktryny, metodyści wskazują na te, z którymi mają trudności. W kontekście urzędu Piotrowego analizują autorytatywne nauczanie papieża. *Nie rozmawialiśmy jeszcze wzajemnie o treściach nauki o niepokalanym poczęciu i cielesnym wniebowzięciu Maryi, które z metodystycznego punktu widzenia – obojętnie czy one są prawdziwe czy nie – nie mogą być potraktowane jako wypowiedzi przynależące do istoty wiary. Metodyści dlatego tak sądzą, ponieważ tym dogmatom brakuje zgody i akceptacji idącej od całego chrześcijańskiego ludu. W każdym razie można oczekiwać, że dalsze studium na temat recepcji tych nauk rzuci więcej światła na problem nieomyślności (por. nr 73)*³⁶.

3.3. Dialog luterkańsko-rzymskokatolicki:

„Maryja w Nowym Testamencie” (1978 r.), „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980 r.) i „Jedność przed nami” (1984 r.)

Za pierwszą fundamentalną pracę, inicjującą ekumeniczny dialog o Matce Jezusa uważane jest powszechnie studium pt. „Maryja w Nowym Testamencie” („Mary in the New Testament”) ³⁷, które ukazało się w 1978 r. w Ameryce. Dzieło to opracowane przez teologów luterkańskich i katolickich zostało nie bez przyczyny określone przez Jürgena Moltmanna jako *przykładne i wytyczające drogę dla ekumenicznej mariologii*³⁸. Znaczenie tego studium wyraża się w ukazaniu praktykowanego przekonania, że istnieje głęboko sięgająca wspólnota w pojmowaniu Pisma świętego i teologicznych ujęć jego mariologicznych wypowiedzi. A dokonuje się to z bardzo czujną świadomością hermeneutyczną, która dzięki historyczno-krytycznej metodzie pokazuje, że w Nowym Testamencie obraz Maryi funkcjonuje przede wszystkim symbolicznie³⁹. Szczególnie dotyczy to

H. MEYER, D. PAPANDREOU, H.J. URBAN, L. VISCHER, t. 2, Paderborn-Frankfurt am Main 1992², 507-525 (dalej: DwÜ II).

³⁶ DwÜ II, 524.

³⁷ Zob. *Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten*, red. R. E. Brown i in., Stuttgart 1981.

³⁸ Por. J. MOLTSMANN, *Gibt es eine ökumenische Mariologie?*, „Concilium” (wyd. niem.) 19(1983) 591-594.

³⁹ Por. F. COURTH, *Maria im ökumenischen Dialog. Erreichte Annäherungen und verbliebene Gesprächspunkte*, „Marianum” 52(1990) 48.

Ewangelii Łukasza i Jana, gdzie Matka Jezusa ukazana jest jako symbol prawdziwego ucznia Jezusa i symbol Kościoła⁴⁰.

Owocem prac wspólnej Komisji, która prezentowała Kościół ewangelicko-luterański i rzymskokatolicki, a która pragnęła przedłożyć wspólne stanowisko obu chrześcijańskich wyznań w sprawie „Confessio Augustana” był w roku 1980 dokument pt. „Wszyscy pod jednym Chrystusem”⁴¹. Dokument ten zaledwie wymienia problem mariologiczny. Stwierdza mianowicie, że „Confessio Augustana” nie wypowiada się na temat katolickich dogmatów, które zostały w ostatnich stuleciach ogłoszone. Idzie tu o prymat jurysdykcyjny i nieomylność papieża z 1870 r., o pełne łaski zachowanie Maryi przed grzechem pierworodnym z 1854 r. i Jej cielesne wniebowzięcie ogłoszone w 1950 r. (nr 23)⁴². Ten ekumeniczny dokument określa powyższe dogmaty katolickie jako poważne problemy i do uczciwości dialogu przynależy, aby przynajmniej problemy te zasygnalizować, skoro w najbliższej przyszłości nie widać jakiegokolwiek ich rozwiązania.

Trzecim dokumentem, na który należy zwrócić uwagę, jest „Jedność przed nami”⁴³. Ogłoszony w 1984 r., miał za sobą wiele lat uciążliwej pracy, którą wykonała Komisja wspólna. Głównym celem tego dokumentu miała być prezentacja modeli, form i etapów katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej. Chodziło w nim o jasne ukazanie istoty kościelnej jedności obu wyznań i wskazanie na wspólnotę, która tworzy się w wyznawaniu jednej wiary i w sakramentalnym życiu. Mimo że był to już siódmy owoc dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego, to kwestia mariologiczna została także i tu tylko lakonicznie wspomniana. Numer 66. mówi bowiem jedynie o niektórych dogmatycznych rozstrzygnięciach Kościoła katolickiego, które domagają się „wspólnej i możliwie wiążącej interpretacji”. Idzie tu o *nowe dogmaty maryjne i papieństwo, gdyż ich zgodność z Pismem świętym i Ewangelią dla luterańskich Kościołów i chrześcijan przedstawia poważny problem*⁴⁴.

⁴⁰ Tematykę katolicko-luterańskiego dialogu w USA wraz z wyczerpującym omówieniem interesującego nas dokumentu prezentuje na gruncie polskim praca: J. MAJEWSKI, *Błogosławić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-literackiego dialogu w USA*, Lublin 1997, 177-180.

⁴¹ *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, część 1: lata 1965-1981, Lublin 1985, 199-205. Tekst niemiecki: *Alle unter einem Christus*, w: DwÜ I, 323-328.

⁴² Por. *Confessio Augustana*, 23, w: DwÜ I, 327.

⁴³ Istnieje polskie tłumaczenie tego dokumentu: *Jedność przed nami: modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 9(1993) nr 2, 31-84. Tekst niemiecki: *Einheit vor uns*, w: DwÜ II, 451-506.

⁴⁴ DwÜ II, 477.

3.4. Dialog anglikańsko-rzymskokatolicki: „Władza w Kościele II” (Windsor 1981 r.)

Zasadniczo dialog Kościoła rzymskokatolickiego z anglikańskim nie jest klasyfikowany jako dialog z protestantami. Wspólnota anglikańska cieszy się bowiem innym, większym stopniem zgodności z doktryną katolicką. W anglikanizmie odnajdujemy szczególną cześć Maryi. Zwraca na to uwagę soborowy Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*: *Rozłamy miały miejsce ponad czterysta lat później na Zachodzie w następstwie zdarzeń określanych powszechnie nazwą reformacji. Wskutek tego liczne wspólnoty narodowe czy wyznaniowe odłączyły się od Stolicy Rzymskiej. Wśród tych, w których nieprzerwanie trwają w pewnej mierze tradycje i formy ustrojowe katolickie, szczególne miejsce zajmuje Wspólnota anglikańska*⁴⁵. Niemniej jednak w niniejszym artykule przywołamy niektóre treści tego dialogu.

W dokumencie „Władza w Kościele II” w numerze 30., który został przedłożony przez międzynarodową komisję, złożoną z teologów katolickich i anglikańskich, czytamy o nastawieniu anglikanów do maryjnych dogmatów, które zostały ogłoszone przez biskupa Rzymu od czasu podziału. *Anglikanie i katolicy mogą zgodzić się na większą część tych prawd, które oba te dogmaty mają potwierdzać. Zgadza się w tym, że między Bogiem a człowiekiem może istnieć tylko jeden Pośrednik, Jezus Chrystus, a więc odrzucamy każde znaczenie pozycji Maryi, które mogłoby tę wypowiedź zaciemniać. Wspólnie uznajemy, że chrześcijańskie rozumienie Maryi jest nierozdzielnie związane z nauką o Chrystusie i o Kościele. Uznajemy wspólnie łaskę i jedyne w swoim rodzaju powołanie Maryi do bycia Matką wcielnego Boga (Theotokos), gdy obchodzimy jej święta i okazujemy jej cześć we wspólnocie świętych. Wierzimy wspólnie, że przez łaskę Bożą została ona przygotowana, aby zostać Matką naszego Odkupiciela, przez którego sama została odkupiona i wzięta do chwały. Dalej też uznajemy wspólnie w Maryi wzór świętości, posłuszeństwa i wiary dla wszystkich chrześcijan. Akceptujemy to, że należy ją uważać jako profetyczną postać Kościoła Bożego, zarówno przed, jak i po wcieleniu*⁴⁶.

⁴⁵ UR 13.

⁴⁶ DwÜ I, 187.

3.5. Dialog baptystyczno-rzymskokatolicki: „Wezwanie do Chrystusowego świadectwa w dzisiejszym świecie” (Atlanta 1988 r.)

Ten rodzaj sprawozdania jest wynikiem pięciu posiedzeń między baptystami a rzymskimi katolikami w latach 1984-1988. Rozmowy prowadzone na płaszczyźnie międzynarodowej zaowocowały wspólnymi ustaleniami, które opatrzono tytułem „Wezwanie do Chrystusowego świadectwa w dzisiejszym świecie”⁴⁷. Dwa punkty tego dokumentu (nr 56 i 57) poświęcono miejscu Maryi w katolickiej wierze i działaniu.

Sprawozdanie zaznacza duże różnice, jakie istnieją między katolikami a baptystami na płaszczyźnie kultu maryjnego. Baptysty mają w tym względzie szczególnie dwie trudności. Po pierwsze, wydaje się im, że jedyne pośrednictwo Jezusa jako Pana i Zbawiciela doznaje zagrożenia, a po drugie maryjne dogmaty, jak niepokalane poczęcie i wniebowzięcie, które zostały przez katolików ogłoszone jako nieomyślne i dlatego muszą zostać w wierze przyjęte, mają zbyt mało wyraźnego uzasadnienia w Biblii. Według rzymskokatolickiego poglądu cześć Maryi nie osłabia wyjątkowej roli Chrystusa, lecz jest ona osadzona w swoim wewnętrznym stosunku do Jezusa, ukazuje trwałą rolę Maryi w dziejach zbawienia i ma solidne podstawy w Nowym Testamencie (por. nr 56)⁴⁸.

Dalej członkowie baptystyczno-rzymskokatolickiego dialogu zauważają, że z powodu długiej historii nieporozumień i poważnych trudności teologicznych, jakie niosą ze sobą dogmaty maryjne nie należy się spodziewać w nadchodzącym czasie jakiegoś konsensusu. Na obszarze kultu Maryi, który w obu wyznaniach budzi silne emocje i przekonania, poszukiwanie wspólnego stanowiska będzie wystawione na długą próbę. Idzie z jednej strony o wyjście naprzeciw przekonaniom baptystów, którzy mają poważne problemy z czcią Maryi i maryjnymi dogmatami. A z drugiej zaś o respektowanie wiary katolików i próbę nauczania się nie tylko biblijnych i teologicznych podstaw czci Maryi, ale także ich znaczenia dla ludowej pobożności i religijnej praktyki (por. nr 57)⁴⁹.

⁴⁷ Por. *Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt*, w: DwÜ II, 374-391.

⁴⁸ Por. DwÜ II 390.

⁴⁹ Por. TAMZE.

3.6. Dialog ewangelikalno-rzymskokatolicki: „Dialog o misji” (1977-1984)

Dialog chrześcijan ewangelikalnych (niem. *Die Evangelikalen*; ang. *The Evangelicals*) i katolickich skoncentrował się na tematyce misyjnej. Składał się on z trzech spotkań, które rozciągnęły się na okres siedmiu lat. Pierwsze spotkanie odbyło się w 1977 r. w Wenecji, drugie w 1982 w Cambridge, a trzecie miało miejsce w 1984 roku w Landévennec (Francja). W dokumencie „Dialog o misji”, a dokładniej w „Dodatku” do trzeciego rozdziału noszącego tytuł „Ewangelia o zbawieniu” („Das Evangelium vom Heil”), jest relatywnie sporo – w porównaniu z innymi dokumentami – miejsca poświęconego zagadnieniom mariologicznym, bo jest to aż 13 numerów⁵⁰.

Autorzy dokumentu próbują na wstępie wytłumaczyć, dlaczego wspólne mariologiczne ustalenia zostały włączone w rozdział pt. „Ewangelia o zbawieniu”. Katolicy najchętniej – czytamy w numerze 134. – kwestię o Maryi umieściliby w ramach Kościoła. Oni uważają Ją za bezgrzeszną kobietę, ponieważ we wcieleniu osłonił Ją Duch Święty, a w dniu Pięćdziesiątnicy została ochrzczona Duchem. Przez to reprezentuje Ona wszystkich chrześcijan, którzy dzięki Duchowi stali się żywi. Katolicy nazywają Ją „wzorem” lub „modelem” Kościoła⁵¹.

Natomiast chrześcijanie ewangelikalni mają największe problemy z nauką o Maryi w związku ze zbawieniem, stąd mariologiczny tekst wspólny został włączony właśnie w rozdział „Ewangelia o zbawieniu” i to jako „Dodatek”. Pozycja Maryi w schemacie zbawienia zawsze stanowiła bardzo drażliwy problem między katolikami a ewangelikalnymi (por. nr 135-136).

Obie strony uważają, że dla problematyki mariologicznej niezwykle ważne okazuje się pytanie, jak stosować i interpretować Pismo święte. Panuje zgodność co do tego, że tekstom biblijnym przysługuje znaczenie *sensus plenior*, czyli biblijna egzegeza, bazując na „dosłownym” znaczeniu, ma pokazać znaczenie „duchowe” tekstu. Różnica między katolikami a ewangelikalnymi wypowiada się w stopniu, w jakim należy rozdzielać znaczenie duchowe od dosłownego. Katolicy bowiem uważają, że Pismo święte trzeba czytać w świetle żywej, rozwijającej się tradycji Kościoła oraz że Kościół jest uprawniony do stwierdzenia, jakie jest prawdziwe znaczenie Pisma. Stąd w sprawie czci Maryi twierdzą oni, że jest to praktyka

⁵⁰ Por. *Der Dialog über Mission*, 137, w: DwÜ II, 392-443; por. F. COURTH, *Maria im ökumenischen Dialog...*, 49-50.

⁵¹ Por. DwÜ II, 418.

poapostolska, i dodają, że była ona uzasadnionym rozwojem. Natomiast ewangelikalni wierzą, że część Maryi w sposób nieuzasadniony została włączona w rzymskokatolicką wykładnię Pisma świętego (por. nr 137)⁵².

W dokumencie czytamy, że na jednym z posiedzeń pod hasłem „Stanowisko Maryi w zbawieniu i misji” ewangelikalni dali odpowiedź na adhortację apostolską Pawła VI *Marialis cultus*. Przy lekturze tego papieskiego dokumentu pojawiły się bowiem wątpliwości. Dlatego ewangelikalni pytają się, w jakim sensie rozumieć sformułowanie, że macierzyństwo Maryi mogłoby zostać nazwane „przynoszącym zbawienie”. Katolicy partnerzy dialogu odpowiedzieli, że przez Jej posłuszną odpowiedź na wezwanie Boże przyniosła Ona Zbawiciela na świat. Również określenie „godna współtowarzyszka Odkupiciela” wzbudziło opory u chrześcijan ewangelikalnych (por. nr 139 i 140)⁵³.

Inne zastrzeżenia ze strony ewangelikalnych wywołało pojęcie „współpracy”, jakie się pojawiło w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w VIII rozdziale. Numer 56. tejże Konstytucji naucza, że Maryja z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego. Ponadto mieli oni też trudności z akceptacją stwierdzenia z numeru 62. *Lumen gentium*: *Tak też jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle*. Tutaj ze strony ewangelikalnych wskazano na odmienne pojmowanie słowa „współdziałanie”⁵⁴.

Numer 143. dokumentu „Dialog o misji” to reakcja ewangelikalnych na określenie Maryi jako „Pośredniczki” (*mediatrix*). W tym względzie nalegali oni, aby nie określać tak Maryi, ponieważ pośrednictwo przynależy jedynie Chrystusowi. Katolicy z kolei odpowiadają, że to słowo (w swoim greckim odpowiedniku) odnoszone jest do Maryi już od V wieku. Więcej nawet, Sobór Watykański II celowo unikał odniesienia tego słowa do Maryi. Dlatego występuje ono jeden jedyny raz w Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*⁵⁵, gdy wylicza się Jej tradycyjne tytuły („Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica, Pośredniczka”)⁵⁶.

Chrześcijanie ewangelikalni okazali się również zaniepokojeni niektórymi sformułowaniami – zawartymi w dokumencie końcowym

⁵² Por. TAMŻE.

⁵³ Por. DwÜ II, 419.

⁵⁴ Por. TAMŻE.

⁵⁵ LG 62.

⁵⁶ Por. DwÜ II, 420.

ze Zgromadzenia Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Pueblu – mówiącymi o tym, że niepokalana Maryja żyje (hiszpański czasownik *immersa* = pol. *zanurzona*, *zatopiona* nie jest tu najszcześniejszym tłumaczeniem) w misterium Trójcy Świętej. Strona katolicka odwołała się do soborowego tekstu *Lumen gentium* nr 53., gdyż ani dokument z Puebla, ani obiegowe zwroty pochodzące z ludowej pobożności nie stanowią Magisterium Kościoła. Soborowa Konstytucja głosi zaś, że związek Maryi z Trójjedynym Bogiem oznacza, iż jest ona *Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córką Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego* (por. nr 144)⁵⁷.

Odpowiedzi katolików – jak czytamy w numerze 145. dokumentu „Dialog o misji” – nie do końca jednak usatysfakcjonowały ewangelikalnych. Po pierwsze, uważają oni pozycję Maryi w dziejach zbawienia za przesadnie zaakcentowaną w porównaniu do skromnych danych, jakie przekazuje nam Nowy Testament. Po drugie, słownictwo odnoszone do Maryi jest bez wątpienia dwuznaczne i przez to może wprowadzać w błąd. Czy nie jest ważniejszą sprawą w centralnej nauce o zbawieniu jedynie przez Chrystusa unikać każdego rodzaju wyrażenia, które wymaga dodatkowych objaśnień? Lepiej zatem ograniczyć się do słownictwa, które jest klarowne i jednoznaczne. Ostatecznie także katolicy – jak wnioskujemy z lektury dokumentu – wyrazili swoje niezadowolenie, że ich partner dialogu chce przyznać Maryi zbyt małą rolę w stosunku do tej, jakiej udzielił Jej Bóg w dziejach zbawienia i życiu Kościoła⁵⁸.

3.7. Dialog zielonoświątkowców i rzymskich katolików: „Sprawozdanie końcowe” (1982 r.)

„Sprawozdanie końcowe” jest dokumentem, który uwieńczył szereg rozmów prowadzonych na płaszczyźnie międzynarodowej prowadzonych przez rzymski Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan z kilkoma klasycznymi Kościołami zielonoświątkowców w latach 1977-1982⁵⁹. Szczególnym celem tego dialogu był raczej wzrost wzajemnego zrozumienia między zielonoświątkowcami a katolicką teologią i jej duchową praktyką niż dążenie do organicznej lub strukturalnej jedności.

⁵⁷ Por. TAMŻE.

⁵⁸ Por. DwŮ II, 421.

⁵⁹ Por. *Dialog zwischen Pfingstlern und der römisch-katholischen Kirche. Schlussbericht* (1982), w: DwŮ II, 581-599.

Na wstępie można już zauważyć, że w tym dokumencie mamy sporo zagadnień mariologicznych. W porównaniu z innymi ekumenicznymi sprawozdaniami jest to tekst najdłuższy. Idzie tu nie tylko o zróżnicowanie tematyczne, ale także objętościowe, gdyż na 98 numerów całego dokumentu tylko 18 poświęconych jest Matce naszego Pana. Ponieważ katolicka nauka o Maryi stanowi punkt sporny, dla zielonoświątkowców okazało się ważne, aby temat ten przedyskutować. Dlatego poddano wspólnej analizie samą naukę, metodę, która tę naukę usprawiedliwia, oraz praktyczne konsekwencje w pobożności ludowej (por. nr 58)⁶⁰.

Obaj partnerzy dialogu wychodzą zgodnie od stwierdzenia, że różne biblijne teksty potwierdzają znaczenie Maryi w Nowym Testamencie. Punktem spornym okazuje się jednak dalszy rozwój doktrynalny, jaki się dokonał w oparciu o te teksty. Zielonoświątkowcy uważają, że katolicka interpretacja przekracza to, co dany tekst chce o Maryi powiedzieć. Najbardziej znaczące różnice leżą na płaszczyźnie relacji Maryi do Kościoła i Jej roli we wspólnocie świętych (por. nr 59-60)⁶¹.

Tak zielonoświątkowcy, jak i rzymscy katolicy wyznają macierzyństwo Maryi, *Maryja jest matką Jezusa Chrystusa, który jest Synem Bożym, i jako taka zajmuje ona jedyne w swoim rodzaju miejsce*. Oba wyznania uznają historyczny tytuł „Matka Boża” (*Theotokos*), który został wypracowany na Soborze Efeskim w 431 r. w wyniku sporów chrystologicznych. Nie zamierzano bowiem wówczas przydawać Maryi nowego tytułu, lecz określenie to wypłynęło z chrystologicznej definicji Jezusa jako jednej Osoby, posiadającej dwie natury. Chodziło o tożsamość Jezusa Chrystusa. Maryja nie jest więc Matką Boga w Jego wiecznej trójjednej egzystencji, ale Matką Syna Bożego w Jego wcieleniu (por. nr 62)⁶².

Również zgodne stanowisko obie strony dialogu wyraziły w kwestii czci należnej Maryi oraz w kwestii Jej orędownictwa, które jednak w żaden sposób ani nie zastępuje, ani nie uzupełnia jedyne-go Odkupiciela i Pośrednika, jakim jest Jezus Chrystus (por. nr 63-66). Jednakże wiara katolików odnośnie do przyznanych Maryi łask z pozycji zielonoświątkowców jest nie do zaakceptowania. Katolickie stwierdzenia o tym, że Maryja cały czas pozostawała Dziewicą, że została poczęta bez jakiegokolwiek zmaży grzechu, że na końcu swojego życia została wzięta z ciałem i duszą do nieba, są przez zie-

⁶⁰ Por. DwŮ II, 591.

⁶¹ Por. TAMŻE.

⁶² Por. DwŮ II, 592.

lonoświętów odrzucane. Strona katolicka uzasadnienie tych prawd widzi w tradycji Kościoła. Z kolei drugi partner dialogu uważa, że tradycja o trwałym dziewictwie, o niepokalanym poczęciu i o wniebowzięciu Maryi nie ma żadnego uzasadnienia w Piśmie świętym (por. nr 67-76)⁶³.

4. Wnioski

Uważna lektura powyżej zaprezentowanych dokumentów ekumenicznego dialogu – które Kościół rzymskokatolicki wspólnie z całym szeregiem różnych Kościołów i wspólnot kościelnych, jakie wyszły z reformacji, uchwalił – skłania do kilku wniosków.

Przede wszystkim należy zanegować – o czym była już mowa – rozpowszechnioną tezę, że mariologia stanowi jedną z poważniejszych przeszkód na drodze osiągnięcia widzialnej jedności Chrystusowego Kościoła. Prawdą jest, że w zakresie teologicznej refleksji o Maryi między chrześcijańskimi wyznaniem panuje znaczna rozbieżność. Niemniej jednak za taki stan rzeczy odpowiedzialność ponoszą zasady, z których prawdy wiary jako zdogmatyzowane zdania są wyprowadzane. Te teologiczne zasady interpretacji Objawienia dochodzą zaś szczególnie mocno do głosu w mariologii i w swoim tradycyjnym rozumieniu przyczyniają się w sposób zasadniczy do spiętrzenia konfesyjnych różnic⁶⁴. W grę wchodzi tu zatem nie tylko wielowiekowe uprzedzenia panujące po obu stronach prowadzących dialog, problem psychologizowania czy braku pewnej kontroli nad poziomem publikacji na temat Maryi, ale przede wszystkim sama zasada tłumaczenia Objawienia. Wiąże się ona nie tylko z możliwościami teologicznego poznania, lecz obejmuje też eklezjologiczną doktrynę danego wyznania. Przykładowo po stronie katolickiej ujawnia się to w odczytywaniu przez teologa objawionego słowa Bożego zawartego tak w Piśmie świętym, jak i Tradycji w zgodności z Magisterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum* podaje w tym względzie jednoznaczne stanowisko: *Tradycja święta i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują, [...] stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. [...] Jasne więc jest, że święta Tradycja, Pismo święte i Urząd Nauczycielski Kościoła [...] tak ściśle się ze sobą łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć*⁶⁵. Z kolei teolog protestanc-

⁶³ Por. DwÜ II, 592-595.

⁶⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 144.

⁶⁵ DV 9. 10.

ki prawdy objawionej szuka samodzielnie, i to tylko w Biblii, wierząc, że Bóg sam w słowie pisanym czy zwiastowanym objawia mu wszystko, co potrzebne jest do zbawienia⁶⁶.

Postępy w dialogu katolicko-protestanckim w zakresie mariologii uzależnione są zatem nie tylko w pierwszym stopniu od wiążącego partnerów ustalenia teologicznych metod interpretacji Objawienia, ale w drugim stopniu od konsensusu merytorycznego, czyli konkretnych prawd wiary. Idzie tu o takie zagadnienia, jak prawda o usprawiedliwieniu, koncepcja łaski, świętości – rozumienie zbawienia. Odmienne ujmowanie zbawienia człowieka rzutuje następnie na dysonanse ujawniające się szczególnie w rozumieniu prawdy o niepokalanym poczęciu czy wniebowzięciu Maryi.

Ostatecznie mimo braku konkretnych doktrynalnych uzgodnień w zakresie ekumenicznej mariologii, można jednak mówić o sukcesach. Wprawdzie są to osiągnięcia – realistycznie patrząc – raczej skromne, ale w globalnym ujęciu dokonało się jednak znaczne, przede wszystkim natury psychicznej i duchowej, zbliżenie stanowisk. Wystarczy wskazać na następującą korzyść: partnerzy dialogu, poznając prawdziwą i aktualnie obowiązującą doktrynę swojego rozmówcy, muszą poddawać nieustannej rewizji fałszywe przekazy o nauce drugiego. Dialog bez wątpienia ma też tę wielką wartość. Warto go kontynuować choćby tylko z tego względu, że studiując mariologię innego chrześcijańskiego wyznania, sami zgłębiamy swoją wiedzę o Matce naszego Pana, a tym samym oddajemy Jej cześć. Bo na cóż teologia, która nie kończyłaby się doksologią?

O. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Skąleczna 15
PL - 31-065 Kraków

⁶⁶ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 155.

Mariologie im protestantisch-römischkatholischen Dialog

(Zusammenfassung)

Eine wichtige Grundlage für die Behandlung des vorliegenden Themas ist der ökumenische Durchbruch, der mit dem Ereignis und dem Ergebnis des II. Vatikanischen Konzils begonnen hat. Im Umkreis der konziliarer Impulse ist eine neue katholische Mariologie entstanden. Der oben genannte ökumenische Durchbruch hat schließlich ökumenische Gespräche ermöglicht, die versuchen, sich auch mit mariologischen Fragen zu befassen.

Unsere Arbeit analysiert alle ökumenischen Dokumente, die hinsichtlich des Problems, Maria und ihre Rolle in der Heilsgeschichte zu verstehen, in den Jahren 1967-1990 von dem katholischen Dialogpartner und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, bzw. kirchlichen Gemeinschaften, unterzeichnet worden sind.

Eine sorgfältige Lektüre der 10 ökumenischen Berichten führt zu interessanten Beobachtungen und Ergebnissen. Es sei hier erlaubt, wenigstens auf zwei hinzuweisen:

- Es muss eindeutig festgestellt werden, dass die weit verbreitete Meinung, Mariologie sei ein unüberwindliches Hindernis auf dem Weg zur kirchlichen äußeren Einheit aller Christen, vernein werden muss. Der Unterschied zwischen dem protestantischen (*sola scriptura*) und dem katholischen (*scriptura* und *traditio*) Standpunkt der Mariologie ist eher ein Ergebnis der verschiedenen theologischen Methoden, die bei der Auslegung der Offenbarung angewendet wurden.

- Ökumenische Erörterungen müssen immer die entscheidenden Fragen nach dem menschlichen Heil berücksichtigen. Jene Frage, die in fester Verbindung zur *hierarchia veritatum* stehen, rufen in beiden Konfessionen gravierende Gegensätze hervor. Daher muss zuerst in ökumenischen Gesprächen der Kirchen ein Konsens gefunden werden in Fragen der Rechtfertigung, der Sukzession und des Amtes, der kirchlichen Gemeinschaft.

Obwohl anscheinend die Mariologie als zweitrangig angesehen wird, ist der Dialog über die Mutter unseres Herrn sehr wichtig und hat bereits zu gewissen Ergebnissen geführt.