

Bernard Morawski

Miejsce Maryi w dziele odkupienia w świetle ekumenicznej deklaracji : (Rzym, 12-17 V 1975 r.)

Salvatoris Mater 3/3, 197-226

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.

Ze względu na jubileuszowy Rok Święty, VII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny odbył się w Rzymie. W dniach od 12 do 17 maja 1975 roku Kongres podejmował tematykę dotyczącą dziejów kultu maryjnego w ciągu XII-XV wieku, była to zatem kontynuacja poprzednich Kongresów. Po raz pierwszy tak wiele czasu i z takim skutkiem poświęcono problematyce ekumenicznej. Głos w dyskusjach, z dużą kompetencją, zabierali tacy mariologowie, jak: De Aldama, Besutti, Fries, Koehler, Köster, Laurentin, Roschini¹.

Żywy udział przedstawicieli innych wyznań zaowocował czterema referatami, po dwa przedstawicieli prawosławnych i protestantów. Profesorowie z Salonik, specjaliści z dziedziny nauki grecko-prawosławnej, Johannes Kalogirou i Konstantin Kalokyris wyłożyli poglądy teologów bizantyjskich². Pierwszy na przykładzie Grzegorza Palamasa ukazał tradycyjną doktrynę wschodnią o pośrednictwie Maryi, jakiej nie zaprzestano głosić także po zerwaniu z Rzymem³. Drugi natomiast omawiał sztukę ikonograficzną Kościołów Wschodu i Zachodu, wskazując na ile właściwa interpretacja teologiczna pomaga w zbliżaniu obu wyznań⁴.

Ze strony protestanckiej H. Düfel mówił o nauce dotyczącej Matki Bożej w ujęciu Erazma z Rotterdamu⁵, a P. Meinhold zaprezentował kult maryjny u niemieckich mistyków, zwłaszcza u mistrza Ekcharta i jego ucznia Taulera⁶. Jednakże zdecydowanie największym osiągnięciem wspólnych obrad teologów pra-

Bernard Morawski OFMCap

Miejsce Maryi w dziele odkupienia w świetle ekumenicznej deklaracji (Rzym, 12-17 V 1975 r.)

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 3, 197-226

¹ ST. RUMIŃSKI, *VII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Rzymie (12-17 V 1975)*, „Ateneum Kapłańskie” 89(1977) z. 1, 132-136.

² TAMŻE, 134. Por. J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne. Zarys historyczny i relacja uczestnika*, Sandomierz 1996, 17-20.

³ J. KALOGIROU, *Marienverehrung bei Gregorius Palamas*, w: *Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Romae 1975 celebrati*, t. 5: *De cultu mariano saeculis XII-XV*, Roma 1981, 127-137.

⁴ K. KALOKYRIS, *La Théotokos dans l'art des Églises Orthodoxe et Catholique par rapport au mouvement oecuménique*, w: TAMŻE, t. 5, 123-138.

⁵ H. DÜFEL, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Marienverehrung unter besonderer Berücksichtigung der Frömmigkeitsgeschichte an der Wende von Spätmittelalter zur Reformation*, w: TAMŻE, t. 5, 431-451.

⁶ P. MEINHOLD, *Die Marienverehrung in der deutschen Mystik*, w: TAMŻE, 195-220.

wosławnych, protestanckich i katolickich okazała się podpisana, po raz pierwszy jako konkretne uzgodnienie, Deklaracja „O miejscu Maryi w Dziele Odkupienia”. Była ona upragniona szczególnie przez o. Balicia i została uznana za „najlepszy owoc Kongresu”⁷. Wydaje się w pełni uzasadnione przedstawienie najpierw samego tekstu deklaracji z jej krótkim omówieniem, a następnie dokonanie teologicznej analizy Deklaracji.

1. Tekst Deklaracji

Grupa trojga teologów protestanckich, trzech prawosławnych i sześciu katolickich utworzyła 15 maja „ekumeniczny okrągły stół”. W szczególny sposób zastanawiano się nad stworzeniem syntezy w poszukiwaniu pośrednictwa maryjnego⁸. Temat ten w bardzo interesujący sposób poruszył H. Chavannes już podczas Kongresu w Zagrzebiu i bezpośrednio po nim podczas Międzynarodowego Seminarium w Fatimie⁹. Wielką dyskusję ekumeniczną na temat pośrednictwa z wykorzystaniem myśli Chavannesa zainicjował redaktor naczelny „Ephemerides Mariologicae” o. Joachin Alonso CMF¹⁰. Rozesłał on maszynopis kalwińskiego teologa ze Szwajcarii do mariologów katolickich, a owocem tego przedsięwzięcia stały się artykuły zajmujące cały rocznik pisma poświęcony temu zagadnieniu¹¹. Jednakże uwieńczeniem rzymskich rozważań o Matce Pana stała się Deklaracja ukazująca Maryję w kontekście odkupienia. Zatem planowany punkt ciężkości dyskusji z problemu pośrednictwa został przesunięty, albo ściślej, podporządkowany tematyce historiozbowczej i dopiero z tej perspektywy rozważano problem pośrednictwa, czy współpracy z jedynym Pośrednikiem. Takie ujęcie ściśle odpowiada wskazaniom Soboru Watykańskiego II¹², jest pierwszą drogą – według S. De Fioresa¹³ – prowadzącą do odnalezienia właściwego ukazywania Maryi.

⁷ M. PEDICO, *Centri mariani di studio*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Milano 1986², 334 (dalej: NDM).

⁸ G. DOMAŃSKI, *Maria Christianitatis Restauratio. Relazione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale*, „Miles Immaculatae” 11(1975) II-III, 220.

⁹ O Seminarium w Fatimie zob. „Miles Immaculatae” 8(1972) I-II, 116-118.

¹⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana*, Opole 1987, 123; *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. TENŻE, Lublin 1993, 203-208.

¹¹ „Ephemerides Mariologicae” 24(1974) I-II, III-IV. Artykuły m.in. uczestników Międzynarodowych Kongresów Mariologicznych, którzy podpisali ekumeniczne deklaracje: Borowsky, Düfel, Dimitijević, Laurentin, Napiórkowski.

¹² Por. zwł. LG 55-59 i SC 103.

¹³ S. DE FIORES, *Maria nelle prospettive post-conciliari*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, 70-72. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992, 189-194; S.C. NAPIÓRKOWSKI,

Dialog wokół Matki Pana rozpoczęty od rozważania Jej roli w tajemnicy zbawienia stał się równocześnie esencją końcowych konkluzji Kongresu na Santo Domingo¹⁴ (w którym po raz pierwszy wzięli udział teologowie niekatolicy) i wspólnych spostrzeżeń zawartych w Deklaracji z Lizbony i w Komunikacie z Zagrzebia¹⁵.

Oto pełny tekst Deklaracji w języku oryginalnym i w tłumaczeniu na język polski:

VII MIĘDZYNARODOWY KONGRES MARIOLOGICZNY
Rzym, 12-16 V 1975
Deklaracja ekumeniczna

O roli Maryi w kontekście Odkupienia

1. Należy utrzymać jako dogmat wiary, że jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jest człowiek Jezus-Chrystus (1 Tm 2, 5). Chrystus łączy w swojej osobie Bóstwo i człowieczeństwo. Pośrednictwo Chrystusa polega na odkupieniu, pojednaniu między Bogiem a ludźmi. W ten sposób do Chrystusa należy bycie naszym niezastąpionym pośrednikiem.

2. Bóg zechciał włączyć w dzieło odkupienia, w różnym stopniu, stworzonych współpracowników, między którymi Maryja Dziewica ma wyjątkową godność i skuteczność.

3. Maryja została wybrana, aby pójść i wydać na świat Odkupiciela, który otrzymał od swej Matki człowieczeństwo potrzebne do poświęcenia się na Kalwarii, jako ofiara i Najwyższy Kapłan.

1. Il faut retenir comme dogme de foi que le seul médiateur entre Dieu et les hommes est l'homme Jésus – Christ (1 Tim 2, 5). Le Christ unit en sa personne la divinité et l'humanité. La médiation du Christ consiste en la Rédemption, la pacification entre Dieu et les hommes. Ainsi il appartient au Christ d'être notre médiateur irremplaçable.

2. Dieu a voulu associer à divers degrés à l'oeuvre de la Rédemption des collaborateurs créés, parmi les quels la Vierge Marie a une dignité et une efficacité exceptionnelles.

3. Marie a été choisie pour concevoir et enfanter le Rédempteur, qui a reçu de sa Mère l'humanité dont il avait besoin pour accomplir son sacrifice au Calvaire, comme victime et Grand-Prêtre.

Matka mojego Pana..., 9 i 196-197; R. LAURENTIN, *Matka Pana*, Warszawa 1986, 138 i 140.

¹⁴ Wyniki studiów i dyskusji podczas obrad Kongresu zostały podsumowane i przyjęte w głosowaniu w pięciopunktowej konkluzji, której ostatni punkt brzmi: *Espressero finalmente il voto che nel mistero della salvezza si iniziasse un dialogo sincero con i Fratelli separati*. C. BALIĆ, *Echi del Congresso Mariologico-Mariano di Santo Domingo (17-25 marzo 1965)*, w: *La Madonna e l'Ecumenismo. Atti della V settimana Mariana Nazionale di Loreto, 5-9 luglio 1965*, 200.

¹⁵ W Lizbonie zauważono użyteczność i konieczność wspólnego przestudiowania w przyszłości miejsca, jakie zajmuje Maryja w historii zbawienia. W Komunikacie zagrzebskim stwierdzono, że dla owocności dialogu ekumenicznego należy uwzględnić miejsce Theotokos w historii zbawienia.

4. „Fiat”, które zachowuje trwałe charakter, było wolnym przyzwoleniem Maryi na Boże macierzyństwo, a więc na nasze zbawienie.

5. Współpraca Maryi okazała się w szczególności w ten sposób, gdy uwierzyła w odkupienie, dokonane przez Jej Syna, i kiedy pozostała u stóp krzyża, podczas gdy prawie wszyscy apostołowie uciekli.

6. Modlitwy o wstawiennictwo kierowane do Dziewicy mają jako fundament, oprócz ufności do Matki Bożej, wzbudzonej przez Ducha Świętego wśród ludu chrześcijańskiego, także fakt, że Maryja pozostaje zawsze związana z dziełem odkupienia, a zatem z jego wprowadzeniem w czasie i przestrzeni.

4. Le „fiat”, qui conserve un caractère permanent, a été le libre consentement de Marie à la maternité divine, et donc à notre salut.

5. La collaboration de Marie s'est montrée singulièrement lorsque elle a cru à la Rédemption, accomplie par son Fils et lorsque'elle restait pied de la croix, tandis que presque tous les apôtres s'étaient enfuis.

6. Les prières d'intercession adressées à la Vierge ont comme fondement, outre la confiance que le Saint Esprit a suscité envers la Mère de Dieu parmi le peuple chrétien, le fait que Marie reste toujours liée à l'oeuvre de la Rédemption et donc à son application à travers les temps et les lieux.

Tekst Deklaracji podpisali w kolejności:

ze strony braci z innych Kościołów:

Henry Chavannes, Grangres-près-Marnand (Vaud) Szwajcaria, z Kościoła reformowanego;

Peter Meinhold, Kiel, RFN, z Kościoła ewangelicko-luterańskiego;

Kai Selin, Degorfors, Szwecja, z Narodowego Kościoła Szwedzkiego;

Dimitrije Dimitrijević, Belgrad, Jugosławia, z Kościoła prawosławnego;

Johannes Kalogirou, Saloniki, Grecja, z Kościoła grecko-prawosławnego;

Konstantin Kalokyris, Saloniki, Grecja, z Kościoła grecko-prawosławnego;

ze strony katolickiej:

Carlo Balić OFM, Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna,

Rzym, Włochy; Leo Scheffczyk, Monachium, RFN; Ignacio Ortiz de

Urbina SJ, Papieski Instytut Orientalny, Rzym, Włochy; Theodore

Koehler SM, Uniwersytet Dayton, Ohio, USA; Joaquin M. Alonso

CMF, Madryt, Hiszpania; Vjekoslav Bajsić, Zagrzeb, Jugosławia;

Fidelis Buck, Toronto, Kanada – sekretarz¹⁶.

¹⁶ W języku polskim nie mamy pełnego tekstu. S.C. Napiórkowski dwukrotnie przytacza wersję nieco skróconą, zob. *Matka mojego Pana...*, 46 oraz *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, 382. Powyższy tekst jest tłumaczeniem własnym z oryginału francuskiego. Tekst francuski: „Ephemerides Mariologicae” 25(1975) III-IV, 422-425 z komentarzem Gino Concettiego przytaczanym za *L'Osservatore Romano* 115(1975) z 14 VI; *La documentation catholique* 1675(1975) 551. Tekst włoski: „Marianum” 37(1975) IV, 534-535 z komentarzem Gino Concettiego; D. ARAČIĆ, *Maria nelle Dichiarazioni Ecumeniche dei Congressi Mariologici Internazionali*, „Studia Ecumenici” 5(1987) 535-536.

2. Teologiczna analiza tekstu Deklaracji

Jakkolwiek sam tekst Deklaracji jest dość krótki, to jednak odznacza się bogactwem treści teologicznej. Zostanie ona poddana analizie z ustosunkowaniem się do stanowiska protestanckiego, prawosławnego i katolickiego. Istotne grupy tematyczne Deklaracji staną się tytułami paragrafów niniejszej części opracowania. Są to: problem jedności pośrednictwa Chrystusa a możliwość współpracowników stworzonych, Maryja jako Matka Odkupiciela i wierna współpracownica, i w końcu problem wstawiennictwa Maryi.

2.1. Jedyne Pośrednik a inni współpracownicy

Deklaracja dokonuje wyraźnego rozgraniczenia między jedynym Pośrednikiem (nr 1) a dopuszczalnością innych współpracowników w dziele odkupienia (nr 2). Stąd w obecnym paragrafie omawiany problem również zostanie zanalizowany oddzielnie.

2.1.1. Jedyne Pośrednik

Pierwszy numer Deklaracji prezentuje się zdecydowanie w perspektywie chrystologicznej. Jedność pośrednictwa Chrystusa, oparta na tekście Pisma świętego (1 Tm 2, 5), została tu sprowadzona do rangi dogmatu. Samo rozumienie dogmatu jest jednak nieco odmienne w każdym z wyznań. W Kościołach protestanckich pomimo braku jakiegokolwiek instancji dla orzekania, w jakie prawdy należy wierzyć, zarówno dogmat, jak i religijna treść nauczania kościelnego zajmowały zawsze istotne miejsce. Jedyną normą i regułą oceniającą wszelkie dogmaty jest – według „Formuły Zgody” – Biblia¹⁷. K. Barth ujął dogmat jako zgodność zwiastowania Kościoła z objawieniem poświadczonym przez Pismo święte. Jako zasadnicza i autorytatywna wypowiedź Kościoła, dogmat obowiązuje całe chrześcijaństwo¹⁸.

W Kościele prawosławnym pojęcie dogmatu wiąże się ściśle z pneumatologią, nauką o Tradycji, teologią soborów i nieomylnością całego Kościoła. Wyznając jakiś dogmat, należy zawsze zwracać uwagę na apofatyczną zasadę teologii. Dogmat jako akt adoracji nie tyle o tajemnicy co w tajemnicy, posiada według niektórych teolo-

¹⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 76.

¹⁸ W. GASTPARY, *Dogmat w teologii protestanckiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, 13.

gów protestanckich (F. Heiler, E. Schlink, E. Benz) znaczenie ekumeniczne¹⁹. Dogmat nie może podlegać „rewizji”, zwraca się on z absolutną i zobowiązującą siłą do wolnego człowieka, jest znakiem i obrazem Bożej rzeczywistości, którą wyraża i całkowicie od niej zależy. A zatem wiara w pośrednictwo Chrystusa (ujęta w Deklaracji) przepowiadana jest przez Kościoły chrześcijańskie jako niepodważalna prawda zawarta w Objawieniu. Natomiast istotny moment w dokonywanej analizie stanowi uściślenie rozumienia „jedyności” tego pośrednictwa. We wspomnianej wielkiej dyskusji o pośrednictwie, Chavannes zauważa, że interpretacja zasady jedynego Pośrednika jest różna dla katolików i prawosławnych od interpretacji protestanckiej²⁰. Dla protestantów wyklucza ona wszelkie inne pośrednictwo. Zasady *solus Christus* czy *unus Mediator* mają w protestantyzmie powszechne znaczenie ekskluzywne i antymariologiczne i jako takie stanowią barierę niemal nie do przebicia w dialogu z katolicyzmem i prawosławiem²¹. Analizowana Deklaracja wyakcentowując jedynść i niezastępowalność pośrednictwa Chrystusa (nr 1) zdaje się wyraźnie odnosić do tradycyjnego i powszechnego spojrzenia protestanckiego, którego początki stanowią (w Kościele ewangelicko-augsburskim) Księgi wyznaniowe (symboliczne) zwane „Księgą Zgody” (*Liber Concordiae* = LC)²². Zawierają one obowiązujący wykład nauki Kościoła i jako takie stanowią kryterium luteranckiej prawowierności²³. Wiele wysiłku w ukazaniu zagadnienia *Unus Mediator-alii mediatores* podjął S.C. Napiórkowski integralnie naświetlając je tekstami „*Liber Concordiae*”. Autor stwierdza, że z całą pewnością teolog protestancki znajdzie bardzo wiele wypowiedzi u Lutra i w „*Liber Concordiae*” przedstawiających właśnie taką ekskluzywną interpretację. Przede wszystkim odnosi się to do rozważania

¹⁹ W. HRYNIEWICZ, *Dogmat w teologii prawosławnej*, w: TAMŻE, 10-12; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 193-200.

²⁰ H. CHAVANNES, *La médiation de Marie e la doctrine de la participation*, „*Ephemerides Mariologicae*” 24(1974) I-II, 29-38. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pośredniczka w Chrystusie*, w: *Matka Odkupiciela...*, 203-209.

²¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 41.

²² Do Księgi Zgody zaliczają się: *Konfesja Augsburska z 1530 (Confessio Augustana = CA)*, *Apologia Konfesji Augsburskiej z 1531 (Apologia Confessionis Augustanae = ACA)* – obie Filipa Melanchtona; *Mały i Duży Katechizm* (oba z 1529), *Traktat o władzy i prymacie papieża z 1537 r.*, *Artykuły Szmalkaldzkie* – Marcina Lutra oraz *Formuła Zgody (1577)* składająca się z dwu mniejszych ksiąg: *Epitome i Solida Declaratio* – wielu autorów. Polski przekład z języka łacińskiego: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980.

²³ *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, 22. Por. A. SKOWRONEK, *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 359.

dzieła Chrystusa jako zadośćuczynienia (Melanchton), zbawczego daru (Luter) i posłuszeństwa Chrystusa (autorzy Formuły Zgody). Zasada *solus Christus* nie jest bynajmniej odkryciem „ojca Reformacji”, głosili ją wcześniej inni teologowie katoliccy, zwłaszcza św. Bonawentura i św. Tomasz²⁴. Ortiz de Urbina, który podpisał omawianą Deklarację, tytuł „Pośrednika” w sensie właściwym – „in sensu eminenti et plenissimo”²⁵ przyznaje tylko Chrystusowi. Podobnie E. Miguens w swojej ekumenicznej rozprawie dochodzi do wniosku, w świetle biblijnego studium nad 1 Tm 2, 5, że jedyność Pośrednika-Chrystusa nie wyklucza innych pośredników, jednakże podporządkowanych temu jedynemu²⁶. Ze względu na substancjalne związanie z Chrystusem, miejsce przewyższające wszystkich podporządkowanych pośredników, należy się – według o. Balicia – Maryi, która jednak jest niewypowiedzianie odległa od jedynego Pośrednika²⁷. Inny z uczestników Kongresu, D. Dimitrijević, rozważając pośrednictwo Chrystusa w świetle chrystologii, wskazuje na nie jako jedyne w swoim rodzaju, jednorazowe i niepowtarzalne²⁸. W takim świetle ukazywany jest numer 1. Deklaracji, który bardzo mocno i jednoznacznie podkreśla tę jedyność dzieła odkupienia dokonanego przez samego tylko Chrystusa. Tylko Chrystus jako Odkupiciel przywraca utracony po grzechu pierworodnym pokój między Bogiem a ludźmi. Według Deklaracji pośrednictwo Chrystusa, polegające na odkupieniu, mogło się dokonać tylko i wyłącznie za sprawą Chrystusa, gdyż tylko On „łączy w swojej osobie Boskość i człowieczeństwo” (nr 1). Nauka soboru Chalcedońskiego (451 r.) o zjednocze-

²⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1978¹, 1979², 199. TENŹE, wykaz prac na temat „Unus Mediator – alii mediatores”, w: *Matka mojego Pana...*, 108. Zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, w: *Matka Odkupiciela...*, 161-170; J. SALIJ, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: TAMŹE, 179-193; Y. CONGAR, *Jedyny Pośrednik*, w: TAMŹE, 171-177.

²⁵ O. DE URBINA, *Mediatio Mariae estne exclusiva ab unico mediatore Christo?*, w: *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, 153.

²⁶ E. MIGUENS, *Unus Deus, unus Mediator*, w: TAMŹE, 59-60.

²⁷ *Maria dedit Verbo aliquid, quod est substantiale ad constitutionem Christi ut mediatoris, et illud, quod dedit, tunc officio fungens, est aliquid ipsi substantiale; unde omnibus aliis subordinatis mediatoribus excellit, ineffabiliter tamen ab unico Mediatore distans. De motu mariologico-mariano et motione oecumenica*, w: *De mariologia et oecumenismo...*, 564.

²⁸ *Nach der Christologie ist die Mittlerschaft Christi einzigartig, einmalig und unwiederholbar, weil sie in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Hypostase des sohnes Gottes besteht. So ist der Mitler kein Mittelding, das zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Fleisch steht, sondern im vollen und wahren Sinn Gott und Mensch.* D. DIMITRIJEVIĆ, *Zum Artikel: La mediation de Marie et la doctrine de la participation von Mr. H. Chavannes, „Ephemerides Mariologicae” 24(1974) I-II, 140.*

niu dwu natur, Boskiej i ludzkiej, w jednej Osobie – Syna Bożego *stanowi klucz do całej kościelnej chrystologii i kryterium ortodoksji, którego nigdy i nikomu nie wolno pomijać czy lekceważyć*²⁹. Jedność Boga i człowieka w Jezusie – Synu Bożym jest podstawą utrzymania „jako dogmatu wiary” (nr 1) jedyności pośrednictwa Chrystusowego i stąd właśnie do istoty Jego posłannictwa „należy bycie naszym niezastąpionym pośrednikiem” (nr 1). W tym duchu naucza także Sobór Watykański II, który czterokrotnie nazywa Chrystusa Jedynym Pośrednikiem³⁰. Można zatem powiedzieć, że nauczanie katolickie głosi zasadę *solus Christus* w odniesieniu do zbawczego pośrednictwa Chrystusa. Oczywiście zasada ta interpretowana jest inkluzywnie, dopuszczając do udziału w tym pośrednictwie stworzonych współpracowników. Natomiast powszechna protestancka interpretacja „Liber Concordiae” odnajduje w niej zradykalizowanie zasady *solus Christus* przez poszerzenie jej zarówno na odkupienie obiektywne, jak i subiektywne (na czyn ludzki nie ma już miejsca), a także przez zdecydowane niedopuszczanie możliwości innych pośredników. Każde takie dopuszczenie uważane byłoby za zdradę Chrystusa, którego dzieło wyklucza jakąkolwiek współpracę i współistnienie z czynem człowieka³¹. Takie rozumienie zasady *solus Christus* stoi w sprzeczności z rzymską Deklaracją, która przy całym zaakcentowaniu jedyności i niezastępowalności zbawczego pośrednictwa Chrystusa, uznaje włączenie w dzieło odkupienia stworzonych współpracowników. Otóż, co może dziwić, także same teksty Ksiąg Symbolicznych, jak wskazuje autor pracy „Solus Christus”, dopuszczają, a nawet postulują inkluzywną zasadę *unus Mediator*, ucząc na wielu miejscach o instrumentalno-zbawczej funkcji osób i rzeczy. To prawda, że usprawiedliwia sam Bóg przez Chrystusa, w Chrystusie i ze względu na Chrystusa. Tylko On jest więc *unus Mediator* i *solus Christus*. Jednakże jedyny i niezastąpiony Pośrednik nie zbawia bez pośrednictwa stworzeń, które włącza do swojego zbawczego działania. Prawidłowością ekonomii zbawienia jest to, że Bóg zbawia ludzi przez ludzi: *Gott durch Menschen*³². Wniosek ostateczny S.C. Napiórkowskiego brzmi: *Ekskluzywna interpretacja zasady „solus*

²⁹ T. WĘCŁAWSKI, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, 17.

³⁰ *Mysli nasze kieruje się przede wszystkim ku tym chrześcijanom, którzy jawnie wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana, oraz jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi*. UR 20. Por. LG 8. 49. 60. Także *Marialis cultus* dwukrotnie odwołuje się do 1 Tm 2, 5; MC 6. 33.

³¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody...*, 82-83.

³² *Apologia Confessionis Augustanae*: BS 139-404, 13.

Christus”, eliminująca jakiegokolwiek zbawcze pośrednictwo stworzeń, jest więc nie do przyjęcia w świetle Księgi Zgody³³.

Pierwsza ekumeniczna Deklaracja, podpisana na Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym, w sposób praktyczny zrealizowała powyższą inkluzywną interpretację zasad *unus Mediator* i *solus Christus*. Można do niej odnieść stwierdzenie: *Christus sam i nigdy sam, Christus solus et numquam solus. Christus solus et semper solus* w tym sensie, że to Jemu zawdzięczamy zbawienie (jest tu bezwzględnie jedyny i niezastąpiony), ale i *numquam solus*, bo w dzieło zbawienia włączył w różnym stopniu stworzonych współpracowników³⁴.

2.1.2. Stworzeni współpracownicy

Włączenie stworzonych współpracowników wynika – według Deklaracji – z woli samego Boga, z Jego postanowienia – „Bóg zechciał” (nr 2). Należy zwrócić uwagę na terminologię używaną w Deklaracji. Dla wyeliminowania jakichkolwiek wątpliwości co do jedyności i niezastępowalności pośrednictwa Chrystusa, jak i odkupienia ludzkości, nie użyto w ogóle terminu „pośrednik”, „pośrednicy” do osoby Maryi, czy innych osób. Deklaracja termin „Pośrednik” (*Mediateur, Mediatore*) odnosi tylko do Jezusa Chrystusa, a Maryję i wszystkich ludzi określa terminem „stworzonych współpracowników” (*collaborateurs créés, collaboratori creati*)³⁵. Pomimo takiego rozwiązania wydaje się to być niewystarczające dla tradycyjnego protestantyzmu. Wyrazicielem współczesnej teologii protestanckiej jest z całą pewnością Karl Barth, który patrzy na Maryję jako na czysty i prosty teatr działania Boga i określa Ją jako próżnię (*Hohlraum*) wszelkiej wolnej i aktywnej współpracy ludzkiej³⁶. Inni protestanci – tak samo jak Barth – odrzucają element współpracy w centralnym wydarzeniu historii zbawienia, jakim jest odkupienie. Można by z H. Roux, w trzech krótkich stwierdzeniach streścić powszechne stanowisko protestanckie na temat możliwości współpracy w dziele zbawienia: 1) Maryja jako typ stworzenia ludzkiego

³³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody...*, 174; por. TENŹE, *Matka mojego Pana...*, 107.

³⁴ Por. TENŹE, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody...*, 174; TENŹE, *Matka mojego Pana...*, 108.

³⁵ Podobnie stwierdza Ortiz de Urbina: *Eodem modo ac titulus „missi” his etiam a Deo datur qui cooperati sunt ad opus redemptionis, non apparet cur titulum „mediatoris” aliis etiam collaboratoribus non liceat tribuere*. O. DE URBINA, *Mediatio Mariae estne exclusa ab unico mediatore Christo?*, w: *De mariologia et oecumenismo...*, 153.

³⁶ Cyt. za S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987², 87.

jest przedmiotem łaski i Boskiego odkupienia; 2) jako taka, Maryja jest przykładem, z tego samego tytułu co inni świadkowie wiary, jako ci, którzy ukazują nam Chrystusa; 3) Maryja nie ma żadnego udziału w dziele zbawienia: w żaden sposób nie jest jego aktywnym przedmiotem³⁷. Tak radykalne, wydawałoby się, spojrzenie może być właściwie zrozumiane w kontekście poznania relacji między Bogiem a człowiekiem i koncepcji łaski wraz z usprawiedliwieniem w rozumieniu świata protestanckiego³⁸. W katolicyzmie i prawosławiu antropologia ma charakter optymistyczny i konsekwentnie stosunek Boga do człowieka i człowieka do Boga cechuje się miłością. Człowiek, jako partner Boga, aktywnie działający w dziele zbawienia, obdarzony łaską, staje się współpracownikiem Boga³⁹. Natomiast w protestantyzmie, ze względu na antropologię pesymistyczną, gdzie człowiek pozostaje zawsze grzesznikiem, między Bogiem a człowiekiem zarysowuje się bardzo ostra antynomia uniemożliwiająca współpracę człowieka. Barth jest pełen obaw, czy nie za wiele przypisuje się człowiekowi przyjmującemu dary Boże. Bóg może położyć rękę na człowieka, ale człowiek nie może położyć swej ręki na Boga; Bóg jest Bogiem, a człowiek stworzeniem, grzechem bez łaski i śmiercią bez nadziei⁴⁰. Istniejące różnice w rozumieniu łaski domagają się wzajemnego poznania dla szukania dróg porozumienia. Refleksja ekumeniczna na ten temat zaowocowała już podczas spotkania „Wiary i Ustroju” odbytego w Edynburgu w 1937 roku⁴¹. W teologii katolickiej łaska jako nadprzyrodzona rzeczywistość pozwala, by człowiek stał się uczestnikiem samej natury Bożej, współdziedzicem na równi z Synem. W teologii protestanckiej łaska nie sprawia nowej rzeczywistości, jest czymś zewnętrznym, przesłaniającym grzech, ale od niego nie uwalnia. Człowiek pozostaje *simul iustus et peccator* (zarówno usprawiedliwiony, jak i grzeszny). Według S.C. Napiórkowskiego stanowi to najwyraźniejszy rozdział między teologią protestancką a katolicką⁴².

³⁷ F. GERMIA, *Orientamento ecumenico del culto alla Vergine*, „Marianum” 39(1977) I-II, 60.

³⁸ R. Bertalot twierdzi, że aby postąpić naprzód w dialogu katolicko-protestanckim trzeba skonfrontować trzy prymaty: łaski, inicjatywy Boga i predestynacji. R. BERTALOT, *Protestanti*, NDM 1177.

³⁹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 40-41.

⁴⁰ Cyt. za S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1985, 127-128; por. TENŻE, *Matka mojego Pana...*, 41.

⁴¹ R. BERTALOT, *Protestanti*, NDM 1177. Por. A. BYSTRY, *Edynburska Światowa Konferencja Wiary i Ustroju*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, 667-668; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972, 85-90.

⁴² S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 132.

W odmienny świat wprowadza nas teologia prawosławna ukazująca antropologię zdecydowanie optymistyczną. W samym akcie stworzenia natura ludzka otrzymuje łaskę, bo być stworzonym na obraz Boży, znaczy mieć łaskę tego obrazu. Paweł Evdokimov twierdzi, że żadne zło nie może nigdy wymazać początkowej tajemnicy człowieka, gdyż nie istnieje nic, co mogłoby unicestwić w nim niezatarte odbicie Boże⁴³. Zbawienie natomiast prowadzi do przeobstwienia całej natury ludzkiej. Antropologia prawosławna nie jest moralna (na jej moralne rozumienie kładzie nacisk Zachód), ale ontologiczna, jest ontologią przeobstwienia. Mówi się o antropologii liturgicznej albo doksologicznej. Takie pojmowanie obrazu Bożego w człowieku wprowadza w radykalny optymizm, aż do pojęcia synergizmu, który przeciwstawia się gnostycznemu fatalizmowi czy obsesyjnej trwodze w obliczu predestynacji. To współdziałanie wolnego człowieka z obdarowującym łaską Bogiem zakłada istnienie pełnej wolności pierwszego odruchu poza wszelkim przymusem⁴⁴. Współpraca z łaską jako synergizm nie tłumaczy właściwie katolickiej nauki o łasce⁴⁵, natomiast protestantyzm odwołuje się do zasady *sola gratia*. Protestantowski radykalizmowi, w którym człowiek jedynie przez wiarę (*sola fide*) przyjmuje całkowicie niezasłużoną łaskę (*sola gratia*), przeciwstawia się rzymskie uzgodnienie. Dokument wyraźnie wskazuje na pierwotną inicjatywę Boga z możliwością współpracy z nią, nie zgadzając się jednak z maksymalistycznym rozwiązaniem prawosławnym. Deklaracja w różnym stopniu włącza we współpracę w dziele odkupienia stworzonych współpracowników. Wielkość tej współpracy, w kontekście ekumenicznego rozumienia łaski, zależy przede wszystkim od rozmiaru inicjatywy Bożej i, po wtóre, od otwarcia się na nią człowieka. Maryja ma w tej współpracy wyjątkową godność i skuteczność. W świetle trzeciego numeru, Deklaracja wskazuje na wyjątkową inicjatywę Boga w tajemnicy Wcielenia, w której Maryja stała się Matką Odkupiciela.

⁴³ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, 102.

⁴⁴ TAMŻE, 105-114. Na temat synergizmu kilkakrotnie pisał D. Bertetto. Zob. zwł. *La Sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici, Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, Roma 1982, 291-302.

⁴⁵ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, 442.

2.2. Matka Odkupiciela

Dopiero od trzeciego numeru Deklaracja wprost wskazuje na współpracę Maryi z odkupującym Bogiem. Celem włączenia Dziewicy Maryi w dzieło odkupienia jest to, by poczęła i wydała na świat Odkupiciela (nr 3), by stała się Matką Odkupiciela. W woli Boga (*solus Deus*), w Jego zbawczym planie bierze początek ta współpraca. *To w swej absolutnej wolności, przez czysto darmowy wybór, Bóg określił, wybrał i przeznaczył Maryję do stania się Tą, którą się stała*⁴⁶. Nie można wyłączyć tematu predestynacji Maryi, szczególnie w perspektywie historiozbawczej, ponieważ temat ten jest rzeczywistością⁴⁷. Prawosławie bardzo wyraźnie dostrzega tę rzeczywistość ukazując Dziewicę Maryję („wybraną” i „przeznaczoną”) w odwiecznym planie Bożym, którego centrum stanowi przedwieczna decyzja Boga o wcieleniu Logosu⁴⁸. Kalwin, nazywany przez Bossueta „drugim Patriarchą Reformy”, w *Preambolo* zdecydowanie potwierdza „predestynowane” miejsce Maryi w zbawczym planie Boga⁴⁹. Odwieczna inicjatywa Boga zmierza do zbawienia ludzkości przez posłanie na świat Syna Bożego, który przyjął ciało ludzkie za sprawą Ducha Świętego w ciele Maryi. W tajemnicy Wcielenia Maryja staje się Matką Odkupiciela – Matką Boga. Kiedy mówi się o Maryi jako *Theotokos* (Dei Genitrix, Matka Boża) myśl protestancka wychodzi naprzeciw rozległej zgodności, ale nie brak także licznych trudności, wcale niełatwych do przezwyciężenia⁵⁰. Macierzyństwo Boże było przyjmowane przez wielu protestantów, począwszy od czasów Reformacji. Luter (1483-1546), Zwingli (1484-1531), Kalwin (1509-1564) i Bullinger (1504-1575) nie mieli trudności w nadawaniu Maryi tytułu *Theotokos* i używali go często w kontekście chrystologicznym i usprawiedliwienia przez wiarę⁵¹. W komentarzu do *Magnificat* Luter napisał, że całą chwałę Maryi określa jedno

⁴⁶ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła*, Warszawa 1990, 34.

⁴⁷ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo*, w: *Mysterium Salutis*, t. 3/2, Brescia 1980³. Por. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 162.

⁴⁸ S. PAPAS GEORGIU, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 83.

⁴⁹ D. PACELLI, *Maria in Calvino. Riflessioni teologiche intorno ai Sermoni sulla Natività*, „Asprenas” 36(1989) 248.

⁵⁰ R. BERTALOT, *Maria Madre di Dio nel pensiero protestante*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 49.

⁵¹ TAMŻE, 52. Por. Cześć Maryi dzisiaj. *Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992, 78-83; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 120-121; G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, „Concilium” 19(1983) nr 8, 96; *De mariologia et oecumenismo...*, 426-428 (Luter), 451-452 (Zwingli), 461-462 (Kalwin).

słowo: „Matka Boża” i nikt nie może o Niej lub do Niej powiedzieć nic więcej, nawet jeśli miał tak wiele języków, jak liczne są liście [...], co znaczy być Matką Boga⁵². Pisma Symboliczne Kościoła reformowanego mówią, że Maryi należy się nie tylko tytuł *Christotokos*, ale także *Theotokos*. Podobnie stwierdza Kościół luterański w „Liber Concordiae”. Protestantyzm przyjął naukę Soboru Efeskiego (431 r.) i Chalcedońskiego (451 r.) wraz z tytułem *Theotokos*. Okres ortodoksji protestanckiej, pietyzmu i oświecenia jest czasem bardzo niewielkiego zainteresowania postacią Maryi. We współczesnej teologii protestanckiej znajdujemy zróżnicowane stanowiska wobec *Theotokos*, choć zdecydowana większość teologów wypowiada się pozytywnie⁵³. Zaliczają się do nich: F. Heyer, M. Leuner, H. Asmussen, H. Lamparter, K. Barth, G. Schmied, W. Stählin, M. Thurian, J. Weerda, E. Rüsche, H. Vogel, W. Borowsky. Do niewielu teologów, którzy nie przyjmują efeskiej formuły *Theotokos* zaliczają się: T. Grin, W. von Loewenich i L. Bronlow⁵⁴. Z całą pewnością formuła ta nie jest przyczyną niezgody, przede wszystkim dlatego, że – jak podkreśla Barth – jest terminem biblijnym (Łk 1, 43)⁵⁵. Teologowie protestanccy wyraźnie jednak interpretują tę formułę chrystologicznie, a nie mariologicznie, jak (według protestantów) czynią to katolicy. W teologii protestanckiej akcent pada głównie na sam fakt wcielenia, określenie „Boże macierzyństwo Maryi” (z wyjątkiem Thuriana) jest zupełnie nie używane⁵⁶. Tym większego znaczenia nabiera fakt zastosowania terminu „Boże macierzyństwo” w tekście Deklaracji (nr 4). Ze względu na chrystologiczny sens formuły *Theotokos* wielu protestantów uwydatnia somatyczną stronę macierzyńskiego stosunku Maryi do swojego Syna. Wyraźnie chrystologiczny sens *Theotokos* ukazują H. Asmussen w głośnej książce „Maria, die Mutter Gottes”. Maryja spełnia funkcję zapewniającą realność naszej łączności z Chrystusem, bo „Nie ma Jezusa bez Maryi”⁵⁷. W innym

⁵² M. LUTERO, *Commento al Magnificat*, Milano 1983³, 57. Równocześnie wypowiada inne, często cytowane, słowa o Maryi: *jak drzewo nie miało innej zasługi, jak tylko, by było użyte na krzyżu [...], tak Ona nie była godna tego macierzyństwa*. TAMŻE, 58.

⁵³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 24-25; G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 97-99; R. BERTALOT, *Cristologie del mondo protestante*, w: *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee. Atti del 3 Simposio Mariologico Internazionale*, Roma-Bologna 1981, 119.

⁵⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 20. Por. TENŻE, *Tytuł „Theotokos” w ocenie współczesnych teologów protestanckich*, „Collectanea Theologica” 39(1969) II, 45-57.

⁵⁵ R. BERTALOT, *Cristologie del mondo protestante...*, 122.

⁵⁶ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 20.

⁵⁷ Cyt. za S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 21.

miejscu zauważa on, że jeśli Maryja nie jest Matką Bożą, to Kościół wszystkich czasów pomylił się, albo też my, którzy negujemy ten tytuł, odłączyliśmy się od Kościoła uniwersalnego⁵⁸. Wolfgang Borowsky, podobnie jak większość teologów protestanckich, nadaje Maryi najpierw tytuł „Matka Pana”, a dopiero później „Matka Boża”. Maryja urodziła Tego, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem, stąd sam tytuł *Theotokos* podkreśla Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa⁵⁹. Ze względu na zachowanie chrystologicznej treści macierzyństwa Bożego, protestanci używają często określenia „Matka Chrystusa – *Christotokos*” podkreślając sensowność, trzeźwość, a nawet ewangeliczność stanowiska Nestoriusza⁶⁰. R. Bertalot sugeruje w tej kwestii znalezienie zgodności protestancko-katolickiej w wyjaśnieniu dokonanym przez Roschiniego: *Jeżeli patrzymy dobrze, formuły „Matka Boża” i „Matka Chrystusa” są synonimami i oznaczają to samo. Błogosławiona Dziewica faktycznie nie jest nazywana Matką Bożą jakby zrodziła bóstwo czy boską naturę Słowa (byłoby to hereetyckie), ale ponieważ zrodziła ludzką naturę przyjętą przez Słowo w jedności osoby, czyli zrodziła według człowieczeństwa osobę posiadającą człowieczeństwo i bóstwo*⁶¹. Deklaracja w numerze 3. zdaje się iść po linii łączącej oba stanowiska. Nie używa ani razu najpowszechniejszego określenia protestanckiego – „Matka Pana”. Dokument uwypukla macierzyństwo Maryi według ciała, jednak bez jego pomniejszenia, gdyż Chrystus „łączy w swojej osobie boskość i człowieczeństwo” (nr 1). U chrześcijan wschodnich, nie złączonych z Kościołem rzymsko-katolickim⁶², znajdujemy różne postawy co do Bożego macierzyństwa Maryi. Są one logiczną konsekwencją przyjęcia stanowiska wobec unii hipostatycznej w Jezusie Chrystusie. Nestorianie i monofizyci (począwszy od Eutychesa) nie przyznają

⁵⁸ Cyt. za S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 92. Por. *Nauczycielka i Matka...*, 379.

⁵⁹ W. BOROWSKY, *Incontro delle confessioni in Maria*, „Miles Immaculatae” 6(1970) 3, 392-396. Zabierając głos na omawianym Kongresie, Borowsky zaakcentował Jej funkcję wzorczą. ST. RUMIŃSKI, *XV Międzynarodowy Kongres w Rzymie*, „Ateneum Kapłańskie” 88(1977) 476.

⁶⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 22. Por. TENZE, *Matka mojego Pana*, 26; *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?*, TAMŻE, 129-132.

⁶¹ R. BERTALOT, *Maria Madre di Dio nel pensiero protestante...*, 51. Cytat ten pochodzi z książki G. Mieggego, *La Vergine Maria*.

⁶² Kościoły wschodnie to: Kościoły prawosławne *sensu stricto*, czyli Kościoły tradycji bizantyjskiej czy bizantyjsko-słowiańskiej, i tzw. starożytne Kościoły Wschodnie, tzn. Kościoły przedchalcedońskie oraz Kościół asyryjski (zwany nestoriańskim). S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogarodzicy w Kościele Wschodnim*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 325. Por. N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.

Maryi w pełni tytułu Matka Boża⁶³. Natomiast Kościoły prawosławne w ścisłym sensie były zawsze jednoznacznie wierne doktrynie *Theotokos*, jak to obserwujemy w ich dokumentach liturgicznych, ikonograficznych i teologicznych. W prawosławiu powszechnie włącza się prawdę o *Theotokos* w chrystologię. Możemy mówić o trzech zasadniczych nurtach chrystologicznych we współczesnym prawosławiu: sofiologicznym (Bułgakow, Sołowiow, Florenskij), eklezjalnym (Chomjakow, Afanassjef, po części Evdokimov) i neopatrystycznym (Florowski, Łoski)⁶⁴. Rosyjski teolog Sergiusz Bułgakow (†1944) wyjaśnia doktrynę Bożego macierzyństwa poprzez swój system sofiologiczny (sofianiczny), w którym Maryja, aby mogła być prawdziwie Matką Bożą, winna począć w sobie i urodzić to wszystko, co określamy jako Boga-człowieka, bez wyłączenia Bóstwa. Śladami Bułgakowa i Sołowiowa współcześnie kroczy P. Florenskij, u którego Sofia to nie tylko Chrystus – Mądrość Ojca, ale nadto tajemnicza rzeczywistość, która znajduje się poza Trójcą. Sądzi on, że ze względu na zjednoczenie z Sofią, *Theotokos* posiada „moc kosmiczną”, którą liturgia (o wiele bardziej niż teologia) rozpoznaje, a chrześcijanin jej doświadcza⁶⁵. Pewnej syntezy chrystologiczno-mariologicznej w teologii prawosławnej dokonał N. Nissiotis, wychodząc z założenia konieczności stałego odnoszenia teologii chrześcijańskiej do osoby i miejsca Maryi w historii zbawienia. Wskazuje na to, że formuła *Theotokos* wyraża nie tylko fakt dania Logosowi przez Maryję formy ludzkiej, ale także pełnej hipostazy. Wierność orzeczeniom Soboru Efeskiego staje się zapewnieniem ortodoksji chrystologicznej, stąd przyjęcie formuły *Theotokos* nie jest dowolne, ale konieczne⁶⁶.

W ujęciu katolickim tajemnica Bożego macierzyństwa zajmuje bardzo wiele miejsca. Wymieńmy cechy szczególnie wyróżniające. Przyjmowane są oczywiście orzeczenia soborów Efeskiego i Chalcedońskiego, także II (553 r.) i III (681 r.) Soboru z Konstantynopo-

⁶³ D. BERTETTO, *Maria SS. e i fratelli separati di Oriente*, w: *La Madonna e l'Ecumenismo...*, 118-123.

⁶⁴ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 183-191. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, 168; J. FŁOROWSKI, *Matka Boża-zawsze Dziewica*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1991, 174-188; W. ŁOSKI, *Najsświętsza*, TAMŻE, 189-200. O doktrynie *Theotokos* monograficzne dzieło napisał J. KALOGIROU, *Maria he deipartenos Theotokos katà tès orthodoxonpistin*, Saloniki 1957.

⁶⁵ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 184-185; P. FŁORENSKIJ, *Sofia*, w: *Teksty o Matce Bożej...*, 206-223.

⁶⁶ N. NISSIOTIS, *Maryja w teologii prawosławnej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie II*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1991, 93-112. Artykuł ten omawia S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 188-191.

la. Już od pierwszego traktatu mariologicznego Suareza (1592 r.) macierzyństwo Boże nazwane jest „pierwszą zasadą mariologii”, tajemnicą do kontemplowania i celebrowania⁶⁷. Ostatni Sobór ukazuje tajemnicę Bożego macierzyństwa w wielu wymiarach (biologicznym, teologicznym, zbawczym, personalistycznym). W ósmym rozdziale *Lumen gentium* 14 razy występuje tytuł „Matka Boża”⁶⁸. G. Philips, który w znacznej mierze przyczynił się do obecnego kształtu tego rozdziału, zdecydowanie na pierwszym miejscu wśród tytułów maryjnych umieścił – „Matka Boża”, ponieważ właśnie *przez Boże macierzyństwo Maryja zajmuje taką a nie inną pozycję w historii zbawienia*⁶⁹. Maryja jest *Tą, która poczęła i w sercu i w ciele*⁷⁰ poświęcając całą siebie *osobie i dziełu swego Syna*⁷¹. Zbawczy wymiar w Jej macierzyństwie posiada posłuszeństwo⁷² i Jej współpraca z dziełem Zbawiciela⁷³. Jej funkcja macierzyńska *w ekonomii łaski trwa nieustannie*⁷⁴. Szczególnym wyróżnieniem mariologii soborowej i obecnej jest akcentowanie zjednoczenia Maryi z Chrystusem *węzłem ścisłym i nierozzerwalnym*⁷⁵. Laurentin stwierdza, że *osobowe odniesienie Maryi do Boga stanowi istotę Bożego macierzyństwa*⁷⁶. Deklaracja nie ukazuje tak bliskiej więzi osobowej Maryi z Synem, wskazuje natomiast na „wyjątkową godność i skuteczność” (nr 2) bycia Matką Odkupiciela.

⁶⁷ Laurentin wskazuje już na pseudo-Alberta (poł. XIII w.) poruszającego to zagadnienie. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 153-155; A. Müller mówiąc o macierzyństwie Bożym Maryi jako teologicznej formule pierwszej zasady mariologii stwierdza: *Maryja jest Tą, która otrzymała najintymniejsze uczestnictwo w człowieczeństwie Chrystusa*. A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo...*, 523. Także dla braci prawosławnych – według G. Gharib – tytuł *Theotokos* może być uważany za pierwszą zasadę całej mariologii wschodniej. G. GHARIB, *Oriente cristiano*, NDM 1032.

⁶⁸ Grecka formuła *Theotokos* oddawana jest przez trzy terminy łacińskie: *Deipara* (jest to dosłowny przekład, zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 255): LG 54, 56, 57, 63, 66, 69; *Dei Genitrix*: LG 52, 53, 66, 67 i *Mater Dei*: LG 53, 61, 66, 69. O pochodzeniu tytułu *Theotokos* zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 252-255. O używaniu i znaczeniu powyższych dzieł zob. H. LANGKKAMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, 19-22 i J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 96-99.

⁶⁹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 81.

⁷⁰ LG 53.

⁷¹ TAMŻE, 56.

⁷² TAMŻE.

⁷³ TAMŻE, 61; por. MC 5.

⁷⁴ TAMŻE, 62.

⁷⁵ TAMŻE, 53.

⁷⁶ R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 189 oraz S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 85-87. Podobnie Beinert podkreśla przede wszystkim więź duchową i wewnętrzną między Maryją a Jej Synem. *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 20.

W całościowym spojrzeniu na treść Deklaracji można odnieść do niej słowa Lutra wpatrzonego w Boże macierzyństwo Maryi, skąd *wywodzi się wszelka cześć i wszelkie błogostawieństwo i stąd należy się Jej szczególna pozycja ponad wszystko w całym rodzaju ludzkim*⁷⁷.

2.3. Wierna Współpracownica

Włączenie w dzieło odkupienia współpracowników, w wyjątkowy sposób Maryi, ukazuje Deklaracja jako decyzję, inicjatywę podjętą przez Boga (nr 2). Nie mówi o konieczności względnej czy bezwzględnej, ale odwołuje się do planu Bożego, do niczym nieograniczonej woli Bożej. Bóg sam (*solus Deus*) włączył w dzieło odkupienia Maryję, by stała się Matką Odkupiciela (nr 3). Wśród stworzonych współpracowników „Dziewica Maryja ma wyjątkową godność i skuteczność” (nr 2). Dziewictwo stanowiło przygotowanie Maryi do najwyższej godności bycia Matką Pana, stąd potrzeba bliższego przyjrzenia się temu zagadnieniu. W Deklaracji tytuł „Dziewica” użyty jest dwukrotnie: w numerze drugim (Maryja jest tu wymieniona po raz pierwszy) i ostatnim. We współczesnym świecie protestanckim problem dziewictwa Maryi mieści się w tak dużej rozpiętości poglądów, że nawet rozróżnienie, dokonane przez S.C. Napiórkowskiego, na teologów nurtu podwójnego protestu i nurtu zasadniczego, nie rozwiązuje w zadawalający sposób przedstawienia problemu⁷⁸. Natomiast jest powszechnie wiadome, że wszyscy wielcy reformatorzy (Luter, Zwingli, Kalwin) byli „energicznymi obrońcami”⁷⁹ wieczystego Dziewictwa Maryi. Nie podtrzymywali tego twierdzenia późniejsi reformatorzy jak: Bucer, P. Mortire, Beza; inni, jak anabaptysta Stenberger utrzymywali, że Maryja miała inne dzieci z Józefem⁸⁰. Współcześnie, zdecydowana większość teologów pro-

⁷⁷ M. LUTERO, *Commento al Magnificat...*, 56-57.

⁷⁸ Określenie „nurt podwójnego protestu” odnosi autor *Sporu o Matkę* do nielicznych teologów protestanckich, którzy nie zgadzają się z powszechną postawą, zdecydowanie negatywną wobec mariologii i katolickiej pobożności maryjnej („nurt zasadniczy”), poszukują na drodze dialogu nowych rozwiązań. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spor o Matkę...*, 15-16.

⁷⁹ S. DE FIORES, *Vergine*, NDM 1463. *Virgo perpetua* w myśli pierwszych Reformatorów i Ksiąg Wyznaniowych zob. *De mariologia et oecumenismo...*, 428-431 (Luter), 452-455 (Zwingli), 462-464 (Kalwin); *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 82-83; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 26-27; M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 52-56; *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 354-359; R. BERTALOT, *Protestanti...*, 1171; R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi*, „Communio” 3(1983) nr 5, 91.

⁸⁰ S. DE FIORES, *Vergine*, NDM 1463.

testanckich przyjmuje dziewictwo Maryi przed narodzeniem (*virginitas ante partum*). Powołują się oni na teksty biblijne (zwl. Mt 1, 22-23 i Łk 1, 27) bez odwołania się do proroctwa Izajasza (7, 14). Do nielicznych teologów nieprzyjmujących dziewictwa Maryi zaliczają się: von Loewenich, Amstutz, Bultmann, Delius, Niemczyk⁸¹. Teologowie mówiący o dziewictwie w czasie narodzenia (*in partu*) wskazują na wyraźną moc dowodową wymienionego proroctwa Izajasza. Równie liczni przeciwnicy, jak i zwolennicy dziewictwa *in partu*, poświadczają swoją pozycję tekstami Pisma świętego. Innym problemem jest tzw. *kwestia braci Pańskich*, związana z dziewictwem *post partum*. Wydaje się, że klasyczne stanowisko w tej kwestii zajął N. Giampiccoli w dziele „La Famiglia di Gesù”. Dochodzi on do wniosku, że nie da się skryptystycznie dowieść dziewictwa Maryi po narodzeniu, przeciwnie, Biblia zaprzecza tej nauce. Stanowisko zbliżone do nauczania prawosławnego i katolickiego zajmują teologowie nurtu podwójnego protestu, zwłaszcza Asmussen i Thurian. Asmussen, czerpiąc wyłącznie z Objawienia (*sola Scriptura*), zaznacza on swój pozytywny stosunek do faktu dziewictwa Maryi, nadając mu wymiar soteriologiczny, gdyż *nie ma zbawienia bez dziewiczności Maryi*⁸². Podobnie skrajne stanowisko, jak na stronę protestancką, zajmował M. Thurian (w okresie protestanckim) stwierdzając, że *dziewictwo Maryi jest obiektywną, niewątpliwą przesłanką zawartą w tekście Nowego Testamentu*⁸³. Zakonnik z Taizé odnosił się także do Starego Testamentu, wskazując nową kategorię dziewictwa płodnego mocą Ducha Świętego. Mówił o trzech znamionach dziewictwa: 1) konsekracji – jako wyłącznego oddania się na służbę Bogu, 2) kontemplatywnego ubóstwa, które oczekuje jedynie Boga i 3) eschatycznej nowości Kościoła. Ostatecznie Thurian przyjął tradycyjną naukę Ojców Kościoła o wieczystym dziewictwie Maryi, stwierdzając, że jest ona *co najmniej zgodna z wyjątkowym powołaniem Maryi, całkowicie poświęconej dziełu Bożemu*⁸⁴.

Omawiana Deklaracja nie opowiada się wyraźnie za „dziewictwem wieczystym” lub tylko za którymś z jego aspektów. Wydaje się jednak, że kluczowym miejscem dla znalezienia odpowiedzi jest jej czwarty (najkrótszy) numer. Otóż stwierdzenie, pochodzące od Kai Selin, o trwałym charakterze *fiat*⁸⁵, może być rozumiane jako całko-

⁸¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 28.

⁸² Cyt. za S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 37; TAMŻE, 27-34; TENŻE, *Matka mojego Pana...*, 27-28; *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 88.

⁸³ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 39.

⁸⁴ TAMŻE, 55.

⁸⁵ G. DOMAŃSKI, *Maria Christianitatis Restauratio...*, 220.

wite i na zawsze oddanie się Bogu, Jego zbawczym planom. To oddanie trwa od zwiastowania aż do dramatu Krzyża (nr 5). Dodatkowym argumentem za interpretacją potwierdzającą wieczystość dziewictwa Maryi jest użycie po raz drugi tytułu „Dziewica” (nr 6), gdzie mówi się o miejscu Maryi już w *Communio Sanctorum*. Zatem z pewnością można mówić o dziewictwie *ante partum* (nr 1) i *post partum* (nr 6), przy czym absolutnie nic nie wskazuje na oddarcie dziewictwa *in partu*.

Strona prawosławna i katolicka, zgodnie z tradycją, wyznaje wiekiście dziewictwo Maryi. J. Florowski uważa, że całość dogmatycznej nauki o Maryi można zawrzeć w tych oto dwóch określeniach: „Matka Boża” i „zawsze Dziewica” – „Theotokos” i „Aeiparthenos”⁸⁶. Zarówno prawosławie, jak i katolicyzm uważają naukę o dziewiczym poczęciu za w pełni poświadczoną w Nowym Testamencie i wyznawaną w *Credo*. Termin „zawsze Dziewica” został formalnie zaproponowany na Synodzie w Konstantynopolu (553 r.), a później na Synodzie Laterańskim (649 r.). Nauka o dziewictwie Maryi *ante partum* jest dogmatem wiary uroczyście podanym do wierzenia, natomiast nauka o dziewictwie *in i post partum* jest dogmatem z powszechnego nauczania⁸⁷. Należy zaznaczyć, że mimo jasności sformułowań nauki katolickiej pojawiły się próby wyjaśnienia teologicznego, zwłaszcza poczęcia *in partu*, nie zawsze zgodne z przyjętymi założeniami⁸⁸. Reprezentatywna dla stanowiska katolickiego jest wypowiedź H.U. von Balthasara, który wyrzuca teologom katolickim, iż *stali się tak ślepi, że nie widzą, iż dziewictwo Maryi jest włączone w centrum dogmatyki*⁸⁹.

Bogactwo prawosławia zakłada apofatyczność nadprzyrodzoności i liturgiczny, wyjątkowy szacunek dla Tajemnicy. Charakterystyczne dla wiary Wschodu są słowa św. Bazylego: *My, przyjaciele Chrystusa, nie jesteśmy w stanie słuchać tego, że Boża Rodzicielka prze-*

⁸⁶ J. FLOROWSKI, *Matka Boża-zawsze Dziewica...*, 174.

⁸⁷ S. DE FIORES, *Vergine*, NDM 1467-1468; W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967², 329-330; M. MACIOŁKA, *Dziewictwo Maryi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, 612. Biblijne rozumienie „dziewictwa” zob.: H. LANGKAMER, *Maryja w Nowym Testamencie...*, 33-51 i J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 38-45.

⁸⁸ R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 268-269. Dokładniej naświetlony problem dziewictwa (*ante, in, post partum*) TAMŻE, 258-272; S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 24 i 245-246. W latach 70. niektórzy teologowie jak: Bauer, Ortensio da Spinetoli, Küng, Schillebeeck, Evelyn, Malet rozumieli dziewicze poczęcie jako *theologumenon*, tzn. wyrażenie teologiczne nie mające mocy wiążącej, choć jest godne polecenia. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 440-441. Szerzej o aktualnej problematyce dotyczącej dziewictwa Maryi zob. NDM 1418-1424.

⁸⁹ NDM 1424.

stała być Dziewicą. Określenie Maryi „Dziewicą” traktuje się jako imię własne, nie jako stan, ale jako Jej istotę. Ikonografia przedstawia Maryję z trzema gwiazdami: na czole i na ramionach, świadczącymi i wyznającymi Jej dziewictwo – *ante*, *-in* i *post partum*. Zwraca się uwagę na fakt uczestniczenia Maryi, poprzez dziewicze macierzyństwo, w tajemnicy zbawczego, ponownego stworzenia świata⁹⁰. W uczestniczeniu tym, które jest współpracą, wyjątkowe znaczenie ma *fiat* wypowiedziane przez Maryję w czasie zwiastowania (Łk 1, 38).

Deklaracja mówiąca o współpracy Maryi (nr 5) wyakcentowuje dwa momenty: 1) „gdy uwierzyła w Odkupienie” i 2) „kiedy pozostała u stóp krzyża”. Uwierzenie w odkupienie to właśnie przyjęcie przez wiarę orędzia Bożego i poddanie się mu. Barth reprezentatywnie mówi, że jedyną rzeczą, którą mamy do zrobienia, to – jak Maryja, pozwolić działać Bogu⁹¹. Gabus odrzuca we współpracy ludzkiej w dziele zbawienia ideę samouwielbienia i równości między inicjatywą Bożą a ludzką odpowiedzią⁹². W zdecydowanej większości przeważa przyłgnięcie do zasady *sola gratia* we współpracy człowieka z Bogiem. W książce dedykowanej braciom protestantom R. Cantalamessa, zdecydowany akcent kładzie na Bożą inicjatywę, wskazując na Maryję jako owoc nadzwyczajnej łaski: *Powiedzieć o Niej, że jest pełna łaski, to powiedzieć wszystko*⁹³. Max Thurian mówi o Maryi jako znaku samego miłosierdzia, a przez *fiat* staje się pierwszą wierzącą Nowego Przymierza, a przez to matką i wzorem wierzących. W Niej wszystko śpiewa „*Soli Deo gloria*, samemu Bogu chwala!”⁹⁴. Leo Scheffczyk, który był jednym ze współtwórców omawianej Deklaracji, odwołuje się do myśli protestanckiej (zwłaszcza Bartha), wskazując na *fiat* Maryi jako znak żywej i rzeczywistej suwerenności Boga i wzór całkowitego zaangażowania się człowieka. Powołaniem człowieka jest właśnie współpraca z Bogiem⁹⁵. Deklaracja mówi o „wolnym przyzwoleniu” (nr 4), stając pośrodku absolutnego pierwszeństwa inicjatywy Boga i odpowiedzi człowieka jako przyjęcia Bożej łaski. W tym zasadniczym numerze Dekla-

⁹⁰ W. SARYCZEW, *O kulcie Matki Bożej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie II...*, 160-162; P. EVDOKIMOV, *Duch Święty i Matka Boża*, TAMŻE, 122-124; N. NISSIOTIS, *Maryja w teologii prawosławnej*, TAMŻE, 101-105; J. FŁOROWSKI, *Matka Boża-zawsze Dziewica...*, 174-180.

⁹¹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 130. Por. M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 107.

⁹² S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 237-239.

⁹³ R. CANTALAMESSA, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Milano 1990, 19.

⁹⁴ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 73-78.

⁹⁵ L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze narodziny: podstawy biblijne i trwałe znaczenie*, „Communio” 3(1983) nr 5, 41-54.

racji ukryte jest także zbawcze znaczenie wypowiedzianego „tak” wobec Bożego planu odkupienia. „Trwały charakter”, który zachowuje „fiat” (nr 4) wskazuje na włączenie się Maryi w stałą współpracę z Bogiem. O *fiat* jako punkcie kulminacyjnym w drodze ludzkości ku pojednaniu z Bogiem mówi – razem z teologią katolicką – teologia prawosławna. Wskazuje ona na decydujący moment zwiastowania, szanując świętą wolę Boga, która jednak nie mogłaby się urzeczywistnić bez zgody i wiary Maryi. A zatem *fiat* Stworzyciela odpowiada *fiat* stworzenia. Zgoda Maryi jest zgodą całej ludzkości, zakorzenionej w uniwersalnym znaczeniu *fiat* i ma swe zbawcze znaczenie⁹⁶. Ewdokimov, mówiąc o ekumenicznym *fiat*, zwraca uwagę na posłuszeństwo Słowu, które może zrodzić się zwłaszcza z liturgii i sakramentu⁹⁷. Bertalot natomiast zapytuje, czy fragment z Iz 55, 11, mówiący o skuteczności słowa Bożego, nie jest wyraźnym prorocstwem dnia zwiastowania. Poprzez międzywyznaniowe rozważanie tego tekstu widzi drogę ułatwiającą znalezienie zbieżności odnośnie do Maryi⁹⁸. Po tej linii, choć nie bezpośrednio, zdaje się iść myśl Deklaracji wskazując na trwałość podjętej decyzji *fiat*, która trwa w czasie i przestrzeni (nr 6). Deklaracja, wskazując tylko na dwa zbawcze wydarzenia, w których Maryja uczestniczy przez wiarę (wcielenie i Krzyż), zbiega się z protestanckim spojrzeniem na Matkę Pana. Jedynie Max Thurian (wówczas protestant) omawia dokładnie wszystkie etapy życia Maryi. Sformułowanie Deklaracji o współpracy Maryi u stóp krzyża pochodzi od luterańskiego pastora P. Meinholda⁹⁹. Generalnie stanowisko protestanckie co do roli Maryi obecnej na Golgocie jest co najmniej powściągliwe. Reprezentatywna jest wypowiedź Mieggego, mówiąca o zgorzeniu Maryi pod krzyżem. Powszechnie Maryję traktuje się w protestantyzmie jako pospolitego świadka życia Jezusa¹⁰⁰. Inaczej patrzy W. Borowsky, który dostrzega w Maryi nie tylko świadka, ale także świadectwo i wzór wiary, cierpienia i służby. Zauważa, że Jej wiara była nie tylko stałą własnością, ale była także nieustannym wysiłkiem¹⁰¹. Dekla-

⁹⁶ E. BEHR-SIGEL, *Maryja, Matka Boga*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie II...*, 216-217; P. EVDOKIMOV, *Kult „Theotokos” – Matki Boga*, TAMŻE, 150-151. Por. L. SCHEFFCZYK, *Dziewicze narodziny...*, 53; *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 147-150; J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 39-42.

⁹⁷ P. EVDOKIMOV, *Theotokos – archetyp kobiecości*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I...*, 171.

⁹⁸ R. BERTALOT, *Protestanti*, NDM 1176.

⁹⁹ G. DOMAŃSKI, *Maria Christianitatis Restauratio...*, 220.

¹⁰⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 72-73.

¹⁰¹ W. BOROWSKY, *Incontro delle confessioni in Maria...*, 394-395. H. Langkkamer mówi o procesie wiary Maryi jako ciągłym udokumentowywaniu pełni wiary. H. LANGKKAMER, *Maryja w Nowym Testamencie...*, 57.

racja, wskazując na godzinę Krzyża, nie mówi bezpośrednio o cierpieniu czy współcierpieniu Maryi. Myśl o współodkupicielstwie jest nie do przyjęcia przez stronę protestancką¹⁰². Natomiast Thurian, jakkolwiek wyklucza współodkupieńczą funkcję Maryi, to jednak rozważa sam fakt Jej cierpienia na podstawie słów św. Pawła o dopelnieniu cierpień Chrystusowych (Kol 1, 24). Tu, u stóp krzyża, Maryja cierpi jako wierząca więcej niż przeciętny chrześcijanin. Do stwierdzenia Deklaracji wyraźnie nawiązuje fakt, że Maryja okazuje się tu bardziej niż kiedykolwiek błogosławioną Wierzącą, pełną wiary i nadziei, wbrew wszelkiej nadziei¹⁰³. Prawosławie wczuwa się z wielką delikatnością i wnikliwością w cierpienia Matki. Ból umierania i trwoga śmierci nie rzucają się cieniem zwątpienia na Jej wiarę. Jej obecność pod krzyżem nie jest przypadkiem, ale niejako koniecznością. Myśl prawosławna wielokrotnie przywołuje *fiat* zwiastowania do interpretacji postawy wiary pod krzyżem, tak że bez jej zgody nie dokonałoby się nasze zbawienia. Bułgakow mówi wprost o dogmatycznym włączeniu nauki o krzyżu Bogarodzicy w naukę o zbawczym Krzyżu Chrystusa¹⁰⁴. Katolickie nauczanie o Maryi współodkupicielce nie zostało podjęte na Soborze Watykańskim II¹⁰⁵. Maryja ukazana jest tu bardziej w perspektywie eklezjotypicznej. Jej obecność pod krzyżem nie była konieczna, jednak Maryja znalazła się tam *nie bez postanowienia Bożego*¹⁰⁶ i miała w nim realne uczestnictwo. Cały ósmy rozdział *Lumen gentium* ukazuje Maryję pielgrzymującą w wierze, aż do krzyża¹⁰⁷. Maryja najgłębiej współcierpiała z Synem, z miłością godząc się na Jego ofiarę¹⁰⁸. To właśnie Krzyż wyraża Jej wolne przyzwolenie, jako szczególną współpracę w dziele odkupie-

¹⁰² Borguet uważa, że jeśli jest współodkupicielka, to i Chrystus jest tylko współodkupicielem, S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 73.

¹⁰³ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 124-134.

¹⁰⁴ S. BUŁGAKOW, *Krzyż Bogurodzicy*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I...*, 117-122. Por. P. EVDOKIMOV, *Theotokos – archetyp kobiecości*, TAMŻE, 161-162.

¹⁰⁵ *Nauczycielka i Matka...*, 32-33; 45-47; 85-89; 229-233 traktują o problemie Maryi-Współodkupicielki w czasie tworzenia się *De Beata*. O współodkupicielce rodzaju ludzkiego w Magisterium Kościoła zob. A. PERZ, *Magisterium Kościoła o Matce Słowa Wcielonego*, w: *Gratia Plena*, red. B. PRZYBYLSKI, Poznań 1965, 149-153; Z. KRASZEWSKI, *Udział Matki Bożej w dziele Odkupienia*, w: TAMŻE, 277-301; *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 251-254; S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka...*, 45-47 i 229-233; S. MEO, *Lo sviluppo teologico della „Nuova Eva”: La Corredentrice*, NDM 1021-1027. Biblijne wyjaśnienie sceny pod krzyżem zob.: H. LANGKKAMER, *Maryja w Nowym Testamencie...*, 72-83 i J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela...*, 151-174.

¹⁰⁶ LG 58.

¹⁰⁷ TAMŻE, 56, 57, 58.

¹⁰⁸ TAMŻE, 58, por. MC 7.

nia¹⁰⁹. Choć oczywiście tylko Chrystus jest Odkupicielem wszystkiego, także Maryi, jako pierwszej odkupionej, to jest Ona *nam matką w porządku łaski*¹¹⁰, a Jej macierzyństwo trwa w ekonomii łaski nieustannie¹¹¹.

Współpraca Maryi, jako wolne *fiat*, wyrażona przez wiarę podczas zwiastowania i u stóp krzyża (nr 5)¹¹² zachowuje trwały charakter (nr 4) poprzez związanie Jej na zawsze z wprowadzeniem dzieła odkupienia (nr 6).

2.4. Wstawiennictwo

Deklaracja w ostatnim numerze porusza problem modlitwy wstawienniczej skierowanej do Maryi. Dla lepszego zrozumienia doniosłości tego numeru nie będzie zbyt użyteczne ukazanie problemu pośrednictwa, o którym wprost Deklaracja nie mówi, więcej, wydaje się, że całkowicie je odrzuca.

S.C. Napiórkowski stwierdza, że ekumeniczny problem nie leży w tym, czy przyjąć pośrednictwo Maryi (także świętych) lecz, by je należycie zrozumieć i przedstawić¹¹³. Deklaracja, jak widzieliśmy, wielkie znaczenie przywiązuje do używanych terminów. I tak nie dopuszcza innych pośredników poza Chrystusem, a przecież uznaje innych współpracowników stworzonych, wśród których Maryi przypisuje wyjątkową godność i skuteczność. Używa zatem określenia „współpraca”, czy „wstawiennictwo”, które można w powszechnym rozumieniu określić jako pośrednictwo. Istotnym wydaje się być rozpatrzenie problemu pośrednictwa także dlatego, że numer 6. Deklaracji, w swej istotnej formie pochodzi od Chavannesa¹¹⁴, który rozpętał międzywyznaniową dysputę na temat pośrednictwa Maryi. Dla wielu protestantów ten temat stanowi największą przeszkodę w dialogu ekumenicznym. Można rozważać pośrednictwo w jego stadium ziemskim, jako włączenie w misję i zbawcze dzieło Odkupiciela i w stadium niebieskim, jako wstawiennictwo u Syna w chwale. Myśl protestancka nigdy nie nazywa Maryi „pośredniczką”, a gdy mówi o Jej współpracy z Bogiem, odnosi to raczej do

¹⁰⁹ TAMŻE, 61, por. MC 20.

¹¹⁰ TAMŻE, por. MC 37.

¹¹¹ TAMŻE, 66.

¹¹² Łączenie *fiat* zwiastowania z *fiat* u stóp krzyża znajdujemy często u teologów prawosławnych i katolickich. Zob. np.: LG 62; MC 6; JAN PAWEŁII, *Dives in misericordia*, 9; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 210-21 2; H. LANGKKAMER, *Maryja w Nowym Testamencie...*, 22-23.

¹¹³ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 39.

¹¹⁴ G. DOMAŃSKI, *Maria Christianitatis Restauratio...*, 220.

stadium ziemskiego, nadając Jej tytuł „Świadka Chrystusowego życia”. Większość teologów protestanckich przeciwstawia katolickiej zasadzie łączności Maryi z Chrystusem zasadę dysjunkcji (rozdzielenia), a nadawaniu Maryi szczególnej funkcji w rozdzielaniu łask - zasadą biernego przyjęcia¹¹⁵. Trzeba wspomnieć, że już Luter na podstawie swojej „teologii krzyża” i podejścia do współpracy człowieka z Bogiem, odrzucił uczestnictwo Maryi w dziele zbawienia, natomiast uznał, że może być naszą *Fürbitterin* (proszącą za nami), ale nie *Fürsprecherin* (przemawiającą za nami), a tym bardziej nie *Mittlerin* (Pośredniczką)¹¹⁶. Nieco odmienne spojrzenie znajdujemy u teologów „nurtu podwójnego sprzeciwu”. Szczególniejszą uwagę należy zwrócić na wspomnianego Asmussena, do którego myśli zdaje się później nawiązywać Chavannes. Do tej grupy można także dołączyć takich teologów jak: J. de Saussure, G. Schmied, A. Brémond. Asmussen przyznaje Maryi jako „Reprezentantce ciała” wyjątkowe miejsce. Wyjaśniając problem pośrednictwa, odwołuje się do rzeczywistości kapłaństwa, któremu nie można odebrać charakteru pośrednictwa. Należy uznać uczestniczenie Maryi w pośrednictwie, gdyż w wyjątkowy sposób przynależy Ona do stanu kapłańskiego. Istotne jest stwierdzenie, że chodzi tu o pośrednictwo w Chrystusie, a nie obok Chrystusa czy do Chrystusa. Asmussen rozważa możliwość widzenia w Maryi nie tylko ziemskiej Matki Odkupiciela, ale także uczennicy w Królestwie Syna, w którym naśladowując Go, uczestniczy w Jego pośrednictwie¹¹⁷. Deklaracja, choć wprost nie ukazuje tak rozumianej współpracy Maryi, to z pewnością nie jest z nią sprzeczna. Thurian w swej ekumenicznej książce ani razu nie odnosi do Maryi tytułu „Pośredniczka”, choć dwukrotnie mówi o Jej pośrednictwie, przez które staje się matką duchową wierzących w Mesjasza¹¹⁸. Chavannes natomiast, mówiąc o pośrednictwie rozważanym w oparciu o 1 Tm 2, 5, dochodzi do wniosku, że rozbieżności protestancko-katolickie zależą od przyjmowanych podstaw metafizycznych. Przypomina on klasyczne rozróżnienie dokonane przez św.

¹¹⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 69-76; por. TENŻE, *Świadek Chrystusowego życia. Współczesna teologia protestancka o pośrednictwie N.M. Panny*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7(1969) f. 2, 106-117; TENŻE, *Matka mojego Pana...*, 36-38.

¹¹⁶ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 89.

¹¹⁷ TAMŻE, 91-92; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 76-79. Por. TENŻE, *Matka mojego Pana...*, 36-37 i 74-75; *Nauczycielka i Matka...*, 380-381; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992, 170-171; D. BERTETTO, *Maria SS. e i fratelli separati di Occidente*, w: *La Madonna e l'Ecumenismo...*, 97-98; R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi*, „Communio” 3(1983) nr 5, 95-96.

¹¹⁸ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 109 i 162.

Tomasza na pośrednictwo urzeczywistnione w pełni i *non perfective* (właściwe stworzeniom): ministerialne i dysponujące. Przyznaje on Maryi pośrednictwo w sensie analogicznym, uczestniczącym, zależnym od jedynego Pośrednika. Wskazując na protestanckie założenia czerpiące z nominalizmu, zaleca powrót do tomistycznej koncepcji partycypacji¹¹⁹. Teza Chavannesa spotkała się na łamach „Ephemerides” z pozytywnym przyjęciem ze strony E.L. Mascalla (anglikanina), S.C. Napiórkowskiego (jako zgodna z założeniami Ksiąg Symbolicznych), a także R. Laurentine’a, który podkreśla trafność sformułowania Chavannesa i jego zgodność z Vaticanum II z zaznaczeniem, by wieloznaczne określenie „Pośredniczka” było roztropnie używane¹²⁰. Natomiast wyraźną rezerwę, czy wręcz sprzeciw wyrazili trzej protestanci: S. Benko, W. Borowsky, H. Düffel. Typową dla postawy protestanckiej może być wypowiedź Düffela: a) doktryna o pośrednictwie Maryi absolutnie nie ma wystarczających podstaw w Biblii, b) filozoficzne implikacje nie mogą decydować o możliwości tego pośrednictwa, c) o jedyności pośrednictwa Chrystusa przesądza 1 Tm 2, 5¹²¹.

W dyskusji z Chavannesem zabrał także głos teolog prawosławny (podpisał omawianą Deklarację), D. Dimitrijević. Stwierdza on, że dla dokładnego rozpatrzenia pośrednictwa Maryi, które jest możliwe, należy odwołać się do chrystologii i eklezjologii¹²². Powszechnie jednak myśl prawosławna w pełni akceptuje „modlitwy o wstawiennictwo kierowane do Dziewicy” (nr 6) i zwraca się do Niej jako Pośredniczki. Teologowie prawosławni, widząc w idei „jedynego Pośrednika” punkt zapalny między protestantami a katolikami, wychodzą w swojej interpretacji z faktu wcielenia. Maryja przez tajemnicze zjednoczenie z Chrystusem jest włączona w Jego pośrednictwo. Jest to więc pośrednictwo *in Christo*, które przedstawił Chavannes, i które odnajdujemy w Deklaracji. Evdokimov mówi o ustanowieniu pod krzyżem powszechnego wstawiennictwa Maryi, której ciało stało się ciałem Chrystusa, „współ-ciałem”. W Kościele prawosławnym pośrednictwo Maryi ujawnia się w pełni w litur-

¹¹⁹ H. CHAVANNES, *La médiation de Marie e la doctrine de la participation*, „Ephemerides Mariologicae” 24(1974) I-II, 29-38; TAMŻE tekst: hiszpański, 39-47; angielski, 48-56; niemiecki, 57-66. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 248-249.

¹²⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Mediatio ad-Mediatio in*, „Ephemerides Mariologicae” 24(1974) I-II, 119-125; R. LAURENTIN, *Observations faites à la demande de J. Alonso sur le papier d’Henry Chavannes la médiation de Marie et la doctrine de la participation*, TAMŻE, 143-145.

¹²¹ H. DÜFFEL, *Die Mittlerschaft Marias und die Lehre von der Anteilnahme*, TAMŻE, 137.

¹²² D. DIMITRIJEVIĆ, *Zum Artikel...*, 139-141.

gii. Wzywa się Ją tutaj jako Pomocnicę w zbawieniu, kierując do Niej wezwanie „zbaw nas”, „wybaw nas”¹²³. Nie ma ani jednego nabożeństwa, w którym nie byłyby kierowane modlitwy do Maryi jako Orędowniczki i Pośredniczki¹²⁴.

Kościół katolicki, podobnie jak prawosławny, zna modlitwę o wstawiennictwo Maryi już od pierwszych wieków chrześcijaństwa, na co wskazuje modlitwa „Pod Twoją obronę”, pochodząca jeszcze sprzed Soboru Efeskiego. Po burzliwym rozwoju idei „Wszecpośrednictwa Maryi” czas Soboru Watykańskiego II przyniósł wyraźne ostudzenie mariologii maksymalistycznej¹²⁵. Ortiz de Urbina (uczestnik sekcji ekumenicznej) stwierdza, że Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, natomiast Maryja jest pośredniczką (w sensie zastępczym) między ludźmi a Chrystusem¹²⁶. Sobór w maryjnym rozdziale wskazuje na jedyność pośrednictwa Chrystusa¹²⁷, nie używa tytułu „Wszecpośredniczka”, natomiast tytuł „Pośredniczka” wymienia z innymi (Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica) i tłumaczy je w sensie wstawiennictwa¹²⁸. Funkcję pośredniczącą ukazuje poprzez macierzyńską rolę Maryi, która nie umniejsza ani nie przyćmiewa jedynego pośrednictwa Chrystusa, z którego wypływa, czerpie całą moc i całkowicie od niego zależy¹²⁹. Pominięta została koncepcja pośrednictwa „piętrowego”, a przyjęto naukę, że Maryja pomaga w zaprowadzeniu bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem¹³⁰. Nie przyjęto formalnie wyraźnego sformułowania (z pierwszego schematu) mówiącego o pośrednictwie w Pośredniku (*Mediatio in Christo*). *De Beata* ukazuje pośredniczą-

¹²³ T. Podziawo tłumaczy sens zwrotu: „spasi nas”. *Niepokalana Dziewica w Kościele prawosławnym*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 348-349.

¹²⁴ P. EVDOKIMOV, *Kult „Theotokos” – Matki Boga...*, 151-153; W. SARYCZEW, *O kulcie Matki Bożej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie II...*, 169-171; J. KLINGER, *Zarys prawosławnej mariologii*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I...*, 147-151. J.S. Gajek uważa, że pośrednictwo Maryi ukazane w prawosławiu można określić jako „mediatio in Mediatore”, w: *Nauczycielka i Matka...*, 349.

¹²⁵ Rozwój historyczny i dogmatyczny idei „Wszecpośrednictwa” omawiają dokładnie: F. DZIASEK, *Wszecpośrednictwo Najśw. Maryi Panny*, w: *Gratia plena...*, 303-340; L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska*, Kraków 1983, 55-60; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 92-103 i 227-229; S. MEO, *Mediatrice*, NDM 920-935.

¹²⁶ *Certum est Mariam non esse neque vocavi mediatricem inter patrem et humanum genus, sed inter Verbum Mediatorem et homines*. O. DE URBINA, *Mediatio Mariae estne exclusa ab unico mediatore Christo?*, w: *De mariologia et oecumenismo...*, 176.

¹²⁷ LG 60, 62.

¹²⁸ TAMŻE, 62.

¹²⁹ TAMŻE, 60, 62.

¹³⁰ TAMŻE, 62.

cą funkcję stworzeń poprzez zasadę partycypacji, wskazując na rozmaity udział w kapłaństwie Chrystusa i w jednej dobroci Boga¹³¹. Po Soborze ważną rolę w dialogu ekumenicznym odegrała omawiana dyskusja wokół artykułu Chavannesa. W dwóch maryjnych dokumentach Pawła VI, wskazując na pośredniczącą funkcję Maryi, mówi o Jej wstawiennictwie i macierzyńskiej roli wobec ludzi (*Signum Magnum* 6, 7; *Marialis cultus* 56, 57). Współcześnie mówi się o kilku modelach pośrednictwa: *in Christo* (omawiana ekumeniczna dyskusja); *in Spiritu Sancto* (Scheeben, Kolbe, Mühlen, Congar, także prawosławni: Bułgakow, Evdokimov, Klinger); *per homines* (Rahner)¹³².

Deklaracja nie opowiada się bezpośrednio za żadnym modelem, ale odwołując się do trwałego znaczenia zbawczego *fiat* (nr 4) i związania Maryi z dziełem odkupienia (nr 6) można się dopatrzeć poparcia dla modelu *in Christo*, w którym Chrystus pozostaje jedynym niezastąpionym Pośrednikiem (nr 1). Pochodzące bezpośrednio od Chavannesa sformułowanie o wzbudzonej przez Ducha Świętego ufności do Matki Bożej wskazuje na chciany przez Boga fakt modlitwy wstawienniczej. Protestantyzm odrzucił wstawiennictwo Maryi nade wszystko ze względu na nadużycia, zrezygnowano z *usum propter abusum*. Jednakże ukazane w Deklaracji wstawiennictwo jest zdecydowanie i całkowicie podporządkowane wprowadzeniu dzieła odkupienia, a zatem nie ma tu miejsca na nadużycia.

3. Uwagi oceniające

Niewątpliwie miejsce Maryi w dziele odkupienia stanowi kluczowy problem w dialogu ekumenicznym, a zatem każde wzajemne ustalenia winny okazać się owocne dla przyszłej współpracy. Nie należy do rzadkości wypowiedź padająca po stronie protestanckiej, która nie przypisuje Maryi żadnego miejsca w dziele odkupienia. Nieliczni mówią o przeciwstawianiu się misji Chrystusa, której Maryja nie rozumiała. W świetle takich wypowiedzi obecna Deklaracja stanowi wyraźny krok naprzód we wzajemnym spotkaniu

¹³¹ TAMŻE. O idei „Pośrednictwa” podczas Soboru Watykańskiego II zob.: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 30-31, 45-48, 90-93, 109-113; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 81-83 i 187-188; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 227-229; L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska...*, 60-64; NDM 929-933.

¹³² S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 50-51 i 123. O idei „Pośrednictwa” po Soborze Watykańskim II zob. *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze...*, 195-235; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 50-51, 109-117, 122-123, 212-216; L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska...*, 64-68; NDM 929-933.

wokół Matki Pana. Śledząc treść Deklaracji w kontekście aktualnej sytuacji, można stwierdzić:

1. W Deklaracji daje się zauważyć, jak wielkie znaczenie przywiązuje się do używania określonych terminów teologicznych. Można nawet mówić o swoistym „ekskluzywizmie terminologicznym”, co zostało uwidocznione zwłaszcza w drażliwym ekumenicznie problemie „pośrednictwa”. Deklaracja stwierdza, za powszechną opinią protestancką, że pośrednictwo polegające na odkupieniu może być dziełem wyłącznie Odkupiciela i nie może być przypisywane jakiegokolwiek stworzeniu.

2. Pomimo istotowej różnicy między Odkupicielem a człowiekiem, deklaracja uznaje i przyznaje człowiekowi możliwość współpracy z jedynym Pośrednikiem. Stwierdzenie to stanowi fundament dla dalszych punktów. Ze względu na zasadę *sola gratia*, wyraźnie wskazano na pierwszeństwo Bożej inicjatywy, tak że nawet największa godność bycia Matką Odkupiciela pochodzi z przedwiecznego planu Boga. Prawda ta stanowi dla prawosławnych i katolików wezwanie do większego akcentowania darmowości i hojności Boga, do bardziej zdecydowanego wskazywania na wielkie rzeczy, jakie nam uczynił Pan, aniżeli przypisywanie zasług człowiekowi. Protestantów natomiast wzywa do powszechnego uznania możliwości współpracy człowieka z Bogiem. Wskazując na dwa szczególne momenty (zwiastowanie i Golgotę) pomija inne wydarzenia często dyskutowane przez protestantów (Kana, spotkania Jezusa z Matką, wieczernik).

3. Także w obecnej Deklaracji, podobnie jak w innych dialogach na temat Maryi i mariologii, okazało się, że na tym polu zbiegają się i przecinają niemal wszystkie wymiary teologii: chrystologiczny, pneumatologiczny, antropologiczny czy eschatologiczny. Właśnie od przyjętej koncepcji danego wymiaru zależy ostatecznie owoc uzgodnienia. W omawianej Deklaracji na szczególną uwagę zasługuje wymiar antropologiczny. Przedstawiony tu obraz człowieka i jego relacji do Boga daleko odbiega od pesymistycznej antropologii w protestantyzmie. Wspólne dla wszystkich Kościołów jest podkreślenie chrystologii i chrystocentryzmu.

4. Dziwnym wydaje się być fakt całkowitego pominięcia wymiaru eklezjologicznego. Wszystkie strony bezkontrowersyjnie włączają Maryję, Jej rolę i posłannictwo w tajemnicę Kościoła. Aczkolwiek Kościół bywa różnie rozumiany w poszczególnych wyznaniach, to jednak znajduje się wiele płaszczyzn wspólnych, dla zgodnego umieszczenia Matki Pana wewnątrz jego misterium. W wielu wypowiedziach teologów protestanckich Maryję określa się jako typ, fi-

gurę, wzór Kościoła. Brak tego odniesienia w Deklaracji kładzie się więc pewnym cieniem na wielkość osiągniętych uzgodnień, tym bardziej że przecież misję Maryi wiąże się z wprowadzaniem dzieła odkupienia poprzez czasy i miejsca.

5. Deklaracja zdaje się potwierdzać dwa dogmaty maryjne: *Theotokos* i *semper Virgo*. Obie prawdy ukazane są w perspektywie chrystopologicznej. Niewątpliwie odgrywa to ważną rolę dla prowadzenia dalszego dialogu. Uznanie tych dogmatów (zawsze głoszonych i czczonych w prawosławiu i katolicyzmie) przez stronę protestancką staje się powodem powrotu do źródeł, do nauki Ojców Reformacji i Ksiąg Wyznaniowych, także sięganiem do orzeczeń Soborów pierwszego tysiąclecia. Natomiast dwa pozostałe dogmaty katolickie o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi zupełnie pomija się milczeniem. Niepodjęcie, choćby ogólnego ustosunkowania się do tych dogmatów można tłumaczyć, od strony pozytywnej, jako skupienie uwagi na tym, co łączy, z pominięciem tematów nie do zaakceptowania w obecnej chwili¹³³.

6. Zdecydowanie największą „rewelację” podpisanej Deklaracji stanowi jej ostatni numer traktujący o modlitwie wstawienniczej. Bezprecedensowe wydaje się być stwierdzenie o kierowaniu modlitwy bezpośrednio do Maryi, niespotykane w takiej formie ani u początków Reformacji, ani we współczesnych dialogach interkonfesyjnych. Wschód i Zachód rzymski od pierwszych wieków wzywają imienia Dziewicy. Natomiast w Kościołach protestanckich nie było i nie ma miejsca na taką formę czci Maryi. Uznanie faktu modlitwy do Maryi zostało w Deklaracji dwojako umotywowane. Po pierwsze, zauważa się, że to Duch Święty jest sprawcą takich modlitw. Można by porównać wagę tego stwierdzenia do oczekiwanego uznania przez Kościół katolicki ruchu ekumenicznego jako wzbudzonego „pod wpływem łaski Ducha Świętego”¹³⁴. Po drugie, jeśli już mówi się w kręgach protestanckich o roli Maryi w dziele odkupienia, to jej zakończenie umieszcza się z chwilą tworzenia się Kościoła w wieczerniku. Tu natomiast mówi się o związaniu Jej na zawsze z dziełem zbawienia jako warunku wstawiennictwa Maryi.

7. W Deklaracji daje się zauważyć pewnego rodzaju odejście od ekskluzywnie pojmowanej zasady *sola scriptura*. Mówiąc o Maryi, odwoływano się do Pisma świętego jako narzędzia w dialogu eku-

¹³³ Do ewenementów zaliczyć można wypowiedź luterańskiego profesora G.A. Lindbecka, który mówi o możliwości uznania obu dogmatów w oparciu o zasadę *sola gratia*. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 62 i 68.

¹³⁴ Instrukcja *De motione oecumenica* z 20.XII.1949 r. *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, Lublin 1982, 371. Por. UR 1.

menicznym¹³⁵, ale wprowadzane wnioski sformułowane są jako daleko idące przemyślenia teologiczne, niesprzeczne wprawdzie z Objawieniem, niekoniecznie jednak wynikające z niego w sposób przekonujący. Chodzi tu zwłaszcza o stwierdzenia o „trwałym charakterze *fiat*”, które było wolnym przyzwoleniem na Bożą inicjatywę, a także konkluzje o modlitwie wstawienniczej kierowanej do Dziewicy Maryi.

8. Niewątpliwie na całość uzgodnień miały wpływ poszczególne osoby biorące udział w dialogu. Uwidocznione jest to szczególnie po stronie protestanckiej, gdzie nie ma jednolitej, ściśle określonej doktryny, zwłaszcza w odniesieniu do Matki Pana. Wydaje się, że nie małą rolę odegrała podjęta przez J. Alonso dyskusja nad artykułem Chavannesa o pośrednictwie Maryi.

9. Całość Deklaracji ujawnia głęboki rys chrystologiczny i chrystocentryczny. Wychodzi się w niej od zdecydowanego wskazania na Chrystusa – jedyne Pośrednika (nr 1), a kończy się na podporządkowaniu Jemu wszelkiej ludzkiej współpracy, szczególnie Maryi, we wprowadzaniu dzieła odkupienia w czasie i przestrzeni (nr 6). Można by zatem, w pewnym stopniu, mówić o przyjęciu modelu pośrednictwa „przez Jezusa do Maryi”¹³⁶, albo lepiej wskazać na sformułowanie P. Meinholda, wypowiedziane podczas omawianego Kongresu: *Przez Chrystusa idziemy do Maryi, a przez Maryję ponownie idziemy do Chrystusa*¹³⁷.

O. lic. Bernard Morawski OFMConv
Aleja Kraśnicka 76
PL - 20-718 Lublin

Il posto di Maria nell'opera della redenzione alla luce della dichiarazione ecumenica (Roma 12-17 V 1975)

L'autore analizza il testo della dichiarazione ecumenica formulata durante il congresso internazionale mariologico a Roma (12-17 V 1975).

Nell'analisi teologica del testo si mette in evidenza le seguenti elementi: Gesù Cristo come unico Mediatore e gli altri mediatori, la mediazione di Maria vista come fedele collaboratrice del Figlio, intercessione di Maria.

¹³⁵ UR 21.

¹³⁶ H. Roux tłumaczy tę formułę potrzebą poznania świadectwa Jezusa o Maryi, aby zrozumieć później świadectwo Maryi o Chrystusie. Zob. R. BERTALOT, *Cristologie del mondo protestante...*, 121.

¹³⁷ P. MEINHOLD, *Die Marienverehrung in der deutschen Mystic...*, 220.