

Janusz Kumala

Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes

Salvatoris Mater 3/3, 266-299

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.

Ruch ekumeniczny zapoczątkowany na początku ubiegłego wieku rozbudził wielką nadzieję na odzyskanie utraconej jedności chrześcijan. Długie i żmudne dialogi ekumeniczne prowadzone przez uczniów Chrystusa są widzialnym znakiem ich tęsknoty za realizacją wskazania Mistrza – *aby wszyscy byli jedno* (J 17, 21). Potwierdzili to Ojcowie Soboru Watykańskiego II, którzy w „Dekrecie o ekumenizmie” napisali: *Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznym łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruchę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napelnia ich tęsknotą za zjednoczeniem [...]. Ten brak jedności jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorzeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu*¹.

W mozolnej wędrówce w stronę jedności nie może zabraknąć mariologii, której kształt jest często przeszkodą we wzajemnym spotkaniu się chrześcijan wokół Matki Pana. Naturalną przestrzenią dialogu o Maryi jest tajemnica Jej Syna, Jezusa Chrystusa. Wskazuje

Janusz Kumala MIC

Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 3, 266-299

na nią nauczanie Jana Pawła II: *Jeśli tajemnica Słowa Wcielonego pozwala nam dostrzec tajemnicę Boskiego macierzyństwa, a z kolei kontemplacja Matki Bożej wprowadza w głębsze zrozumienie tajemnicy Wcielenia, to trzeba to samo powiedzieć o tajemnicy Kościoła i o roli Maryi w dziele zbawienia. Zgłę-*

*biając jedno i drugie, wyjaśniając jedno przy pomocy drugiego, chrześcijanie pragnący – zgodnie z zaleceniem swojej Matki – czynić to, co im powie Jezus (por. J 2, 5), zdołają wspólnie postąpić w owej „pielgrzymce wiary”, której Maryja jest również wzorem, i która winna doprowadzić chrześcijan do jedności, jakiej pragnął ich jedyny Pan, i tak pożądaną przez tych, którzy uważnie słuchają tego, co dzisiaj „Duch mówi do Kościołów” (Ap 2, 7. 11. 17)*².

Do ekumenicznej wrażliwości wobec osoby Maryi zachęca też encyklika *Ut unum sint* z 1995 roku, która wśród tematów, jakie należy pogłębić, *aby osiągnąć prawdziwą zgodność wiary*, wymienia następująco sformułowane zagadnienie: *Maryja Dziewica, Matka Boża i Ikona Kościoła, duchowa Matka, która wstawia się za uczniów Chrystusa i całą ludzkość*³.

¹ UR, Wstęp.

² RM 30.

³ UUS 79.

Ekumeniczne otwarcie na mariologię obserwujemy również w Kościołach reformacji, czego najbardziej dojrzałym owocem jest dokument Grupy z Dombes, opublikowany w latach 1996-1997. Nie ma on charakteru oficjalnego dialogu międzywyznaniowego, ale jego pojawienie się jest znaczące dla drogi ku pełnej jedności chrześcijan. Niewątpliwie, wytacza on ścieżkę dla współczesnej mariologii ekumenicznej.

W niniejszym artykule spróbujemy ukazać najpierw genezę powstania grupy teologów katolickich i protestanckich (reformowanych i luteranów), zwanych Grupą z Dombes, następnie kontekst opracowania dokumentu maryjnego oraz jego najistotniejsze elementy.

I. Grupa z Dombes

Inicjatorem utworzenia interkonfesyjnej grupy modlitwy i dialogu, nazwanej później Grupą z Dombes, był ks. Paul Couturier (1881-1953), prekursor ekumenizmu duchowego i doktrynalnego⁴. Długo pielęgnował w sobie to pragnienie⁵. Początki jego ekumenicznego zaangażowania wiążą się z osobistymi kontaktami z wyznawcami innych Kościołów. Najpierw z prawosławnymi, potem z anglikanami, a w końcu z chrześcijanami ewangelickoreformowanymi. Te przyjacielskie kontakty okazały się niezbędne w realizacji projektu ekumenicznej grupy modlitwy i refleksji. Ważną rolę w jej powołaniu odegrał przyjaciel ks. Couturiera, proboszcz jednej z lionńskich parafii - ks. Laurent Remillieux. Do grona jego przyjaciół należał Richard Bäumlín, pastor z Erlenbach i założyciel „Ekumenicznej wspólnoty braterskiej św. Jana”, która spotykała się trzy, cztery razy w roku, ale bez przedstawiciela katolików. Wiosną 1937 roku ks. Remillieux postarał się u biskupa Lyonu o konieczne upoważnienie i w czasie Wielkanocy uczestniczył w spotkaniu wspólnoty św. Jana. Do przyjaciela Couturiera wysłał kartkę ze słowami: „Odnaleźć się w ten sposób po 400 latach!”. Entuzjazm uczestnika ekumenicznego spotkania ogarnął także ks. Couturiera i zrodził w nim twórczą inicjatywę. Jeszcze w lipcu tego samego roku zorganizował kilkudniowe spotkanie katolików i protestantów, którego celem miała być modlitwa i refleksja. Wszystkiemu błogosławił kard. Gerlier z Lyonu. Do opactwa trapistów w Dombes przybyli trzej pastory: Richard Bäumlín, Berthold Zwicky i Karl Huber (zaproszony Lucien Mar-

⁴ Por. S. NAGY, *Couturier Paul*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 612-613; M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne*, Paris 1957; P. COUTURIER, *Ecumenismo spirituale*, Alba 1965.

⁵ M. VILLAIN, *Storia*, w: *Incontri di Dombes. Tesi per una teologia ecumenica*, Sotto il Monte 1967, 11-19.

chand nie mógł przybyć, uczestniczył jednak w następnych spotkaniach), trzech księży katolicki: P. Couturier, L. Remillieux i Louis Richard oraz jedna osoba świecka: Victor Carlhian, nauczyciel i przyjaciel ks. Couturiera. Do tej grupy wkrótce dołączyli inni, m.in. katolicy – ks. Joseph Chaîne, ks. Jules Monchanin, o. Henri de Lubac (otworzył Grupę na źródła patrystyczne), protestanci – Peter Barth (brat Karla), Otto-Eric Strasser, Heinrich Mürger.

Prace ekumenicznej Grupy z Dombes można podzielić na trzy etapy⁶. W pierwszym okresie (1937-1942) spotkania miały charakter przyjacielskich rozmów, podczas których – w atmosferze modlitwy i ciszy - uczestnicy dawali świadectwo swojej wiary. Były to spotkania „twarzą w twarz”, które miały na celu „wymianę punktów widzenia” co do omawianych tematów. Trzeba zauważyć, że pierwsze dwa spotkania nie miały jakiegoś ściśle określonego zagadnienia, ale rozmawiano na różne, często niezwiązane ze sobą, tematy. Chodziło bowiem o to, aby uczestnicy poznali się wzajemnie, swoje poglądy i pragnienia. Nie były przewidziane dyskusje i konfrontacje. Podczas pierwszego spotkania w 1937 roku ks. Remillieux zaproponował cztery tematy: „Akt odkupieńczy Chrystusa: Wieczera i Msza święta”, „Mistyczne Ciało Chrystusa”, „Zagadnienia jedności”, „Jedność w naszej modlitwie: w kanonie Mszy świętej i w modlitwach świętej Wierzy”. W 1938 r. znów pojawia się różnorodność tematów, aby „wysondować mentalność” uczestników. Zaplanowano sześć tematów: „Poznanie Boga poprzez naturę i Objawienie”, „Pismo święte w życiu chrześcijanina protestanta”, „Życie sakramentalne w duszy chrześcijanina katolika”, „Zbawienie w Chrystusie”, „Idea odkupienia”, „Pasterska funkcja pastora”. Dopiero trzecie spotkanie w 1939 r. podejmuje, jeszcze bardzo nieśmiało, jedno ściśle określone zagadnienie dotyczące Kościoła (geneza, pielgrzymowanie, eschatyczne spełnienie). Ostatnie spotkanie w tym okresie, w 1942 roku, dotyczyło duchowości.

W drugim etapie spotkań (1942-1970) Grupa z Dombes przyjmuje bardziej wypracowaną metodę pracy w oparciu o „eklezjologię porównawczą”. Katolicy i protestanci przedstawiają swoje poglądy na określone tematy. Taką drogę przemierza Grupa w latach 1942-1956. To okres konfrontacji stanowisk, ale bez wspólnie opracowanych wniosków, czy podpisywanych ustaleń. Wśród podejmowanych zagadnień dominują w tym czasie tematy eklezjologiczne, m.in.: „Tradycja” (1946 r.), „Kościół” (1947 r.), „Profetyzm” i „Maryja” (1948 r.), „Duszpasterstwo sakramentów” i „Sakramenty”

⁶ TAMŻE, 20-28.

(1949-1950 r.), „Zasługa, rzeczy ostateczne, wstawiennictwo świętych” (1952 r.), „Chrystus. Studium soboru chalcedońskiego” (1954 r.), „Duch Święty” (1955 r.).

W 1956 roku Grupa przyjmuje w swojej pracy całkowicie nowe założenia metodologiczne. Było to możliwe dzięki nowemu stanowisku III Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, która obradowała w 1952 r. w Lund (Szwecja). Stwierdzono wówczas, że nie jest możliwe postępować na drodze jedności, jeśli podczas wzajemnych spotkań będzie się ograniczać tylko do porównywania nauki różnych Kościołów. Zdano sobie sprawę, że jedność pogłębia się w miarę wspólnego przybliżania się do Jezusa Chrystusa. Należy zatem szukać tego, co wspólne i co pozwala na głębsze rozumienie tajemnicy Chrystusa i Kościoła⁷. Uznano, że warunkiem dalszego rozwoju ekumenizmu jest podejmowanie zagadnienia Kościoła w powiązaniu z chrystologią i pneumatologią⁸. Taki właśnie kierunek pracy przyjęła Grupa z Dombes, przekonana, że istnieje wewnętrzny związek między chrystologią a eklezjologią. Ściśle określone tematy, aktualne i interesujące wszystkie wyznania, które Grupa omawiała, miały być próbą wypracowania wspólnego stanowiska odnośnie do niektórych zagadnień doktrynalnych. Ten etap pracy trwał do 1970 roku i zaowocował opracowaniem tez dla teologii ekumenicznej, które poświadczały rosnącą zbieżność doktrynalną. Od 1971 r. trwa trzeci etap prac Grupy z Dombes, cechujący się dojrzałą metodologią i owocujący obszernymi dokumentami końcowymi⁹. Do nich należy tekst o Maryi.

II. Kwestia Maryi – wyzwaniem ku nawróceniu

Po opublikowaniu w 1991 roku ważnego dokumentu „O nawrócenie Kościołów”¹⁰ Grupa z Dombes stanęła przed wyborem kolejnego zagadnienia dla wspólnej, ekumenicznej refleksji. Pojawiły się różne propozycje: chrzest i bierzmowanie („Dlaczego ten sam chrzest nie prowadzi do tej samej Eucharystii?”), interpretacja Pisma

⁷ Por. L. VISCHER, *Foi et Constitution 1910-1963*, Neuchâtel 1968, 83.

⁸ TAMŻE, 89.

⁹ *Pour la Communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Centurion, Paris 1988.

¹⁰ GROUPE DES DOMBES, *Pour la Conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion/Bayard-Presses, Paris 1991. Do nawrócenia osobistego, jak i wspólnotowego jako fundamentu i warunku „prawdziwego ekumenizmu” wezwie w 1995 r. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* nr 15.

świętego („Jak wspólnie czytamy Pismo święte?”), relacja między Starym a Nowym Testamentem, etyczny aspekt podziałów i pojednania, ewangelizacja i wspólne świadectwo. Nie podjęto jednak żadnego z tych tematów, ponieważ Dombiści uznali, że albo nie są jeszcze wystarczająco do tego przygotowani, albo proponowane kwestie są zbyt złożone na obecnym etapie debaty ekumenicznej. Zdecydowano się zająć problematyką maryjną. Czyż nie „papież, Maryja i Hostia” dzielą chrześcijan? – przypomnieli Dombiści w uzasadnieniu swojego wyboru¹¹, który zresztą później nazwano „odważnym (zuchwałym) gestem”¹², albo nawet „trochę nieświadomą zuchwałością (odwagą)”¹³. Ponieważ już dyskutowano na temat Eucharystii (1971 r.) i autorytetu w Kościele powszechnym (1986 r.), teraz przyszedł czas na Maryję. Ponadto, temat maryjny, który bardzo mocno dotyka wrażliwości wiernych, był postrzegany przez Dombistów jako swojego rodzaju wyzwanie: czy członkowie Grupy są zdolni dokonać aktu „nawrócenia” w tak delikatnej materii? A jeśli tak, to w jakim sensie. Chodziło jakby o „test weryfikujący” Grupę¹⁴.

Prace trwały sześć lat. Ten długi okres „milczenia” Dombistów zaczął już dziwić ekumeniczne kręgi. Podjęty przez nas temat „nie jest prosty” – tłumaczył pastor Jean Tartier, dotychczas „nie podjęty w ekumenicznej dyskusji”, wymagający „szczególnej czujności”, ponieważ dotyka obszarów najbardziej intymnych w pobożności, bardzo osobistych przekonań i czasami pomyłek i polemik¹⁵.

Spotkanie we wrześniu 1996 roku zakończyło kilkuletni dialog i Grupa zdecydowała się opublikować pierwszą część opracowywanego dokumentu końcowego¹⁶, a którego pojawienie się nazwano „wydarzeniem ekumenicznym”¹⁷. Rok później, podczas kolejnej sesji, zakończono prace nad częścią drugą¹⁸, którą opublikowano w styczniu 1998 roku¹⁹. Warto podkreślić, że decyzja o publikacji

¹¹ A. BLANCY, M. JOURJON, *Marie et le Groupe des Dombes*, „Unité des chrétiens” 1994, nr 95, 31.

¹² A. FILIPPI, *Su Maria divergenze, non separazione*, „Il Regno-Attualità” 1998, nr 4, 100.

¹³ B. SESBOÛÉ, *Le Groupe des Dombes. Marie dans le dessein de Dieu*, „Études” 38(1998) 513.

¹⁴ A. BLANCY, M. JOURJON, *Marie et le Groupe...*, 31.

¹⁵ J. TARTIER, *La session 1996 du Groupe des Dombes (2-6 septembre 1996)*, „Unité des chrétiens” 1997, nr (2) 105, 29.

¹⁶ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Dans l'histoire et l'Écriture*, Bayard Éditions/Centurion, Paris 1997.

¹⁷ E. LANNE, *Un événement oecuménique: Le texte sur Marie du Groupe des Dombes*, „Irenikon” 70(1997) 212.

¹⁸ *Session du Groupe des Dombes, consacrée à Marie*, „Unité des chrétiens” 1998, nr 109, 39.

¹⁹ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. II. Controverse et conversion*, Bayard Press/Centurion, Paris 1998.

dokumentu w dwóch etapach nie była zgodna z dotychczasowym zwyczajem Grupy. Dombiści wyjaśniają to, podając dwa zasadnicze powody. Pierwszy, to „nowość” zagadnienia w aktualnych dialogach ekumenicznych²⁰, stąd „niezwłoczna publikacja”, aby podzielić się z innymi „osiągniętymi rezultatami”. Drugim powodem jest troska, aby „zaradzić pilnym potrzebom”. Pośrednio autorzy dokumentu odnoszą się do rozwijającego się na skalę światową ruchu „Vox Populi Mariae Mediatrici”. Wyjaśniają bowiem: *Otóż, wydaje się, że taka pilna potrzeba zachodzi obecnie ze względu na chaotyczną odnowę źle umotywowanej pobożności maryjnej, która, zamiast łagodzenia napięć w problematyce maryjnej, istniejących pomiędzy naszymi Kościołami, a nawet w łonie tego samego Kościoła, powoduje tylko ich nasilanie się. Wiedząc, że wiele takich stanowisk ma swoje korzenie w niewiedzy historycznej oraz w kontrowersyjnej lekturze Pisma świętego, Grupie wydawało się czymś właściwym nie oczekiwać końca swojej pracy, lecz już teraz przyczyniać się do rozjaśnienia sytuacji*²¹.

Już ta pierwsza część dokumentu (bez części o kontrowersjach) została przyjęta jako pośrednia odpowiedź na ultrakatolickie pozycje, które z pewną emfazą podkreślają maryjny wymiar wiary, ale ukazują stanowisko przed, a nawet antysoborowe²². Dokument jednak nie zamierza być zwyczajną odpowiedzią czy repliką na określone poglądy dotyczące miejsca i roli Maryi w Kościele, ale jawi się jako propozycja ponownego i wspólnego odczytania tajemnicy Maryi, która *nigdy nie była przyczyną podziału między Kościołami. Raczej stała się jego ofiarą, a nawet przejawem, wyjątkowo rzucającym się w oczy. Wokół niej polaryzuje się i w niej znajduje swoje odbicie wiele innych czynników niezgody*²³.

Głęboka intuicja Grupy z Dombes, ożywiana modlitwą i ustawicznym otwieraniem się na Ducha Świętego, doprowadziła ją do przekonania, że nadszedł czas na wspólne podjęcie tematu dotyczącego

²⁰ Tekst Grupy z Dombes nie jest „nowością” w sensie absolutnym, gdyż należy pamiętać o obszernym dokumencie dialogu katolicko-luterańskiego w USA, zob. *The One Mediator, the Saints, and Mary (Lutherans and Catholics in Dialogue, 8)*, Minneapolis-Augsburg 1992.

²¹ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu... I*, 7-8.

²² A. DEORITI, *Maria, la credende: il recente documento del Gruppo ecumenico di Dombes su Maria e il suo ruolo nella salvezza*, „Il Regno-Attualità” 42(1997) 585

²³ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'Écriture. Controverse et conversion*, Bayard Editions/Centurion, Paris 1999, 13 (dalej: GD. W odwołaniu się do tekstu będzie wyraźnie zaznaczone, czy odnosi się ono do określonego numeru punktu dokumentu, czy też strony). To wydanie tekstu będzie punktem odniesienia w niniejszym artykule. Korzystam z tłumaczenia R. Obarskiego, które ukaże się w najbliższym numerze „Salvatoris Mater”.

Maryi, aby stał się on wezwaniem do nawrócenia Kościołów. *W tradycji naszych Kościołów to zagadnienie jest szczególnie konfliktogenne z uwagi na swoje znaczenie w przestrzeni wiary chrześcijańskiej oraz na sprzeczne, emocjonalne reakcje, które ustawicznie wyzwała*²⁴.

Styl „istnienia” i pracy Grupy z Dombes wyjaśnia głęboką wrażliwość na trwające w Kościołach rozdarcie związane z postrzeganiem obecności Maryi, a zarazem silną nadzieję na wzajemne nawrócenie. *Jeśli bowiem Maryja Panna jest nutą konieczną w symfonii zbawienia, to wszakże ta nuta nie wprowadza automatycznie harmonii między nami. Jednak to wspólne spostrzeżenie jest czymś zupełnie innym, niż stwierdzenie przegranej. Jest to akt pamięci (anamnezy), który rodzi skruchę i nadzieję. Wspólne poznanie tego, co nas jeszcze dzieli, jest w pewnym sensie mówieniem o przeszłości. Stawiając po tej pierwszej odsłonie zamiast słowa „koniec” zwrot „ciąg dalszy nastąpi”, mówimy do naszych poszczególnych Kościołów: Oto, co nas wczoraj dzieliło. Co z tego pozostanie jutro, skoro przyszłość jest owocem „dzisiaj” naszej wiary?*²⁵.

Przed Kościołami otwiera się nowa droga: znaczone odwagą w podejmowaniu refleksji o Maryi, wspólnego pisanie historii wiary, aby wyjaśniać punkty niezgody i przybliżyć się do zgodności punktów widzenia, tak, by Maryja nie była już punktem niezgody²⁶.

III. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Maryi

Pierwsza część maryjnego dokumentu Grupy z Dombes ma charakter ekumenicznej lektury historii i Pisma świętego o Matce Jezusa. Określenie „pierwsza” nie oznacza, że jest ona jakimś wstępem do innego tekstu, ale *tworzy całość i – aby użyć wyrażenia Ireneusza – rzeczywiście przedstawia nam Maryję w symfonii zbawienia, a ta symfonia nie jest niedokończona*²⁷.

1. Elementy zastosowanej metody

W swoich pracach, Grupa z Dombes, przyjmuje określoną metodologię, którą można streścić schematem: *hic et nunc – ante –*

²⁴ GD nr 1.

²⁵ TAMŻE, 15.

²⁶ Por. G. BRUNI, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, „Marianum” 62(2000) 299.

²⁷ GD 11.

*post*²⁸. Punktem wyjścia jest pytanie dotyczące terażniejszości, potem wraca się do przeszłości, ze szczególną uwagą na naukę płynącą z analizy historii i Pisma świętego, aby wrócić „dziś”²⁹. Taka metodologia wyznacza Kościołom „drogę nawrócenia w duchu”³⁰.

1.1. Pismo święte (*norma normans*) i *confessio fidei* (*norma normata*)

Dla Grupy z Dombes zasada *sola Scriptura* nie oznacza *Scriptura sola*³¹, dlatego świadectwo Objawienia o Maryi jest odczytywane w kontekście najstarszych symboli wiary, które wiernie przekazują, „tłumaczą” słowo zapisane w Piśmie świętym.

Dombiści, uznając ścisły związek pomiędzy Biblią a wspólnym wyznaniem wiary, formułują zasadę, że *Maryja w wyznaniach wiary nie różni się od Maryi w Piśmie świętym*³².

1.2. Kontekstualność

Prezentacja osoby Maryi przez Grupę z Dombes dokonuje się w „kontekście” całego zbawczego planu Boga. Zamyśl autorów dokumentu ujawnił się już w samym tytule opracowania, który wyjaśnia się w następujący sposób: *„Maryja w Bożym planie” stara się umiejscowić Maryję Dziewicę w misterium zbawczego dzieła ze względu na jej bliskość z Synem Bożym, który stanie się jej Synem. „Maryja w komunii świętych” chce odnaleźć dla niej miejsce w Kościele nieba i ziemi pośród świętych wszystkich miejsc i czasów, którymi są wszyscy ludzie wiary: matka Boga jest siostrą wierzących*³³. Takie ujęcie misterium Maryi należy uznać za najlepsze i jedyne w trudnej drodze ekumenicznego pojednania. Potwierdza to analiza doświadczeń historii dokonana przez Grupę: *Nasz historyczny przegląd pokazał nam, że podział między nami pojawia się w momen-*

²⁸ G. BRUNI, „*Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*”. *Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes*, „Theotokos” 6(1998) 224. TENZE, *Chiavi di lettura...* 299-304.

²⁹ Na temat metodologii pracy Grupy, zob. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle Chiese* (1990), w: *Enchiridion oecumenicum*, t. 4, 307-318. R. BEAUPÈRE, *Il metodo del Gruppo di Dombes e il documento su Maria*, „Ambrosius” 75(1999) 101-109.

³⁰ GD nr 1.

³¹ Por. M. VILLAIN, *Storia...*, 32.

³² GD 13.

³³ TAMŻE, 12.

cie, gdy Maryja jest oddzielana jednocześnie od Chrystusa i od komunii świętych, a także gdy nabożeństwo przesadnie koncentruje się na niej. W ten sposób po stronie katolickiej „mariologia” była niesłusznie odrywana od chrystologii i eklezjologii. Dlatego postanowienie Soboru Watykańskiego II o umieszczeniu tekstu na temat Maryi w Konstytucji o Kościele jest posunięciem o wielkim znaczeniu dla naszego ekumenicznego pojednania. Eklezjologia pozwala na przywrócenie Maryi do ludu Bożego. Strona protestancka uznaje, że uczciwe wyznawanie Chrystusa domaga się słowa o Maryi z racji samego wcielenia³⁴.

Kryterium kontekstualności teologii maryjnej, dzisiaj powszechnie przyjmowane przez Magisterium Kościoła oraz współczesnych teologów³⁵, stanowi drogę ku przyszłości³⁶.

1.3. Historyczność

Odnowione spojrzenie na Maryję wiąże się także z ponowną refleksją nad kontekstem historycznym, który przecież wpływa na jakość obrazu Maryi. Ważną sprawą jest przeanalizowanie wszystkich warunkowań, które kształtowały zarówno sposób postrzegania Maryi, jak również nieporozumienia wokół Niej. Grupa z Dombes jest świadoma, że źródło podziałów tkwi częściej w historycznych okolicznościach, aniżeli w podejściu do tekstu Pisma świętego³⁷.

Także w tym aspekcie Grupa jest wierna przyjętej metodologii: *Nauczani przez nasze wcześniejsze prace, chcieliśmy rozpocząć świadectwami z historii, zanim zaproponujemy wspólną lekturę Pisma świętego na temat Maryi. Ważne jest bowiem zbudowanie pomiędzy nami jasności w odniesieniu do pozycji Maryi w tradycji pierwszego tysiąclecia, która jest dla nas wspólna, a następnie do sposobu, w jaki Maryja stała się od czasów reformacji miejscem powiększających się rozbieżności³⁸.*

2. Pierwsze tysiąclecie – wspólna ikona Maryi

Grupa z Dombes zwraca szczególną uwagę na pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa zgodnie ze współczesną wrażliwością, która

³⁴ GD nr 289.

³⁵ Szerzej, zob. *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo*, red. E. PERETTO, Roma 1992.

³⁶ Por. GD 337.

³⁷ Por. A. DEORITI, *Maria la credente...*, 585.

³⁸ GD nr 2.

uznaje ten okres historii Kościoła jako swojego rodzaju „wzorzec” jedności³⁹.

Pozycję Maryi w Kościele starożytnym Dokument ukazuje w oparciu o trzy źródła: wyznania wiary, literaturę patrystyczną i apokryfy.

Dombiści biorą pod uwagę symbol apostolski i nicejsko-konstatynopolitański, w których pojawia się wzmianka o Maryi oraz świadectwa św. Ignacego z Antiochii o dziewiczym poczęciu Jezusa w łonie Maryi. Wspomnienie Maryi w pierwszych symbolach wiary nie jest jakąś „ozdobą”⁴⁰, ale stanowi integralną część prawdy o wcieleniu Syna Bożego. *Spotykać Maryję w Kościele siedmiu soborów ekumenicznych, to wyznawać wiarę w Pana Jezusa przez wspomnianie dziewicy Maryi; to wyrażać się w sposób uczciwy i precyzyjny w uwielbieniu jej Syna*⁴¹. Ta lekcja historii, obejmująca okres pierwszych siedmiu soborów, pozwala sformułować następujące twierdzenie: *Kościół Ojców, który podzielił się ze względu na tak ściśle określony dogmat Chalcedonu oraz z uwagi na teologię Obrazów, nie wykazuje niezgody w wierze co do Maryi Dziewicy* (podkr. moje – J.K.), *gdyż ta wiara pozostaje w ramach wypowiedzi biblijnych i chrystologicznych*⁴².

Maryja jest widziana przez Kościół pierwszych wieków jako świadek wcielenia, o którym *świadczy z niepodważalnym przekonaniem matki*⁴³. Według Dokumentu z Dombes świadectwa Ojców Kościoła, zgodne z symbolami wiary i soborami, wyraźnie potwierdzają, że *teologia maryjna Kościoła starożytnego jest chrystologiczna: to proste spojrzenie na Chrystusa pobudza do mówienia o Maryi Dziewicy jako matce Jezusa, Chrystusa i Zbawiciela, który jest Bogiem. [...] Nazywanie Maryi Matką Boga (Theotokos) oznacza zarazem mówienie o Chrystusie*⁴⁴.

Jakie wskazania można sformułować w oparciu o lekcję pierwszych soborów i Ojców Kościoła? Mówienie o Maryi powinno być zawsze inspirowane podwójną troską:

- 1) *Aby mieć w Chrystusie „prawą” wiarę, trzeba podtrzymywać takie spojrzenie na Maryję, które nie odwraca od jej Syna, ale przeciwnie – przynależy do kontemplowania samych tajemnic Jezusa.*

³⁹ Por. UUS 55. G. BRUNI, „*Maria nel disegno di Dio...*”, 229.

⁴⁰ GD nr 14. Nie pojawia się też z racji formalnych, jak to jest w przypadku Piłata, jako ważny punkt odnośnie do historyczności śmierci Jezusa. Por. TAMŻE.

⁴¹ TAMŻE, nr 15.

⁴² TAMŻE, nr 16.

⁴³ TAMŻE, nr 14.

⁴⁴ TAMŻE, nr 18.

- 2) *Nie wolno nigdy mówić o Maryi najmniejszej rzeczy, która nie byłaby zgodna z godnością Pana, to znaczy z jego tożsamością autentycznego człowieka i prawdziwego Boga*⁴⁵.

Linearny rozwój refleksji o Matce Jezusa w pewien sposób zakłóca literatura apokryficzna. Choć Grupa z Dombes uważa je za zbiór legend, które *chrześcijanin powinien rozpatrywać [...] z dużą ostrożnością*⁴⁶, to jednak nie odmawia im wartości, ponieważ wiele z tych tekstów jest *starożytnymi źródłami [...], które mówią nam o Maryi poza Pismem świętym*⁴⁷. Niemniej jednak, obrazu Maryi, który przekazują, nie można zaakceptować. Maryja jawi się bowiem w nich jako istota „nadludzka”⁴⁸, *matka już nie Boga wcielonego, ale boskości i nie podziela już naszej ludzkiej kondycji*⁴⁹. Mamy tutaj zatem początek „mitologii maryjnej”⁵⁰.

3. Drugie tysiąclecie – czas podziałów

Okres drugiego tysiąclecia uczestnicy dialogu w Dombes omawiają w czterech etapach: średniowiecze, reforma protestancka, katolicka reforma i czas do końca XIX wieku oraz XX wiek.

Już w okresie średniowiecza można zauważyć źródła późniejszego podziału co do osoby Maryi. Dokument wskazuje na trzy zagadnienia, które dominują w średniowiecznej teologii i pobożności maryjnej:

- a) sytuacja Maryi względem grzechu pierworodnego i kwestia niepokalanego poczęcia (nr 44-46);
- b) problem „wejścia Maryi do rzeczywistości niebiańskiej” (nr 47);
- c) rola Maryi wobec wierzących na ziemi i w niebie. Rozpowszechnia się obraz Maryi „przekazującej wierzącym zasługi Chrystusa” (nr 48), matki miłosierdzia obok Chrystusa Sędziego, pośredniczki łask (nr 49).

Ów dualizm Chrystus – Maryja coraz mocniej uwidacznia się nie tylko w teologii, ale przede wszystkim w pobożności maryjnej. Krocząc tą drogą sprawiło, że w późnym średniowieczu pewne środowiska, odchodząc od teologii scholastycznej, *zmiernyły w kierunku pobożności opartej na zasługach i koncentrującej się na osobie*

⁴⁵ TAMŻE, nr 30.

⁴⁶ TAMŻE, nr 34.

⁴⁷ TAMŻE, nr 32.

⁴⁸ TAMŻE, nr 36.

⁴⁹ TAMŻE, nr 38.

⁵⁰ G. BRUNI, „*Maria nel disegno di Dio...*”, 233.

Maryi⁵¹. W konsekwencji coraz bardziej popularne stają się pielgrzymki, opisy objawień maryjnych, a w sztuce malarskiej i architektonicznej temat maryjny jest uprzywilejowany. *Ta wylewność* – podsumowuje Dokument – *doznaje wzrastającej popularności, teologicznie coraz mniej kontrolowanej, dlatego od początku renesansu zmagać się będzie z różnorodnymi próbami reformy*⁵².

Dokument z Dombes wskazuje, że *podejście reformatorów do Maryi jest ambiwalentne: z jednej strony bronią oni pozycji polemicznej względem pobożności maryjnej średniowiecza, z drugiej – rozwijają pozytywną interpretację osoby Maryi*⁵³. W nauczaniu Marcina Lutra o Maryi Dombiści widzą sześć perspektyw. Pierwsza dotyczy roli Maryi w powiązaniu z chrystologią. Teologia maryjna powinna być zawsze podporządkowana chrystologii, a Maryja jest ogniwem historii zbawienia i obrazem kondycji wierzącego⁵⁴. Druga wypunktowała ważność Bożego macierzyństwa Maryi, ale według Lutra *Maryja jest zawsze postacią historyczną, a nie figurą dogmatyczną*⁵⁵. Trzecia perspektywa, eklezjologiczna, która ukazuje Maryję jako obraz Kościoła i matkę każdego jego członka⁵⁶. Czwarta perspektywa dotyczy niepokalanego poczęcia. Według Grupy z Dombes stanowisko Lutra jest w tym względzie „niezdecydowane” i pozostawia on ten temat *w zawieszeniu, ponieważ nie ma on podstaw biblijnych*⁵⁷. Piąta perspektywa obejmuje problem wniebowzięcia Maryi: dla Lutra jest *oczywiste, że Maryja jest u Boga i uczestniczy w obcowaniu świętych*⁵⁸. Nie interesuje go „sposób”, w jaki Maryja znajduje się w niebie. Szósta perspektywa dotyczy pobożności maryjnej. Wskazując na pokorę Maryi i wzorczość Jej wiary, Luter twierdził, że *trzeba oddawać cześć Maryi, gdyż w tym sensie „cała pochwała Maryi prowadzi do wychwalania Boga”*⁵⁹. Luter *nie potępia możliwości wzywania świętych, ale odrzuca ideę pośrednictwa zmarłych, uzyskiwanego dzięki modlitwie*⁶⁰.

W dalszej części Dokumentu zostają omówione poglądy maryjne pozostałych reformatorów⁶¹: Filipa Melanchtona, który zdecy-

⁵¹ GD nr 51.

⁵² TAMŻE.

⁵³ TAMŻE, nr 53.

⁵⁴ Por. TAMŻE, nr 55.

⁵⁵ TAMŻE, nr 56.

⁵⁶ TAMŻE, nr 57.

⁵⁷ TAMŻE, nr 58.

⁵⁸ TAMŻE, nr 59.

⁵⁹ TAMŻE, nr 60.

⁶⁰ TAMŻE.

⁶¹ TAMŻE, nr 61-67.

dowanie bronił chrystocentryzmu „całej myśli maryjnej”, Zwinglego, który uznawał *pobożność, która oddaje cześć Maryi, ale bez jej adoracji* i dużą wagę przyznawał trwałemu dziewictwu Maryi, Kalwina, który przyjmuje tradycyjną naukę o dziewictwie Maryi i widział Ją bardzo mocno w perspektywie eklezjologicznej. Uważał, że Maryja jest „wzorem etycznym”, dlatego *jej przykład musimy zachować w pamięci, bez historycznego bądź doktrynalnego wychwalania osoby*⁶². Trzeba – twierdził Kalwin – *zachęcać wspólnotę do naśladowania Maryi, a nie do jej adorowania*⁶³.

Kolejny okres historyczny – od katolickiej reformy do końca XIX wieku – Dokument prezentuje na sposób dwugłosu: katolickiego i protestanckiego. W stanowisku katolickim do końca XVII wieku Dombiści dostrzegają teologię i pobożność maryjną o charakterze polemicznym, naznaczoną duchem kontrowersji. Burzliwy rozwój teologii maryjnej i różnych form pobożności maryjnej, który prowadzi do „skrajności i odchyłeń”, powinien być jednak interpretowany *w kontekście nasilonej rywalizacji, charakterystycznej dla tej epoki*⁶⁴. Z ekumenicznego punktu widzenia należy zauważyć trafną ocenę tego trudnego okresu historii, która otwiera na wzajemne zrozumienie i dialog. Grupa z Dombes uważa, że *byłoby czymś anachronicznym czynić z nich [ze skrajności i odchyłeń] centralny element konfrontacji międzywyznaniowej. I nawet jeśli praktyka maryjna wywołuje drwiny protestantów, to doktryna nie stanowi jeszcze ustalonej całości spraw spornych: prawowitość roli i „misterium” Matki Pana nie są podawane w wątpliwość przez żaden obóz – nawet przez hugenotów*⁶⁵.

U protestantów okresu XVI i XVII wieku obserwuje się kontynuację linii reformatorów⁶⁶. W dziedzinie myśli maryjnej wystarczy uznawać to, co jest zgodne z zasadą *sola Scriptura*. Dokument wskazuje na reformowanego teologa, Charles’a Drelincourt, jako reprezentanta tej epoki. Odrzuca on zarzuty katolików, jakoby reformowani zniesławiali Maryję i z lekceważeniem się o Niej wyrażali. Przeciwnie, przyjmują Ją jako „zawsze Dziewicę”, „Matkę Bożą”, „błogosławioną na wieki”. Każdy reformowany powinien Ją kochać, czcić, szanować, wychwalać Boga za Nią, naśladować. Drelincourt odrzuca jednak tytuły, które teologia rzymska przypisuje Maryi, np.: „Księżniczka”, „Królowa”, „Cesarzowa”, „Zarządzająca rajem”.

⁶² TAMŻE, nr 67.

⁶³ TAMŻE.

⁶⁴ TAMŻE, nr 80.

⁶⁵ TAMŻE.

⁶⁶ TAMŻE, nr 81-82.

„Zbrodnią obrazy majestatu” nazywa przypisywanie Jej takich tytułów, które przysługują tylko Chrystusowi⁶⁷.

Ostatni okres tej części historycznej analizy obejmuje XVIII i XIX wiek. Dla Kościoła katolickiego to czas, w którym „teologia maryjna nieco się uspokaja”⁶⁸. W XVIII wieku należy dostrzec L.A. Muratoriego, który krytykował rozpowszechniony wówczas „ślub krwi”, składany w obronie niepokalanego poczęcia. W odpowiedzi na oświeceniowy racjonalizm ukazuje się Maryję jako „Matkę miłosierdzia”, która chroni *grzesznika przed potępieniem i przygotowuje mu drogę zbawienia*⁶⁹. Mimo to, że racjonalizm przyczynia się do osłabienia teologii i pobożności maryjnej, które odżywają w XIX wieku, aby w dogmatyzacji niepokalanego poczęcia znaleźć swoje apogenum. Ogłoszenie nowego dogmatu okazało się jednak dla Kościołów reformowanych i prawosławia „dodatkowym kamieniem niezgody”. *Przyczyni się do wymazania w pobożności protestanckiej śladów refleksji i pobożności maryjnej, właściwej dla reformatorów*⁷⁰.

Wiek XX w Kościele katolickim Grupa z Dombes podzieliła na trzy okresy: od początku wieku do Soboru Watykańskiego II, czas Soboru i okres posoborowy.

Początek wieku jest świadkiem kontynuacji tendencji XIX wieku, które cechuje nie tylko żarliwość pobożności maryjnej i teologii, ale też stała „rywalizacja” między nimi⁷¹. Obserwuje się wzrost zainteresowania objawieniami maryjnymi (przede wszystkim Fatimą) i rozwija się ludowa pobożność maryjna. Wprowadza się nowe święta maryjne, organizuje kongresy maryjne, powstają społeczne ruchy na rzecz nowych definicji dogmatycznych (powszechne pośrednictwo, współodkupicielstwo). Trwa „wiek maryjny”, a jego zwieńczeniem było ogłoszenie w 1950 roku dogmatu o wniebowzięciu Maryi⁷².

Zwrot w teologii maryjnej i w pobożności dokonał się za sprawą decyzji Soboru Watykańskiego, który wobec istniejącej sytuacji, określanej jako „inflacja maryjna”⁷³, zajął stanowisko bardziej wyważone odnośnie do wszelkich przejawów pobożności maryjnej, a przede wszystkim miejsca refleksji mariologicznej w całości teologii. Włączenie tekstu o Maryi do Konstytucji dogmatycznej o Kościele okazało się decydujące dla dalszego rozwoju mariologii.

⁶⁷ TAMŻE, nr 83-86.

⁶⁸ TAMŻE, nr 87.

⁶⁹ TAMŻE, nr 88.

⁷⁰ TAMŻE, nr 93.

⁷¹ TAMŻE, nr 95.

⁷² TAMŻE, nr 96-98.

⁷³ TAMŻE, nr 99.

Rozdział VIII *Lumen gentium* wprowadził równowagę między dwiema tendencjami w mariologii – chrystotypiczną i eklezjotypiczną. Osobę Maryi umieszcza w szerokim kontekście historii zbawienia, zaś wielkie tematy przedsoborowych dyskusji mariologów (powszechne pośrednictwo, współodkupicielstwo) wycisza i wprowadza nowe perspektywy ich rozumienia⁷⁴.

Dokument z Dombes odnotowuje fakt, że w pierwszym okresie po soborze przyszedł „czas milczenia na temat Maryi”⁷⁵. Obserwuje się jednak, że przedsoborowa „mariologia tryumfalistyczna” nie znalazła miejsca w Kościele posoborowym. Nowe drogi, wytyczone przez sobór, podejmują Paweł VI i Jan Paweł II. Pierwszy z nich publikuje w 1974 roku ważny dokument na temat kultu maryjnego („*Marialis cultus*”), który ostatecznie zamyka okres „milczenia o Maryi”. Głęboka pobożność maryjna Jana Pawła II wpływa na ożywienie pobożności i teologii maryjnej, a szczególnie inspirująca okazuje się encyklika „*Redemptoris Mater*”.

Dombiści pozytywnie oceniając realizację soborowych kierunków, wykazują pewne zaniepokojenie. Twierdzą bowiem, że dzisiaj *zauważa się ponowne pojawienie się przedsoborowych orientacji maryjnych w niektórych środowiskach teologicznych. Wyczuwa się również, że w niektórych grupach społeczności katolickiej rodzi się nostalgia za tradycyjną pobożnością maryjną. Powraca dążenie do miejsc ukazujących się Maryi, stwarzających, pomimo poważnych ostrzeżeń ze strony biskupów, okazję do kontrowersji, zwłaszcza w środowiskach tradycjonalistycznych*⁷⁶. Wydaje się zasadne, aby uznać, że Dokument odnosi się przede wszystkim do ogólnoświatowego ruchu na rzecz ogłoszenia „piątego dogmatu” maryjnego, zaś owym kontrowersyjnym miejscem „ukazywań się” Maryi jest Medjugorie. Grupa z Dombes nie ograniczyła się jednak tylko do wskazania zagrożeń, ale doceniła (chyba jednak zbyt ostrożnie) *duszpasterski wysiłek, jaki podejmuje się w niektórych słynnych miejscach pielgrzymek (Lourdes, La Salette...), który pozwala pielgrzymom doświadczać wiary autentycznej i budującej*⁷⁷. Należałoby dopowiedzieć, że ten „duszpasterski wysiłek” nie ogranicza się tylko do miejsc pielgrzymkowych, ale można go zauważyć – choć w różnym stopniu – w innych inicjatywach duszpasterskich, jak np. powstające w różnych krajach ośrodki formacji lub duchowości maryjnej. Po-

⁷⁴ TAMŻE, nr 102.

⁷⁵ TAMŻE, nr 104.

⁷⁶ TAMŻE, nr 109.

⁷⁷ TAMŻE, nr 109.

nadto, należy zauważyć ogromny wysiłek ewangelizowania tradycyjnych form pobożności ludowej, który podejmuje codziennie duszpasterstwo parafialne.

Grupa z Dombes podkreśla znaczenie pielgrzymek, które są *dzisiaj uprzywilejowanym miejscem katolickiego duszpasterstwa chrześcijaństwa ludowego*⁷⁸. W tym zakresie duża odpowiedzialność spoczywa na sanktuariach maryjnych, aby wspierały parafialne duszpasterstwo pielgrzymkowe, tak, by pielgrzymki stawały się istotnym elementem budowania jedności parafialnej i służyły pogłębianiu wiary oraz większemu zaangażowaniu w życie parafialnej wspólnoty.

Jak scharakteryzować Kościoły reformacji w XX wieku? W jego początkach trwa stanowczy sprzeciw wobec kultu maryjnego i nadmiernego rozwoju „mariologii” w Kościele rzymskokatolickim⁷⁹. Dopiero od 1920 roku *dzięki dialogowi ekumenicznemu Maryja spotyka się ze wznowionym zainteresowaniem, które osiąga punkt kulminacyjny w latach sześćdziesiątych. Po 1980 roku problematyka maryjna doświadcza nowego regresu*⁸⁰.

Ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Maryi przyjęto ze „wzburzeniem” i „konsternacją”. W Kościołach reformacji zrodziło się poczucie, że *wiekowa przepaść między Kościołem rzymskim a nimi jeszcze pogłębiła się aż do tego stopnia, że stała się nie do przewidzenia*⁸¹.

Z zainteresowaniem i zadowoleniem przyjęto soborową refleksję o Matce Pana, którą odczytano jako troskę Soboru, aby „już nie konstruować niezależnej mariologii”, „oddzielonej od teologii zbawczego misterium”, „równoległej do chrystologii”⁸². Pozostają jednak problemy z „nowymi dogmatami” (niepokalane poczęcie i wniebowzięcie) oraz uczestnictwem Maryi w dziele zbawienia.

Dokument, w podsumowaniu charakterystyki stanowiska Kościołów reformacji wobec współczesnej mariologii Kościoła rzymskokatolickiego, ustawia problem mariologiczny w szerszym kontekście sporów i przyczyn podziału: *Dyskusja tocząca się wokół Maryi Dziewicy uwidacznia, że dzisiaj jej osoba jest, być może, punktem krystalizowania się najbardziej newralgicznego ze wszystkich ukrytych sporów wyznaniowych, dotyczących w szczególności soteriologii, antropologii, eklezjologii, hermeneutyki: kwestie merytoryczne mają się tak, że dialog ekumeniczny dotyczący Maryi Dziewicy jest osta-*

⁷⁸ TAMŻE.

⁷⁹ TAMŻE, nr 110.

⁸⁰ TAMŻE, nr 52.

⁸¹ TAMŻE, nr 111.

⁸² TAMŻE, nr 112.

tecznie odpowiednim miejscem dla weryfikacji naszych doktrynalnych rozbieżności⁸³.

4. Maryja w Piśmie świętym i wyznaniu wiary

Po lekturze historii teologii i pobożności maryjnej, Grupa z Dombes podejmuje się omówienia biblijnej ikony Maryi w kontekście trzech pierwszych artykułów Symbolu wiary (Składu Apostolskiego i Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego pojmowanych łącznie).

W oparciu o pierwszy artykuł Symbolu, w którym wyznaje się Boga, Ojca Wszchemogącego i Stworzyciela wszystkich rzeczy, Dokument stara się wyeksponować człowieczeństwo Maryi, wskazując – w oparciu o świadectwa biblijne – na Jej ludzkie, kulturowe i religijne korzenie.

Maryja jest kobietą z naszego świata, nie można Jej porównywać do bogiń. Należy rozważać Jej osobę jako „kobietę pośród kobiet”⁸⁴. Zwracając uwagę na pewne wypaczenia obrazu Maryi w tym względzie, Grupa z Dombes docenia jednak rolę nauczania o Maryi w *podniesieniu wartości kobiety i znaczenia jej roli w społeczeństwie*⁸⁵. *Dzisiaj, podobnie jak wczoraj, wielu postrzega w matce Jezusa kobietę „spośród nas”, stworzenie Boga, które naprawdę należy do ubogich Izraela i którego oblicze tak ludzkie nadal zamieszkuje w wierze i nadziei pokornych*⁸⁶.

Człowieczeństwo Maryi wiąże Ją ze ściśle określonym narodem. Dokument eksponuje obraz Maryi jako córki Izraela, która świadomie i głęboko żyje doświadczeniem i dziedzictwem swojego narodu, szczególnie tego wszystkiego, co dotyczyło oczekiwania na przyjście Mesjasza. *Maryja jest w Izraelu, tak jak Izrael jest Maryi*⁸⁷.

Osobę Maryi określa fakt, że była „poślubiona Józefowi” (Mt 1, 18). Stąd Dokument przytacza te świadectwa biblijne, które bliżej charakteryzują Maryję jako małżonkę i matkę, począwszy od chwili zwiastowania, aż po śmierć Jezusa na krzyżu.

Takie spojrzenie na Maryję przybliży Ją do nas i daje poczucie bliskości, a zarazem jest podstawą postawy szacunku. *Nie uszanowalibyśmy Maryi* – uważa Grupa z Dombes – *jeśli nie rozpoznałibyśmy w niej prawdziwego stworzenia Bożego, córki Izraela, w pełni*

⁸³ TAMŻE, nr 119.

⁸⁴ TAMŻE, nr 123-124.

⁸⁵ TAMŻE, nr 125.

⁸⁶ TAMŻE.

⁸⁷ TAMŻE, nr 129.

zanurzonej w historię swojego narodu, matki, która dzieliła radości i bóle macierzyństwa – w powszedniości dnia, jak i w nadzwyczajnych okolicznościach istnienia. To właśnie poprzez ludzką drogę ta kobieta otworzyła się na Słowo Boże. Na tej samej drodze została wezwana do wiary i nauczyła się, jak być uczniem, krok za krokiem, niekiedy w świetle dnia, a często pośród nocy, od „fiat” zwiastowania i uniesienia radości w „Magnificat” aż do milczącego cierpienia na Kalwarii⁸⁸.

Drugi artykuł Symbolu dotyczy ludzkiej drogi Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który zstąpił „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. Wskazuje też na Maryję jako Jego matkę. W kontekście tej prawdy wiary Dokument podejmuje się lektury najważniejszych tekstów Nowego Testamentu i czyni to w perspektywie ekumenicznej, aby wyrazić to, co należy do jedności w wierze⁸⁹. Zostaje określona metoda czytania Pisma świętego, którą możemy nazwać *lectio divina*, zaś Grupa z Dombes charakteryzuje ją w następujący sposób: *Nasz zamiar nie jest zatem bezpośrednio egzegetyczny, chociaż chcemy powoływać się na rezultaty, jakie zostały osiągnięte w wyniku prowadzonych współcześnie badań. Nie zamierzamy sięgać po elementy porządku biograficznego i historycznego. Bierzymy teksty takimi, jakimi się prezentują w ewangelicznej narracji. Rodzaj literacki tej relektury będzie doktrynalny i medytacyjny*⁹⁰.

Dokument omawia najpierw pierwsze rozdziały ewangelii Mateusza, w których – według autorów Dokumentu - *Maryja zajmuje bardzo dyskretną pozycję i pozostaje postacią bierną*⁹¹. W konkluzji biblijnej medytacji nad świadectwem Mateusza czytamy: *Wszyscy wyznajemy w wierze to, co Mateuszowa ewangelia dzieciństwa uczy nas zarówno o Jezusie, Mesjaszu-Chryście, Emmanuelu i Zbawicielu, jak i o Józefie, Jego prawym ojcu i Maryi, Jego dziewiczej Matce*⁹². Odnośnie do dziewictwa Maryi Grupa z Dombes uważa, że u Mateusza pozostaje otwartą sprawą trwałego dziewictwa, ale *nie ma żadnej wątpliwości, że poczęcie Jezusa dokonało się bez męskiego udziału*⁹³.

W ewangelii dzieciństwa według św. Łukasza Dokument omawia zwiastowanie, nawiedzenie, narodzenie, przedstawienie w Świą-

⁸⁸ TAMŻE, nr 134.

⁸⁹ TAMŻE, nr 137.

⁹⁰ TAMŻE, nr 138.

⁹¹ TAMŻE, nr 140.

⁹² TAMŻE, nr 147.

⁹³ TAMŻE, nr 146.

tyni i scenę zaginięcia i odnalezienia Jezusa⁹⁴. Zostaje zauważony zamysł Łukasza, aby wpisać Jezusa w historię narodu żydowskiego i podkreślić nową rzeczywistość, która wraz z Nim przychodzi. *Maryja jest rękojmnią jego zakorzenienia i znakiem tej nowości. Jest pierwszym wzorem wiary w Chrystusa. Jednocześnie, jako matka Jezusa musi zrezygnować z posiadania Tego, który jest Synem Bożym. Wiara, która przyjmuje Chrystusa do swego wnętrza, nie może posiadać Tego, który wszystko przewyższa. Cała historia narodzenia Jezusa jest ostatecznie zaproszeniem do wychwalania Boga wiernego, który poprzez to dziecię dokonuje zbawienia świata*⁹⁵.

Po przeanalizowaniu dwóch perykop św. Jana (2, 1-5 i 19, 25-27) Grupa z Dombes formułuje konkluzję, że ewangelista koncentruje się na trzech elementach: „Maryja-matka Jezusa, Maryja-kobieta, Maryja-matka-uczników”, odpowiadających teologicznemu stopniowaniu, które *wychodząc od Maryi „matki Jezusa” przechodzi przez Maryję „kobietę”, aby dojść do Maryi „matki uczniów” – nowego macierzyństwa o innym porządku niż pierwsze, a które Kościół wyznaje razem z ewangelią*⁹⁶.

Ostatnim zagadnieniem związanym z drugim artykułem Symbolu jest relacja Maryi do rodziny Jezusa. Dokument analizuje perykopy: Łk 8, 19-21 i paralelne; 11, 27 i Dz 1, 14. Odsłaniają one drogę Maryi w wierze, której kulminacyjnym momentem jest misterium paschalne Chrystusa⁹⁷.

Trzeci artykuł Symbolu, poświęcony Duchowi Świętemu i Kościołowi, stanowi kontekst dla ukazania Maryi pośrodku wspólnoty jerozolimskiej i w komunii świętych⁹⁸.

IV. Spór o Matkę Pana

Refleksja nad historią Kościoła i świadectwami Pisma świętego o Maryi pozwoliła Grupie z Dombes stanąć przed wyzwaniem dotyczącym rozbieżności między Kościołami. Uczestnicy dialogu formułują cztery trudności: 1) „współdziałanie” Maryi w zbawieniu; 2) trwałe dziewictwo Maryi i sens nadawany wyrażeniu „bracia i siostry Jezusa”; 3) dwa dogmaty: niepokalane poczęcie i wniebowzięcie; 4) wzywianie Maryi⁹⁹.

⁹⁴ TAMŻE, nr 149-176.

⁹⁵ TAMŻE, nr 148.

⁹⁶ TAMŻE, nr 184.

⁹⁷ TAMŻE, nr 185-189.

⁹⁸ TAMŻE, nr 190-202.

⁹⁹ TAMŻE, nr 206.

1. Przyjęte zasady

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytania związane z rozbieżnościami doktrynalnymi Grupa z Dombes przyjęła dwie zasady. Pierwszą była *zasada usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze*¹⁰⁰. Jest ona fundamentalną zasadą dla Kościołów reformacji, która *sprawia, że Kościół stoi bądź upada* oraz pozwala też *oszczędzić każdą poszczególną doktrynę*¹⁰¹. Tę zasadę zastosowano w sposób szczególny w odniesieniu do problemu „współdziałania” Maryi w dziele zbawienia.

Druga zasada, którą kierowali się uczestnicy dialogu w Dombes, to zasada „hierarchii” prawd. Zasada dobrze znana w dialogu ekumenicznym, sformułowana przez Sobór Watykański II (UR 11) i przyjęta przez liczne Kościoły¹⁰². Według Grupy z Dombes ta zasada *czyni z teologii maryjnej, w dosłownym sensie tego terminu, rzeczywistość nie uboczną, ale niższej rangi w stosunku do Chrystusa, od którego ona zależy i dzięki któremu otrzymuje swoje uzasadnienie*¹⁰³. Konsekwencją jej stosowania jest usytuowanie kwestii spornych *na ich właściwych miejscach, nie wtórnych, ale niższych rangą w stosunku do zagadnień zasadniczych*¹⁰⁴, które jednoczą Kościoły. Zasada porządkuje prawdy wiary na „absolutnie centralne” i „bardziej peryferyjne”, stanowi też *kryterium rozróżnienia punktów, które wciąż oddzielają i tych, które takimi nie są*¹⁰⁵.

2. Problem „współdziałania” Maryi w dziele zbawienia

„Czy można określać Maryję jako *współdziałającą* w zbawieniu?” – pyta Grupa z Dombes. Według protestantów już sam termin „współdziałanie” *niesie w sobie podejrzenie o przekazywanie sobie nawzajem przez Chrystusa i Maryję projektu współpracy, jeśli nie tego samego stopnia, to przynajmniej tego samego porządku, gdy chodzi o nasze zbawienie*¹⁰⁶. Używanie tego określenia to *wyrażanie niezależnej roli Maryi, a nawet rywalizacji między nią a Chrystusem*¹⁰⁷. Czy należy zatem negować konieczność uczynków? Grupa z Dombes

¹⁰⁰ TAMŻE, 100.

¹⁰¹ TAMŻE.

¹⁰² Por. G. BRUNI, *La nozione di „Gerarchia delle verità”: un'interpretazione ecumenica*, w: *Servizio di Comunione*, Bose 1997, 185-218.

¹⁰³ GD, 100.

¹⁰⁴ GD nr 204.

¹⁰⁵ TAMŻE.

¹⁰⁶ TAMŻE, nr 208.

¹⁰⁷ TAMŻE.

odpowiada, odwołując się do nauczania Jean'a Bosca, że nie. Niemniej jednak *one zawsze są tylko owocem łaski, której wystarczy każdemu, wdzięczną odpowiedzią człowieka na doskonały dar, jaki jest mu udzielany w Jezusie Chrystusie*¹⁰⁸.

Jakie jest natomiast stanowisko katolickie odnośnie do omawianego problemu? Uznaje się wyraźnie, że, owszem, można wskazać na niewłaściwe używanie terminów „współodkupienie” i „pośrednictwo” w odniesieniu do Maryi, a samo wyrażenie „współodkupienie” jest *obiektywnie błędne, gdyż pozwala myśleć, że rola Maryi jest tej samej rangi, co rola Jezusa*, i wobec tego Sobór Watykański II zrezygnował z niego. Natomiast co do terminu „pośredniczka”, to należy go rozumieć w sensie pochodnym, gdyż jedynym Pośrednikiem jest Chrystus, zaś ludzie wierzący są „jedni dla drugich pośrednikami”. Grupa z Dombes uważa jednak, że z racji błędnego stosowania terminu „pośredniczka”, należy unikać tego słowa. Jeśli jednak spotka się go, nawet w oficjalnych tekstach katolickich, to trzeba pamiętać, że nie podważa on jedynego pośrednictwa Chrystusa¹⁰⁹.

Nieco inaczej ma się sprawa z terminem „współdziałanie” („współpraca”). Jest on drogi dla tradycji katolickiej i wyraża „odповідź” człowieka w wierze, nadziei i miłości. Mówiąc o „współdziałaniu” Maryi w dziele zbawienia nie umieszcza się Maryi obok Zbawiciela, ani też nie uważa się, że Maryja „dorzuciła jakąś swoją część” do niego¹¹⁰.

Grupa z Dombes jest świadoma, że termin „współdziałanie” jest obecny i żywy w tradycji wiary. Chociaż nie zadawała nikogo, to jednak na razie nie udało się wypracować innego, pozbawionego wszelkiej dwuznaczności, określenia. Potrzebny jest zatem – twierdzą uczestnicy dialogu – *wysiłek oczyszczania oraz wspólnego „nawracania” i w pewnym sensie „rekonstruowania” tego pojęcia*¹¹¹.

Jakie wspólnie uzgodnione rozumienie zagadnienia „współdziałania” Maryi w zabawieniu proponują Dombiści?

Przede wszystkim są zgodni, że „współdziałanie” Maryi należy widzieć w perspektywie trynitarnej, gdyż jest „owocem inicjatywy Ojca”, „kenozy” Syna i „działania Ducha, który skłania jej serce do posłuszeństwa”¹¹². Podkreśla się zatem absolutne pierwszeństwo Boga, które jeszcze bardziej potwierdza kategoria „wybrania” Maryi. Mogła Ona być złączona z dziełem Syna – twierdzi Grupa

¹⁰⁸ TAMŻE, nr 209.

¹⁰⁹ TAMŻE, nr 211.

¹¹⁰ TAMŻE, nr 213.

¹¹¹ TAMŻE, nr 214.

¹¹² TAMŻE, nr 215.

z Dombes – *ponieważ została usprawiedliwiona przez samą łaskę oraz w wierze*¹¹³. Choć Jej „współdziałanie” jest „wyjątkowe” ze względu na naturę (jako Matki Jezusa), to jednak ze strukturalnego punktu widzenia *nie jest inne niż współdziałanie każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę*¹¹⁴. Zawsze jest ono *całkowicie owocem łaski Bożej*¹¹⁵. Nie można zatem mówić o *działaniu Maryi niezależnym od działania Chrystusa*. Jej „współdziałanie” *nie potęguje działania Boga, a ponieważ jest ono owocem jego darów, nie uderza w suwerenność Chrystusa*¹¹⁶.

Maryjne „współdziałanie” jest przykładem tego, co jest „udziałem wszystkich zbawionych”, gdyż zbawienie zawsze jest „relacją” i nie zaistnieje, *jeśli nie jest przyjęte, jeśli nie spotka odpowiedzi w akcie dziękczynienia*¹¹⁷. „Przyjęcie” jednak nie jest „uczynkiem”. Grupa z Dombes wyjaśnia swój sposób rozumowania poprzez odwołanie się do logiki daru: *Ten, który przyjmuje upominek, nie podejmuje w żaden sposób inicjatywy, jeśli chodzi o prezent. Ale upominek jest w pełni prezentem dopiero wtedy, gdy zostaje przyjęty. [...] Ofiarodawca potrzebuje w pewnym sensie osoby obdarowywanej, dla której jest przeznaczony upominek. Prezent jest rodzajem wezwania, jakie ofiarodawca czyni wobec obdarowywanego. Odpowiedź na prezent stanowi część prezentu*¹¹⁸.

Inną kategorią, którą przywołuje Dokument, jest „paradoks Przymierza”. Otóż, jest ono *jednostronne od strony Boga, a staje się dwustronne, aby było skuteczne*¹¹⁹. „Tak” Maryi należy widzieć w dynamice przymierza: dar – odpowiedź. *Bóg zechciał sprawić, że jego Chrystus zaistniał w ciele dzięki „fiat” Maryi*¹²⁰. Kategoria „przymierza” dobrze łączy w sobie najważniejsze elementy problemu współdziałania: prymat Boga, usprawiedliwienie tylko przez łaskę i wolną odpowiedź człowieka.

Ludzkie współdziałanie nie ogranicza się do odpowiedzi na dar, ale także jest ściśle związane z odpowiedzialnością za wszystkich ochrzczonych, członków Ciała Chrystusa. *Ci, którzy żyją w Chrystusie, mogą przez odpowiedź całym swoim życiem, swoim wstawieniem, swoimi cierpieniami składanymi przez miłość, wszystkimi*

¹¹³ TAMŻE, nr 217.

¹¹⁴ TAMŻE.

¹¹⁵ TAMŻE.

¹¹⁶ TAMŻE.

¹¹⁷ TAMŻE, nr 219.

¹¹⁸ TAMŻER, nr 220.

¹¹⁹ TAMŻE, nr 222.

¹²⁰ TAMŻE.

uczynkami dokonywanymi w wierze, „współdziałać” w zbawieniu świata¹²¹. W tym sensie także współdziałanie Maryi jest służeniem wykonywanym dla wypełnienia zbawienia¹²².

Dyskusja wokół współdziałania Maryi w ekonomii zbawienia ma szerszy zakres, gdyż dotyczy również „współdziałania” Kościoła i wiąże się z ekumenicznym dialogiem o naturze Kościoła.

3. Czy Maryja „zawsze Dziewicą”?

Drugą kontrowersją podjętą przez Grupę z Dombes jest problem trwałego dziewictwa Maryi. Jak należy interpretować wzmiankę Nowego Testamentu o braciach i siostrach Jezusa? Grupa uważa, że w oparciu o historię i egzegezę *niemożliwe jest udowodnienie, że bracia i siostry Jezusa byli nimi w ścisłym sensie tych słów*, ani też, że chodzi o rodzinę w sensie szerszym¹²³. Teksty Nowego Testamentu nie wystarczają, żeby rozstrzygnąć tę kwestię.

Mówienie o braciach i siostrach Jezusa w sensie ścisłym budzi zgorzelenie u katolików i prawosławnych, ale wynika to z ich „przekonania wiary o wiecznym dziewictwie Maryi”. To uderzenie *w ich teologię maryjną, a nie w chrystologię*¹²⁴.

Kościoły reformacji uważają, że przekonanie o trwałym dziewictwie Maryi nie ma podstaw biblijnych, niemniej jednak reformatory „głosili, choć z pewnymi niuansami, trwałe dziewictwo Maryi”. Podobnie też uważają niektóre „mniejszościowe prądy protestanckie”¹²⁵. W każdym razie wyniki badań egzegezy raczej przeczą takiemu stanowisku.

Innego zdania są katolicy, którzy twierdzą, że Pismo święte nie stoi w *sprzeczności z twierdzeniem o trwałym, dziewictwie Maryi, a zatem z przekonaniem wiary*¹²⁶, które przecież ujawniło się już w Kościele starożytnym.

4. Dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu

Wyznania protestanckie uznają oba dogmaty za „nie do przyjęcia”, zaś prawosławie twierdzi, że zostały zdefiniowane „w sposób

¹²¹ TAMŻE, nr 224.

¹²² TAMŻE, nr 226.

¹²³ TAMŻE, nr 230.

¹²⁴ TAMŻE, nr 231.

¹²⁵ TAMŻE, nr 232.

¹²⁶ TAMŻE, nr 233.

nieuprawniony”¹²⁷. Wśród trudności, które ze sobą niesie dogmat o niepokalanym poczęciu, prawosławie wymienia brak oparcia w Piśmie świętym oraz zbyt dużą zależność od augustyńskiej interpretacji grzechu pierworodnego, nieznaną na Wschodzie. Można jednak sądzić, że prawosławni przyjmują „istotę tych dogmatów”¹²⁸, zwłaszcza jeśli chodzi o wniebowzięcie (częściej nazywane zaśnięciem).

Stanowisko Kościołów reformacji jest jednoznaczne: nowe „dogmaty maryjne” nie mają „żadnej wyraźnej podstawy biblijnej”¹²⁹, ale też ich interpretacja [...] nie zawiera już nic, co byłoby sprzeczne z orędziem ewangelicznym¹³⁰. Wiąza się jednak z nimi trudności natury teologicznej. W konsekwencji sugeruje się katolikom, aby w imię zasady „hierarchii” prawd uznali prawdy o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu za z pewnością nie wtórne, ale jedynie niższe w stosunku do centralnego jądra wiary chrześcijańskiej¹³¹.

Po przedstawieniu historycznej drogi, która doprowadziła do sformułowania omawianych dogmatów¹³², Grupa z Dombes prezentuje zasadnicze elementy ich teologii.

Prawdę o wniebowzięciu Maryi należy rozważać w kontekście zmartwychwstania Chrystusa i w niej znajduje potwierdzenie, że Bóg antycypował już dla matki swojego Syna zbawienie, którego spodziewają się chrześcijanie¹³³.

Nauka o niepokalanym poczęciu stwarza więcej trudności w dialogu ekumenicznym. Dotyczą one sposobu rozumienia relacji między Bogiem a człowiekiem, łaski i wolności oraz miejsca Maryi w ekonomii zbawienia¹³⁴. Niektóre elementy prawdy o niepokalanym poczęciu mogą być przedmiotem konsensusu. Obie tradycje (protestancka i katolicka) przyznają, że Maryja potrzebuje być zbawiona przez Syna oraz że niepokalane poczęcie należy rozumieć w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia. Ponadto, niepokalane poczęcie trzeba rozumieć w oparciu o zasadę *sola gratia* oraz w kontekście wcześniejszej refleksji o „współdziałaniu”¹³⁵.

Pozostają rozbieżności. Dla Kościołów reformacji *dar Boga dla Maryi niewątpliwie uprzedza moment jej odpowiedzi „fiat”, ale nie jest teologicznie konieczne [...] twierdzenie o świętości, jaka zostałaby udzie-*

¹²⁷ TAMŻE, nr 234.

¹²⁸ TAMŻE, nr 239.

¹²⁹ TAMŻE, nr 240.

¹³⁰ TAMŻE, nr 326.

¹³¹ TAMŻE, nr 242.

¹³² TAMŻE, nr 244-257.

¹³³ TAMŻE, nr 265.

¹³⁴ TAMŻE, nr 266.

¹³⁵ TAMŻE, nr 269-272.

lona Maryi od samego poczęcia. Przeczy to właściwemu pojęciu łaski, gdyż ta zakłada „doświadczenie grzechu”. Ponadto, dogmat naraża na oddzielanie Maryi od *wspólnej kondycji ludzkiej*¹³⁶.

Grupa z Dombes uważa jednak, że zauważane rozbieżności *nie ranią komunii w jednej wierze w Chrystusa*¹³⁷. Twierdzenia o początku i końcu życia Maryi winny być jednak *zawsze odnoszone do rozumienia osoby Chrystusa oraz do zbawienia, jakie On przyniósł*¹³⁸. Nowe dogmaty nie są jednak, według protestantów Grupy, *contra evangelium*, ale *praeter evangelium*.

5. Kwestia wzywania Maryi i świętych

Problem dotyczy wzywania Maryi, aby wstawiała się za nami do Boga¹³⁹. Pojęcie „czci” można rozumieć jako *uwielbianie Boga za Maryję i razem z nią, pozdrawianie w niej dzieła Bożego oraz dziękczynienie dla Boga za jej wzorczą odpowiedź*¹⁴⁰. Czy można jednak uznać prawomocność modlitwy wstawienniczej skierowanej do Maryi i świętych? Katolicy uznają taką modlitwę za wyraz solidarności wspólnoty świętych, zaś protestanci widzą w niej przyznawanie Maryi *roli skutecznego narzędzia w ekonomii zbawienia*¹⁴¹, a przecież mamy tylko jednego Orędownika i Pośrednika.

Protestanci i katolicy zgadzają się co do rozmienienia czci Maryi, polegającego na tym, że należy Ją „kochać”, „szanować” i „wychwalać Boga za nią”¹⁴². Zgoda dotyczy też naśladowania. Powodem zasadniczej rozbieżności jest „wzywanie Maryi”.

V. Droga nawrócenia

Po określeniu przedmiotu sporu i rozbieżności Grupa z Dombes formułuje propozycje dla Kościołów, które mają na celu *wzajemne przybliżenie się wraz z przyznaniem dla Maryi miejsca, jakie jej przysługuje w wierze chrześcijańskiej*¹⁴³.

¹³⁶ TAMŻE, nr 273.

¹³⁷ TAMŻE, nr 275.

¹³⁸ TAMŻE.

¹³⁹ TAMŻE, nr 277.

¹⁴⁰ TAMŻE, nr 280.

¹⁴¹ TAMŻE, nr 282.

¹⁴² TAMŻE, nr 286.

¹⁴³ TAMŻE, nr 290.

Najpierw Grupa z Dombes zwraca się do katolików i proponuje im nawrócenie postawy. Chodzi o to, aby być wrażliwym na protestancką mentalność i brać pod uwagę jej krytyczne, a nawet czasem bardzo surowe, oceny katolickiej mariologii i pobożności maryjnej.

Uznając doniosłe znaczenie religijności ludowej należy zadbać, aby stale była ewangelizowana, tak, by *pod rysami Matki Bożej nie ukrywała się bogini-matka oraz aby nie myślano, że całe chrześcijaństwo i cały Kościół trwa dzięki jedynej uczuciowej relacji do Maryji*¹⁴⁴.

W duchu odpowiedzialności i wierności nauce Soboru należy zwracać szczególną uwagę na tworzącą się „tradycję ekumeniczną” odnośnie do problematyki maryjnej oraz zrezygnować z „mariologii” jako wyodrębnionej z teologii i koncentrującej się wyłącznie na osobie Maryi, a odnaleźć autentyczną „teologię maryjną”, która byłaby włączona w tajemnicę Chrystusa i Kościoła. W tym zadaniu dużą rolę Grupa z Dombes przypisuje czasopismom maryjnym, które *powinny kontynuować już podjętą pracę nad oczyszczaniem prezentacji nauki o Maryi i pobożności maryjnej*¹⁴⁵.

Propozycje „nawrócenia doktrynalnego” dotyczą omawianych w dokumencie punktów spornych. Wyjaśnienia dotyczące „współdziałania” Maryi uważa się za wystarczające, aby „wyrazić komunie w wierze”¹⁴⁶. Zasadnicza zgoda dotyczy *relacji między suwerenną łaską Boga a ludzką wolnością, zbawczego planu Boga a konieczną odpowiedzią człowieka na ten plan*¹⁴⁷ oraz absolutnego charakteru łaski wybrania przez Boga, której integralną częścią jest ludzka odpowiedź¹⁴⁸.

Odnosnie do dwóch ostatnich dogmatów, Grupa z Dombes uważa, że Kościół katolicki *musiałby uznać, iż te dwa dogmaty, z powodu, iż nie należą do wspólnego wyznania wiary z chwili podziałów, nie mogą obowiązywać innych chrześcijan*¹⁴⁹. Nie można dzisiaj *oceniać prawosławnych i protestantów tak jak katolików, którzy ewentualnie odrzuciliby te definicje i wobec których Kościół skierował poważne ostrzeżenia* [np. deklaracja Piusa IX], ale należy *zastosować wobec tych braci chrześcijan tę samą postawę roztropności i tę samą miłość, jaką okazywał w ciągu długich wieków toczonych na ten temat dyskusji teologicznych*¹⁵⁰.

¹⁴⁴ TAMŻE, nr 292.

¹⁴⁵ TAMŻE, nr 294.

¹⁴⁶ TAMŻE, nr 295.

¹⁴⁷ TAMŻE, 102.

¹⁴⁸ TAMŻE.

¹⁴⁹ TAMŻE, nr 296.

¹⁵⁰ TAMŻE, nr 297.

Grupa proponuje zatem kolejny krok w stronę uzgodnienia wspólnego stanowiska: *Kościół katolicki nie czyniłby z przyjęcia tych dwóch dogmatów warunku wstępnego dla pełnej komunii między Kościołami. Domagałby się jedynie od partnerów, z którymi odnowiłby komunie, odnoszenia się z szacunkiem do treści tych dogmatów, nie osądzania ich jako sprzecznych z Ewangelią i z wiarą, ale uznawania ich jako wolne i uprawnione wnioski namysłu katolickiej świadomości nad spójnością wiary*¹⁵¹.

Zasadę „hierarchii” prawd należy też zastosować w kwestii trwałego dziewictwa Maryi, ale z racji jednomyślnego przyjęcia tej prawdy przez Kościoły lokalne przed rozłamem, należy to czynić inaczej niż w przypadku dwóch ostatnich dogmatów. Co proponuje Kościołowi katolickiemu Grupa z Dombes? Twierdzi, że *pojawia się kwestia uświadomienia sobie, czy fakt, że wielu protestantów nie przyjmuje trwałego dziewictwa Maryi, jest lub nie jest przeszkodą w przynależeniu do tego samego Kościoła, opartego na chrzcie i Eucharystii. Choć skłaniamy się ku drugiej hipotezie, to uznajemy, że dialog międzywyznaniowy musi jeszcze zostać pogłębiony w tym temacie*¹⁵².

Omawiając katolickie nawrócenie w zakresie kultu maryjnego Grupa z Dombes przyjmuje, jako normatywne punkty odniesienia, wskazania Soboru Watykańskiego II i adhortacji *Marialis cultus*. Interesujące wydaje się wyjaśnienie dotyczące „ukazywań się Maryi”. Przypominając kryteria, którymi Kościół posługuje się w rozeznawaniu tych nadzwyczajnych zjawisk, Dokument określa ich pozytywną rolę w Kościele: *Ukazywania się nie odgrywają roli uzasadniania wiary, lecz służenia jej. Niczego nie dorzucają do jedyne go objawienia, ale mogą być jego pokornym przypomnieniem. Stanowią poznawalne zmysłami znaki, w których Bóg daje siebie według zdolności tego, który je otrzymuje. Można by było przybliżyć ich rolę do roli ikony, która zgodnie ze wschodnią teologią jest „prawdziwą obiektywizacją, inspirowaną przez Ducha Świętego [...], rodzicielką i nosicielką obecności”. Są one porządku charyzmatycznego, to znaczy że są darem Boga dla członka Ciała, służącym dla dobra całego Ciała*¹⁵³.

Nawrócenie protestanckie także dotyczy postawy i doktryny. Najpierw protestanci winni uznać, że *brat w Jezusie Chrystusie może mieć taką pobożność maryjną, jaka nie zadaje rany komunii wiary*¹⁵⁴. Powinni też *zastanowić się, czy ich zbyt częste milczenie na temat*

¹⁵¹ TAMŻE, nr 298.

¹⁵² TAMŻE, nr 302.

¹⁵³ TAMŻE, nr 311.

¹⁵⁴ TAMŻE, nr 315.

Maryi nie jest szkodliwe dla ich relacji z Jezusem¹⁵⁵. Należy też zrezygnować z bezowocnych polemik oraz braku szacunku dla wiary rzymskokatolickiej. Wszystko to wywoływało formę autocenzury, która nie oddawała sprawiedliwości stanowisku Reformatorów, ani miejscu Maryi w historii zbawienia¹⁵⁶. Grupa z Dombes zachęca protestantów, aby wyszli ze swej „ostrożnej powściągliwości” i do przywrócenia Maryi jej prawdziwego miejsca w wierze i w modlitwie Kościoła. To nie będzie „ekumeniczny kompromis”, ale powrót do Maryi z Ewangelii i znak wierności Pismu świętemu¹⁵⁷.

W nawróceniu doktrynalnym protestantów chodzi przede wszystkim o uznanie i przywrócenie Maryi Jej właściwej pozycji w komunii świętych¹⁵⁸. Ponadto, odnośnie do „współdziałania” Maryi należy uznać prymat łaski, ale też odpowiedź człowieka. Stąd Maryję należy postrzegać jako ostateczny i doskonały przykład owego „tak”, jakie powinna głosić wiara chrześcijańska, a w tej perspektywie może być Ona uznana za model wierzącego, usprawiedliwionego przez wiarę, a nie przez uczynki oraz „figurę Kościoła” i „naszą siostrę”¹⁵⁹. W konsekwencji protestanci mogliby widzieć w Maryi Tę, która z uwagi na swoją czynną odpowiedź „współdziałała” w zbawieniu oraz która ilustruje na sposób modelowy uświęcenie każdego człowieka¹⁶⁰.

Jeśli chodzi o dwa ostatnie dogmaty, to protestanci nie mogą ich przyjąć z powodu braku podstaw biblijnych, ale uznają ich „wartość symboliczną” i przyjmują do wiadomości, że dla katolików są one dogmatami wiary. Uwzględniając uzgodnienia dotyczące współdziałania i usprawiedliwienia przez łaskę można przyjąć, że *te dogmaty nie rodzą rozbieżności, która miałaby dzielić*¹⁶¹. Dlatego protestanci Grupy z Dombes uważają, że *powrót do pełnej komunii, która podtrzymywałaby po każdej ze stron wolność pełną szacunku dla stanowiska partnera, jest całkowicie możliwy do przewidzenia*¹⁶².

W stosunku do prawdy o trwałym dziewictwie Maryi protestanci przyjmują postawę szacunku, gdyż tytuł „zawsze dziewica” należał do wspólnej wiary przed podziałem. *Jakiegokolwiek byłyby trudności* – uważa Grupa z Dombes – *protestanci nie zrezygnują z sza-*

¹⁵⁵ TAMŻE.

¹⁵⁶ TAMŻE, nr 317.

¹⁵⁷ TAMŻE, nr 319.

¹⁵⁸ TAMŻE, nr 321-322.

¹⁵⁹ TAMŻE, nr 323.

¹⁶⁰ TAMŻE, nr 324.

¹⁶¹ TAMŻE, nr 326.

¹⁶² TAMŻE.

nowania Maryi jako dziewicy w pełnym tego słowa znaczeniu, tytułu, jaki zawsze przypada jej z racji dziewiczego poczęcia Jezusa¹⁶³.

Ostatnim obszarem nawrócenia Kościołów reformacji jest miejsce Maryi w wychwalaniu i modlitwie. Nie wystarczy krytykowanie kultu maryjnego w Kościele katolickim, ale trzeba iść dalej i przywrócić mu właściwe miejsce liturgiczne w komunii świętych, odnaleźć radość ze świąt maryjnych bezpośrednio związanych z tajemnicą Chrystusa (Zwiastowanie, Nawiedzenie, Przedstawienie w świątyni). Grupa z Dombes zachęca protestantów, aby przyznali pobożności maryjnej więcej miejsca w swojej duchowości¹⁶⁴.

Podsumowując, uczestnicy dialogu w Dombes pytają czy trzeba nadal mówić o „niezgodzie” pomiędzy protestantami i katolikami w stosunku do osoby Maryi? Świadomi tego, co jest powodem niezgody, proponują taką konkluzję: *Jako członkowie Grupy z Dombes, biorący pod uwagę propozycje nawrócenia, które zamykają nasz przegląd, nie będziemy już uważać wskazanych rozbieżności za dzielące. Nie znajdujemy już przy końcu naszej refleksji – historycznej, biblijnej i doktrynalnej – niezgodności nie do pokonania, pomimo rzeczywistych, teologicznych i praktycznych rozbieżności. To, co przekazuje nam symbol wiary, zostaje jednomyślnie przyjęte: naucza on, że Jezus „począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”. Przyjęliśmy świadectwo Pisma świętego. Rozważaliśmy nad osobą Maryi w samym sercu rozwoju życia Chrystusa, w jego Ciele, jakim jest Kościół. To rozważanie jest uprawnione, ponieważ jest oparte na artykule wiary zawartym w Składzie Apostolskim pod wyrażeniem „komunia świętych”¹⁶⁵.*

Nie należy jednak ulegać złudzeniu, że wszystkie trudności i nieporozumienia zostały rozwiązane. Dla protestantów pozostaje nadal problem tradycji, rozwoju dogmatów i roli magisterium, które funkcjonują w katolickim mówieniu o Maryi. Zaś katolicy wskazują protestantom na ich zbyt dosłowne odczytywanie Pisma świętego oraz emocje związane z wielowiekowym sporem wokół osoby Maryi, które utrudniają dialog i porozumienie. W każdym razie – uważa Grupa z Dombes – wspólna praca pokazała, że *nie ma niczego w osobie Maryi, co pozwala czynić z niej symbol tego, co nas dzieli*¹⁶⁶.

¹⁶³ TAMŻE, nr 327.

¹⁶⁴ TAMŻE, nr 328-333.

¹⁶⁵ TAMŻE, nr 335.

¹⁶⁶ TAMŻE, nr 336.

VI. Uwagi oceniające

Dokument Grupy z Dombes o Matce naszego Pana można postrzegać jako „kamień milowy” na trudnej drodze ekumenicznego dialogu. Wobec dyskretnej obecności problematyki mariologicznej w dotychczasowych dialogach międzykościelnych o charakterze oficjalnym¹⁶⁷, dokument Grupy z Dombes nie tylko zdumiewa obszernym potraktowaniem problemu, ale przede wszystkim jest źródłem odnowionej nadziei na dalszy i pogłębiony dialog wiodący ku pojednaniu. Okazuje się również, że wzajemne poznanie się może być oczyszczające i ubogacające nasze przeżywanie tajemnicy Maryi. Na tej drodze potrzebujemy mariologii ekumenicznej. Owoc pracy Grupy z Dombes należy zatem przyjąć z wdzięcznością i odczytać jako „znak” dla naszych czasów, aby jeszcze intensywniej w duchu modlitwy i wzajemnego szacunku otwierać się na innych i dążyć do jedności. To zresztą jedyna droga, którą możemy iść, aby móc nazywać się chrześcijanami i przyznawać się do Jezusa Chrystusa.

Przedstawiony tekst będzie zapewne przedmiotem pogłębionych studiów i analiz, zarówno w kontekście dotychczasowych prac Grupy z Dombes, jak również innych ekumenicznych dialogów o Matce Pana, a także w świetle współczesnej mariologii. Zanim to nastąpi, spróbujmy sformułować kilka uwag¹⁶⁸.

Najpierw należy przyznać, że próba streszczenia refleksji o Maryi pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa już w punkcie wyjścia wydaje się być niemożliwa do realizacji bez nieściśłości, uproszczeń, itp. Proces rozwoju prawd wiary był w tym okresie szczególnie skomplikowany i trudno uchwycić wszystkie uwarunkowania, konteksty, „akcenty”, „niuansy”... W pewnym stopniu taka sytuacja usprawiedliwia Grupę z Dombes, której prezentacja pierwszego tysiąclecia rodzi, co najmniej, kilka uwag krytycznych.

Pierwszy sprzeciw budzi mocne stwierdzenie jakoby, poza Ewangelią, Maryja była „nieobecna w przepowiadaniu apostołów (w ke-

¹⁶⁷ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia a ekumenizm po Soborze Watykańskim II*, w: TENZE, *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 91-110. TENZE, *Marie, la mariologie et la vénération de Marie selon les dialogues doctrinaux interecclésiaux*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) nr 7, 31-43.

¹⁶⁸ Por. E. LANNE, *Un événement oecuménique...*, 215-222. J. FAMERÉE, *Marie à l'épreuve de l'oecuménisme. Un document pionnier du Groupe des Dombes*, „Revue théologique de Louvain” 29(1998) 508-518. J.-M. HENNAUX, *Le Document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie*, „Nouvelle Revue Theologique” 121(1999) 41-58. A. LANGELLA, *La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, „Marianum” 62(2000) 319-345.

rygmie)”¹⁶⁹. Treścią przepowiadania apostołów była Osoba Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który umarł i zmartwychwstał. Należy jednak zauważyć, że ukazuje się Go jako „narodzonego z niewiasty” (Ga 4, 4). Stała troską apostołów, jak również Kościoła poapostolskiego, było głoszenie Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Osoba matki Jezusa od początku zapewniała integralność misterium Chrystusa.

Grupa uważa, że Kościół pierwotny nie uznawał prymatu Maryi pośród świętych, zaś początek kultu maryjnego poprzedza kult męczenników i wyznawców¹⁷⁰ i że dopiero w kanonie rzymskim Maryja jest wzywana jako pierwsza pośród świętych. Brak źródeł liturgicznych nie daje jednak jeszcze wystarczających podstaw do takich jednoznacznych twierdzeń.

Geneza modlitwy *Sub tuum praesidium* sięga najpóźniej końca IV wieku, a nie jak chce Grupa - jest „być może poprzedzającą Efez”¹⁷¹.

Doceniając zwrócenie uwagi na literaturę apokryficzną, można zauważyć jej zbyt negatywną ocenę, nawet jeśli jest mowa o „niektórych tekstach”¹⁷².

Analiza roli soboru Efezkiego zdradza jego pewne niedowartościowanie „mariologiczne”, a także zbyt ostrożne potraktowanie tytułu Theotokos, jakoby dopiero po Efezie „powoli” się on rozpowszechniał w Kościele¹⁷³. Zapomina się, że wyrażenie *Theotokos* funkcjonowało w chrześcijaństwie egipskim już w III wieku¹⁷⁴.

Jeszcze na płaszczyźnie analizy historii teologii maryjnej wypada zauważyć kilka nieścisłości.

Pojęcie „macierzyństwo Boże” weszło do języka teologicznego w początkach XVII wieku, a nie na początku XX wieku¹⁷⁵.

Geneza tytułu „pośredniczka” sięga VI wieku i rozprzestrzenia się na Wschodzie (bogata terminologia bizantyjska nie jest w ogóle brana pod uwagę przez Grupę), a nie dopiero w średniowieczu¹⁷⁶.

¹⁶⁹ GD 9.

¹⁷⁰ TAMŻE, nr 195-197.

¹⁷¹ TAMŻE, nr 25. Por. R. IACOANGELI, „*Sub tuum praesidium*”. *La più antica preghiera mariana*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. FELICI, Roma 1989, 207-240.

¹⁷² TAMŻE, nr 33-37.

¹⁷³ TAMŻE, nr 17, 20.

¹⁷⁴ Na temat genezy tytułu *Theotokos*, zob. S. MEO, *La Theotokos al Concilio ecumenico di Efeso*, Roma 1979.

¹⁷⁵ GD 20.

¹⁷⁶ TAMŻE, nr 211.

Termin „mariologia” według Grupy pojawia się na początku XX wieku¹⁷⁷, a naprawdę spotykamy go już na początku XVII wieku (*Summa sacrae mariologiae* Sycylijczyka Placido Nigido z 1602 r.).

Lektura Pisma świętego, której dokonała Grupa z Dombes szukając prawdziwego miejsca i roli Maryi w historii zbawienia, okazuje się wyważona, a formułowane konkluzje szanują współczesne wyniki badań biblijnych. W jakim zakresie i w jaki sposób to zostało zrealizowane, będzie zapewne przedmiotem dalszych analiz i komentarzy biblistów.

Warto jednak już zwrócić uwagę na raczej nieuzasadniony minimalizm w ocenie znaczenia hymnu *Magnificat* odnośnie do zawartej w nim „pochwały dla Maryi”¹⁷⁸. Zbyt też powierzchownie i bez uwzględnienia współczesnych badań egzegetów katolickich potraktowano kwestię „braci i siostr Jezusa”.

Na płaszczyźnie doktrynalnej zauważa się brak mariologii pneumatologicznej (w Kościele katolickim uczyniono już krok dalej poza schemat chrystologiczno-eklezjologiczny), a właśnie większa wrażliwość na relację między Duchem Świętym a Maryją pozwoliłaby na głębsze rozumienie trudności napotykanych w dialogu wokół Matki Pana.

W refleksji nad „współdziałaniem” Maryi zabrakło ważnej tezy o reprezentowaniu (a nie tylko wzorczości) Maryi w dziele zbawienia¹⁷⁹. Będzie interesujące kontynuowanie refleksji nad zagadnieniem „współdziałania” w kontekście antropologicznej kategorii relacji.

Jako nieuzasadnioną krytykę należy uznać negatywną ocenę encykliki *Redemptoris Mater* w zakresie jej nauczania o pośrednictwie macierzyńskim Maryi.

Nie jest do przyjęcia twierdzenie jakoby dziewictwo Maryi nie miało w tradycji katolickiej i prawosławnej znaczenia chrystologicznego¹⁸⁰.

Dokument łączy niepokalane poczęcie Maryi z „jej cudownym narodzeniem z legendarnej matki Anny”¹⁸¹. Można to uznać za redakcyjne niedopatrzenie? Pewnie tak, ale dziwi czytelnika, że mówiąc o cudownych narodzinach Maryi, opisanych przez apokryfy, Dokument twierdzi, że to narodzenie „określać się będzie mianem niepokalanego poczęcia”¹⁸².

¹⁷⁷ TAMŻE, nr 97.

¹⁷⁸ TAMŻE, nr 135, 279.

¹⁷⁹ Por. J.-M. HENNAUX, *Le Document du Groupe des Dombes...*, 41-54, który szeroko analizuje to zagadnienie.

¹⁸⁰ GD nr 231.

¹⁸¹ TAMŻE, nr 117.

¹⁸² TAMŻE, nr 35.

Podczas lektury Dokumentu odczuwa się wyraźny brak uwzględnienia głosu prawosławia (jedynie kilka wzmianek)¹⁸³, a także innych tradycji chrześcijańskich, np. anglikańskiej.

Sama metoda zastosowana przez Grupę z Dombes, szczególnie stosowanie „hierarchii” prawd, też spotkała się z krytyką, zarówno ze strony katolików¹⁸⁴, jak i protestantów¹⁸⁵. Zastosowany termin „nawrócenie Kościołów” wzbudziło krytykę autorów niekatolickich¹⁸⁶, gdyż nawrócenie dotyczy zwrócenia się ku Bogu, a nie do Maryi¹⁸⁷.

Nie wszystkich też przekonuje rozpoczynanie refleksji mariologicznej od historii, a nie od świadectwa Pisma świętego. Co więcej, wydaje się bardzo dziwne, że do historii nie zalicza się Nowego Testamentu, który przecież należy do najstarszej literatury i tradycji chrześcijańskiej!¹⁸⁸

Nawet najlepsze dzieło grzeszy niedoskonałością, ale ona nie przekreśla jego znaczenia. Dokument Grupy z Dombes oceniamy bardzo wysoko, chociażby z tego powodu, że daje uzasadnioną nadzieję, iż stanie się on inspiracją do dalszych poszukiwań i przyczyni się do wprowadzenia w większym stopniu problematyki mariologicznej do oficjalnych dialogów ekumenicznych.

Raduje czytelnika przyjęty styl prezentacji zagadnienia, czyli połączenie nawrócenia doktrynalnego z nawróceniem postawy! Atmosfera teologii modlitewnej nadaje mu swoisty charakter, który zachęca do wewnętrznego dialogu z samym sobą i z braćmi innych Kościołów. Cały Dokument ma wymiar duszpasterski, dlatego należy mu życzyć, aby trafił nie tylko na biurka zawodowych teologów, ale też pod strzechy plebanii oraz do rąk katechetów, studentów teologii oraz liderów grup maryjnych i odpowiedzialnych za duszpasterstwo w sanktuariach maryjnych.

¹⁸³ Razi niedowartościowanie teologicznej głębi Akatystu, określonego jako przykład „aktów strzelistych”. TAMŻE, nr 26.

¹⁸⁴ C. DUQUOC, *Oecumenisme et mariologie*, „Lumière et Vie” 47(1998) nr 240, 85-86; C. MILITELLO, *La Madre di Dio, ragione di contrasto tra le Chiese? Il dibattito oggi aperto*, „Vita Pastorale” 1998, nr 5, 65; J.-M., HENNAUX, *Le Document du Groupe des Dombes...*, 54-58.

¹⁸⁵ G. SCICLONE, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, „Ambrosius” 75(1999) 157-158.

¹⁸⁶ Th. SOGGIN, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi: l'emergere delle divergenze nell'età della Riforma*, „Ambrosius” 75(1999) 148-149; P. SPANU, *Conversione delle Chiese in relazione alla figura di Maria*, „Ambrosius” 75(1999) 188-189.

¹⁸⁷ T. VALDMAN, *Per la conversione della Chiesa nella comprensione di Maria*, „Ambrosius” 75(1999) 195.

¹⁸⁸ Th. SOGGIN, *Maria nel disegno di Dio...*, 147.

Po zakończeniu prac nad problematyką mariologiczną Grupa z Dombes, na spotkaniu w opactwie Pradines we wrześniu 1998 roku, rozpoczęła prace nad zagadnieniem doktrynalnego autorytetu w Kościele¹⁸⁹.

Ks. dr Janusz Kumala MIC
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”

ul. Klasztorna 4
PL - 62-563 Licheń
E-mail: kumala@konin.home.pl

Maria nella sinfonia della salvezza secondo il Gruppo di Dombes

(Riassunto)

Il noto Gruppo di Dombes ha pubblicato l'ultimo frutto del suo lavoro sul campo del dialogo ecumenico. Il Gruppo ha affrontato la problematica mariologica.

Lo scopo dell'articolo è la presentazione critica del Documento mariano del Gruppo. Nella prima parte l'autore descrive l'origine del Gruppo di Dombes cercando di mettere in luce l'apporto del p. Paul Couturier, il fondatore. In seguito l'autore passa in rassegna le tappe della vita e del dialogo del Gruppo. Dopo aver presentato l'ampia prospettiva storica si passa alla ricostruzione dell'*iter* storico della genesi e dell'elaborazione del testo mariologico. Poi, l'autore mette in evidenza in che cosa consiste la metodologia adottata nella redazione del testo, cioè il criterio scritturistico (insieme con quello della professione di fede), la contestualizzazione, la storicità.

Nella seconda parte dell'articolo l'autore fa una dettagliata presentazione del contenuto del testo preso in considerazione. Prima una lettura ecumenica della storia e della Scrittura, e poi le questioni controverse e la conversione delle Chiese. Alla fine l'autore riconosce la notevole portata del Documento e anche alcuni limiti. Si esprime anche la speranza che il Documento rafforzi il dialogo ecumenico sulla Vergine Maria ed aiuti a superare col tempo le divisioni esistenti tra cattolici e protestanti.

¹⁸⁹ *Rencontre du groupe des Dombes*, „Unité des Chrétiens” (1999), nr 113, 39.