

# Henryk Paprocki

---

## Dogmat niepokalanego poczęcia : prawosławny punkt widzenia

---

Salvatoris Mater 3/4, 144-150

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**D**ialog ekumeniczny wymaga od jego uczestników przede wszystkim otwartości, ale także umiejętności wsłuchiwania się w głosy innych. To zaś sugeruje konieczność przedstawienia własnego stanowiska w sposób jasny i nie unikający ukazywania różnic w traktowaniu poszczególnych zagadnień teologicznych. Przedwczesne stwierdzenia, jakie padły podczas inaugurowania dialogu teologicznego między Kościołami rzymskokatolickim i prawosławnym sugerowały, że między tymi Kościołami prawie nie ma żadnych różnic teologicznych. Wywołało to bezpodstawną nadzieję, że dialog ten szybko doprowadzi do pozytywnych rezultatów. Tymczasem różnice teologiczne między obu Kościołami są poważne i nie należy ich lekceważyć. Odnoszą się one także do kultu *Theotokos*.

Nauka o niepokalanym poczęciu wywodzi się ze szczególnego kultu, jaki od XII wieku zaczęto na Zachodzie oddawać Bogurodzicy. Ostatecznie nauka ta została ogłoszona jako „prawda objawiona” 8 grudnia 1854 roku i mówi o wyjątkowym przywileju, o ustrzeżeniu

Ks. Henryk Paprocki

## Dogmat niepokalanego poczęcia. Prawosławny punkt widzenia

SALVATORIS MATER  
3(2001) nr 4, 144-150

niu Matki Bożej od grzechu pierworodnego od Jej poczęcia. To zaś oznacza w perspektywie teologii bł. Augustyna<sup>1</sup> odkupienie Maryi przed odkupieniem dokonanym przez Chrystusa na krzyżu, ze względu na przyszłe zasługi Jej Syna. Lo-

gos w celu wcielenia się potrzebował czystej natury, nieskażonej grzechem, wolnej od wszelkiej skazy. Maryja przyswoiła więc sobie stan pierwszego człowieka sprzed upadku. Ojcowie Kościoła mówią jednak wyraźnie o „szatach światłości” pierwszego człowieka przed upadkiem i o „szatach skórzanych” po upadku. Ani Biblia, ani też Tradycja, nie wspominają o „szatach światłości” *Theotokos* (opis Ap 12, 1 ma charakter eschatologiczny); według teologii prawosławnej Maryja jest „najczystsza”, to znaczy wolna od wszelkich grzechów osobistych i osiąga czystość ontologiczną. Jedynie dobrowolne podanie się świętości stanowiło obiektywny, ludzki warunek wcielenia.

W koncepcji niepokalanego poczęcia widoczny jest jurydyzm, który nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego ten jurydyczny przywilej nie może zostać rozciągnięty na innych ludzi. Odpowiadałoby to wizji Boga łaskawego w stosunku do swego stworzenia. Wtedy

<sup>1</sup> Kościół prawosławny czci Augustyna z Hippony (354-430) jako błogosławionego.

jednak ludzkość ukarana za grzech zbawiłaby się wcześniej. To, co jest nielogiczne w odniesieniu do całej ludzkości, jest też nielogiczne w odniesieniu do jednego człowieka.

Przez zachowanie od grzechu pierwotnego Maryja zostaje wydzielona z całej ludzkości, a tym samym cała historia przed Chrystusem traci swoją wartość, gdyż stopniowe przygotowanie na przyjście Zbawiciela okazuje się być zupełnie niepotrzebne. Przyjście Chrystusa na świat mogło bowiem dokonać się w każdym momencie, bez żadnego przygotowania. Niepokalane poczęcie wrywa Maryję ze wspólnego losu ludzkości, a tym samym zaprzecza powszechność skutków grzechu Adama.

Św. Mikołaj Kabasilas, syntetyzując naukę prawosławia na temat wcielenia, napisał w XIV wieku: *Zwiastowanie było nie tylko dziełem Ojca, Jego Syna i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary Świętej Dziewicy. Bez zgody Nieskalanej, bez uczestnictwa Jej wiary, zamiar ten byłby tak samo nie do zrealizowania, jak i bez udziału Trzech Boskich Osób. To dopiero po Jej przygotowaniu i pouczeniu zwrócił się do Niej [...]. Tak samo, jak On dobrowolnie się wcielił, pragnął też, aby i Jego Matka dobrowolnie Go zrodziła<sup>2</sup>.*

Uświęcenie Maryi w łonie matki nie może być w tym wypadku żadnym argumentem, gdyż w łonie matek zostali uświęceni Jeremiasz Prorok (Jr 1, 5) i Jan Chrzciciel (Łk 1, 41). Dodatkowo dogmat nie rozróżnia między grzechem Adama i jego skutkami dla całej ludzkości. W tym względzie pouczające są rozróżnienia poczynione przez Tomasza z Akwinu<sup>3</sup>.

Dogmat niepokalanego poczęcia bazuje na koncepcji grzechu według bł. Augustyna. Zachód pozostaje do dzisiaj pod wpływem polemiki Augustyna z Pelagiuszem, Celestiuszem i Julianem z Eklanum, od której to polemiki Wschód jest wolny<sup>4</sup>. Augustyn bazował jednak na niedokładnym przekładzie na język łaciński tekstu Rz 5, 12: *Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (gr. *ep'ho pantas hemarton*), co tekst łaciński oddaje jako *in quo omnes peccaverunt* (to znaczy: *w Adamie wszyscy zgrzeszyli*). Paweł tymczasem mówi o śmierci jako zapłacie za grzech. Śmierć uważano w starożytności za chorobę ko-

<sup>2</sup> MIKOŁAJ KABASILAS, *Homélies mariales byzantines*: PO XIX, 3, 456-510; por. W. ŁOSSKI, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 14(1984) z. 2, 57-62.

<sup>3</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Komentarze do sentencji* I. III, d. 3, q. 1, art. 1 i 2; q. 4, art. 4; *Summa theologiae* IIIa., q. 27.

<sup>4</sup> Por. *Grzech pierwotny*, Kraków 1999.

smiczną, która trzyma ludzkość pod swoją władzą. To śmierć czyni nieuniknionym grzech i niszczy naturę. Ludzkość po grzechu Adama „zapadła na chorobę zepsucia” (św. Cyryl z Aleksandrii). Augustyn natomiast traktował grzech Adama jako dziedziczony przez wszystkich jego potomków. Stąd potrzeba chrztu gładzącego ten grzech, ale nie jego skutki, podczas gdy według Ojców chrzest jest wyłącznie wejściem do Kościoła i „szatami nieśmiertelności”<sup>5</sup>. Grzech pierwotny jest przede wszystkim dziedziczną śmiertelnością (gr. *phthora*), prowadzącą ludzi do popełniania grzechów, co jednak nie zakłada żadnej winy w grzechu prarodziców. Śmiertelność jest przekazywana drogą naturalnych narodzin, co stanowi przyczynę, że Jezus nie mógł mieć ludzkiego ojca<sup>6</sup>. Również według myśli żydowskiej grzech nazaczył przyszłe pokolenia, gdyż sprowadził na świat śmierć<sup>7</sup>. Trudno sobie wyobrazić, żeby św. Paweł, uczeń znakomitych rabinów, odbiegał od tych poglądów.

Z logiki dogmatu niepokalanego poczęcia wynika też fakt, że orzeczenie dogmatyczne o wniebowzięciu Maryi, wyprowadzające wniebowzięcie z niepokalanego poczęcia, nie wspomina o Jej śmierci, o której mówią natomiast wszyscy Ojcowie Kościoła<sup>8</sup>. W teologii prawosławnej wniebowzięcie Maryi wypływa z faktu, że jest Matką Jezusa-Życia, który po Jej śmierci zabiera Ją do nieba. Śmierć Chrystusa była dobrowolna, natomiast śmierć Jego Matki była zgodna z ogólnym prawem natury. Z tego powodu prawosławne święto Zaśnięcia Matki Bożej (15 VIII) celebryje śmierć i pogrzeb *Theotokos*, po czym dopiero wysławia Jej wskrzeszenie i wzięcie do nieba. Jeśli przyjmiemy, że Matka Boża jako wolna od grzechu pierwotnego nie umarła, to również nie powinien umrzeć Jej Syn Jezus. Tak nie- wiarygodna teza wyklucza jednak zbawienie człowieka.

Koncepcja Kościoła pierwszych wieków była całkowicie inna. Świadczy o tym już sama nazwa grzechu Adama w greckiej tradycji patrystycznej: „grzech prarodziców” (gr. *propaterike hamartia*), a nie „grzech pierwotny”. Ojcowie Kościoła tworzyli naukę o Bogurodzicy wyłącznie w kontekście chrystologii i soteriologii, i nadane Jej tytuły „Theotokos” oraz „zawsze Dziewica” odnoszą się do dogmatu o Jezusie Chrystusie. Nauka o Matce Mesjasza była budowana

<sup>5</sup> Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, 185-191.

<sup>6</sup> TENZE, *Żyżń i trudy swjatitielja Grigorija Palamy. Wwiedienije w izuczenije*, Sankt Petersburg 1997, 319-322.

<sup>7</sup> Por. A. UNTERMAN, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994.

<sup>8</sup> Por. A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996, 169-170.

w oparciu o kontrast Ewy i Maryi oraz trzy sposoby postrzegania roli Maryi: 1. wybrana przez Boga wyraziła zgodę i w tym sensie jest „czcigodniejszą od cherubinów”; 2. przez swoją ludzką naturę Chrystus jest złączony z ludzkością; naturę tę wziął od swojej Matki i natura ta musi być tożsama z naturą wszystkich ludzi; 3. Maryja jest figurą Kościoła i w tym charakterze występuje w absydach świątyń bizantyjskich<sup>9</sup>.

Chrystus jest „Jedynym bezgrzesznym” (por. Iz 53, 9; 1 P 2, 22; 1 J 3, 5), ale bezgrzeszność ta wynika z mocy Najwyższego, o czym wyraźnie mówi anioł Gabriel w momencie zwiastowania: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego ogarnie Cię jak cień. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym* (Łk 1, 35). „Święte”, gdyż *moc Najwyższego ogarnie Cię*. Nieskalane ciało Chrystusa jest bowiem wynikiem dziewiczego poczęcia<sup>10</sup>. W tym sensie specjalny przywilej dla samej Maryi byłby pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Potwierdzeniem wydają się być objawienia w Lourdes, gdzie Matka Boża powiedziała: „Ja jestem niepokalane poczęcie”, a nie „Ja jestem niepokalanie poczęta”, co wskazuje na sposób poczęcia Chrystusa, a nie na niepokalane poczęcie Jej samej.

Niepokalane poczęcie stawia także Maryję w szczególnej sytuacji jako Pośredniczkę, podczas gdy jest jeden tylko Pośrednik, Chrystus (1 Tm 2, 5; Hbr 8, 6; 9, 15; 12, 24), a pośrednictwo Maryi i świętych musi mieć swoje miejsce w pośrednictwie Chrystusa. Właśnie dlatego kult „Theotokos” w prawosławiu zawsze jest połączony z kultem Chrystusa i prowadzi do Chrystusa, a nie jest samodzielny, o czym świadczy zakończenie wszystkich litanii liturgicznych: *Najświętszą, przeczystą, błogosławioną, chwalebną Władczynię naszą Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję ze wszystkimi świętymi wspomniawszy, samych siebie, innych ludzi i całe życie nasze Chrystusowi Bogu oddajmy*.

Nie mogą w tym względzie służyć jako potwierdzenie dogmatu z 1854 roku określenia z liturgii prawosławnej, jak „najczystsza” (gr. *achrantos*), gdyż w IV wieku nie miały one żadnych związków z koncepcją niepokalanego poczęcia, której wtedy po prostu nie było. Dogmatowi temu brakuje bowiem ciągłości – do XII wieku nie występuje w teologii – a także nie ma o nim mowy w Biblii.

Również sposób ogłoszenia dogmatu niepokalanego poczęcia odbiegał od tradycji pierwszego tysiąclecia, gdyż żadna herezja nie

<sup>9</sup> H. PAPROCKI, *Kilka uwag o roli kultu Bogurodzicy w Kościele prawosławnym*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, cz. I, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 1991, 9-12.

<sup>10</sup> J. MEYENDORFF, *Zyźń i trudy swjatitielja Grigorija Pałamy...*, 210, 318-319.

zagrozała Kościołowi (wszystkie pierwsze sobory powszechne ogłaszały dogmaty ze względu na zagrożenie doktryny). Wyłącznie *niegodziwość heretyków i bluźnierców zmusza nas do czynienia rzeczy niedozwolonych, do zdobywania niedostępnych szczytów, do mówienia o sprawach niewypowiedzianych, do podejmowania zabronionych wyjaśnień. [...] Zostaliśmy zmuszeni zastosować nasze skromne słowa do nie dającej się wyjaśnić tajemnicy. Błąd innych zmusza nas samych do wykładania na los szczęścia ludzkim językiem tajemnic, które należałoby zawrzeć w religii naszych dusz*<sup>11</sup>. Apofatyczny wymiar teologii szczególnie zmusza do milczenia w kwestiach odnoszących się do macierzyństwa Bożego z powodu *śmiertelnego niebezpieczeństwa ograniczania Boga przez ludzkie definicje* (Św. Grzegorz z Nyssy; por. Iz 55, 8-9; 1 Kor 1, 25).

Można przypuszczać, że na rozwój tendencji do intelektualnego wyjaśniania wszystkich tajemnic wiary wpłynęło stopniowe rozchodzenie się tradycji Wschodu i Zachodu: *Chociaż oba nurty myśli chrześcijańskiej, wschodni i zachodni, mają za swoje źródło klasyczną patrystykę IV wieku, to jednak już w pierwszych okresach swego rozwoju stają się odrębne. Już na przełomie IV i V wieku rodzi się szczególna zachodnia redakcja lub też gałąź patrystyki, która zyska swoją syntezę i charakterystyczne oblicze przede wszystkim w dziełach bł. Augustyna. Wśród głównych cech redakcji Augustyna należy podkreślić silny element platonizmu i neoplatonizmu, co odbiło się na teorii łaski i predestynacji, na traktowaniu wolności, zła i grzechu... „Efektem rozmyślań filozoficznych Augustyna – pisał Etienne Gilson – było neoplatonickie rozumienie Objawienia chrześcijańskiego”. Następny znaczący etap tradycji zachodniej, scholastyka, jest zwykle rozpatrywany jako radykalna zmiana i zwrot w charakterze dyskursu teologiczno-filozoficznego oraz w ukierunkowaniu jego ewolucji. W całej rozciągłości uznając charakter tamtych czasów, trzeba jednak zaznaczyć, że w interesującym nas aspekcie tendencja ewolucji pozostaje zasadniczo taka sama: tradycja zaczyna oddalać się od patrystyki w tę samą stronę, co i „redakcja Augustyna”. Na podobieństwo tej redakcji scholastyka dopełnia patrystykę elementami zapożyczonymi z antycznej metafizyki: jednak nowy etap jest znacznie bardziej radykalny i to, co się dokonuje, nie jest już tylko dopełnieniem, a raczej usuwaniem, i nie tylko „redakcją”, a raczej zmianą dyskursu. Scholastyka w osobie Tomasza z Akwinu całkowicie zmienia myśl teologiczno-filozoficzną, nadając jej cechy arystotelesowskie i sylogistyczną metodę dowodzenia, co oznacza immanentną organizację*

<sup>11</sup> PG 36, 141B (Hilary).

myśli poddanej własnym autonomicznym prawom. Metoda patrystyka jest zupełnie inna: patrystyka jest złożonym i syntetycznym dyskursem, łączącym elementy sylogizmu, aporii, nie jest metodą indukcyjną bądź dedukcyjną, ale językiem dogmatu i językiem doświadczenia, wyrażającymi doświadczenie wspólnoty z Bogiem i jest mistyczna ze swej natury (przy czym również język dogmatu powinien być traktowany jako język doświadczenia, jako wyraz doświadczenia Kościoła). Język scholastyki wyklucza ze swych granic język doświadczenia i pozostawia na boku związek ze sferą mistyki, ale zachowuje jeszcze podporządkowanie się dogmatowi. Dokonuje się jednak przejście do autonomicznej sfery rozumu i jedynie dzięki podporządkowaniu się dogmatowi przejście to nie zostanie doprowadzone do końca. Jednakże wraz z przyjęciem za jedyne normy dyskursu zasad odpowiadających wskazanej sferze, dogmat staje się w tym wypadku sztucznym wyjątkiem. Jest czysto zewnętrznym ograniczeniem, pętami dla rozumu, a wtedy zachowanie podporządkowania się dogmatowi jest rodzajem atawizmu, braku konsekwencji i niewoli rozumu. Zgodnie z logiką procesu scholastyka okazuje się być jedynie etapem przejściowym, po którym powinien nastąpić dalszy krok, naturalny i konieczny: ostateczne wyzwolenie rozumu z niewoli, sekularyzacja<sup>12</sup>.

Jeśli chodzi o kult Bogurodzicy, to prawosławie postrzega, że największą chwałą Maryi jest macierzyństwo Boże, a tym samym tytuł „Theotokos”. Tytuł ten zawiera bowiem w sobie całą tajemnicę ekonomii zbawienia (Św. Jan z Damaszku). Misterium Wcielenia Syna Bożego jest jednak przede wszystkim przedmiotem modlitwy i kontemplacji.

Ks. dr Henryk Paprocki  
Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

ul. Raclawicka 131 m. 13  
PL-02-117 Warszawa  
E-mail: henryk.paprocki@waw.tvp.pl

<sup>12</sup> S. CHORUŻYJ, *O starom i nowom*, Sankt Petersburg 2000, 19-20.

# Le dogme de l'Immaculée Conception. Pointe de vue orthodoxe

(Résumé)

L'auteur prend comme point de départ les données bibliques et patristiques ainsi que le culte de *Theotokos* dans l'Église orthodoxe. La réserve de l'Église orthodoxe vis-à-vis du dogme de l'année 1854 est fondée sur l'absence des données bibliques et aussi le fait que la conception théologique de l'Immaculée Conception est connue depuis le XII<sup>e</sup> siècle. Le dogme est fondé sur la conception du péché originel selon Augustin qui est à part vis-à-vis des Pères de l'Église. L'Église orthodoxe toujours vénère la *Theotokos* comme „très sainte, très pure, toute bénie et glorieuse Souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge”.