

Grupa z Dombes, Ryszard Obarski

Maryja w Bożym planie i w komunii świętych

Salvatoris Mater 3/4, 271-407

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.

Grupa z Dombes

**Maryja
w Bożym planie
i w komunii świętych**

Tytuł oryginału:

Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture. II. Controverse et conversion

© Bayard Éditions/Centurion, Paris 1999
© for the Polish Edition by Centrum Formacji Maryjnej
„Salvatoris Mater”, Licheń 2001

Przekład
Ryszard Obarski

Wielbi dusza moja Pana,
i duch mój jest napęczniony radością
z powodu Boga, mojego Zbawcy,
bo wejrzał na swoją pokorną służebnicę.
Odtąd bowiem wszystkie pokolenia
nazywać mnie będą błogosławioną,
gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny:
święte jest jego imię.
Jego dobroć rozciąga się z pokolenia na pokolenie
nad tymi, którzy się go boją.
Okazał całą moc swego ramienia;
rozproszył ludzi o wyniosłym myśleniu;
stracił władców z tronu,
a wywyższył pokornych;
głodnych nasycił dobrami,
a bogatych z niczym odprawił.
Przyszedł z pomocą Izraelowi, swojemu słudze,
pomny na swoją dobroć,
jak przyobiecał naszym ojcom,
na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki.

Łk 1, 46-55
[tłum. według francuskiego
Ekumenicznego Przekładu Biblii]

Przedmowa do wydania polskiego

Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia. Grupa z Dombes o Maryi

Pierwszy w dziejach Polski mariologiczny kwartalnik *SALVATORIS MATER* jeszcze na progu swojej drogi, a już zasłużony, publikuje niezwykle tekst mariologiczny pt. *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. O jego niezwykłości decydują autorzy, metodologia i tezy.

Pracowało nad nim 41 osób. One zasłużyły na miano autorów dokumentu. Należą do trzech wyznań chrześcijańskich: reformowani i luteranie, czyli ewangelicy zwani potocznie protestantami, oraz katolicy; 20 katolików, 21 ewangelików. Szwajcarzy i Francuzi. Niektórzy pracują na wyższych uczelniach, zasadniczo jednak oddają się duszpasterstwu. Pracują pod sztandarem tzw. Grupy z Dombes. Dombes to miejscowość oddalona 42 km od Lyonu z klasztorem trapistów, gdzie od 1937 roku spotykała się, chociaż nie zawsze, grupa reformowanych, luteranów i katolików, by modlić się wspólnie i rozmawiać na różne tematy teologiczne. Za swego duchowego ojca zasłużenie uważają świątobliwego księdza katolickiego Paula Couturiera (†1953), jednego z wybitnych pionierów duchowego ekumenizmu. Otwierając się na duchowość Couturiera, Grupa przeznaczała wiele miejsca na modlitwę. Z reguły rozpoczynała swoje spotkania rekolekcjami, by dopiero po nich przystępować do wspólnej refleksji teologicznej.

Do bardziej znanych postaci tej grupy należeli czy należą ojcowie Jean-Noël Aletti, René Baupere, Gustave Martelet, Pierre Michalon, Bernard Sesboué, Maurice Villain, Joseph Hoffmann, a ze strony protestanckiej pastorzy Alain Blancy, Hebert Roux i brat Max Thurian z Taizé.

Długą drogę przebyła Grupa z Dombes, zanim przyjęła dokument o Matce Pana. Pracując w pierwszych 20 latach, nie publikowała owoców swoich przemyśleń. Z następnych 14 lat (1956-70) opublikowała zwięzłe tezy:

- 1956 - Stan grzechu pierworodnego
- 1957 - Pośrednictwo Chrystusa i posługiwanie Kościoła
- 1958 - Kościół - Ciało Chrystusa
- 1959 - Pastoralny autorytet w Kościele
- 1960 - Apostolskość Kościoła
- 1961 - Kapłaństwo i posługiwanie Kościoła
- 1962 - Kapłański akt Chrystusa w kapłańskiej aktywności Kościoła
- 1965 - Nauka o Duchu Świętym
- 1967 - „Interkomunia”
- 1968 - Sukcesja apostolska

1969 - Kościół a Duch Święty

1970 - Kościół jako wspólnota świętych.

Odtąd wyniki prac otrzymują formę obszerniejszych dokumentów:

1971 - W kierunku tej samej wiary eucharystycznej

1972 - O pojednanie posługiwania

1976 - Posługiwanie episkopalne

1979 - Duch Święty, Kościół i sakramenty

1985 - Posługiwanie wspólnoty (*communion*) w Kościele uniwersalnym (papiestwo).

Zarówno tezy, jak wspomniane obszerniejsze opracowania udostępniono w zbiorze: *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987* (Paris 1988, Le Centurion).

Od 1981 roku Grupa pracowała nad wyjątkowo trudnym, lecz niezwykle doniosłym zagadnieniem eklezjologicznym, które posiada olbrzymie znaczenie dla teologicznej metodologii: *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (Paris 1991, Le Centurion).

Autorzy podjęli zasadniczy w ekumenicznym dialogu problem: czy międzykościelne zbliżenia teologiczne nie osłabiają tożsamości dialogujących ze sobą Kościołów (by nie mówić o zdradzie własnej tożsamości) i czy takie osłabienia nie kryją się w samej naturze ekumenicznych uzgodnień (konsensusów)? W odpowiedzi postawili tezę, że do istoty tożsamości należy zmiana; oczywiście, nie jakakolwiek zmiana, ale zmiana, która jest nawróceniem. Chodzi o nawrócenie do Ewangelii, do której wciąż trzeba dorastać, do Chrystusa, który wciąż oczekuje naszej doskonalszej wierności, do autentycznych elementów wielkiej Tradycji, którą należy otwierać na nowe problemy nowych czasów... W Instytucie Ekumenicznym KUL dojrzewa rozprawa doktorska, która omawia ten metodologiczno-teologiczny pomysł Grupy z Dombes.

Ponad pół wieku doświadczeń, przebyta długa droga mocowania się z wielu problemami bez unikania najtrudniejszych (papiestwo, sukcesja, Eucharystia), wreszcie lata pracy nad węzłowym zagadnieniem dynamicznego rozumienia kościelnej, wyznaniowej i chrześcijańskiej tożsamości, przygotowało zespół do podjęcia tematu mariologicznego. Międzykościelne dialogi ekumeniczne, chociaż ich wiele, trwają długo i opracowały liczne dokumenty, na ogół nie podejmują tematu Maryi. Międzykościelne komisje pracujące na forum światowym opublikowały już około 100 dokumentów; jednak nie ma wśród nich ani jednego, który by w całości został poświęcony Matce Pana. W ośmiu znajdujemy na ogół bardzo zwięzłe fragmenty: w dialogu katolicko-pentekostalnym, katolicko-metodystycznym, katolicko-reformowanym, katolicko-anglikańskim, katolicko-luterańskim, katolicko-prawosławnym, prawosławno-starokatolickim i prawosławno-anglikańskim. Nawet krajowe międzykościelne komisje teologiczne nie podejmują w sposób zasadniczy mariologii. Wyjątek stanowi USA, gdzie ko-

misja katolicko-luterańska opracowała temat *Maryja w Nowym Testamencie* (*Mary in the New Testament. A collaborative Assensment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, wyd. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmeyer, J. Reuman, Philadelphia-New York 1978; istnieje przekład niemiecki; J. Majewski opracował ten dialog w rozprawie doktorskiej na KUL), przedłużając go w dialogu o zbawczym pośrednictwie (*The one Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, wyd. H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Gurgess, Augsburg-Minneapolis 1992).

Świadomość potrzeby ekumenicznego dialogu o Maryi daje o sobie znać na międzynarodowych kongresach mariologicznych; w ich strukturze zazwyczaj pracuje zespół ekumeniczny, który przygotowuje specjalną deklarację (Lizbona 1967, Zagrzeb 1971, Rzym 1975, Saragossa 1979, Malta 1983, Kevelaer 1987, Huelva 1992). Sposób funkcjonowania tych zespołów nie pozwalał jednak na opracowanie większych dokumentów.

Powróćmy do Grupy z Dombes. Najpierw były dwie książki. W styczniu 1997 roku ukazała się pierwsza, zawierająca ekumeniczną lekturę historii oraz Biblii, w styczniu 1998 roku - część druga, zestawiająca kwestie kontrowersyjne i poszukująca zbliżenia. Obie bardzo szybko zniknęły z półek księgarskich. W następnym roku pojawiły się ponownie, jednak złączone w jednej książce: Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'écriture. Controverse et conversion* (Paris 1999 Bayard Éditions/Centurion, ss. 195). To najmłodszy owoc doświadczeń i teologicznej mądrości dombeskiego środowiska ekumenicznego. Na nim opiera się pierwszy polski przekład. Udało się znaleźć prawdopodobnie najwłaściwszego tłumacza tego tekstu. Ryszard Obarski, absolwent Wydziału Teologii KUL, jest doktorantem tegoż Wydziału (Instytut Teologii Dogmatycznej). Jakość duchowej przestrzeni Tłumacza wyraźnie koresponduje z klimatem wprowadzonym do książki przez autorów. Praca nad rozprawą doktorską z zakresu teologicznej metodologii Grupy z Dombes również merytorycznie przygotowała pana Obarskiego do pracy nad przekładem najcenniejszego w światowej literaturze dzieła z mariologii w ujęciu ekumenicznym.

Po stronie katolickiej wykład mariologii otwierają zazwyczaj świadectwa biblijne, po których następuje przegląd czcigodnych świadectw chrześcijańskiej Tradycji; ze szczególną uwagą przypomina się Sobór Efeski z przyjętym tam tytułem *Bogurodzicy - Theotokos*; uwzględnia się późniejsze świadectwa, wielką uwagę przykładając do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Współczesne wykłady mariologii starają się dobrze wyłożyć teologię maryjną ostatniego Soboru. Zazwyczaj, zwłaszcza w starszych mariologiach katolickich, stosunkowo szeroko rozwija się zagadnienie pośrednictwa Maryi. Strona protestancka nie pisze podręczników mariologii. Jeśli wypowiada się szerzej na tematy z jej krę-

gu, czyni to zazwyczaj polemicznie w stosunku do mariologii katolickiej; przypomina przy tym stanowczo to, co nazywa katolickimi błędami w tej dziedzinie, przede wszystkim brak wierności wobec Biblii (por. reformacyjna zasada *Tylko Pismo - Sola Scriptura!*) oraz zamach na absolutną suwerenność Bożej łaski, z którą człowiek nie może aktywnie współpracować (por. zasada *Tylko łaską - Sola gratia!*; szerzej zob. *Beatam me dicent*, t. 10: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangelickie*, Niepokalanów 2000). Tymczasem Grupa z Dombes obrała inną ścieżkę, bliższą współczesnej wrażliwości na dzieje i konkret. Wyszła od lekcji historii: Jak postrzegano Maryję w Kościele starożytnym, w literaturze apokryficznej, w średniowieczu, w okresie reformacji protestanckiej i reformy katolickiej, jak wreszcie w XX wieku? Dopiero w to wielobarwne bogactwo doświadczenia wprowadzono pytanie o Maryję Biblii, by odważnie formułować pytania o jakość historycznego rozwoju ideowej ikony Maryi w chrześcijaństwie, o biblijną ocenę przebytej drogi, a także o program kontynuacji oraz naprawy.

Przegląd doświadczeń historii oraz wspólna lektura Biblii odsłoniły niemało tradycyjnych nieporozumień we wzajemnej ocenie stanowisk; odkryły zasadniczą wspólnotę wiary; zaowocowały też ustaleniem czterech kwestii, w których nie do końca możemy się spotkać: 1. Współdziałanie Maryi ze zbawiającym Bogiem, 2. Dziewictwo Maryi, 3. Dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu oraz 4. Wzywaniu Maryi. Autor niniejszego wstępu zainwestował w te problemy kilkadziesiąt lat swego życia i z przekonaniem stwierdza, że nie znalazł w literaturze przedmiotu celniejszej, a zarazem bardziej ekumenicznej prezentacji. Ogromna kultura duchowa autorów graniczy tu niemal z cudem: mówiąc o różnicach protestanckiego i katolickiego postrzegania Maryi, powiedziano wyraźnie o tym, co dzieli, i wskazano głębokie korzenie rozbieżności, nie raniąc przy tym braci, z którymi nie można się zgodzić. Jeśli ekumeniczność w uprawianiu teologii ujmujemy w formule *Zgodnie z prawdą i życzliwie*, to mariologiczny dokument Grupy z Dombes można wskazywać jako udane wcielenie tej zasady, a niewątpliwe jego osiągnięcia jako rzeczowy argument za taką metodą. (Wieloletni współpracownik Grupy, reformowany pastor Alain Blancy, na krótko przed swoją śmiercią, która nastąpiła 30 września 2000 roku, w wywiadzie na temat swego zaangażowania w ekumenizm, powiedział, że znalazł w tym środowisku coś dla siebie bardzo ważnego, mianowicie przekonanie, że teologiczne poszukiwania są nierozłączne od świadectwa składanego wierze.) Trudne spotkanie przy czterech głównych tematach, które dzieli, nie pogłębia tutaj podziału.

W poprzednim dokumencie o tożsamości i zmianie (rozumianej przede wszystkim jako nawrócenie), czterdziestka z Dombes równie odważnie, co pokornie rozmawia o „kościelnym nawróceniu” obu partnerów dialogu. Takie nawrócenie przyjmuje jako

istotny element twórczego dialogu między Kościołami. Ponieważ mariologia jest jedną z dziedzin teologii, program nawrócenia Grupa przenosi na dialog o Maryi. Owocuje to zupełnie niezwykłymi stronami nowego dokumentu. Mogą je prześledzić i prze-modlić z wielkim pożytkiem zarówno teologowie, jak zwierzchnicy Kościołów, duszpasterze, pracownicy mediów chrześcijańskich, kustosze sanktuariów i wszyscy, którzy służą tam dojrzewaniu wiary oraz profesorowie i studenci teologii (nie tylko mariologii!), wreszcie wszyscy uczniowie i słudzy Chrystusa. Nigdzie tak konkretnie i klarownie nie zastosowano dombeskiej idei nawrócenia Kościołów, jak tutaj.

Każdy, kogo Sobór Watykański II, Paweł VI i Jan Paweł II przekonali do nieodzowności rozwijania mariologii eklezjotypicznej komplementarnie do chrystotypicznej, z wdzięcznością przyjmie mariologiczną propozycję Grupy z Dombes.

Kto sercem usłyszał i wdzięcznością przyjął słowa Jana Pawła II, zamykające Kongres Mariologiczny w Rzymie (2000 r.): „*Przez Maryję do Jezusa*”, ale także „*Przez Jezusa do Maryi*”, przyjmie ofiarowany tu dokument jako błogosławiony dar wspierający pielgrzymowanie na wyjątkowo trudnej drodze do bardziej wspólnego świadectwa.

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv
Kierownik Katedry Mariologii KUL

Słowo od tłumacza

Dokument *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, opublikowany przez francuską, ekumeniczną Grupę z Dombes, jest tekstem teologicznym, opracowanym od strony biblijnej, historycznej i dogmatycznej. Ważną rolę w przekazie treści tego dokumentu odgrywa szczególny styl, którego jednym ze składników jest poetycki język, w jakim wypowiada się Grupa. Charakteryzuje się on bogactwem zastosowanych środków: porównania, metafory czy wyrażenia, zaczerpnięte z pozateologicznych kontekstów znaczeniowych, pozwalają odkryć głębię prezentowanych zagadnień, ale jednocześnie wymagają znalezienia czytelnych odpowiedników w tłumaczeniu na język polski (przykładem jest chociażby numer 15 dokumentu, gdzie wyrażenie *fondus enchaîné*, wykorzystywane w psychologii i w analizie dzieł sztuki, niełatwo oddać jednym zwrotem o podobnej treści).

Podjmując się przekładu tak przygotowanego tekstu (zarówno pod względem teologicznym, jak i literackim), należało wziąć pod uwagę ekumeniczną i językową wrażliwość członków Grupy, należących do Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i rzymskokatolickiego. Dlatego też, aby uszanować tę wrażliwość autorów dokumentu, tłumaczenie zachowuje pisownię jak najbliższą oryginałowi, co niekiedy może dziwić polskiego czytelnika. Chodzi tu zwłaszcza o ortografię zaimków osobowych i dzierżawczych odnoszących się do Osób Trójcy Świętej oraz Maryi, a także tytułów maryjnych (najczęściej pisane są małą literą, z wyjątkiem tych miejsc, w których oryginalny tekst stosuje dużą literę).

Z tych samych powodów - z troski o wierność francuskiemu oryginałowi - inne kluczowe pojęcia wymagały zastosowania odpowiednich terminów technicznych. I tak w przypadku bliskoznacznych określeń odnoszących się do kultu maryjnego zasadniczo przyjęto następujące rozróżnienie: *culte* - *kult*, *vénération* - *cześć*, *piété* - *pobożność*, *dévotion* - *nabożeństwo*. Pewną trudność sprawia dzisiaj odpowiednie przełożenie łacińskiego terminu *communio sanctorum*. Jakkolwiek w katolickim piśmiennictwie teologicznym stosowane jest wyrażenie *obcowanie świętych*, a w protestanckim - *społeczność świętych*, to jednak z uwagi na coraz bardziej powszechne (również w dokumentach kościelnych) rozumienie Kościoła jako misterium komunii (*koinonía*) wydaje się słusznym tłumaczenie francuskiego *communion des saints* jako *komunia świętych*. Podobnie rzecz się ma z niezwykle istotnym pojęciem w dialogach ekumenicznych, jakim jest termin *coopération*, który tłumaczony jako *współpraca* okazuje się mniej odpowiadać kontekstowi znaczeniowemu niż *współdziałanie*. Dlatego też w dokumencie będzie stosowane zazwyczaj to drugie określenie.

Ponadto w polskiej literaturze teologicznej powszechnie spotyka się termin *objawienia maryjne*. Tymczasem stosowane w dokumencie na oznaczenie tego rodzaju zjawisk francuskie określenie *apparitions* zostało przetłumaczone na język polski za pomocą wyrażenia *ukazywania się*, co jest podyktowane troską o wierność oryginałowi; chociaż to wyrażenie ciągle nie jest najlepsze, jednakże konieczne jest jego odróżnienie od pojęcia *révélation* - *objawienie*, które oznacza jedyne w historii zbawienia Objawienie Boga Ojca, dokonane przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Cytowane fragmenty wypowiedzi magisterium Kościoła katolickiego oraz pism reformatorów i ksiąg wyznaniowych Kościołów protestanckich, a także dzieł Ojców Kościoła i teologów zostały przełożone według ich brzmienia w dokumencie, z odesłaniem do tekstów źródłowych oraz ich polskich wydań. Cytaty biblijne zostały w większości przypadków przetłumaczone zgodnie z ich francuskim przekładem, obecnym w dokumencie; niekiedy tylko porównane z tekstem Biblii Tysiąclecia, co zostało zaznaczone.

Dla zapewnienia przejrzystości przekładu konieczne było dołączenie pewnych uzupełnień, które zostały umieszczone w nawiasach kwadratowych. Poza tym w kilku miejscach czytelnik znajdzie symbol gwiazdki (*), który odsyła do znajdujących się w przypisach uwag tłumacza, pozwalających lepiej zrozumieć tekst.

Ryszard Obarski

Słowo wstępne

W 1996 roku *Grupa z Dombes* wypracowała pierwszą część dokumentu *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. W następnym roku, w sześćdziesiątą rocznicę swojego istnienia zakończyła jego drugą część. Publikacja dwóch książeczek w dwóch etapach i w rocznym odstępie czasowym (styczeń 1997 - styczeń 1998) była spowodowana troską, aby nie narażać na dłuższe oczekiwanie czytelników, spragnionych szybkiego zaznajomienia się z pierwszymi rezultatami naszej pracy.

Po szybkim wyczerpaniu się pierwszej edycji obu tomików, nadszedł czas na zaprezentowanie drugiego wydania w jednym tomie.

Czytelnik znajdzie więc w nim dwie następujące po sobie części zawierające cztery rozdziały dokumentu. Świadomie zamieszczały je w stanie pierwotnym, a dwie kolejne prezentacje, napisane przez współprzewodniczących *Grupy z Dombes*, pastora Alain'a Blancy i ojca Maurice'a Jourjon, znajdują się w tym samym miejscu, co w poprzednim wydaniu, pierwsza odnosząc się do dwóch pierwszych rozdziałów, a druga do dwóch ostatnich. Stanowią one dobre wprowadzenie do lektury całości dokumentu i sytuują czytelnika w okolicznościach i troskach, jakie towarzyszyły przygotowaniu tekstu.

Na użytek tej drugiej edycji całość dokumentu została starannie przejrzana i pewna liczba materialnych błędów poprawiona (zwłaszcza w odniesieniach biblijnych). Dodaliśmy do niej indeks cytatów biblijnych.

Odzew, wywołany pierwszym wydaniem, usatysfakcjonował nas. Mamy nadzieję, że ta nowa publikacja sprawi, iż dokument dotrze do nowych czytelników.

Grupa z Dombes

Część pierwsza

Ekumeniczna lektura historii i Pisma świętego

Prezentacja

Odchodząc od swojego zwyczaju, *Grupa z Dombes* publikuje oddzielnie pierwszą część dokumentu zatytułowanego *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, którego druga połowa ukaze się, kiedy tylko będzie to możliwe. Publikowanie w dwóch etapach tłumaczy się kilkoma względami.

W pierwszym rzędzie zagadnienie jest stosunkowo nowe w debatach ekumenicznych. Nie pojawia się jeszcze na porządku dziennym obrad żadnego z aktualnie prowadzonych, wielkich światowych dialogów międzywyznaniowych. Taka sytuacja skłoniła *Grupę* do pójścia do przodu w spokojniejszym tempie oraz do szerszego rozwinięcia niektórych szczegółów dotyczących tematu. Dlatego też praca nie jest jeszcze w pełni zakończona. Niemniej jednak pierwsza część okazała się wystarczająco dojrzała do niezwłocznej publikacji. Wydawało się, że aby odpowiedzieć na uzasadnione oczekiwanie, *Grupa* powinna była zaznajomić czytelników i członków naszych Kościołów z osiągniętymi rezultatami, w odstępach czasowych bardziej lub mniej regularnych.

Co więcej, ta część, najpierw informująca, a następnie rozwijająca odnowioną lekturę biblijną na tle wyznań wiary, ma wartość samą w sobie oraz przygotowuje teren pod następną część, która będzie traktować o istniejących wciąż kwestiach spornych. Wobec tego ta część nie jest ani prostą zapowiedzią, ani tym bardziej przedmową innego dokumentu. Tworzy całość i - aby użyć wyrażenia Ireneusza - rzeczywiście przedstawia nam Maryję w symfonii zbawienia, a ta symfonia nie jest niedokończona.

Poza tym *Grupa*, decydując się na publikację tej pierwszej połowy, pozwoliła czytelnikom uczestniczyć w swojej własnej wędrówce. Wierna swej ekumenicznej zasadzie¹ starała się w tej pierwszej części najpierw podjąć wspólną lekturę historii i Pisma świętego, aby następnie zbadać, a nawet przewyżczyć nadal istniejące kwestie sporne oraz zaproponować chrześcijanom i odpowiednim Kościołom konkretne kroki nawrócenia.

O ile *Grupa z Dombes* zmierza swoim własnym krokiem do wypracowania dokumentu, który pociąga za sobą następny, o tyle

¹ Por. *Pour la communion des Églises; L'apport du Groupe de Dombes 1937-1987*, Centurion, Paris 1988, który zawiera wszystkie poprzednie dokumenty, oprócz ostatniego, składającego się na drugi tom, *Pour la conversion des Églises*, Centurion, Paris 1991.

nie chce zmniejszać stopnia wsłuchiwania się w głos naszych czasów, aby móc w ten sposób zaradzić pilnym potrzebom, które się pojawiają. 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, *Grupa* wydawało się czymś właściwym nie oczekiwać końca swojej pracy, lecz już teraz przyczyniać się do rozjaśnienia sytuacji.

Tytuł nadany dokumentowi zapowiada podwójne ujęcie, w którym jakby krzyżują się oś wertykalna i horyzontalna: *Maryja w Bożym planie* stara się umiejscowić [Maryję] Pannę 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. To samo zbawienie przynależy do dzieła obecnego w tajemnicy wcielenia i w uniwersalności odkupienia. Maryja na skrzyżowaniu tych dwóch ruchów jest ich świadkiem i przejawem. Dokument wyjaśni w drugiej części warunki i konsekwencje skrzyżowania tych dwóch osi.

Jedynie wspólnie mogliśmy napisać historię naszej wiary i wspólnie przebadaliśmy tę historię, by wyciągnąć z niej naukę.

Jeżeli to przedstawienie zagadnienia zajmuje więcej miejsca niż w dokumentach wcześniejszych, to nie dlatego, że przedmiot byłby bardziej istotny w płaszczyźnie wiary. Trzeba stanowczo przypomnieć, że Maryja 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. Z tego powodu *Grupa* wybrała zajęcie się tą symboliczną postacią wiary i tradycji chrześcijańskiej, co na konkretnym i wyjątkowo wrażliwym przykładzie pozwoliłoby jedynie sprawdzić swoją własną metodę i własną propozycję kościelnego nawrócenia, które wytycza kierunek wszystkim tekstom *Grupy*. Czy w kwestii tak delikatnej, która angażuje wrażliwość i pobożność jednych i drugich, nie można by wypowiedzieć wspólnego słowa i nakłonić do wzajemnego nawrócenia? Osiągnięcie pojednania w tej kwestii będzie miało od tego momentu swoje następstwa także w innych punktach.

Nasza *Grupa* jest zgodna co do tego, że Boży plan – objawiony w Piśmie świętym i przyjęty w wierze, która jest „uregulowana” (*regula fidei*) i „artykułowana” zgodnie z trzema artykułami *Credo* w Symbolach – wiąże dziewicze poczęcie i macierzyństwo: ten, który umarł pod Poncjuszem Piłatem, narodził się z Maryi Dziewicy.

Wiara niepodzielonego Kościoła, obecna dziś w każdej i w każdym z nas, decyduje o jedności Kościoła i tworzy komunie Kościołów w tajemnicy jej integralności: zbawienie dokonane przez Chrystusa nie jest dziełem ludzkiego przekonywania, ale jest dziełem mocy Boga. Oto właśnie nieplodna rodzi, a Dziewica staje się brzemienna i już w tym wydarzeniu ubodzy słyszą Dobrą Nowinę. Czy gdziekolwiek, u progu trzeciego tysiąclecia byłoby możliwe wyznanie wiary w Chrystusa Zbawiciela, które odrzuciłoby taką wierność względem Ewangelii?

Maryja w wyznaniach wiary nie różni się od Maryi w Piśmie świętym. Jeśli ewangelie dzieciństwa są u synoptyków tym, czym jest prolog w ewangelii Janowej – mniej historią czy prehistorią Jezusa, a bardziej świadectwem uniżenia tego, który będzie w sposób wszechmocny wywyższony i nazwany Panem w chwale Boga Ojca (por. Flp 2, 6-11) – to równocześnie słyszymy nowinę obwieszczoną Maryi oraz jej *Magnificat*, skoro zarazem wyznajemy Jezusa, „który się począł z Ducha Świętego i narodził z Maryi Panny”.

Grupa pracowała z tym większym spokojem, że potrafiła odnaleźć różnicę pomiędzy tym, czego domaga się wiara, a tym, na co pozwala pobożność. To podstawowe rozróżnienie będzie kształtować cały dokument. Jeśli niektórzy mogli napisać w średniowieczu: „O Maryi nie powiemy nigdy dość”, to nie jest mniej ważnym odróżnienie wolności w pobożnościowych praktykach, w granicach wyznaczonych przez wiarę, od tego, co jedynie konieczne, a co Konfesja Augsburska (1530/1580) określa jako *Satis est*, co wystarcza, aby był Kościół i jedność eklezjalna: „właściwe głoszenie Ewangelii i wierne administrowanie sakramentami”. Zasada *hierarchii prawd* przyjęta na Soborze Watykańskim II podziela w znacznej mierze tę samą troskę. Punkt wyjścia, jak to zobaczymy, umiejscawia się we wspólnym wyznaniu wiary, tej wiary, którą przywołują Symbole starożytnego Kościoła. Tak Skład Apostolski, jak i Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański (381 r.) określają wyraźnie Maryję, będącą w opozycji wobec Poncjusza Piłata, jako narodzenie wobec śmierci, jako uczestnictwo w tajemnicy wcielenia wobec współwiny w męce.

Pozytywne rezultaty w tej fazie prac są znakiem zachęcającym do dalszych kroków, które nastąpią i które już zostały uczynione. Jak to zauważymy, streszczenie drugiego tomu pokazuje rozległość i drażliwość obszaru, który pozostaje do zbadania. Ale od tej chwili jest możliwe złożenie świadectwa o stanie ducha, który inspirował czterdziestu członków Grupy podczas tych pięciu lat ciężkiej pracy. Dominowała radość pionierów, pomimo, a nawet z powodu ryzyka wzięcia na siebie odpowiedzialności, którego wielkie dialogi międzywyznaniowe do dzisiejszego dnia jeszcze nie podjęły. Także radość odkrywania, że to, co sporne, niekoniecznie przebiega według twardej linii podziałów konfesyjnych. Chrześcijanin

może mieć uczucie i osobistą postawę szacunku, a nawet czci dla matki swojego Pana i Zbawiciela.

Lista uczestniczących w pracach wskazuje na zespół mężczyzn. Nie oznacza to, że tekst został wypracowany bez udziału kobiet. Śmierć pozbawiła nas obecności partnerki, France Quéré. Problem grona mieszanego nie odnosi się wszakże tylko do tematu dotyczącego kobiety. Jest on ważny dla jakiegokolwiek innego artykułu wiary. Tryb dobierania członków do niepełnego zespołu oraz potrzeba kontynuowania rozpoczętej pracy wymagały chwilowego odłożenia zmiany, potrzebnej w *Grupie* i poza nią, umożliwiającej regularne uczestnictwo kobiet.

Grupa mogła stale pracować w spokoju, którego nie wykluczał ani rygor dyskusji, ani konfrontacja przekonań, dzięki atmosferze braterstwa „tkanej” na przestrzeni lat i wzmocnionej życiem duchowym, podtrzymywanym modlitwą zakonników z Opactwa, którego imię *Grupa* nosi z wdzięcznością, pokorą i odpowiedzialnością od blisko sześćdziesięciu lat.

Zatem bez obawy i w oczekiwaniu na reakcje, których następstwa będzie można wziąć pod uwagę w owocnym dialogu z czytelnikami, poddajemy niniejszą pracę pod ich refleksję.

Niech nam będzie wybaczone odczucie pewnej dumy, w samym sercu naszej wdzięczności wobec Boga, iż możemy tkąć wspólnie tę tkaninę, która jednak rozdziera się i wciąż rodzi w nas rozdarcie. 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 odśłonie 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?

Alain Blancy i Maurice Jourion
współprzewodniczący *Grupy z Dombes*

Wprowadzenie

1. Po upływie przeszło pięćdziesięciu lat cierpliwej pracy ekumenicznej w dziedzinie doktrynalnej oraz po ukazaniu się jej ostatniego dokumentu poświęconego nawróceniu Kościołów, *Grupa z Dombes* doszła do przekonania, że od tej chwili jest możliwe podjęcie z odwagą tematu dotyczącego Maryi Panny. 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. Zdecydowaliśmy zatem zaproponować drogę nawrócenia w duchu naszego poprzedniego dokumentu *Ku nawróceniu Kościołów*².

2. Nauczeni przez nasze wcześniejsze prace, chcieliśmy rozpocząć świadectwami z historii, zanim proponujemy 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 rozbieżności (Rozdział pierwszy).

3. Chcieliśmy następnie wyrazić wszystko to, co nas jednoczy w tym samym wyznaniu wiary, w którym Maryja znajduje miejsce, przypadające jej w udziale w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia. Dlatego też wybraliśmy ramę trzech artykułów z *Credo*, aby przedstawić Maryję jako stworzenie Ojca, tak jak wszystkie inne stworzenia, jako matkę Syna wcielającego się w nasz świat oraz jako tę, która - obecna na modlitwie wspólnoty w dniu Pięćdziesiątnicy - przynależy w Duchu Świętym do wspólnoty świętych, jaką jest Kościół. Na tym tle odczytamy ponownie świadectwa Pisma świętego odnoszące się do Maryi (Rozdział drugi).

4. Wtedy to poruszymy cztery zasadnicze bloki istniejących pomiędzy nami rozbieżności: Czy Maryja „współdziałała” czy też nie „współdziałała” w naszym zbawieniu? Czy Maryja pozostała wciąż dziewicą czy też miała inne dzieci - braci i siostry Jezusa? Jak wyjaśnić dogmaty zdefiniowane po stronie katolickiej - Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie? Czy, wreszcie, uprawnione jest wzywanie na modlitwie Maryi z prośbą o wstawiennictwo u Boga? (Rozdział trzeci).

5. Na koniec proponujemy naszym Kościołom pewne wytyczne dla nawrócenia w ramach swego wyznania w nadziei, że Maryja nie będzie już punktem niezgody pomiędzy nami (Rozdział czwarty).

6. Nasze odczytywanie historii, świadectwa Pisma świętego, naszych zgodności jak i rozbieżności, które pozostają, będzie z pewnością podjęte z ekumeniczną troską i na tle eklezjologii. Perspektywa wezwania do nawrócenia będzie obecna w każdym z rozdziałów. Nie oznacza ona zamiaru negocjowania wszelkich róż-

² *Pour la conversion des Églises*, dz.cyt.

nic między nami, lecz wyraża pragnienie zrozumienia ich podstaw oraz szanowania ich w duchu wrażliwości na drugich.

7. Mamy świadomość, że, będąc pierwszymi wśród tych, którzy rozpoczynają dialog międzywyznaniowy, podejmujący temat Maryi, inicjujemy pracę, która może być tylko użyźnieniem gleby. Naszym celem jest zapoczątkować inne prace oraz uczestniczyć w ewolucji naszych Kościołów w kierunku budowania wzajemnych relacji w pokoju. Ta sytuacja wymusiła na nas dłuższe i bardziej techniczne przedstawienie, którego nie chcieliśmy, ale które wydało się nam konieczne dla należytego ujęcia tematu. Jest bowiem nie do przyjęcia, aby istotny spór pomiędzy chrześcijanami toczył się z powodu matki ich Zbawiciela.

Rozdział I

Przesłanie w historii

I. Maryja w Kościele starożytnym

8. Nasze studium pozycji Maryi w Kościele starożytnym obejmuje w zasadzie pierwsze tysiąclecie: najpierw skoncentruje się na wyznaniach wiary, potem na najważniejszych pismach Ojców Kościoła i na koniec na literaturze szczególnej, jaką jest literatura „apokryfów” Nowego Testamentu, odgrywająca pewną rolę w rozwoju pobożności maryjnej, w liturgii i kulcie.

1. Maryja w wyznaniu wiary

9. W dokumentach zarówno najstarszych, jak i najbardziej uroczystych Maryja jest dużo mniej obecna niż w Ewangeliach: jest nieobecna w przepowiadaniu apostołów (w kerygmie, por. Dz 2, 14-36, itd.), w najstarszych wyznaniach wiary; nie ma jej w sercu pierwszych soborów ekumenicznych. Jak to wyjaśnić?

10. Symbole wiary formowały się powoli aż do początku III wieku, kiedy to spotykamy pierwsze *Credo* Kościoła. Ale już na długo przed tym widzimy, jak różne elementy przyszłych Symboli kształtowały się i układały w formułach różnych pisarzy. Ignacy z Antiochii (około 110 roku) jest tego pierwszym świadkiem; daje nam kilka sekwencji chrystologicznych, pochodzących wprost z apostoelskiej kerygmy. Otóż jego formuły uprzedzają wzmiankę o paschalnym misterium uwagą o „prawdziwym” narodzeniu Jezusa: „Nasz Bóg, Jezus Chrystus był noszony, według Bożego planu, w łonie Maryi, pochodząc z rodu Dawida a także z Ducha

Świętego”³. W ten sposób wzmianka o dziewiczym poczęciu Jezusa, syna Maryi, zostaje wprowadzona w wyznania wiary zaraz na początku II wieku: nigdy ich już nie opuści.

11. Ireneusz jest pierwszym Ojcem Kościoła, który sugeruje wyraźnie, ok. 180 roku, obecność Maryi w przepowiadaniu apostołów. Jego wykład kerygmy apostoelskiej zawiera rzeczywiście następujący ciąg myślenia odnoszący się do Ewy i Maryi: „Trzeba było [...] aby dziewica, stając się adwokatem dziewicy, zniosła nieposłuszeństwo dziewicy na skutek posłuszeństwa dziewicy”⁴.

12. Autorytet i uczciwość Ireneusza, jego oparcie się na tradycji Kościołów Azji Mniejszej, a szczególnie Polikarpa, dwukrotna obecność tego samego tematu Maryja-Ewa w jego wielkim dziele *Przeciw herezjom* – to wszystko zachęca do zaufania mu, kiedy umiejscawia Maryję w ekonomii zbawienia przy okazji prezentacji przepowiadania apostoelskiego. Dla biskupa z Lyonu wyznanie wiary w Chrystusa implikuje dziewicze poczęcie, a Pismo święte w samej swojej genezie poświadcza odnowienie (*récapitulation*) Adama w Chrystusie dzięki obiegowi życia (*circulation*) od Maryi do Ewy. Taka jest wiara apostoelska, którą Kościół „ogłasza, naucza i przekazuje”⁵.

13. Żaden Symbol wiary nie powtarza poglądów Ireneusza. Jednakże w Symbolu Konstantynopolitańskim (tym, który nazywamy Nicejsko-Konstantynopolitańskim) pojawia się w 381 roku imię Maryi, podobnie zresztą jak w Składzie Apostoelskim (którego korzenie tkwią w Symbolu chrzcielnym, poświadczonym w *Tradycji apostoelskiej* z III wieku):

Symbol, zwany Apostoelskim: „Wierzę [...] i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedyne, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny [...]”.

Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański: „Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa [...]. On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem [...]”.

Jedno i drugie *Credo* łączy, jeśli można tak powiedzieć, Maryję z Poncjuszem Pilatem, co przyciąga uwagę. Maryja wskazuje na narodzenie, Pilat zaś - na śmierć. Obydwie postaci określają w ten sposób historyczną chronologię Chrystusa.

14. Ale maryjne świadectwo jest całkiem innego porządku niż świadectwo Pilata. Rzymski urzędnik jest świadkiem cywilnego porządku. Maryja świadczy z niepodważalnym przekonaniem

³ Ignacy z Antiochii (†ok. 117), *List do Efezjan* XVIII, 2; SC 10 bis, s. 87; por. *List do Magnezjan* XI; *List do Trallian* IX, 1; *List do Smyrnian* I, 1-2.

⁴ Ireneusz z Lyonu, *Objaśnienie przepowiadania apostoelskiego*, 33, SC 406, s. 131.

⁵ Tenże, *Przeciw herezjom* I, 10,2, tł. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984, s. 66.

matki: ona wie. Piłat żadną miarą nie jest świadkiem zmartwychwstania, choćby sprzeciwiającym się. Misterium wiary wymyka mu się całkowicie. Jest on, jeśli można tak powiedzieć, poza tekstem, który go wymienia. Z uwagi na godność dziewicy Maryja świadczy o tajemnicy wcielenia. Zawiera się w tym wyznanie wiary. Maryja nie jest w tym Symbolu, ani w Składzie Apostolskim rodzajem ozdoby, jak gdyby wzbogacała dekorację. Jeśli wiara apostołska krąży wokół śmierci-zmartwychwstania Pana, to fakt ten implikuje w konsekwencji, że ta sama wiara wypowiada się w świetle zmartwychwstania o narodzeniu samego Pana.

15. 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. Wiara w Jezusa, Chrystusa, Syna Bożego, Zbawiciela, którego chrześcijanin może przyjąć jak rybę w swoje dłonie, wypływa z Kościoła, Dziewicy Matki⁶. Ta wiara jest także odnośzona, na podobieństwo obrazu zastępującego poprzedni obraz, do Maryi, Dziewicy Matki.

16. Historyk spontanicznie rozumie formułę „przyjął ciało z Maryi Dziewicy”, pochodzącą z Soboru Konstantynopolitańskiego jako potoczne wyrażenie, jeśli można tak powiedzieć, wiary apostołskiej, opartej na świadectwie ewangelicznym. Gdyby rozważał on całość siedmiu soborów, to doszedłby do następującego stwierdzenia: 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, gdyż ta wiara pozostaje w ramach wypowiedzi biblijnych i chrystologicznych.

17. W rzeczywistości nie ma, ściśle mówiąc, „maryjnego dogmatu” z Efezu, a wzmianka o Maryi nie odnosi się wprawdzie do chrystologicznego dogmatu z Chalcedonu, lecz do Symboli wiary. Przez nie (Nicejski, Konstantynopolitański, Skład Apostolski) przystępujemy do Chrystusa, Słowa Bożego, które dla naszego zbawienia przyjęło ciało z Maryi Dziewicy. Kult, który stopniowo kształtuje się w stosunku do Maryi, ma skądinąd inne źródła, jak to zobaczymy, niż zasadnicze wyznanie: nasz Zbawiciel narodził się z dziewicy Maryi, która przyjęła do swojego łona, przez posłuszeństwo wiary, sprawcę swojego własnego zbawienia.

⁶ Termin grecki IXTHUS, który oznacza rybę, przedstawia ciąg inicjałów wyrażenia: Jezus, Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel. Stąd symbol ryby na oznaczenie Chrystusa oraz te gry słowne znalezione w starożytnych inskrypcjach. Inskrypcja Abercjusza: „Wiara wiodła mnie wszędzie. Wszędzie służyła mi dając za pokarm rybę ze źródła, bardzo dobrą, czystą, złowioną przez świętą Dziewicę...” Inskrypcja z Pektoriusza: „Trzymasz rybę w dłoniach twoich rąk.” Zob. na przykład A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Fayard, Paris 1952, s. 141-142.

2. Maryja w literaturze patrystycznej

18. Teologia maryjna Kościoła starożytnego jest chrystologiczna: to proste spojrzenie na Chrystusa pobudza do mówienia o Maryi Dziewicy jak o matce Jezusa, Chrystusa i Zbawiciela, który jest Bogiem. Można powiedzieć, że tak właśnie było od początków, a w szczególności u Ireneusza (ok. 180 roku), aż do Soboru w Efezie (431). Nazywanie Maryi Matką Boga (*Theotokos*) oznacza zarazem mówienie o Chrystusie⁷.

19. Dziewicze poczęcie stanowi część tajemnic zbawienia, gdyż jest znakiem „Boga z nami” (Emmanuel):

Ireneusz: „To jest istotnie jeden i ten sam Duch Boga, który [...] objawił, że nadeszła pełnia czasu przybranego synostwa, że Królestwo Niebieskie przybliżyło się, że znalazło się pośród ludzi, którzy uwierzyli w Emmanuela, narodzonego z Dziewicy”⁸.

Dziewicze poczęcie jest również znakiem narodzenia chrześcijanina z „Kościoła, Dziewicy Matki”:

Augustyn (†430): „Trzeba było rzeczywiście, aby nasza Głowa, wskutek nadzwyczajnego cudu, narodziła się według ciała z dziewicy, aby okazać, że jego członki narodzą się według Ducha z tej drugiej dziewicy, którą jest Kościół”⁹.

Z tego też powodu Kościół poapostolski pojmował, nie bez wahania niektórych¹⁰, dziewicze poczęcie Jezusa jako powołanie Maryi do trwałego dziewictwa:

Orygenes (†253): „Zgodnie ze zdaniem tych, którzy o Maryi myślą w sposób rozsądny, nie miała ona innych synów, jak tylko Jezusa”¹¹.

20. Wkrótce po Efezie Kościół stopniowo uznał wyrażenie *Theotokos* jako pochwałę maryjną:

V sobór ekumeniczny, Konstantynopolitański II (553), kan. 6: „Właśnie z tym poczuciem czci święty sobór w Chalcedonie wyznawał w niej Matkę Boga”¹².

⁷ Por. tekst Ignacego Antiocheńskiego, *List do Efezjan XVIII*, 2, cytowany w nr 10.

⁸ Ireneusz, *Przeciw herezjom*, III, 21, 3; Rousseau, s. 377.

⁹ Augustyn, *O świętym dziewictwie*, 6, 6; PL 40, 399.

¹⁰ Zwłaszcza Tertuliana.

¹¹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, I, 4; SC 120, s. 71.

¹² DzS 427, FC, nr 322 [BV VI, 17].

Ale to Augustyn dostrzegł elementy tego boskiego macierzyństwa, jak to później zostanie powiedziane¹³:

„Ona nie jest według ducha matką naszej głowy, jaką jest sam Zbawiciel. Duchowo jest raczej Jego córką. [...] Ale jest z całą pewnością matką jego członków, którymi jesteśmy. [...] Według ciała przeciwnie, jest ona matką samej głowy”¹⁴.

21. Istnienie w Kościele konsekrowanego dziewictwa kobiet uczyniło z Maryi wzór dziewic, niejako pierwszą mniszkę:

Atanazy (†373) do dziewic konsekrowanych: „Niech życie Maryi, która zrodziła Boga, będzie dla was wszystkich [...] obrazem, na wzór którego każda ukształtuje swoje dziewictwo”¹⁵.

Augustyn: „To zrodzenie z jedynej Dziewicy konsekrowanej jest godnością wszystkich dziewic konsekrowanych”¹⁶.

22. Doskonała świętość rozumiana jako brak grzechów osobistych jest potwierdzona przez Augustyna:

„Jeśli chodzi o grzechy Maryi, to ze względu na godność Pana chcę, by w ogóle nie podnoszono tej kwestii”¹⁷.

Przeciwko Pelagiuszowi Augustyn twierdzi, że to dzięki łasce Maryja nie zgrzeszyła¹⁸. Jednak inne ujęcia stanowisk nie pozwalają mówić, że biskup Hippony był bezpośrednio naśladowany:

Cyryl Aleksandryjski (†444): „Symeon, mówiąc o mieczu [por. Łk 2, 35], chciał powiedzieć o przenikliwości i gwałtowności cierpienia, które pobudziłyby Maryję do nieodpowiednich rozważań, nakłaniając jej niewieściego ducha do zła”¹⁹.

23. Zresztą augustyńska teologia uczyniła nieprawdopodobnym każde twierdzenie o niepokalanym poczęciu Maryi: nikt, kto narodził się ze związku cielesnego, jak wszyscy z wyjątkiem Chrystusa, nie jest wolny od śladów w nim grzechu pierworodnego:

¹³ Szczególnie z okazji jubileuszu 1500-lecia Efezu (1931 r.) oraz z racji święta (11 października), które obecnie ponownie odnalazło swoje starożytne miejsce w dniu 1 stycznia.

¹⁴ O świętym dziewictwie, 6, 6; PL 40, 399.

¹⁵ Atanazy, *List do dziewic*, por. RAM, 31, 1955, p. 144-171.

¹⁶ Augustyn, O świętym dziewictwie, 5, 5; PL 40, 398-399.

¹⁷ Tenże, O naturze i łasce, 42; PL 44, 267.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. G. Jouassard, *L'interprétation par Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix*, w: *Virgo immaculata*, vol. IV, Rome 1955, s. 32.

Augustyn: „Ten, który się narodził z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy, jest pozbawiony wszelkiego grzechu, gdyż obce jest Mu to poczęcie, które pochodzi ze związku płci. To dlatego i Jeremiasz [por. Jr 1, 5], i Jan [por. Łk 1, 44], choć uświęceni w łonie swoich matek, zaciągnęli jednak winę grzechu pierworodnego”²⁰.

24. Wydaje się, że niektórzy Ojcowie greccy z VII i VIII wieku przywoływali już współczesny dogmat:

Andrzej z Krety, biskup (†740): „Maryja, pierwociny, z jakimi cały skażony lud nie jest zmieszany”²¹.

Podobnie proponują oni, tak jak Jan Damasceński (†749), interesujące twierdzenie o Zaśnięciu Maryi:

„Jakżeż zepsucie mogło osiągnąć ciała, które przyjęło życie? Nic z tego nie mogłoby się odnosić do tej duszy i tego ciała, które nosiło Boga”²².

25. Wzywanie Maryi, gotowej do przyjścia (wzywa się jedynie męczenników), ma z pewnością ludowe i monastyczne korzenie:

Znana modlitwa nazywana *Sub tuum*: „Pod obronę twojego miłosierdzia uciekamy się, Boża Rodzicielko (*theotokos*)[...]”²³.

26. Akcentowane przez maryjne święta liturgiczne wzywanie Maryi daje na Wschodzie sposobność do pewnych aktów strzelistych, którym Ojcowie Kościoła Zachodniego nie oddawali się w ogóle:

Takim jest słynny hymn *akatyst*²⁴ o nieznaney dacie powstania, być może dzieło Romanosa Melodosa (†ok. 555). Ze swej strony Ambroży (†397) daje dobry przykład zachodniej powściągliwości w swej medytacji o Maryi u stóp krzyża:

„Ona nie oczekiwała śmierci naszego okupu, ale zbawienia świata. Być może także, wiedząc, że odkupienie świata przyszło

²⁰ *Dzieło niedokończone przeciwko Julianowi z Eklanum*, 4, 134; PL 45, 1429. Jednak można zauważyć, że Maryja Panna nie jest tu wspomniana.

²¹ Andrzej z Krety, *Kazanie o narodzeniu Maryi*, 1; PG 97, 812 A.

²² Jan Damasceński, *Druha homilia o Zaśnięciu*, 3; SC 80, s. 132-133.

²³ Papyrus *John Rylands Library*, być może poprzedzający Efez (431 r.).

²⁴ Śpiewając jego 24 strofy nie wolno było siadać (stąd *akatyst*). Oto kilka formuł: „Witaj, zadośćuczynienie całego świata; Witaj, życzliwość Boga wobec umarłych” (V). „Witaj, ty, która wypędziłaś niehumanitarnego tyrana z jego królestwa; [...] Witaj, ty, która nas wyrwałaś z zabobonów pogańskich” (IX); „Witaj, skało, która poisz spragnionych życia. [...] Witaj, pokarmie, który zastępujesz mannę” (XI). Tekst i tłumaczenie G.G. Meersseman, *Edition universitaires*, Fribourg 1958.

dzięki śmierci jej Syna, myślała, że trzeba było dorzucić coś do tego daru [...]. Ale Jezus nie potrzebował żadnej pomocy, aby nas wszystkich zbawić [...]. Przyjął zatem miłość matki. Nie szukał pomocy od kogoś innego”²⁵.

27. Wziąwszy wszystko pod uwagę, można by było powiedzieć, że Kościół Ojców przekazał we wzywaniu i czci chrystologiczne twierdzenia Ireneusza o Maryi, czystej, posłusznej oraz «przyczynie zbawienia»:

Ireneusz: „Maryja, dziewica, posłuszna [...] stała się dla siebie i całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia [...]. Węzeł splątany przez nieposłuszeństwo Ewy został rozwiązany przez posłuszeństwo Maryi²⁶. [...] Ona to dała się przekonać, by być posłuszną Bogu, aby w ten sposób dziewica Maryja stała się adwokatem dziewicy Ewy”²⁷.

28. Teksty patrystyczne, przytoczone powyżej, być może wydają się iść dalej niż sobory. Jednak teksty te nie powołują się na sobory, ale tak samo jak te ostatnie - na Pismo święte i wiarę Apostołów. Z kolei różnica, jaką zauważamy pomiędzy ich ujęciem a tekstem Pisma - na przykład, jeśli chodzi o zawarte w nich twierdzenie o trwałym dziewictwie - nie jest, w ich opinii, odejściem od Pisma, ale owocem ich przeświadczenia, że całe Pismo święte jest duchowe. Dlatego termin trwale dziewictwo, podobnie jak zwrot „współlistotny Ojcu” interpretują tekst Pisma świętego. W taki oto sposób Ojcowie czytają Pismo święte, nawet ci, którzy są zwolennikami interpretacji dosłownej („*littéralistes*”)²⁸.

29. Pobożność ludowa uprzedzała czasami doktrynę, jeśli chodzi o wzywanie Maryi. Zauważmy zwyczajnie, że na Zachodzie pobożność ludowa nie przeniknęła do głębi autentycznej modlitwy ludu Bożego, czyli kultu liturgicznego, do którego (i tylko do niego) odnosi się powiedzenie «prawo modlitwy jest prawem wiary» (*Lex orandi, lex credendi*). Maryjne święta nie są natrętne, lecz pozostają łagodne, nawet jeśli ich pochodzenie jest niekiedy niejasne²⁹.

²⁵ Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według Łukasza*, X, 132; SC 52, s. 200; a także List 63, 110; PL 16, 1218 C.

²⁶ Ireneusz, *Przeciw herezjom*, III, 22, 4; Rousseau, s. 385-386.

²⁷ Tamże, V, 19, 1; Rousseau, p. 626.

²⁸ Jeden z nich, Jan Chryzostom wyznaje: „Wszędzie w Piśmie świętym króluje to prawo: jeśli Pismo wypowiada się w alegorii, to przedstawia również interpretację alegorii, aby uniknąć sytuacji, w której nieumiarkowane pragnienie zwolenników alegorycznej interpretacji błądzi i pojawia się wszędzie w sposób naiwny i przypadkowy” (*Komentarz do Izajasza*, 5, 3).

²⁹ W Rzymie, ok. 700 roku: Zwiastowanie, Zaśnięcie, Narodzenie, Oczyszczenie. Wschód, który obchodził cztery święta potwierdzone w Rzymie, znalazł również pod datą 9 grudnia święto poczęcia Maryi przez Annę. Początki święta Zaśnięcia zostały naświetlone przez przekonujące studium Simona Claude’a

30. Zamykając ten pierwszy etap soborowy i patrystyczny, można powiedzieć, że podstawowy powód mówienia o Maryi w sposób, w jaki czynią to Symbole i Ojcowie, zależy od podwójnej troski:

(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.

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

3. Maryja w literaturze apokryficznej

31. W czasie, gdy kształtuje się kanon Nowego Testamentu, posiadający podwójną funkcję potwierdzania autorytetu tradycji apostoelskiej w Kościele i nad Kościołem oraz wyłączania tego wszystkiego, co wydaje się być poza depozytem wiary, są redagowane, czytane i przepisywane przez chrześcijan inne księgi, które ostatecznie będą pozostawione z boku. Określa się tę literaturę jako *apokryficzną*, to znaczy ukrytą, gdyż albo chce przekazywać doktrynę przeznaczoną dla nielicznych, albo jej lektura nie powinna być publiczna, lecz winna pozostać prywatną, albo w końcu, w najgorszym przypadku, zasłania prawdę Ewangelii. Apokryfy chrześcijańskie mimo to dalekie są od tego, aby można było je wszystkie uznać za heterodoksyjne. Odpowiadając na pytania stawiane przez chrześcijan pierwszych wieków, apokryfy przekazują raczej, każdy na swój sposób, takie czy inne wyobrażenie, jakie ci chrześcijanie mają o Jezusie Chrystusie, Jego apostołach, uczniach i oczywiście o Jego Matce. Niektóre z tych najstarszych apokryfów mogą być świadkami chrześcijańskich tradycji, sięgających swym rodowodem aż do początków Kościoła³⁰.

32. Chociaż w wielu apokryficznych tekstach Maryja nie jest pierwszą postacią, to nie można unikać tych tradycji, przyjąwszy, że zajmujemy się Matką Jezusa z punktu widzenia historycznego, teologicznego i liturgicznego. Nie tylko wiele z tych tekstów są jedynymi starożytnymi źródłami - wciąż pozostającymi do przestudiowania i odczytania - które mówią nam o Maryi poza Pismem świętym, ale ponadto zasilają one i wzmacniają pobożność wierzących w ciągu dwudziestu wieków historii Kościoła.

33. Kiedy *Protoewangelia Jakuba* (druga połowa II wieku) oznajmia nam, że rodzice Maryi nazywają się Joachim i Anna, czyż należy odrzucić tę informację jako pozbawioną podstaw? Oczywiście

Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie, histoire des traditions anciennes*, Beauchesne, Paris 1995.

³⁰ Należy unikać *definiowania* chrześcijańskiej literatury apokryficznej przez porównanie z kanonem Nowego Testamentu, jakoby tworzyła ona korpus konkurencyjny czy nawet komplementarny. Dąży się dzisiaj raczej do tego, aby widzieć w niej zapisanie pewnego etapu historycznych tradycji lub zbiorowych legend, nie mających autorytetu kanonu Pism świętych.

ście liczne chrześcijańskie pisma apokryficzne będą chętnie w szczególności przedstawiać dotyczące Maryi cudowności, które są obce naszej wierze i naszej pobożności ludzi współczesnych, jak na przykład opis przedstawiający Maryję uczącą się w świątyni jerozolimskiej i otrzymującą pożywienie z ręki aniołów³¹, czy też generalnie te wszystkie pisma, które wypracowują czystą mitologię maryjną.

34. Tymczasem, chcąc dostarczyć bliższych szczegółów, których domagała się ciekawość wierzących, czy które wydawały się wówczas konieczne dla potwierdzenia określonego aspektu doktryny wcielenia, literatura apokryficzna nie wyraża już tajemnicy. W ten sposób legenda, która wyjaśnia, jak dziewictwo Maryi mogło być stwierdzone po narodzinach³², oddala się znacznie od prostoty, z jaką Ewangelia świadczy o przyjściu na świat Zbawiciela, prawdziwym, a jednak nadzwyczajnym. Dlatego każdy chrześcijanin powinien rozpatrywać te legendy z dużą ostrożnością.

35. Wobec quasi-milczenia kanonicznego Pisma świętego, to właśnie teksty apokryficzne, co prawda z mniejszą lub większą wyobraźnią, przynoszą o Maryi informacje, których brakowało chrześcijanom tamtych czasów. Zgodnie z tymi tekstami, podsumowując różne tradycje, Maryja jest z pokolenia Dawida i sama urodziła się wolna od wszelkiej zmyzy, co określać się będzie mianem niepokalanego poczęcia. Jako dziecko przedwcześnie dojrzałe, Maryja spędza lata swej młodości w świątyni, zanim zostanie przeznaczona do małżeństwa z Józefem. Apokryfy zatrzymują się potem na zwiastowaniu, narodzeniu się Chrystusa, ucieczce do Egiptu, gdzie Maryja dokonała wielu cudów, na różnych wydarzeniach z życia Jezusa, dziecka i dorosłego, w których ona uczestniczyła, na przykład w Kanie, aż do męki i śmierci Jezusa. Ten czy inny tekst apokryficzny utrzymuje zresztą, że to Maryja, a nie inna kobieta, jako pierwsza zobaczyła zmartwychwstałego Jezusa w poranek wielkanocny, co pogłębi Grzegorz Palamas w XIV wieku, mówiąc, że ona towarzyszyła zmartwychwstaniu swojego Syna³³.

36. Literatura apokryficzna jest bardzo skąpa w szczegóły, jeśli chodzi o fizyczny aspekt Maryi; zadowala się tym, że opisuje ją jako promienną. Na płaszczyźnie moralnej Maryja jest ozdobiona wszystkimi cnotami. Jest łagodna, cierpliwa, gorliwa. W szczególności potrafi korzystać z darów, które otrzymała, będąc pilną w realizowaniu miłości w pokorze. Jednakże apokryfy nie wzmiankują nigdy o jakimkolwiek uczuciu względem Józefa, który był przecież jej mężem, poza wyjątkiem, gdy, według *Legandy o Józefie Ciesli*, ona także płakała w momencie jego umierania³⁴. Psycho-

³¹ Por. *Protoewangelia Jakuba*, 8, 1; *Pytania Bartłomieja*, 2, 15 [Chodzi tu o *Ewangelię Bartłomieja*, apokryf zawierający kilka kodeksów, do których zalicza się wskazane przez autorów pismo apokryficzne; por. Apokryfy Nowego Testamentu, red. M. Starowiejski, t. I, cz. 2, Lublin 1986, s. 494-520].

³² Por. *Protoewangelia Jakuba*, 20, 1; *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, 13, 4.

³³ Por. Grzegorz Palamas, *Homilia XVIII o kobietach niosących wonności*, 5.

³⁴ Por. *Legenda o Józefie Ciesli*, 20, 8.

logiczny portret Maryi, jaki przedstawiają apokryfy, ukazuje ją niekiedy nie jako nie ludzką, ale nadludzką.

37. To właśnie teksty apokryficzne, zebrane w określonym momencie w homilie, uporządkowane pod ogólnym tytułem *Transitus Mariae*, wyjaśniają, jaki ostateczny los został przygotowany dla Maryi³⁵. W tej kwestii literatura apokryficzna nie jest zgodna. Najstarsze teksty, które nie przekraczają VI wieku, znają jedynie zaśnięcie Maryi i nie mówią o jej wniebowzięciu³⁶, czy to razem z uprzednim zmartwychwstaniem, czy bez niego. Kościoły prawosławne będą chętniej mówić o zaśnięciu Maryi, natomiast Kościół katolicki o wniebowzięciu. Ale ten drugi nie będzie cytował w swych deklaracjach żadnego tekstu należącego do tej literatury. W rzeczywistości apokryfy będą często wykorzystywane bez wskazywania na nie.

38. Przeceniając boskość wcielnego Chrystusa ze szkodą dla jego człowieczeństwa, doprowadzonego niemal do wchłonięcia i zniknięcia oraz burząc w ten sposób godną podziwu harmonię chrystologii Ojców Chalcedonu, niektóre teksty apokryficzne lub idee, przekazane przez nie, mogły być stosowane bez ostrożności, szczególnie względem tego, co odnosi się do czystości Maryi, jej cnót i cudów, które są dla niej czymś zwyczajnym. Maryja jest zatem widziana jako matka już nie Boga wcielnego, ale boskości. Ona nie podziela już, jeśli można tak rzec, naszej ludzkiej kondycji. Ale w takim przypadku rodzi się pytanie, jakie jest człowieczeństwo, które przyjął jej syn także na krzyżu i w wydarzeniu paschalnym? Chodzi tu przecież o ważny teologiczny problem zbawienia rodzaju ludzkiego.

II. Maryja w Kościele średniowiecznym

39. Od wczesnego średniowiecza teologia oraz pobożność maryjna rozważają w osobie Maryi dwoistość rzeczywistości niebiańskiej i ziemskiej w terminach i tytułach ciągle ambiwalentnych: jest ona *jednocześnie* dziewicą i *theotokos*, siostrą i matką, matką i córką, rodzicielką i zrodzoną ze Zbawiciela. Dwie natury Chrystusa znajdują swoje odzwierciedlenie w tej symbiozie, która charakteryzuje odąd nabożeństwo maryjne i wzbudza powracające w przyszłości napięcie teologiczne. Pobożność maryjna służy jako odniesienie dla tożsamości wiary chrześcijańskiej wczesnego średniowiecza, potem stanie się jednym z elementów narastającego podziału między Wschodem i Zachodem.

³⁵ Por. Simon C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie*, dz. cyt.

³⁶ Przez zaśnięcie w tych tekstach rozumie się śmierć Maryi, wokół której są zebrani apostołowie, podczas gdy anioł - a nawet zmartwychwstały Chrystus, powierzający ją wtedy Michałowi - zabiera jej duszę, aby wywyżżyć ją w chwale, ciało pozostawiając w grobie. Wniebowzięcie, które nie zawiera w sobie śmierci Maryi, ale może po niej następować, oznacza jej podniesienie, z ciałem i duszą do chwały, nic nie mówiąc o jej pogrzebaniu.

40. Taka ewolucja pojawia się w świętach maryjnych, które nabierają coraz większego znaczenia. Mają one charakter edukacyjny; powinny nauczyć cnót chrześcijańskich i życia kościelnego. Hymny do Maryi wyrażają tę katechetyczną intencję, kształtującą pobożność, wrażliwą na estetyczny wymiar wcielenia, taką, w której Maryja sama uosabia ten wymiar w swoim pięknie, dobroci i wielkości³⁷.

41. Spór o ikonoklazm (VIII-IX wiek) wydobywa na światło dzienne napięcie, istniejące w tej pobożności maryjnej: stając się doskonałym obrazem piękna i kobiecości, Maryja stanowi niebezpieczeństwo, że wiara w Chrystusa zwróci się w jej kierunku z idolatryczną adoracją. W kwestii Obrazów są ustalone ściśle zasady. Zezwala się na obrazy Maryi jako przedmioty czci, ale nie adoracji, która pozostaje zarezerwowana jedynie dla osób Trójcy Świętej³⁸.

42. W przeciwieństwie do Wschodu, który utrzymuje ikonografię maryjną w ramach określonych granic, Kościół Zachodni pozostawi sobie więcej wolnego pola. Chociaż popierając najważniejsze motywy teologiczne obecne w wysławianiu (*exaltation*) matki Pana z jednej strony, a w czci (*vénération*) dla *Theotokos* z drugiej, pobożność zachodnia rozszerza się w kierunku bardzo popularnej obfitości tematów maryjnych, kulturowych i artystycznych, dającej się zweryfikować w sztuce, gdzie elementy estetyczne górują nad treścią i jej znaczeniem.

43. Od XI wieku pisze się coraz więcej na temat teologii i pobożności maryjnej, aż do tego stopnia, że można stwierdzić: „O Maryi nigdy dość!” (*De Maria numquam satis*³⁹). Ale jeśli uznamy, że Maryja zasługuje na cześć (*dulia*) z pewnością bardziej niż wszyscy inni święci, to nie może być ona przedmiotem adoracji (*latria*). Kult maryjny powinien być podporządkowany kultowi boskiemu.

Trzy główne zagadnienia wydają się zatem rządzić tematem maryjnym⁴⁰.

44. a) *Pierwsze* odnosi się do sytuacji Maryi względem grzechu. Była urodzona w grzechu, tak jak każde ludzkie stworzenie, czy nie? Kwestia niepokalanego poczęcia nabiera znaczenia teologicznego.

W XII wieku benedyktyn Eadmer (†1124) zredagował traktat *O poczęciu świętej Maryi*, w którym wypowiada się na korzyść niepokalanego poczęcia. Anzelm z Canterbury jest przeciwnego zdania, podobnie Bernard z Clairvaux (†1153) i Piotr Abélard (†1142).

³⁷ H. Grote, *Maria/Marienfrömmigkeit*, TRE, 22, s.123—124.

³⁸ Ten temat zostanie podjęty w rozdz. III, nr 276-288.

³⁹ To wyrażenie było przypisywane Bernardowi z Clairvaux bez wyraźnej podstawy. Bernardowa teologia maryjna jest paradoksalnie skoncentrowana na pokorze matki Chrystusa, bardziej niż na jej wysławianiu. Niemniej jednak formuła dobrze oddaje sytuację epoki, ogarniętej maryjną pobożnością.

⁴⁰ H. Grote, art. cyt., s. 126-128.

W XIII wieku, według Alberta Wielkiego (†1280) i Tomasza z Akwinu (†1274), którzy wskazywali na istniejącą różnicę między Chrystusem i Maryją, ona została oczyszczona w łonie swej matki, ale nie była poczęta bez grzechu.

45. Inni teologowie, z których przede wszystkim franciszkanin Duns Szkot (†1308) bronią tezy o niepokalanym poczęciu do tego stopnia, że przyczyniają się do coraz powszechniejszego przyjęcia tego tematu, stąd tytuł „doktora maryjnego” przypisywany Dunsowi Szkotowi. W XV wieku, Jan Gerson (†1429) udziela tezom Szkota poparcia o większej wiarygodności tak dalece, że sobór w Bazylei (1431-1449) definiuje pierwszy raz Niepokalane Poczęcie:

„Określamy i ogłaszamy, że doktryna, według której chwalebna Maryja Dziewica, Matka Boża, z uwagi na szczególne działanie uprzedzającej i skutecznej łaski bożej, nigdy nie była rzeczywiście skażona grzechem pierworodnym, ale zawsze była święta i nieskalana, jest doktryną pobożną, zgodną z kultem Kościoła, wiarą katolicką, zdrowym rozumem i Pismem świętym; że powinna być przyjęta, zachowywana i wyznawana przez wszystkich katolików [...]”⁴¹.

Ta definicja nie została przyjęta z powodu pęknięcia, jakie pojawiło się w tym czasie między koncyliarystycznym synodem a papieżem.

46. Zastrzeżenia stopniowo zniesione w ciągu XIV-XV wieku, wysławianie Maryi, wspierane przez podkreślanie niepokalanego poczęcia, przynosi Maryi niezrównane tytuły „królowej nieba, chwałebnej rodzicielki Boga, Dziewicy niepokalanej, godnej łaski i chwały”⁴².

47. b) *Drugim zagadnieniem*, które streszcza maryjne troski średniowiecza, jest kwestia wejścia Maryi do rzeczywistości niebiańskiej. W odniesieniu do święta Wniebowzięcia epoka stawia sobie pytanie: jakiego typu wniebowzięcia doznała Maryja? Dla Bernarda z Clairvaux i Alberta Wielkiego Maryja została przyjęta do nieba, nie doświadczając jednakże cielesnego wzniesienia się; przeszła przez śmierć, potem została podniesiona do *empyreum*, niebiańskiego mieszkania świętych i człowieczeństwa Chrystusa. Nawet jeśli niektórzy teologowie, tacy jak Fulbert z Chartres (†1028) czy Bernardyn ze Sieny (†1444) bronią cielesnego wniebowzięcia, zupełnie nie można mówić, że jest ono powszechnie przyjętym przedmiotem teologii i pobożności średniowiecznej.

48. c) *Trzecie zagadnienie*, którym zajmuje się średniowiecze, jest rola, jaką Maryja może pełnić wobec wierzących na zie-

⁴¹ Mansi, 29, 182 nn; DTC VII/1, 1113.

⁴² Sykstus IV, *O Niepokalanym Poczęciu* (1483 r.); DzS 1400 [BV, VI, 82].

mi i w niebie. Kwestia ta zakorzenia się w wezwaniu „pełna łaski”⁴³ z Łk 1, 28. Maryja jako królowa nieba jest uważana za tę, która przekazuje wierzącym zasługi Chrystusa, o czym świadczą, począwszy od około 1100 roku, śpiewy *Salve Regina* lub *Ave Regina coelorum*. Maryja troszczy się przede wszystkim o najbardziej ubogich (*miséreux*) na ziemi, jest matką miłosierdzia (*mater misericordiae*), naszą nadzieją i adwokatem. W tej mierze, w jakiej średniowieczna chrystologia interpretuje Chrystusa jako Sędziego, Maryja znajduje swoją rolę „pośredniczki w pojednaniu świata” (Anzelm z Canterbury), nawet „zbawicielki” (Brygida Szwedzka, †1373; Dionizy Kartuz, †1471), jednak koncepcje te nie otrzymują poparcia dogmatycznego.

49. Uważa się, że Maryja może zapewnić wierzącym liczne łaski, a nawet Ducha Świętego; to w tym sensie jest pojmowana jako *mediatrix* lub *cooperatrix* (Bernard z Clairvaux⁴⁴, Dionizy Kartuz, Jan Gerson), jednak z zastrzeżeniem ścisłego podporządkowania chrystologicznego. W takim kontekście rodzą się śpiewy i modlitwy liturgiczne epoki: psalterz maryjny (XII wiek), Oficjum maryjne (Jana XXII, †1334), maryjne pieśni żałobne (XII-XIV wiek), nabożeństwo Siedmiu Boleści Maryi (potwierdzone od 1324).

50. Ta pobożność maryjna rozwija się zwłaszcza w średniowiecznym ruchu monastycznym. W nim tworzy się połączenie między rycerską miłością do Pani (*Dame*) i mistyczną miłością do Naszej Pani (*Notre-Dame*). Maryja oświeca służebny wymiar życia chrześcijańskiego, obszar codziennego zastosowania tej wyidealizowanej miłości. Cluny rozpoczyna ten nurt powtarzając, poprzez Piotra Czcigodnego (†1156), że Maryja jest dla nas matką miłosierdzia. Wśród różnych zakonów monastycznych i świeckich bractw, od Cluny do franciszkanów, od rycerzy do beginek, starano się żyć miłością w powiązaniu z pobożnością maryjną tak, aby miłosierdzie stało się skuteczne.

51. W późnym średniowieczu pewne mariologiczne ruchy rozwojowe, odchodząc od teologii scholastycznej, zmierzały w kierunku pobożności, opartej na zasługach i koncentrującej się na osobie Maryi, uprzywilejowanym temacie w sztuce malarskiej i architektonicznej, na pielgrzymkach, czci obrazów, opisach ukazowań się (*apparitions*) Maryi lub „czarnych Madonn”⁴⁵. Ta wy-

⁴³ Zob. nr 152, przypis 1.

⁴⁴ Por. *Kazanie na dzień zwiastowania Pana*, PL 185/1, kol. 115nn; *Panegiryk na cześć błogosławionej Dziewicy, Matki Bożej*, PL 184, kol. 1009 nn; 1020. W tych kazaniach Bernard wysławia Maryję Dziewicę jako Dziewicę dziewic, Mądrość, Matkę pięknej miłości, Matkę miłosierdzia, moją Panią (*mi Domina* lub *Domina mea*), Małżonkę, Rodzicielkę Boga, Pośredniczkę, Powiew łagodności, Różę białą przez dziewictwo, Różę czerwoną przez miłość; tytuły, które przecież ona posiada jedynie w zależności od swojego Syna; według Bernarda mamy tylko jedną Matkę na ziemi, tak jak mamy tylko jednego Ojca w niebie; por. R. Winling, Karmelitanki z Mazille i A.-G. Hamman, *Le cantique des cantiques d'Origène à Saint Bernard*, DDB, Paris 1983, s. 183-188.

⁴⁵ Por. H. Grote, art. cyt., s. 130-131.

lewność doznaje wzrastającej popularności, teologicznie coraz mniej kontrolowanej. Od początku renesansu zmagać się będzie z różnorodnymi próbami reformy.

III. Protestancka reforma i Maryja

52. Od XVI do XX wieku ewolucja refleksji maryjnej w tradycji protestanckiej może zostać streszczona w następujący sposób: na początku u reformatorów Maryja zajmuje pozycję względnie ważną, wyznaczoną przez kontekst epoki. Następnie to zainteresowanie zmniejsza się ze względu na polemikę wyznaniową, nawet jeśli znajdujemy tu i ówdzie godne uwagi wyjątki. W XX wieku, poczynając od 1920 roku, dzięki dialogowi ekumenicznemu Maryja spotyka się ze wznowionym zainteresowaniem⁴⁶, które osiąga punkt kulminacyjny w latach sześćdziesiątych (dekada ukazywania się znaczących dzieł⁴⁷). Po 1980 roku problematyka maryjna doświadcza nowego regresu. Należałoby od razu odnotować kontrast, często sprzeczny, jaki istnieje pomiędzy myślą maryjną reformatorów a aktualnymi pozycjami Kościołów, wywodzących się z Reformacji.

53. Podejście reformatorów do Maryi jest ambiwalentne: z jednej strony bronią oni pozycji polemicznej względem pobożności maryjnej średniowiecza; z drugiej - rozwijają pozytywną interpretację osoby Maryi. To głównie u trzech wielkich reformatorów: Marcina Lutra (†1546), Ulricha Zwingliego (†1531) i Jana Kalwina (†1564) można odnaleźć refleksję maryjną.

54. Wśród reformatorów, Luter często wymienia Maryję w swoich pismach. Jego pobożność jest nacechowana teologią maryjną. Kiedy wstępuje do augustianów, składa profesję życia „wiarą na chwałę Maryi”. Jednakże przejrzy swoją teologię i pobożność maryjną według kontestujących tematów swojej reformy; jego myśl maryjna będzie naznaczona przez te same elementy reformatorskie co u innych (na przykład rozumienie wiary, zbawienia, odkupienia, chrystologii itd.). Nawet jeśli przechowuje przez całe swoje życie wielką cześć dla Maryi i świętych, kwestia ta pozostaje dla niego drugorzędna; Luter wyznacza im to miejsce, na które, według niego, Pismo święte pozwala. Uznaje trzy wielkie święta ma-

⁴⁶ Chodzi o początek ruchów, takich jak „Kościół i liturgia” w romańskiej Szwajcarii, „Bractwo św. Michała” w Niemczech. Ta liturgiczna i maryjna odnowa luteran czy reformowanych chce być w zamierzeniu blisko dialogu ekumenicznego.

⁴⁷ Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé 1963 [polskie wydanie: Max Thurian, *Maryja, Matka Pana, Fugura Kościoła*, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów 1990 – dop. tłumacza].

ryjne: Zwiastowanie, Nawiedzenie i Oczyszczenie⁴⁸. W tekstach odnoszących się do Maryi można odnotować u Lutra sześć *perspektyw*.

55. Luter rozważył ponownie rolę Maryi w powiązaniu z chrystologią (*pierwsza perspektywa*). Teologia maryjna powinna zawsze być podporządkowana chrystologii, a nie odwrotnie. Maryja nie pełni funkcji soteriologicznej, ale jest ogniwem historii zbawienia i obrazem kondycji wierzącego.

Rola Maryi ogranicza się więc do tego, co na ten temat mówią teksty święte i Symbole wiary. Luter broni dziewictwa i to nawet trwałego dziewictwa Maryi⁴⁹. Korzysta z metafory, aby wyrazić i zinterpretować to dziewictwo na sposób chrystologiczny: ona jest związana z Chrystusem w tej mierze, w jakiej jest znakiem, metaforą wcielenia Syna; Maryja jest miejscem, w którym ujawniła się tajemnica dwóch natur. To dziewictwo nie przydziela Maryi osobnej pozycji, lecz wręcz przeciwnie: ona jest „Maryją Dziewicą” jedynie dzięki odkupieniu dokonanemu przez Chrystusa. Dla Lutra, każdy wierzący staje się niosącym Chrystusa tak samo jak Maryja, ale na sposób duchowy⁵⁰. Ponadto reformator poddaje krytyce wszelkie zastosowanie dziewictwa Maryi dla usprawiedliwienia w ogóle jakiejkolwiek wyższości dziewictwa nad małżeństwem⁵¹.

56. Temat macierzyństwa stanowi *drugą perspektywę* podejścia Lutra do zagadnienia. Nie można nic większego powiedzieć o Maryi, jak tylko ogłosić, że jest „matką Boga”⁵². Ona jest właśnie dzięki temu narzędziem Ducha Świętego, jego Świątynią, jego „radosną gospodą”. Luter każe Maryi mówić: „Jestem warsztatem, w którym on pracuje, ale ja nic nie mogę dodać do dzieła; oto dlatego nikt nie powinien czcić lub wychwalać we mnie Matki Boga, lecz wychwalać we mnie Boga i jego dzieło”⁵³. W tej perspektywie Maryja jest zawsze postacią historyczną, a nie figurą dogmatyczną.

57. *Trzecią perspektywą* jest perspektywa eklezjologiczna. Istnieje analogia między przeznaczeniem Maryi i przeznaczeniem Kościoła. Cierpienia Maryi odpowiadają prześladowaniom Kościoła; wytrwałość Maryi - ciągłości i wierności Kościoła; fakt, że Maryja była brzemienną - sposobowi, w jaki Chrystus-Słowo przy-

⁴⁸ „Niech pastory - pisal - nie wywołują sporów z powodu tych świąt. Niech pozostawia się każdemu wolność obchodzenia tych świąt, których życzą sobie parafianie. Niech przede wszystkim przestrzegają niedziel, święta Zwiastowania, Oczyszczenia, Nawiedzenia, święta świętego Jana Chrzciciela, świętego Michała, świąt Apostołów i Marii Magdaleny” (WA 26, 222.25-233.1). Z okazji tych świąt Luter wygłosił około 80 kazań o Maryi.

⁴⁹ Por. między innymi WA t. 27, s. 242.4 (1528 r.); t. 27, s. 475.25-26 (1528 r.); t. 29, s. 169.8 (1539 r.).

⁵⁰ „My również poczynamy ze świętego Ducha i przyjmujemy w sobie Chrystusa na sposób duchowy w wierze” (WA 9, 625.22).

⁵¹ WA 32, 296.16-19

⁵² „Die Gottesmutter”, WA 7, 572.33-573.1; por. W. Tappolet, dz. cyt., s. 110 nn.

⁵³ WA 7, 575.8-12.

chodzi, by zamieszkać w wierzących. Godność Maryi wyraża się paradoksalnie w jej pokorze; podobnie chodzi tu o Kościół, który pozostaje Kościołem pod Krzyżem, niedoskonałym w swoim charakterze historycznym, instytucjonalnym i widzialnym⁵⁴. Maryja jest zatem obrazem Kościoła nie tylko przez godność macierzyńską, ale także przez wszystkie inne cechy jej życia w takiej mierze, w jakiej jest to poświadczone w Biblii. Maryja staje się, według Lutra, matką każdego członka Kościoła, w którym Chrystus jest jego bratem, a Bóg jego Ojcem⁵⁵. W swoim macierzyństwie Maryja jest również „matką Kościoła, tego Kościoła, którego ona jest najznamienszym członkiem”⁵⁶. Jest matką Kościoła wszystkich czasów, będąc matką wszystkich synów, którzy narodzą się z Ducha Świętego⁵⁷.

58. *Czwarta perspektywa* dotyczy niepokalanego poczęcia Maryi. Luter studiuje to zagadnienie pod kątem „Maryja i grzech” oraz świętość Maryi. Pozycja reformatora w tym miejscu jest niezdecydowana; pozostawia ten temat w zawieszeniu, ponieważ nie ma on podstaw biblijnych; kwestia jest „nieużyteczna” - mówi⁵⁸. Ale przesunął ten problem w kierunku Chrystusa: to, co jest istotne, to fakt, że Chrystus narodził się bez grzechu, w pełni doświadczwszy prawdziwych ludzkich narodzin; i właśnie w taki sposób powinniśmy w to wierzyć⁵⁹.

59. *Piąta perspektywa*: wniebowzięcie. Luter nie wykazuje zainteresowania dla tradycyjnego sposobu rozumienia zagadnienia. Dla niego jest oczywiste, że Maryja jest u Boga, uczestniczy w obcowaniu świętych:

„[Ze święta Wniebowzięcia Dziewicy] nie możemy wnioskować szczegółów o sposobie, w jaki Maryja znajduje się w niebie; nie jest to zresztą potrzebne z uwagi na to, że nie możemy ogarnąć naszym rozumem tego wszystkiego, co dzieje się ze świętymi w niebie. Wystarczy, że wiemy, iż żyją w Chrystusie”⁶⁰.

Przy końcu życia będzie nauczał przeciw temu świętu, sądząc, że szkodzi ono świętu Wniebowstąpienia Chrystusa⁶¹.

60. Ważniejsza dla Lutra jest cześć należna Maryi, pobożność maryjna (*szósta perspektywa*). Zawsze sprawdza kult maryjny pod

⁵⁴ WA 49, 492-498.

⁵⁵ „Takie jest pocieszenie i przeobfita dobroć Boga, że człowiek, jeśli wierzy, może korzystać z tak wielkiego skarbcza, że Maryja jest jego prawdziwą matką, Chrystus jego bratem, a Bóg jego ojcem” (WA 10/I, 72.19-73.2).

⁵⁶ WA 1, 107.22-25.

⁵⁷ WA 4, 234.5-8.

⁵⁸ Por. M. Lienhard, *Au cœur de la foi de Luter, Jésus Christ*, Desclée, Paris 1991, s. 59.

⁵⁹ WA 10/III, 331.9-11.

⁶⁰ WA 10/III, 268.13-18.

⁶¹ Por. WA 52, 681.6-31 (1544 r.).

kątem chrystologii. Oczywiście, Maryja jest „królową”! Jednakże reformator zamienia przymiot, wysławia jego przeciwieństwo: jedynie pozycja pokornej służebnicy wyraża jej godność królowej⁶². Jej pokora daje się poznać na dwa sposoby: po jej posłuszeństwie i gotowości do służenia. Ta podwójna pokora jest znakiem przykładnej wiary, drogą uświęcenia. Trzeba więc oddawać cześć Maryi, gdyż w tym sensie „cała pochwała Maryi prowadzi do wychwalania Boga”⁶³. Luter nie potępia możliwości wzywania świętych (to znaczy członków Kościoła niewidzialnego, żywych i umarłych), odrzuca natomiast ideę pośrednictwa zmarłych, uzyskiwanego dzięki modlitwie.

61. To ujęcie poglądów maryjnych jest potwierdzone przez Filipa Melanchtona (†1560). W swojej *Apologii Konfesji Augsburskiej* (1531 r.) podtrzymuje konieczną orientację chrystocentryczną całej myśli maryjnej. Nie powinno się uważać Maryi za równą Chrystusowi, jak zdarzało się to w czasach wylewności maryjnej w Kościele średniowiecznym, lecz winna być czczona ze względu na swój przykład⁶⁴. Oznacza to, że Maryja jest określana przez tradycję luterzańską jako „czysta”, „święta”, „Dziewica”⁶⁵, godna największej chwały⁶⁶, jako ta, która wstawia się za Kościołem. Cześć dla Maryi obrazuje cześć, jaką chrześcijanie powinni mieć dla wszystkich świętych: warto ich wspominać, dziękować Bogu za to, że żyli, brać ich za wzór wiary, czcić ich i „okazywać im naszą miłość w Chrystusie”⁶⁷, ponieważ są przykładami miłosierdzia Boga.

62. *Zwingli* również przypisuje Maryi pozycję, o jakiej zapomni późniejszy protestantyzm zwingliański. Obszernie wypowiada swoje zdanie na ten temat, uznaje pobożność (*piété*), która oddaje cześć (*vénère*) Maryi, ale bez jej adoracji. Podtrzymuje wiele zewnętrznych form kultu maryjnego: święta Zwiastowania, Wniebowzięcia, Matki Bożej Gromnicznej, dzwonienie na Anioł Pański, biblijne fragmenty *Zdrowaś Maryjo* (jako pozdrowienie, a nie wstawiennictwo). W ramach swojej chrystologii reformator z Zurychu przypisuje większą wagę dziewictwu Maryi niż Luter, zwłaszcza trwałemu dziewictwu. Tego ostatniego bronią wszystkie inne

⁶² Por. WA 10/I/1, 62.17-63.10.

⁶³ Według Lutra kult maryjny w jego czasach jest, niestety, wytworem deformacji chrystologii: Chrystus „sędzia i okrutnik” przywołuje Maryję, „czystą łagodność i miłość” (WA 10/III, 357.24-31).

⁶⁴ *Apologią*, art. XXI, *O wzywaniu świętych*, por. A. Birmelé, M. Lienhard, *La foi des Églises luthériennes*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1991, nr 278.

⁶⁵ Tamże, nr 369.

⁶⁶ Tamże, 278.

⁶⁷ Tamże, nr 390.

cnoty maryjne; bez niego Maryja straciłaby swoją pozycję. Z tym trwałym dziewictwem wiąże się całe misterium wcielenia⁶⁸.

63. Temat Maryi jako matki rzadko pojawia się u Zwingliego. Dla niego Maryja jest raczej otrzymującą niż rozdającą, jest „domem Boga”, „warownią”, „mieszkaniem” Ducha Świętego⁶⁹. Reformator okazjonalnie mówi o Maryi „theotokos”, „Dei Genitrix”, „Mater Christi” lub także „która wydaje na świat nasze zbawienie”. Odrzuca interpretację przenośną i dogmatyczną tego macierzyństwa, które jest dla niego czysto historyczne, nie odgrywające roli pośredniczącej czy też współdziałającej.

64. Maryja nie jest święta dzięki samej sobie, ale przez Chrystusa i w Chrystusie. Z tego powodu niepokalane poczęcie zostaje odrzucone. Zagadnienie nie ma potwierdzenia biblijnego. Jeśli Maryja jest nazywana „czystą”, „niepokalaną”, to tylko z powodu wiary i pouczającego posłuszeństwa, które czynią z niej obraz wierzącego, a nie z powodu poczęcia bez grzechu. Świętość Maryi zależy zawsze od Chrystusa: Maryja jest „chrystotypiczna”: w tym sensie, że Maryja jest świętą dopiero wtedy, kiedy przyjmuje swoją historyczną rolę, nie wcześniej. Co ciekawe, Zwingli utrzymuje w Zurichu święto Wniebowzięcia bardziej z racji pobożności ludowej niż teologii maryjnej. Jednakże nie pojawia się u niego eklezjologiczny temat Maryi Matki Kościoła. Z drugiej strony - co jest oryginalną nutą w różnorodnych nurtach reformacyjnych - Zwingli podejmuje średniowieczny temat Maryi jako obrazu eklezjalnej diakonii: pobożność maryjna powinna doprowadzić Kościół do jego zadania charytatywnego i społecznego⁷⁰.

65. Jeśli chodzi o Kalwiną, to jest on reformatorem, który najmniej wypowiada się na temat mariologii. Kiedy komentuje fragmenty biblijne, podkreśla historyczne znaczenie Maryi, w pełni przejmując tradycyjną naukę o jej dziewictwie: jest ona dla niego „dziewicą przed, podczas i po porodzie” (*virgo ante partum, in partu et post partum*). Kalwin nie kładzie akcentu ani na cud dziewictwa, jak Luter, ani na moralną czystość i służebną funkcję Maryi, jak Zwingli, ale na działanie w niej Ducha Świętego. Osoba Maryi jest tylko szczególnym i historycznym przykładem tego, czego powinien doświadczyć każdy chrześcijanin. Doktrynalnie postać Maryi traci swoją odrębność 1) wobec Chrystusa, 2) wobec wierzącego, 3) wobec Kościoła, a zachowuje jedynie swoją historyczną odrębność, która jest oczywiście wyjątkowa. Kalwin to samo czyni z Józefem, którego wartość uznaje na równi z Ma-

⁶⁸ „Ona była dziewicą przed i po narodzeniu [Chrystusa – dopisek autorów dokumentu], oto jest cud” (ZW 6/1, 288.10-289.5). Tak jak u Lutra, chrystocentryzm Zwingliego implikuje cześć maryjną, która wynika z uwielbienia Chrystusa i oddawania Mu czci (ZW 5, 188.10-14); por. Tappolet, dz. cyt., s. 251.

⁶⁹ ZW 1, 412.1-8.

⁷⁰ Niech Maryja nie oddala wierzących od niedoli społecznej, przeżywanej przez „dziewczęta i kobiety, których piękno i ubóstwo jest zagrożone” (ZW 3, 52.14).

ryją⁷¹. Przenosząc dogmatyczne znaczenie Maryi na Kościół, Kalwin może powiedzieć, że Kościół jest naszą matką⁷². To przesunięcie rozważań maryjnych w kierunku eklezjologii wzmacnia doniosłość tematu macierzyństwa, zastosowanego przez Kalwina do Kościoła. Niemniej jednak tytuł „Maryja matka Kościoła” jest nieobecny u Kalwina; Maryja jest „błogosławiona” jedynie dzięki swojej wyjątkowej roli bycia przykładem dla wszystkich⁷³.

66. Wszelako Kalwin przypisuje Maryi pierwotną funkcję kształtowania oraz nauczania zbawienia i wiary⁷⁴. Za to tytuł „Maryja matka Boga” jest odrzucany przez genewskiego reformatora z powodu wyznaniowej polemiki czy też z racji pedagogicznych. Właśnie pod tą dydaktyczną formą teologia maryjna Kalwina przyjmuje akcentowanie chrystologiczne: Maryja jest nazywana „Matką Syna Bożego”. W tym miejscu także to, co istotne, nie odnosi się do macierzyństwa Maryi, ale do boskiego synostwa Jezusa.

67. Ponadto Maryja jest dla Kalwina wzorem etycznym. Jej osoba ustępuje na rzecz przykładu; to właśnie jej przykład musimy zachować w pamięci, bez historycznego bądź doktrynalnego wychwalania osoby. Maryja jest wzorem słuchania, rozumienia i świadectwa. Akcent jest położony na ukazaniu cnót wsławionych przez Maryję i na budowaniu Kościoła przez te cnoty. Trzeba zachęcać wspólnotę do naśladowania Maryi, a nie do jej adorowania.

IV. Od katolickiej reformy do końca XIX wieku

1. Stanowisko katolickie do końca XVII wieku

68. Od czasów katolickiej reformy i jej nurtów kontrreformacyjnych teologia i pobożność maryjna przybierają nową kolorystykę, najpierw lekko zabarwioną polemicznie, następnie od XVII wieku jeszcze bardziej naznaczoną duchem kontrowersji, w miarę jak postępują podziały. Wypada jednakże przypomnieć, że rzymska reforma katolicka, jaka jest wyrażona na Soborze Trydenckim

⁷¹ Słowa „A Maryja zachowywała wszystkie te sprawy w swoim sercu” (Łk 2, 51) Kalwin stosuje również do Józefa (CO 46, kol. 481).

⁷² Por. IC, IV, I, 4; ona jest „matką tych wszystkich, których Bóg jest Ojcem.” (IC, IV, I, 1); ona „korzysta zawsze z macierzyńskiej troski, aby nas prowadzić” (IC, IV, I, 4). „Karmimy się jej posługą” (IC, IV, I, 1).

⁷³ CO 46, kol. 111.

⁷⁴ Nawet Apostołowie są jej uczniami, por. CO, t. 46, kol. 63. Rola Maryi jako tej, która uczy, ujawniła się, według Kalwina, na weselu w Kanie: „Uczyńcie, co wam powie!” Jako dobra nauczycielka odsyła do Chrystusa i jego słów; my powinniśmy czynić tak samo: „W ten sposób za przykładem Dziewicy nauczyliśmy się tak bardzo słuchać tego, czego naucza się nas przez słowo Boże oraz czytać je z taką żarliwością, aby przygotować mu takie miejsce w naszych sercach, w którym zapuści ono swoje korzenie” (CO 46, kol. 482).

(1545-1563) i w okresie potrydenckim, podejmuje jako główne zainteresowanie inne zagadnienia: zbawienie, reforma urzędu biskupiego i duszpasterstwa diecezjalnego, pogłębienie formacji kleru, uświęcenie wierzących. Jeżeli w całokształcie tej debaty miejsce i rola Maryi są jedynie kwestiami teologicznie drugorzędnymi, to nie staną się przez to mniej istotnymi argumentami kontrreformacji.

69. U początków polemik wyznaniowych nauczanie, podjęte przez stronę rzymską, ma swój udział w wysiłkach na rzecz reformy: od 1520 roku Augustyn Alveldt (†ok. 1535) broni kultu Maryi przeciw Lutrowi i Erazmowi z Rotterdamu. Jan Cochlaeus (†1552), Ambroży Catharinus (†1553), Tomasz de Vio, zwany Kajetanem (†1534) i inni potępiają jako heretycką taką teologię maryjną, którą próbowali zredefiniować reformatorzy protestanccy i podejmują ponownie średniowieczną argumentację na rzecz niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia⁷⁵. Piotr Kanizjusz (†1597) przedstawia syntezę takiego podejścia w swojej *Sumie doktryny chrześcijańskiej* (1566 r.), w której dokonuje apologii zarówno tytułów „Królowa”, „Nadzieja”, i „Zbawicielka”, jak też cudów, pielgrzymek, obrazów i innych praktyk duchowości maryjnej.

70. *Sobór Trydencki* pozostaje powściągliwy, jeśli chodzi o teologię i praktykę maryjną. W swojej trosce o wypracowanie doktrynalnych definicji na ważne tematy dotyczące ogółu spraw spornych, które dzielą, potwierdza maryjną praktykę, wywodzącą się z wieków poprzednich (por. „Brewiarz rzymski” z 1568 roku oraz obchodzenie tradycyjnych świąt), odsyła definicje teologom akademickim; żadna zasadnicza decyzja dogmatyczna nie zostanie podjęta przed 1854 rokiem. Ta rezerwa wyjaśnia po części obfitość potrydenckich traktatów mariologicznych, powstałych w różnych nurtach przynależących do rzymskiego katolicyzmu. Współpracują w tym, obok wspomnianego już Piotra Kanizjusza, jezuiti: Franciszek Suarez (†1617) i Robert Bellarmin (†1621), „szkoła francuska” z Piotrem de Bérulle (†1629), Janem Jakubem Olier (†1657), Janem Eudesem (†1680) i wielu innymi.

71. W końcu XVI i w XVII wieku nabożeństwo do Maryi i świętych rozwija się w takim stopniu, że można będzie mówić o „wieku maryjnym”. Podwójne wezwanie „Jezusie i Maryjo” staje się coraz częstsze. Praktykowanie różańca wpływa na formację w bractwach, skoncentrowanych na pobożności maryjnej. Maryja jest wzywana jako opiekunka wiernych, zwyciężająca we wszelkich walkach. Charakterystycznym przykładem jest fakt, że po zwycięstwie na morzu pod Lepanto, odniesionym przez bardzo katolickiego Filipa II Hiszpańskiego (1570 r.), papież Pius V wprowadza do litanii loretańskiej wezwanie maryjne „wspomożenie chrześcijan”. Ponadto, na znak wdzięczności całego chrześcijań-

⁷⁵ Kajetan, 29 artykułów o pochwałach i czci Maryi Dziewicy (1525 r.); por. *Handbuch der Marienkunde*, red. W. Beinert i H. Petri, Pustet, Regensburg 1984, s. 206.

stwa, ustanawia nowe święto nazywane świętem „zwycięskiej Naszej Pani”.

72. Maryja jest odtąd czczona jako „Niepokalana”, „Matka cierpiących”, „Królowa męczenników”, „Królowa niebios”, „Matka dobrej rady”, „Wspomożenie chrześcijan”, „Zwycięska Maryja”, „Pocieszycielka strapionych”, „Zwycięzcy herezji”. Maryja staje się coraz ważniejszym przedmiotem argumentu kontrreformacji w niektórych przygranicznych regionach protestantyzmu (Tyrol, Bawaria) lub w silnie zróżnicowanych wyznaniowo (jak to wówczas zdarza się we Francji).

73. Teologia i pobożność maryjna są zatem ważnym czynnikiem duszpasterstwa pielgrzymek. Istotnie przyczyniają się do tego księżęta oraz świeckie i zakonne duchowieństwo z jezuitami i kapucynami na czele, dbając o rozwój miejsc szczególnie maryjnych: Einsiedeln (gdzie przebywa Piotr Kanizjusz), Altötting (Karol Boromeusz) i wiele innych. W tych miejscach budowane są nowe kościoły i kaplice, poświęcone Maryi. Sztuka w nich wyrażona (architektura, malarstwo, muzyka) przyczynia się do rozkwitu tej formy pobożności. Równolegle od XVI wieku tworzą się „Kongregacje Świętej Dziewicy”; już w 1576 roku gromadziły prawie trzydzieści tysięcy członków.

74. Święci, najbliżsi Maryi, zwłaszcza Józef uzyskują, kiedy przychodzi ich kolej i niejako pośrednio, odnowioną pozycję: w 1621 roku na terenach podległych Rzymowi dzień świętego Józefa zostaje ogłoszony jako święto; od 1623 roku oficjalnie obchodzi się dzień świętej Anny. Takie są oto znaki wzrastającego znaczenia świętych kobiet i mężczyzn, bliskich wobec różnych ról, pełnionych przez [Maryję] Dziewicę. Kontrreformacyjny aspekt tej mariologii objawia się również w fakcie, iż „nowo nawróceni” są wzywani do ogłoszenia swego powrotu do Kościoła rzymskiego przez wyraźnie maryjne akty pobożności.

75. *Od czasów wojny trzydziestoletniej (1618-1648)* i zawziętej walki międzywyznaniowej, która ją charakteryzuje, tendencje te rozwijają się, a następnie umacniają się w swoim znaczeniu i przejawianiu (po stronie katolickiej, podczas gdy protestanci reagują albo z ostrożnością, albo w sposób bardzo ograniczony). Maryja jawi się jako pośredniczka, która ułatwia drogę chrześcijaninowi: duchowe życie wierzącego, naznaczone całkowitym oddaniem się Maryi (na przykład przez „obłację”, którą praktykują Kongregacje Świętej Dziewicy), zyskuje poprzez to orientację w głównej mierze maryjną.

76. W przesadnych formach pojawia się pewien paralelizm (konkurencyjny) do chrystologii: na przykład życie w Karmelu ukształtowane na wzór Maryi (*marieforme*) przedstawia sposób życia „w Maryi”, „miłosne westchnienie do Maryi” aż do tego stopnia, że dusza wierząca jest „ukształtowana w Maryi”, że Ma-

ryja „żyje w niej i w niej dokonuje każdego dzieła”⁷⁶. Jest to paralelizm, który między innymi przypomina „radosną wymianę” oblubieńczą między Chrystusem a wierzącym, cenną w oczach Lutra. Ta mistyka maryjna nie ma jednakże decydującego wpływu, nawet jeśli odnajdujemy pewne jego przejawy pod innymi formami, na przykład w „niewolnictwie maryjnym”⁷⁷. To nabożeństwo, „ochocze i oddane służbie Matce Bożej”, „całkowicie zaangażowane, aby jej służyć”⁷⁸, znajduje za to przychylny grunt w całej Europie i tu wywiera znaczny wpływ.

77. *Począwszy od XVII wieku*, u progu nowożytności zarysowuje się tak w tej, jak w innych dziedzinach oraz w całej różnorodności wymieszanych Kościołów, pogłębiająca się linia podziału pomiędzy stanowiskiem elity naukowej a stanowiskiem pobożności nazywanej ludową. W różnych Kościołach, od tej pory wyznaniowych, zaznacza się potrójna ewolucja: pobożności elity, pobożności ludowej oraz naukowego i krytycznego podejścia⁷⁹. Wzmocniana przez ewangelizacyjną duszpasterstwo potrydenckie, pobożność maryjna ze strony rzymskokatolickiej oferuje przestrzeń dla licznych praktyk kultycznych, podtrzymywanych dzięki rozkwitowi publikacji mariologicznych. Przeniknięta „religią serca” i uczuciowością przybliża się w swoich formach do protestanckiej praktyki „pietyzmu”; dwa typy pobożności są reakcją na wojenne okrucieństwa, popełniane przez obydwa obozy, straszliwe nieszczęścia, które są ich skutkiem, podobnie jak doktrynom, ocenianym jako zbyt odległe i przeintelektualizowane, odpowiadają odnośne ortodoksje teologiczne.

78. W takim otoczeniu nowa katolicka pobożność maryjna powoduje pojawienie się naleciałości teologicznie niedostatecznie kontrolowanych: Święte Oficjum musi interweniować, Sorbona cenzurować⁸⁰. Przeciwno przejawskawieniom i odchyleniom rodzą się wewnętrzne reakcje, wyrażone nie tylko w jansenizmie, pod piórem Blaise Pascala (†1662)⁸¹, ale również w cieszących się autorytetem wypowiedziach niektórych jezuitów czy Jacques Bénigne Bossueta (†1704), biskupa Meaux. Ogłaszając „anatemę na tego, który neguje osobę Maryi” lub „anatemę na tego, który ją pomniejsza!”, Bossuet piętnuje zarazem „nierozważne zaufanie”

⁷⁶ Por. Michał od Świętego Augustyna (†1684) i jego *Vita mariaeformis et mariana in Maria propter Mariam*, wydana w 1669 roku, według której „Maryja pełni swoją posługę jako środek i poprzez mocniejszą więź duszy z Bogiem” (rozdz. 12).

⁷⁷ Por. DS, t. X, Beauchesne, Paris, kol. 461-462.

⁷⁸ Henri-Marie Boudon (1624-1702), *Bóg jedyny czy święte niewolnictwo cudownej Matki Bożej*, Paris, 1667, w: *Œuvres complètes*, red. Migne, t. 2, 1857, kol. 378.

⁷⁹ Por. DS, t. X, 1980, kol. 460 nn.

⁸⁰ Por. DS, t. X, kol. 462, 464.

⁸¹ Por. na przykład *Dziewiąty list do mieszkańca prowincji napisany przez jednego z przyjaciół* (lipiec 1656 r.), Pascal, *Œuvres complètes*, Pléiade, NRF, Gallimard 1954, s. 753 nn.

tych, którzy są skłonni do „nadużyć” poprzez „zabobonne wierzenia” i „fałszywą pobożność” niektórych praktyk maryjnych⁸². Inni jeszcze, jak biskup Antoine Godeau (†1672) w kulminacyjnym momencie sporu jansenistycznego występują przeciw „kadzidłom przesadzonych pochwał”, skierowanych do [Maryi] Dziewicy, przeciw „fałszywym cudom”, „nierozważnym nabożeństwom” i hymnom, które „ją znieważają”⁸³.

79. Te napięcia kończą się wraz z wywołaniem prawdziwego kryzysu maryjnego, który próbuje usunąć, na przykład, Ludwik Maria Grignon de Monfort (†1716), biorąc pod uwagę krytykę, jaka płynie ze wszystkich stron: z jednej strony od protestantów, a z drugiej od jansenistów i teologów cieszących się autorytetem⁸⁴. Wobec podejrzliwości jednych dąży się do mniej wątpliwej czci maryjnej; wobec przejawów drugich - do bardziej chrystocentrycznej. Jedno z najbardziej popularnych dzieł, „Mistyczne miasto Boże” (1670 r.), napisane przez Marię z Agredy, hiszpańską franciszkanekę, jest do tego stopnia pełne legend i teologicznych aberracji na temat życia Maryi, że papież Innocenty XI jest zmuszony w 1681 roku zakazać jego lektury.

80. Oczywiście, nigdy nie wolno zapomnieć o polemicznym aspekcie tych mariologicznych sporów: skrajności i odchylenia w nich obecne winny być ponownie odczytane w kontekście nasilonej rywalizacji, charakterystycznej dla tej epoki. W każdym razie byłoby czymś anachronicznym czynić z nich 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.

2. Stanowisko protestanckie w XVI i XVII wieku

81. *Od czasów Edyktu w Nantes (1598-1685)* wspólna egzystencja wyznaniowa w wymiarze geograficznym stanowi, również we Francji, rzadki przypadek dwoistości religijnej. W każdym razie w teorii i w prawie, jeśli nie w praktyce, chodzi o równość, nie o tolerancję wyznaniową: rzymscy katolicy i reformowani katolicy⁸⁵ żyją tu pod tym samym monarchą; bycie ze sobą twa-

⁸² W swoim kazaniu o *Poczęciu Świętej [Maryi] Panny* (8 grudzień 1669 r.); por. DS, t. X, kol. 463.

⁸³ Antoine Godeau, w dziele *Wniebowzięcie [Maryi] Panny*, por. DTC, t. 6, 1920, kol. 1470-1471.

⁸⁴ Por. jego *Traktat o prawdziwej pobożności do Świętej [Maryi] Panny*, w *Œuvres complètes* (napisane przed 1716 rokiem, ale wydane dopiero w XIX wieku), Paris 1966.

⁸⁵ Francuskojęzyczni reformowani (podobnie zresztą luteranie) dochodzili swych praw (coraz słabiej) do pojęcia „katolicki” aż do początku XIX wieku. Przykład tego znajduje się w nowym wyznaniu wiary, tzw. *Confessio Helvetica posterior*

rzą w twarz jest trwałe. Podział nie jest jeszcze postrzegany jako nieunikniony; świadomość konfesyjna jeszcze nie wyeliminowała świadomości jedności; bliskość jeszcze wystarcza, aby intensywny spór stał się częścią obowiązków poszczególnych duchownych (*ministres*)⁸⁶. Jak wobec tego, po stronie protestanckiej, ta bliskość, pomimo rozdartej jedności ujawnia się w dziedzinie sporu maryjnego?

82. Zaobserwowaliśmy wcześniej, że u reformatorów protestanckich XVI wieku myśl maryjna była dużo bardziej rozwinięta niż u ich potomków z XIX i XX wieku. Natomiast w XVII wieku ta reformacyjna pozycja podtrzymuje linię reformatorów, jednakże w praktyce nie rozwija się porównywalnie do tego, co dzieje się w rzymskim katolicyzmie: zasada biblijna powstrzymuje wszelki maryjny nadmiar, wykraczający poza to, o czym Luter i jego współcześni mówili i czym żyli. W zamian za to zasada ta uwypukla konieczne minimum, gdyż przeciwstawne ujęcia maryjne, chociaż wątpliwe, nie pozwalają na wsteczny indyferentyzm. To, co można powiedzieć zgodnie z zasadą *sola Scriptura*, jest wystarczające, aby każdy, kto chce, pozostał wierny Reformacji.

83. *Reformowany teolog Charles Drelincourt* (†1669) dostarcza przykładowej ilustracji: daleki od bycia skrajnym, ten pastor Kościoła reformowanego w Paryżu jest jednym z najbardziej szanowanych i uznanych ludzi swojego pokolenia; groźny dysputant, cieszy się renomą, która wykracza poza ramy jego Kościoła wyznaniowego. W 1633 roku wydaje mały traktat (ponownie opublikowany w 1643), zatytułowany *O czci, która winna być oddawana świętej i błogosławionej Maryi Pannie*⁸⁷. Z uwagi na uznanie dla jego autora, doktryna, którą on prezentuje, może być uważana za myśl przyjętą przez teologów i ludność reformowaną jego czasów. Drelincourt chce odpowiedzieć na „najbardziej pospolite oszczerstwa, którymi się nas oczernia, że my zniesławiamy Błogosławioną [Maryję] Dziewicę i że wyrażamy się o niej z lekceważeniem”.

84. Według Drelincourta, reformowani wyznają w Maryi „Dziewicę”, „Błogosławioną”, „pozostającą Dziewicą nawet w czasie i po narodzeniu”. Ci sami reformowani uznają „współ-

(1566 r.), przedstawionym na stronie tytułowej jako „Konfesja i prosty wykład prawdziwej wiary i *katolickich* artykułów” Kościołów, które są w Szwajcarii..., a w rozdziale XVII: „O Kościele Bożym świętym i *katolickim*...” Historycznie biorąc „katolickość” jest dla jednego Kościoła tym, czym cecha „reformowany” (lub „luterński”) dla Kościoła wyznaniowego; podobnie odnosi się to od XVI wieku do Kościoła *rzymskokatolickiego*.

⁸⁶ Por. Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. II, PUF, Paris 1961, s. 320.

⁸⁷ Francuski teolog André Rivet (†1651), dziekan Wydziału teologii w Leydzie (Holandia) i znany strażnik ortodoksji reformowanej, publikuje w 1639 roku dzieło w języku łacińskim o Maryi Pannie, w którym to dziele rozwija te same tematy, co Drelincourt, *Apologia pro sanctissima virgine Maria matre Domini, adv. veteres et novos antidicomarianitas, Collyridianos et Christiano-categoros, Lib. II absoluta*.

nie ze Starożytnymi”, że jest ona „Matką Bożą”, „błogosławioną na wieki”, „całą promieniującą cnotami”. Jest „faworyzowana bardziej niż wszyscy patriarchowie, prorocy i apostołowie, wysławiana ponad wszystkich aniołów i serafinów”.

Jeśli chodzi o pobożność, jaką winien dla niej żywić każdy reformowany chrześcijanin, „okazuje się, że Święta i Błogosławiona [Maryja] Dziewica winna być kochana i czczona przez wszystkich chrześcijan”, że powinno się „szanować jej pamięć, celebrować jej chwałę ze szczególną radością”, wychwalać Boga „za dar przyjęty w niej”, „przestrzegać wszystkich nauk, jakie Duch Święty zostawił nam przez to narzędzie łaski”, „ukazywać ją jako przykład dobrego życia i dobrej wiary”, „wysławiać jej pomyślność i szczęście”.

85. W zamian za to dyskutant Drelincourt odrzuca tytuły teologii rzymskiej, przypisywane Maryi: „Księżniczka”, „Królowa”, „Cesarzowa”, „Zarządzająca rajem”. „Zbrodnią obrazy majestatu” jest przypisywanie jej „tytułów, które przysługują tylko królowi”. On sam jest „prawdziwą bramą, naszym adwokatem, jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi”. Tutaj umiejscawia się protestancka krytyka, wobec ryzyka poślizgu chrystologicznego: „Nie tylko znieważilibyśmy naszego Pana Jezusa Chrystusa, ale również obrazilibyśmy Świętą [Maryję] Dziewicę”.

86. Najwyższa powściągliwość reformowanej pobożności maryjnej chce być barierą ochronną przeciw idolatrii. Albowiem, według Drelincourta, protestanci nie celebrować świąt maryjnych, nie odmawiają modlitwy *Zdrowaś Maryjo*, nawet jeśli „jej słowa są wspaniałe”, gdyż „jej zastosowanie jest niewłaściwe”. Byłoby „bardzo poważnym znieważeniem Świętej [Maryi] Dziewicy wierzyć, że może ona znajdować przyjemność w ceremoniach, które biedni bałwochwalcy niegdyś wymyślili, aby służyć swoim fałszywym bożkom”. Bóg „nie odsyła nas do niej”, nie powinniśmy modlić się do niej, ani domagać się od niej ratunku, ale ją pozdrawiać. Drelincourt dochodzi do wniosku: „We wszystkich naszych nieszczęściach mamy naszą ostoję w najświętszej Trójcy”.

3. Stanowisko katolickie od XVIII do końca XIX wieku

87. W XVIII wieku, po okresie przesadnego zachwyty, teologia maryjna nieco się uspokaja, nawet jeśli wpływ XVII wieku dalej pozostawia w niej ślady. Proponowane są środki łagodzące, korygujące: włoski historyk Louis-Antoine Muratori (†1751) publikuje w 1714 roku dzieło *O umiarkowaniu umysłów w dziedzinie religii*⁸⁸. Atakuje w nim rytuał „ślubu krwi”, wprowadzony przez Sorbonę i rozpowszechniony zwłaszcza na Sycylii i w Hiszpanii, związany ze składaniem przysięgi, że będzie się bronić niepokalanego poczęcia aż do męczeństwa. Uznaje je za „zabobon,

⁸⁸ *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Paris 1714; por. DTC, t. XI/2, kol. 1551nn i DS, t. X, kol. 467.

którego trzeba unikać”, przypomina, że według Pisma świętego Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem, że tylko kult Chrystusa jest konieczny do zbawienia, że wzywanie świętych i [Maryi] Dziewicy, aby przynosiło pożytek, nie może być określane jako konieczne. W wielu regionach te wypowiedzi wywołują zgorszenie; ale przedłożone Kongregacji Indeksu spotykają się tam (w 1753 roku) z nadzwyczaj przychylnym osądem. Na dowód tego najbardziej urzędowe autorytety teologiczne aprobuja w tym czasie podobne próby umiarkowanego podejścia.

88. Wobec racjonalizmu oświecenia teologia maryjna próbuje wzmocnić to, co istotne: w szczególności przez założyciela redemptorystów, Alfonsa Marię de Liguori (†1787), autora, między innymi, *Traktatu dogmatycznego przeciw rzekomo reformowanemu* (1769 r.) i wcześniejszej apologii *Uwielbienia Maryi* (1750 r.). Autor utrzymuje w nich, że Dziewica jest konieczną drogą wszystkich łask, ponieważ jej rola jest w istocie rolą „Matki miłosierdzia”. W tej funkcji chroni ona grzesznika przed potępieniem i przygotowuje mu drogę zbawienia. Jednakże pomimo tego rodzaju umocnienia racjonalizm powoduje wyraźny upadek teologii maryjnej, a nawet pobożności: niektórzy biskupi nakazują zdejmować obrazy, zmniejszają liczbę miejsc maryjnych; przychodzi czas, kiedy w tym procesie mają swój udział dwa czynniki: skasowanie przez papieża zakonu jezuitów w 1773 roku oraz przedrewolucyjne idee.

89. *Wiek XIX* i czas katolickiej odnowy są świadkami odżywiania na nowo pobożności maryjnej, zwłaszcza w obfitej literaturze popularnej. Przygotowuje się nowy „wiek maryjny” (od 1850 do 1950 roku): odrodzenie pielgrzymek, fenomen ukazywań się Maryi (szczególnie w Lourdes) oraz doktrynalne stwierdzenia są tego dominującymi oznakami. Dogmat Niepokalanego Poczęcia (1854 r.) pojawia się w środku stulecia jako jeden z punktów szczytowych tej ewolucji; w odległej perspektywie naznaczonej dogmatem Wniebowzięcia (1950 r.).

90. Odnowa i rozkwit religijny XIX wieku torują drogę dla utrwalenia teologii maryjnej przez doktrynę i magisterium, przeżywanej od wieków i stopniowo umacnianej. Wewnętrzna jedność między teologią akademicką i pobożnością ludową, między hierarchią instytucjonalną i ludem Kościoła (rzymskokatolickiego) implikuje zatem zgodne słowo wypowiedziane przez magisterium. Będzie to umożliwiał kontekst maryjny.

91. Twierdzenia propagowane niegdyś przez średniowiecznego franciszkanina Dunska Szkota, według których niepokalane poczęcie faktycznie łączyło prawdy dogmatyczne o grzechu pierworodnym oraz o łasce zbawczej, oferują teraz zgodne podstawy dla ostatecznego ustalenia. Ukazywanie się [Maryi] Dziewicy w 1830 roku Katarzynie Labouré, siostrze miłosierdzia (†1876) i prostej służącej w Paryżu, „cudowny medalik”, który jest z nimi związany i nosi inskrypcję „O Maryjo, bez grzechu poczęta, módl

się za nami grzesznymi, którzy się do Ciebie uciekamy”, odgrywają swoją rolę w tym doktrynalnym definiowaniu.

92. Zostając w 1846 roku papieżem, Pius IX, znany ze swojej pobożności maryjnej, przyspiesza proces: idąc za nalegającą prośbą biskupów północno-amerykańskich, zezwala na ustanowienie Maryi patronką Stanów Zjednoczonych Ameryki. Powołuje w 1848 roku pierwszą komisję dziewiętnastu teologów, aby przedstawili odpowiedź w kwestii twierdzenia, czy niepokalane poczęcie Maryi może być dogmatycznie zdefiniowane. Po konsultacji z biskupami w 1849 roku, Pius IX uroczyście ogłasza w 1854 roku definicję Niepokalanego Poczęcia, tak długo dyskutowaną i wiele razy negowaną, nadając jej w ten sposób charakter obowiązujący w przedmiocie wiary.

93. Ogólnie rzecz biorąc nowy dogmat jest dobrze przyjęty po stronie katolickiej. Jego ogłoszenie pozwala nadać rzymskiemu katolicyzmowi bardziej jednolite oblicze. Dla Kościołów reformacji, jak i dla prawosławia ten dogmat stanowi dodatkowy kamień niezgody. Przyczyni się do wymazania w pobożności protestanckiej śladów refleksji i pobożności maryjnej, właściwej dla reformatorów.

V. Maryja w XX wieku

1. W Kościele katolickim

94. W ciągu XX wieku w Kościele katolickim można odnotować trzy główne okresy, wśród których ważną cezurę stanowi Sobór Watykański II: od początku stulecia aż do soboru; zwrot dokonany przez sobór; orientacje, które następowały po nim.

Od początku wieku do Soboru Watykańskiego II

95. Teologia i pobożność maryjna kontynuują zatem swój rozwój z żarliwym rozmachem, podjętym w XIX wieku. Stale jest obecna rywalizacja pomiędzy pobożnością i refleksją dogmatyczną.

96. Jeśli chodzi o pobożność, to w porównaniu z XIX stuleciem daje się zauważyć wzrost zjawiska ukazywań się Maryi (jako najsłynniejsze pozostaje Fatima). Jednak katolickie władze religijne „uznają” tylko ich niewielką liczbę. Bardzo częste stają się pielgrzymki do sanktuariów maryjnych, lokalnych i narodowych. Wiele kongregacji i stowarzyszeń oddaje się pod opiekę Maryi (na przykład Legion Maryi założony w 1921 roku w Dublinie). Żarliwość maryjna odgrywa wielką rolę w duszpasterstwie religijności ludowej. Maryja jest wzorem kobiety, a w szczególności matki. Jej prosty język z Nowego Testamentu czy z przesłań podczas ukazywania się bardziej przemawia niż wiele uczonych kazań.

97. W dziedzinie liturgii i teologii dostrzega się rozwój, którego troską jest nadal większa praca na chwałę Maryi. Wprowadza się nowe święta maryjne. Mnożą się kongresy maryjne, połączone z ludowymi manifestacjami i duchowymi konferencjami. Często są one okazją do rozpowszechniania pewnych sugestii na rzecz postępu doktryny maryjnej: dogmatycznego określenia Wniebowzięcia, powszechnego pośrednictwa Maryi, współ-odkupicielstwa, ustanowienia nowych świąt. Podobnie od 1935 roku rodzą się towarzystwa studiów maryjnych w celu sławienia Świętej [Maryi] Dziewicy i pogłębienia rozumienia jej tajemnicy. Rodzący się wówczas termin „mariologia” zdaje się wskazywać, że maryjne rozważania stają się oddzielnym sektorem teologii. Poruszana jest znaczna liczba tematów, a konceptualizacja, podjęta za scholastyką, ale nowa w swoim zastosowaniu do Maryi, stara się zdogmatyzować niektóre aspekty jej tajemnicy.

98. Ruch ten osiąga swój szczyt w okresie trwania pontyfikatu Piusa XII. W 1942 roku, podczas II wojny światowej papież poświęca świat Niepokalanemu Sercu Maryi, zgodnie z życzeniem przekazanym w Fatimie. A przede wszystkim to on w dniu 1 listopada 1950 roku uroczyście definiuje Wniebowzięcie Maryi jako dogmat wiary objawionej. Było to dorzucenie wyjątkowej trudności do dialogu ekumenicznego.

Sobór Watykański II

99. Sobór Watykański II dokonał zwrotu w rozważaniach doktrynalnych, duchowych i pastoralnych dotyczących Maryi. Zbierał się on w momencie, kiedy wyżej wymienione orientacje były jeszcze szeroko reprezentowane przez Ojców soborowych. Pewna ich liczba oczekiwała zatem od tego zgromadzenia, jeśli nie nowych definicji maryjnych, to przynajmniej ogłoszenia nowych tytułów maryjnych („Trzeba było dorzucić nowe klejnoty do jej korony”).

Jednakże z dnia na dzień umacniała się inna tendencja, która wyrażała swoistą rezerwę w stosunku do tego, co określała jako istnienie „inflacji maryjnej”. Wobec tendencji, która upodabniała Maryję do Chrystusa najbardziej, jak to jest tylko możliwe (tendencja *chrystotypiczna*), druga, w trosce o jednoczesną równowagę doktrynalną i otwarcie ekumeniczne, przywoływała konieczność ponownego wprowadzenia Maryi do Kościoła od strony odkupionych (tendencja *eklezjotypiczna*⁸⁹).

100. Przełom, który dojrzewał, ujawnił się w momencie decydującego głosowania: czy sobór powinien wypracować dokument poświęcony wyłącznie Maryi Dziewicy, czy też wprowadzić temat maryjny do rozdziału Konstytucji o Kościele? Sobór podzielił

⁸⁹ Na temat tej sytuacji por. R. Laurentin, *La question mariale*, Seuil, Paris 1963.

się wówczas na dwie, prawie równe części, jedynie z około 40 głosami różnicy na rzecz tego drugiego rozwiązania. To dramatyczne głosowanie objawiło wolę zatrzymania ruchu maryjnego, jaki rozwijał się aż dotąd oraz potwierdziło zatroskanie o powrót do teologii maryjnej, opartej na źródłach biblijnych, bardziej wstrzemięźliwej w swoim wyrazie, rzetelniejszej w ujęciu doktrynalnym i udzielającej Maryi prawdziwego miejsca w całości tajemnicy zbawienia.

101. Pierwotny schemat został całkowicie przepracowany ze zdecydowanym zamiarem usytuowania „Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła”, a tekst stanowił ostatni rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Od niezależnej mariologii, stającej się niebezpiecznie wyemancypowaną od całości teologii sobór przeszedł w ten sposób do zintegrowanej doktryny maryjnej i w tym sensie funkcjonalnej.

102. Rozdział VIII *Lumen Gentium* jest napisany z wielkim umiarkowaniem. Jego schemat wykładu jest biblijny i rozważa ekonomię zbawienia, poczynając od powolnego przygotowania na przyjście Chrystusa, aż do wysławiania Maryi, śledząc przebieg jej życia oraz wychodząc od zapowiedzi prorockich, które jej dotyczą. Dokładnie rzecz ujmując, nie chodzi o egzegezę biblijną, ale o teologię biblijną, opartą na zestawieniu fragmentów biblijnych ściśle ograniczonych do tekstów nie podlegających dyskusji. Dokument podkreśla również doktrynę Ojców Kościoła oraz podejmuje treść wypracowanych dogmatów. Ale świadomie pozostawia na boku konceptualizację i tematy rozważane przez mariologię w pierwszej połowie wieku. Nie domaga się definiowania od nowa ani natychmiastowego rozstrzygnięcia w dyskusjach. Rola Maryi we wcieleniu i odkupieniu jest przedstawiana jako rola „złączonej” („*associée*”) i pokornej służebnicy, której łaska Boża pozwoliła „współpracować” w zbawieniu przez jej posłuszeństwo, pielgrzymkę jej wiary, nadziei i miłości, poczynając od *fiat* ze zwiastowania aż po „zgodę” na krzyż. Tekst kładzie nacisk na więź Maryi z Kościołem, którego jest figurą („typem”), najznamienszym członkiem i w którym pełni macierzyńską rolę.

103. Ze swej strony papież Paweł VI zechciał, mocą swojej osobistej władzy i niezależnie od soboru, ogłosić Maryję „Matką Kościoła, to znaczy całego ludu Bożego, tak wiernych, jak i pasterzy”. Ta proklamacja nie jest bynajmniej definicją dogmatyczną.

Po Soborze Watykańskim II

104. W pierwszym okresie po soborze daje się zauważyć względne milczenie na temat Maryi. Zanim uczyni krok ku orientacjom soborowym, teologia maryjna podejmuje krytyczny zwrot ku samej sobie. Problematykę podstawową stanowią dwa ważne tematy soborowe: Maryja w ekonomii zbawienia i Maryja w Kościele. Refleksja przechodzi całkowicie od teologii Maryi-królowej do

teologii Maryi-służebnicy. „Mariologia tryumfalistyczna” wydaje się być przeszłością. Dostrzega się także pojawienie się refleksji na temat odniesienia Maryi do Ducha Świętego.

105. Z drugiej strony utrzymuje się nabożeństwo ludu katolickiego do Maryi. Warto zauważyć, że biorąc pod uwagę skalę zniechęcenia do praktyk religijnych po Vaticanum II, uczestnictwo w pielgrzymkach maryjnych pozostaje na tym samym poziomie, jeśli nie wzrasta.

106. Papież Paweł VI opublikował dwa dokumenty na temat Maryi Dziewicy⁹⁰, które wpisują się w skutki soboru. Drugi z nich może być uznawany za „dyrektorium” kultu maryjnego, odpowiadające VIII rozdziałowi *Lumen gentium*.

107. Jan Paweł II ma bardzo silne osobiste nabożeństwo do Maryi, o czym wspomina na końcu wszystkich swoich wypowiedzi. Odwiedzał wielkie sanktuaria maryjne świata. Jego najważniejszą wypowiedzią doktrynalną na temat Maryi jest encyklika *Redemptoris Mater* (1987 r.), którą wlicza się jako rzecz istotną do następstw dokumentu soborowego, cytowanego w encyklice sześćdziesiąt siedem razy. Papież przejawia w niej ekumeniczną wolę, szczególnie względem prawosławia. Jego maryjna medytacja jest zdecydowanie biblijna i w sposób uprawomocniony odnosi do Maryi rozstrzygające fragmenty z Listów świętego Pawła o wybraniu, łasce i usprawiedliwieniu przez wiarę. Wyraźnie ukazana wiara Maryi jest porównana do wiary Abrahama.

108. Jednakże encyklika w swojej trzeciej części, poświęconej „macierzyńskiemu pośrednictwu” Maryi, wprowadza pewne niuanse względem *Lumen gentium*. Podczas gdy sobór zdecydowanie marginalizował termin „pośredniczka”, stosując go tylko jeden raz w serii wyrażen, określających wstawiennictwo Maryi, to dokument papieski wprowadza wyrażenie „macierzyńskie pośrednictwo” jako ważne pojęcie teologii maryjnej. Wyrażenie to jest bez wątpienia wyjaśnione w sposób, który odbiera mu całą dwuznaczność. Refleksja wychodzi od nowotestamentowego tekstu z tradycji Pawłowej, która ogłasza Chrystusa „jedynym Pośrednikiem” (1 Tm 2, 5) i przez to niejako powraca do swojej normy. Pośrednictwo Maryi jest zatem ukazane jako *uczestniczące* i *podporządkowane*, jest to pośrednictwo *macierzyńskie*, które przejawia się we *wstawiennictwie*. Zatem nie jest w ogóle tego samego porządku, co pośrednictwo Chrystusa. Przyjmując te zastrzeżenia, można jednak zastanawiać się, czy jest odpowiednie posługiwanie się pojęciem, które wymaga tylu wyjaśnień i usprawiedliwień, aby być „rozumianym we właściwy sposób” w sensie niepomierzenie analogicznym, podczas gdy z całą pewnością stwarza ono trudności dla chrześcijan wywodzących się z Reformacji.

⁹⁰ Adhortacja apostolska *Signum magnum* z 1967 roku (DC 1495, [1967], 961-972); [polski przekład: MOMK, s. 225-236] i adhortacja apostolska *Marialis cultus* z 1974 (DC 1651 [1974], 301-309; [polski przekład: MOMK, s. 243-279 – dop. tłumacza].

109. Obecnie kierunki Soboru Watykańskiego II pozostają w mocy. Jednakże zauważa się ponowne pojawienie się przedso-borowych 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 ukazywań się Maryi, stwarzających, pomimo poważnych ostrzeżeń ze strony biskupów, okazję do kontrowersji, zwłaszcza w środowiskach tradycjonalistycznych. Ale trzeba również uznać duszpasterski wysiłek, jaki podejmuje się w niektórych słynnych miejscach pielgrzymek (Lourdes, La Salette...), który pozwala pielgrzymom doświadczyć wiary autentycznej i budującej. Pielgrzymki te są dzisiaj uprzywilejowanym miejscem katolickiego duszpasterstwa chrześcijaństwa ludowego.

2. W Kościołach reformacji

110. Wobec kontynuowanego i - według Kościołów reformacji - nadmiernego rozwoju „mariologii” w Kościele rzymskokatolickim, Kościoły te czuły się coraz bardziej w obowiązku zareagować ze stanowczością przeciw kultowi maryjnemu i doktrynie, która stanowiła jego podwalinę, uważaną przez Karla Bartha za „herezję”, „złośliwą narośl”, „nienasyconą dziedzinę” refleksji teologicznej.

111. Nie ma wątpliwości, że ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu (1950 r.) po dogmacie o Niepokalanym Poczęciu (1854 r.), naznaczyło w samym środku XX wieku apogeum stagnacji stosunków międzywyznaniowych, wywołując prawdziwe wzburzenie w innych Kościołach, gdzie zostało przyjęte z konsternacją⁹¹. Rodziło się zatem w nich poczucie, że wiekowa przepaść między Kościołem rzymskim a nimi jeszcze pogłębiła się aż do tego stopnia, że stała się nie do przezwyciężenia, zresztą akurat w momencie, w którym rozwijał się ruch ekumeniczny.

112. W czasie Soboru Watykańskiego II Kościoły reformacji powitały z zainteresowaniem z jednej strony zastrzeżenie Ojców soborowych odnośnie do przypisywania Maryi tytułu Pośredniczki (którego temat, niestety, powrócił w encyklice *Redemptoris Mater* w 1987 r.) i odrzucenie tytułu Współ-odkupicielka, a z drugiej strony próbę naszkicowania „chrystologii Maryi”. Fakt włączenia doktryny maryjnej w Konstytucję dogmatyczną o Kościele (*Lumen gentium*) i zrezygnowania w ten sposób z opracowania oddzielnego tekstu soborowego, został zrozumiany przez protestantów jako troska Soboru, aby już nie konstruować niezależnej mariologii, która oddzielona od teologii zbawczego misterium, miałaby swój własny status, analogiczny i równoległy do chrystologii, lecz aby

⁹¹ Zob. na przykład: J. Bosc, P. Bourget, P. Maury, H. Roux, *Le protestantisme et la Vierge Marie*, „Je sers”, Paris 1950; P. Petit, *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne*, Les Bergers et les mages, Paris 1958.

włączyć refleksję maryjną w tajemnicę Kościoła, koncentrując ją bardziej na Jezusie Chrystusie, jednym i jedynym Pośredniku.

113. Ten soborowy wysiłek chrystologicznego odnowienia jednakże nie rozwiązuje, z punktu widzenia protestantów, problemów, których nie przestaje rodzić oficjalna doktryna maryjna Kościoła rzymskiego, przynajmniej z dwóch powodów:

Pierwszy dotyczy odniesień biblijnych. Ani dogmat o Niepokalanym Poczęciu, ani dogmat o Wniebowzięciu Maryi Panny razem z ciałem nie mają wiarygodnych podstaw biblijnych. Jedynie odwołanie się do argumentów z tradycji lub spójność doktrynalna pozwalają na ich usprawiedliwienie. Jak wobec tego zgodzić się na prezentowaną doktrynę jako prawdę wiary, skoro nie jest ona zakorzeniona w Piśmie świętym? Drugi powód, zresztą związany z pierwszym, odnosi się do współdziałania człowieka w dziele zbawienia⁹².

114. Kościoły reformacji, tak dzisiaj, jak i wczoraj nie pozwalają sobie na przyznawanie Maryi innego miejsca, niż jej własne, które zostało jej przypisane przez anioła. Na mocy swojej wierności apostołskiemu świadectwu, jak też szacunku i uczucia, jakie okazują Matce Zbawiciela, występują zdecydowanie przeciw wszelkiej próbie wysławiania jej, tworzenia paralelizmu między nią i Chrystusem, jak też między nią i Kościołem poprzez nadawanie jej tytułów, które - według nich - bardziej zniekształcają niż świadczą o jej prawdziwym obrazie. W takiej Maryi nie rozpoznają już „pokornej Maryi” z Ewangelii, „naszej siostry”⁹³.

115. Nie ma zatem w Kościołach reformacji „mariologii”, a tym bardziej nabożeństwa (*dévotion*) maryjnego: ani kultu, ani modlitwy do Maryi. W zamian za to można u nich dostrzec wznowienie refleksji na temat Maryi. Na tle wielkich stwierdzeń chrystologicznych pierwszych soborów ekumenicznych (zwłaszcza w Efezie i Chalcedonie) oraz pism reformatorów z XVI wieku refleksja ta staje się bardziej precyzyjna, wskazująca Matce Pana miejsce w tajemnicy zbawienia, w jej pozycji pokornej służebnicy i cudownego świadka wiary, w pierwszym szeregu odkupionych stworzeń. Podobnie można w tych Kościołach zauważyć pobożność, która karmiona Ewangelią znowu coraz bardziej bierze pod uwagę samą wiarę Maryi, pełną wychwalania, tak pięknie wyrażonego w *Magnificat*.

116. Od końca XIX wieku do czasów obecnych dostrzega się tak właśnie ukierunkowaną ewolucję liturgii, śpiewów oraz katechizmów Kościołów luterkańskich i reformowanych we Francji.

117. Podczas gdy w ostatnim stuleciu osoba Maryi, zupełnie tak samo jak wzmiankowanie komunii świętych (*communion des saints*), były praktycznie nieobecne, to w ciągu naszego wieku powoli znajduje się dla nich miejsce.

⁹² Poprzestajemy w tym miejscu na stwierdzeniu historycznym: analiza spraw spornych w tych kwestiach zostanie podjęta w rozdz. III, nr 207-227.

⁹³ Por. A. i F. Dumas, *Marie de Nazareth*, Labor et Fides, Genève 1989.

W ciągu tego okresu katechizmy, używane w tych samych Kościołach, poświęcają krótsze lub dłuższe rozdziały, służące do precyzowania tego, w co protestanci wierzą, a w co nie, jeśli chodzi o Maryję. Znamienny jest pod tym względem następujący wyjątek z katechizmu:

Ona jest w najwyższym stopniu służebnicą Boga. Bóg wybrał ją i wezwał spośród wszystkich kobiet, aby stała się matką jego Syna. Inaczej niż Ewa, która wybrała drogę nieposłuszeństwa, Maryja odpowiedziała na wezwanie z wiarą i pokorą. Znajdujemy ją ponownie pod krzyżem i w pierwszej wspólnotie uczniów (Dz 1, 14). Jej piękne słowa są zawarte w pieśni *Magnificat* (Łk 1, 46-55).

Jeśli chodzi o Maryję Dziewicę, to Kościoły ewangeliczne wierzą we wszystko, co jest napisane na jej temat w Biblii, a to oznacza, że nie wierzą:

- ani w niepokalane poczęcie, czyli w jej cudowne narodzenie [*sic*]⁹⁴ z legendarnej matki Anny,
- ani w jej wniebowzięcie, czyli w jej cielesne wzniesienie się do nieba (świętowane 15 sierpnia),
- ani w jej uczestnictwo w dziele zbawienia, o którym to uczestnictwie Biblia nie mówi⁹⁵.

Oczywiście wszystkie katechizmy poświęcają miejsce drugiemu artykułowi Składu Apostolskiego: „który się począł z Ducha Świętego i narodził z Maryi Dziewicy” w związku z ludzką i boską naturą Jezusa Chrystusa.

118. Począwszy od lat 1960-1970 odnowienie protestanckiej chrystologii z jednej strony oraz ruch ekumeniczny z drugiej przyczyniają się do pomnożenia odniesień do Maryi w śpiewach i liturgii. Zwraca się uwagę na dwie charakterystyczne cechy: trzeźwość tych odniesień oraz często podawane ich podstawy biblijne. Te odniesienia podkreślają odpowiedź Maryi, jej posłuszeństwo, wiarę, pamięć, godność matki. Zwłaszcza w czasie Adwentu i Bożego Narodzenia, jak również w tekstach eucharystycznych i tekstach uwielbienia⁹⁶ Maryja jest przywoływana i wprowadzana do wspólnoty świadków wszystkich czasów i miejsc. Nie jest obojętne zwrócenie uwagi na liturgiczny zapis *Magnificat* w sześciu wariantach w zbiorze hymnów *Arc-en-Ciel [Tęcza]* (1988 r.), szeroko rozpowszechnionym w zgromadzeniach kultycznych, pod-

⁹⁴ Co dokument łączy z dziewiczym poczęciem Jezusa; por. nr 300, przypis [dop. wydawcy francuskiego].

⁹⁵ A. Wohlfahrt, *Le cep et sarments. Catéchisme à l'usage de l'Église de la Confession d'Augsbourg*, Éd. Oberlin, Strasbourg 1965.

⁹⁶ *Liturgie des dimanches et fêtes* de l'ANELF, 1983, s. 195, 197, 219; *Liturgie expérimentale de l'ERF*, nazywana „pomarańczową”; *Modlitwa Komunii*, s. 44.

czas gdy tych wariantów było tylko dwa w *Nos coeurs te chantent* [Serca nasze tobie śpiewają] (1969 r.), jeden w *Louange et Prière* [Wychwalanie i Modlitwa] (1939 r.) i ani jeden w *Sur les ailes de la foi* [Pod skrzydłami wiary] (1926 r.).

119. 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 ostatecznie odpowiednim miejscem dla weryfikacji naszych doktrynalnych rozbieżności, jest też miejscem nie mniej stosownym, aby skierować samokrytyczne spojrzenie na nasze eklezjalne postawy względem Matki Pana.

Rozdział II

Świadectwo Pisma świętego i wyznania wiary

120. Trzy artykuły Symbolu wiary⁹⁷ wyznaczają strukturę naszej doktrynalnej refleksji na temat Maryi. Oczywiście nie zapominamy, że dotyczą one najpierw i przede wszystkim Trójcy Świętej i jej objawienia w ekonomii zbawienia, które osiąga swój punkt szczytowy w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Zresztą nie jest naszym zamiarem komentowanie wszystkich stwierdzeń Credo. Pragniemy tylko usytuować Maryję w jej właściwym miejscu w tym całokształcie, który wykracza poza nią oraz w służbie, do jakiej została powołana. Nigdy bowiem nie wolno rozważać jej osoby oddzielnie.

121. W pierwszym artykule wyznaje się Boga, Ojca wszechmogącego i Stworzyciela wszystkich rzeczy. Maryja jest jednym z jego stworzeń.

Drugi artykuł jest poświęcony ludzkiej drodze Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który zstąpił „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. Ten artykuł wzmiankuje o Maryi jako jego matce.

Trzeci artykuł traktuje o Duchu Świętym i Kościele, którego On uświęca. Maryja jest członkiem tego Kościoła i uczestniczy w komunii świętych.

⁹⁷ Pod tym ogólnym pojęciem rozumiemy Symbol nazywany Składem Apostolskim oraz Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński.

I. Pierwszy artykuł:

Maryja, stworzenie, kobieta i córka Izraela

122. Chcąc wyeksponować człowieczeństwo Maryi, przyjmujemy z Pisma świętego wszystko to, co może wskazać na ludzkie, kulturowe i religijne korzenie, jakie czynią z Maryi „kobietę z naszego świata”, „córkę Izraela”, „małżonkę” i „matkę”.

1. Kobieta z naszego świata

123. W pierwszym artykule Symbolu wiary wyznaje się Boga jako „Ojca wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi, rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Zatem Maryja w pełni uczestniczy w tym świecie stworzenia. Nie można jej porównać do bogiń, które były przedmiotem kultu w religiach starożytności. Ona nie jest ani poza, ani ponad człowieczeństwem, lecz przynależy całkowicie do tego rodzaju ludzkiego, którym Bóg chciał ukoronować swoje stworzenie.

124. Przede wszystkim powinno się rozważać jej osobę jako kobietę. I nie jako kobietę oddzieloną od istot ludzkich ani jako wzór biernego poddania się, jaki inne kobiety powinny, każda w swoim czasie, powtarzać wobec mężczyzn, ani jako symbol idealnej kobiecości, który pociągałby za sobą pewną pogardę dla seksualności i cielesnego rodzenia. W tej kwestii są możliwe pewne odejścia, na które słusznie wskazują feministyczne nurty naszych czasów i które rzeczywiście zbyt często w ciągu wieków cechowały wyobrażenia o Maryi: ewolucja sztuki dobrze pokazuje, że o ile malarze, tacy jak Georges de la Tour, przedstawiali w sposób cudowny wewnętrzną milczącą głębię Maryi, która mogła wtedy odsłaniać się jako „uwznioślony” obraz postaci kobiecej, o tyle inni artyści przeciwnie - „idealizowali” Maryję, narażając ją na to, że w konsekwencji była zwykłym odzwierciedleniem nierealnego pragnienia lub wyrazem bałwochwalczego zagubienia⁹⁸. Dzisiaj

⁹⁸ We freudowskiej perspektywie zawsze istnieje na początku pragnienie „sublimacji” jako „idealizacji”. Jednak w „sublimacji” pragnienie zgadza się na utratę swojego bezpośredniego przedmiotu i przemieszcza się w kierunku innego przedmiotu; przenosi na ten drugi przedmiot przejawy przyjemności lub dobroci, jakie były przypisane pierwszemu. Natomiast w „idealizacji” pragnienie nie jest oderwane na sposób symboliczny od swojego bezpośredniego przedmiotu: podmiot nie akceptuje tej utraty i wówczas wytwarza, dzięki popędowi, polegającym na opanowaniu się, przedmiot odpowiadający wyobrażeniu, które rodzi się z tego pragnienia; por. S. Nobécour-Granier, *Ni saintes ni sorcières, les femmes deviennent dans la foi en Dieu* [Przez wiarę w Boga kobiety nie stają się ani świętymi, ani czarownicami], „Incroyance et Foi”, nr 39, jesień 1986, s. 19-29; Freud et la virginité [Freud i dziewictwo] w kolekcji *La première foi*, Paris, Ramsay 1981, s. 401-443; Dominique Stein, *Figures de Marie et vœux de l'inconscient* [Obrazy Maryi i pragnienia

lepiej rozumiemy, że te wyobrażenia były bardzo niejasne i mogły stanowić zasłonę dla pierwotnego świadectwa Ewangelii o matce Jezusa. Ona jest w rzeczywistości kobietą pośród kobiet, kobietą z naszego świata, kobietą, która jak wiele innych, знаła dwojaki stan małżonki i matki⁹⁹.

125. Historia zachęca zresztą, aby wziąć pod uwagę fakt, że pomimo nadużyć pewnej mariologii rozważania poświęcone Maryi mogły również przyczynić się do podniesienia wartości kobiecy i znaczenia jej roli w społeczeństwie. Nade wszystko Maryja jest tą kobietą, do której zwracało się wielu ubogich, szukając u niej wsparcia i pocieszenia. Ludzie byli wrażliwi na jej ludzką i macierzyńską bliskość, spontanicznie rozpoznawali w niej oblicze czułości i współczucia, pamiętano o niej wśród radości, jak i bólów istnienia. 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.

2. Córa Izraela

126. Człowieczeństwo Maryi pociąga za sobą przynależność do konkretnego narodu, narodu żydowskiego. Jako kobieta nie miała wyjątkowego miejsca w życiu społecznym i religijnym tego narodu. W niczym nie dająca się porównać z Miriam, siostrą Mojżesza (Lb 26, 59), która odgrywała ważną rolę w kierowaniu ludem hebrajskim (Wj 15, 20; Mi 6, 4); nieporównywalna również z innymi prorokiniami Starego Testamentu, jak Debora w czasach Sędziów (Sdz 4-5), ani z bohaterkami takimi jak Judyta czy królowa Estera, które przyczyniły się do wyzwolenia swojego narodu i były w ten sposób narzędziem Bożej sprawiedliwości. Maryja w obrębie swojego narodu nie pełni szczególnych funkcji. Jest zwykłą kobietą, a jej imię jest dosyć pospolite, skoro inne kobiety z Ewangelii, noszące to samo imię, muszą być wyróżniane poprzez swoje stosunki pokrewieństwa lub miejsce pochodzenia (siostra Marty; żona Kleofasa, Maria z Magdali...). Czyż skromność opisów ewangelicznych nie sugeruje na swój sposób całkiem najzwyklejszej pozycji tej, którą Péguy pewnego dnia nazwałby „ubogą Żydówką z Judei” i „najpokorniejszą ze stworzeń”?

127. Maryja żyje swoim doświadczeniem dziewczicy i matki jako kobieta należąca do własnego narodu. Stary Testament wzmiankował już o dziewictwie Rebeki przed jej związkiem z Izaakiem: „Była to dziewica, która nie obcowała jeszcze z mężczyzną” (Rdz 24, 16). Prawo nakazywało skądinąd, aby arcykapłan poślubił młodą dziewczę (Kpł 21, 13). Poza tym słowo „dziewica” służyło

nieświadoomości], międzynarodowy biuletyn „Femmes et hommes dans l'Église”, nr 7, grudzień 1981.

⁹⁹ Por. F. Quéré, *Marie*, DDB, Paris 1996, s. 55-58.

na określenie narodu Izraela („Dziewica, Córa Syjonu”, 2 Krl 19, 21), czy nawet innego narodu („Dziewica, Córa Babilonu”, Iz 47, 1). Jednak użycie tego słowa było w rzeczywistości ambiwalentne: dziewicą była ta, która mogła być przeznaczona do małżeństwa, ale narażała się również na bycie pogardzaną lub wyklętą w przypadku, gdy odrzucona przez męża, nie byłaby w stanie przekazywać życia. Bowiem w tradycji biblijnej i żydowskiej dziewictwo nie było celem samym w sobie. To raczej płodność była błogosławieństwem, jak o tym świadczy kanyk Anny po narodzeniu jej syna Samuela (1 Sm 2, 1-10); i jeśli „córa Syjonu” - lud Jeruzalem lub Judy, w swoim kraju bądź na wygnaniu - była porównywana z dziewicą, to miała jednak za powołanie być małżonką Pana i rodzić mu synów: „Śpiewaj z radości, niepłodna, któraś nie rodziła...” (Iz 54, 1). Zatem Maryja, stając się matką, jest wprowadzona, kiedy nadchodzi jej czas, w wielki orszak kobiet Izraela. Ona zna to doświadczenie wydania na świat potomka, które musiało uwieńczyć życie kobiety i które miało przyczynić się do zachowania narodu wybranego.

128. Kobiety żydowskie nie tylko pragnęły, aby uniknąć niepłodności, niektóre mogły nawet mieć nadzieję dania życia Mesjaszowi¹⁰⁰. Nic nie przeszkadza, aby wyobrazić sobie, że sama Maryja, tak jak inne kobiety, była przepełniona tym pragnieniem: „Dlaczego przypuszczać, że Maryja nie doświadcza go? Czy, kiedy anioł mówi jej nowinę, ona jest zmartwiona lub tylko zaskoczona, jak gdyby taka myśl nigdy jej nie poruszała? Nie. Jej radość nawet musi być żywa, skoro nie ma obiekcji w kwestii ojca, małżonka i zagrożonej czci. Takie myśli giną, kiedy w perspektywie zjawiają się najwyższe ze wszystkich dobrodziejstwa. Ona będzie matką Mesjasza. O, jakże jesteś błogosławiona między niewiastami!”¹⁰¹.

129. Córa Izraela, Maryja podejmuje modlitwę kobiet swojego narodu (Łk 1, 46-55) - modlitwę Miriam, siostry Mojżesza (Wj 15, 20 nn.) czy Anny, matki Samuela (1 Sm 2). Z drugiej strony jest posłuszna prawodawstwu odnoszącemu się do różnych stanów kobiety. Zatem zostaje legalnie poślubiona Józefowi, zanim podejmie wspólne życie z nim (Mt 1, 18) - według żydowskiego wymogu przedmałżeńskiego dziewictwa. Od chwili, gdy wydała na świat Jezusa, wiernie przestrzegała z Józefem żydowskich obrzędów dotyczących narodzin: obrzezanie dziecka, oczyszczenie kobiety, poświęcenie nowo narodzonego, ofiara z pary synogarlic lub dwóch gołębi (Łk 2, 21-24; por. Wj 13, 2 i Kpł 12, 1-8). Oczywiście, podczas gdy Prawo żydowskie nakazywało wykupić nowo narodzone dziecko (Wj 13, 13), ewangelista Łukasz mówi o „przedstawieniu Panu”, a nie o „wykupie” (Łk 2, 22): Jezus nie musiał być

¹⁰⁰ Przypomnijmy w tym miejscu, że w Starym Testamencie *Księgi Królewskie* bardzo często czyniły wzmianki o matkach królów, należących do dynastii Dawida (por. 1 Krl 2, 19; 11, 26; 14, 21 etc).

¹⁰¹ F. Quéré, *Jésus enfant*, Desclée, Paris 1992, s. 130.

wykupiony, ponieważ powinien pozostać własnością Pana (tak jak lewici, zgodnie z Lb 3, 40 nn), a tak naprawdę to właśnie on odkupi wszystkich. Tymczasem Chrystus narodził się z żydowskiej kobiety (Ga 4, 4), członkini narodu, do którego „należą przybrane synostwo, chwała, przymierze, Prawo, pełnienie służby Bożej, obietnice i praojcowie” (Rz 9, 4-5). Maryja jest w Izraelu, tak jak Izrael jest w Maryi i z samego tego faktu przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem, nie jest zniesione, ale realizuje się w nowy sposób przez zstąpienie „Emmanuela” na ziemię Judy.

3. Małżonka i matka

130. Mówi się o Maryi, że była „poślubiona Józefowi” (Mt 1, 18): wyrażenie oznacza tutaj zaręczyny, które według żydowskiej tradycji poprzedzały moment zaślubin. Później, w czasie gdy Maryja stała się w sposób tajemniczy brzemienną, Józef wypełnił rytuał, który miał uczynić wobec Maryi, swojej żony: „Wziął swoją małżonkę do siebie” (Mt 1, 24). Ewangelie dzieciństwa przywołują kilka razy tę parę: Józef wyjechał „z Maryją, swoją małżonką” na spis ludności zarządzony przez cezara (Łk 2, 5); pasterze znaleźli ich dwoje z nowo narodzonym w stajence betlejemskiej (Łk 2, 16); według Mateusza Józef „wziął z sobą dzieciątko i jego matkę”, aby ukryć się w Egipcie (Mt 2, 14); zgodnie z relacją Łukasza małżonkowie przybyli do Jerozolimy, aby przedstawić Jezusa Panu (Łk 2, 22), każdego roku powracali tam na święto Paschy (Łk 2, 41), a kiedy Jezus miał dwanaście lat, podzielali ten sam niepokój, odkrywając, że ich dziecko zaginęło (Łk 2, 44 nn).

131. Któregoś dnia anonimowy głos podnosi się z tłumu i wykrzykuje pod adresem Jezusa: „Błogosławione łono, które cię nosiło i piersi, które ssałeś!” (Łk 11, 27). O ile odpowiedź Syna skierowuje uwagę na prawdziwe źródło wszelkiego błogosławieństwa („przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je”, Łk 11, 28), o tyle Maryja nie mniej współuczestniczyła w nim, będąc w sytuacji kobiet, które doświadczyły macierzyństwa. Maryja zadrżała z radości na nowinę o dziecku, oczekiwała tego dziecka w postawie codziennej wytrwałości, doświadczyła radości matki odkrywającej nagle twarz swojego nowo narodzonego syna. Znalazła się w sytuacji, kiedy Jezus pewnego dnia miał powiedzieć do swoich uczniów: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16, 21).

132. Od dnia narodzin i w ciągu lat, które następowały w Nazarecie, Maryja była dla Jezusa tym, kim każda żydowska kobieta powinna być dla swojego dziecka. Z pewnością to mąż, Józef nadał, według Mateusza, imię temu dziecku; pełnił rolę tego,

który wprowadzał Jezusa w lekturę Tory, nauczał go zawodu i stopniowo przygotowywał do dorosłego życia. Ale Maryja towarzyszyła mu w tym zadaniu, obdarzając swego syna koniecznymi staraniami, odkrywając przed nim najprostsze rzeczy życia rodzinnego, spostrzegając z upływem miesięcy rozwój dziecka, które „rosło i nabierało mocy” (Łk 2, 40); i w tym okresie Nazaretu musiała już myśleć o przyszłości i zastanawiać się z Józefem, jak wszyscy rodzice, kim stanie się ich syn, kiedy dorośnie.

133. Jeżeli ewangelisci podkreślają radość Maryi, to również wskazują na próby i cierpienia, jakich ona doświadczała. Mateusz, przytaczając, że Maryja „znalazła się brzemienną”, zanim podjęła wspólne życie z Józefem, dobrze ukazuje, że mogła ściągnąć na siebie podejrzenie o niewierność (por. Mt 1, 18-25). Ewangelista zdaje relację z przemocy, jaka rozwinie się już po narodzeniu Jezusa przeciw Dziecięciu i Jego rodzinie (por. Mt 2).

Ze swej strony Łukasz przywołuje i podkreśla skromne i prowizoryczne warunki narodzenia Jezusa: brak miejsca w gospodzie, wydanie na świat w stajence (Łk 2, 7), zapowiedź, wypowiedzianą przez Symeona: „A twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 2, 35), a później, podczas corocznej pielgrzymki do Jerozolimy, niepokój matki, która sądzi, że jej syn zaginął i która, odnajdując go, czyni mu wymówkę: „Synu, czemuś nam to uczynił?” (Łk 2, 48).

Jeśli żaden z ewangelistów nie mówi, że Maryja cierpiała od momentu odejścia swego syna, to trzech synoptyków podaje, że Maryja razem ze swoimi bliskimi starała się „zobaczyć Jezusa”, a to w tym celu, jak relacjonuje Marek, „aby go powstrzymać”. Mówiono bowiem: Odszedł od zmysłów” (Mk 3, 20-21). Czyniąc to, Marek chce wyrazić zaniepokojenie matki, która ze swoją rodziną czuła się upokorzona, kiedy słyszała nieufne i pogardliwe rozmowy, jakie toczyły się na temat jej syna (por. Mk 3, 22; 6, 1-6). W końcu, według jednomyślnej tradycji wszystkich ewangelii, Maryja doświadczyła najstraszniejszej próby, jaka mogłaby zdarzyć się matce, bezsilnego towarzyszenia męce i śmierci swojego własnego dziecka.

134. Zatem nie uszanowalibyśmy Maryi, jeśli nie rozpoznalibyśmy w niej prawdziwego stworzenia Bożego, córki Izraela, w pełni 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 Kalwarii.

135. *Takie jest głębokie człowieczeństwo Maryi. Jeżeli ona wychwała Najwyższego, „bo wejrzał na uniżenie służebnicy swojej” (Łk 1, 48), to jej „Magnificat” nie jest wysławianiem jej samej,*

ale pochwałą Pana za cudowne rzeczy, które jej uczynił. O ile Maryja, niewiasta między niewiastami, zajmuje mimo to jedyne miejsce wśród stworzenia, o tyle miejsce to przysługuje jej tak naprawdę stąd, iż została wybrana przez Boga na matkę jego Syna i przyjęła całkowicie ten wybór.

Tak więc uszanować Maryję oznacza teraz zwrócić się w kierunku misterium, które ogłasza drugi artykuł Symbolu: misterium Jezusa Chrystusa, który „przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”.

II. Drugi artykuł:

Maryja Matka Jezusa, Chrystusa, Pana i Syna Bożego

136. Drugi artykuł wyznaje w Jezusie Chrystusa Pana: wskazuje na Maryję jako na jego matkę. To czyniąc, syntetyzuje w swoim centrum naukę Nowego Testamentu o Maryi. Drugi artykuł mówi w ten sposób o miejscu Maryi w planie Boga i historii zbawienia.

137. Z takim właśnie odniesieniem podejmujemy w perspektywie ekumenicznej ponowną lekturę najważniejszych tekstów Nowego Testamentu mówiących o Maryi, wyrażając to, co według nas należy do jedności w wierze.

138. Nasz zamiar nie jest zatem bezpośrednio egzegetyczny, chociaż chcemy powoływać się na rezultaty, jakie zostały osiągnięte w wyniku prowadzonych współczesnych badań. Nie zamierzamy sięgać po elementy porządku biograficznego i historycznego. Bierzemy teksty takimi, jakimi się prezentują w ewangelicznej narracji. Rodzaj literacki tej relektury będzie doktrynalny i medytacyjny.

139. Zaczniemy od opisów Mateusza i Łukasza o narodzeniu i dzieciństwie Jezusa, które nie przedstawiają się jako bardziej lub mniej wierne sprawozdanie ze wspomnień Maryi i Józefa, ale raczej jako ponowne odczytanie, w oparciu o wiarę paschalną, misterium przyjścia na świat Syna Bożego. Następnie omówimy relacje Janowe. Zakończymy, przywołując teksty synoptyczne, Janowe i z Dziejów Apostolskich, dotyczące matki i braci Jezusa¹⁰².

1. Ewangelia dzieciństwa według Mateusza (rozdziały 1-2)

140. W tych rozdziałach Maryja zajmuje bardzo dyskretną pozycję i pozostaje postacią bierną. Jeżeli opis nie kładzie nacisku ani na wiarę, ani na osobistą drogę Maryi, to w zamian wpisuje Jezusa w historię Izraela i pokazuje jednocześnie, jak w tym niezwykłym przyjściu na świat dokonuje się Boży plan.

¹⁰² Zasygnalizujemy także tekst z Dz 1, 14, jedyną wzmiankę o Maryi w tej księdze, chociaż tę eklezjalną scenę wiąże się raczej z trzecim artykułem wyznania wiary.

141. Jezus z Nazaretu posiada rodowód, w pełni zanurzając się w ludzką kondycję, w czas i przestrzeń poprzez swoje zakorzenienie w narodzie żydowskim. Mateusz przedstawia listę jego przodków, która rozciąga się na symboliczną liczbę i symboliczny czas trwania: trzy razy po czternaście pokoleń od Abrahama do Dawida, od Dawida do przesiedlenia babilońskiego oraz od przesiedlenia do Mesjasza. Jednakże ujednolicone powtarzanie męskich urodzeń zostaje przerwane cztery razy, gdy wspomina się o kobietach: Rahab i Rut, dwie cudzoziemki są obecne tu dla pokazania, że razem z Izraelem reszta ludzkości jest również zaproszona do uczestnictwa w zbawieniu; Tamar, synowa Judy i Batszeba, która była małżonką Uriasza, zanim stała się żoną Dawida, są tu wymienione dla przypomnienia, że obietnica przekracza słabości patriarchy (por. Rdz 38) i króla (por. 2 Sm 11-12) oraz że, paradoksalnie, na takiej słabości się opiera. Te cztery kobiety i cztery nieprawne urodzenia, które wydarzyły się dzięki nim, przygotowują czytelnika do wzmianki o Maryi i narodzeniu Jezusa, którego niezwykle charakter zostanie później wyjaśniony w opisie.

142. Wskazując w ten sposób wyraźnie, że Jezus, tak jak każde dziecko, nie przychodzi na świat bez ojca i matki - symboliczna rola pierwszego, dopełniająca również symboliczną funkcję drugiej - Mateusz wylicza oboje rodziców Jezusa, nie oddzielając ich: Józef, mąż Maryi (1, 16) i Maryja, małżonka Józefa (1, 24).

Przypisując Józefowi to, co u Łukasza odnosi się do Maryi (nadanie imienia Jezusowi; objawienie przez anioła), Mateusz nie może znajdować się w opozycji wobec trzeciej ewangelii, gdyż kładzie nacisk na Dawidową linię wstępującą Jezusa oraz rolę Józefa, jego pełną odpowiedzialność jako głowy rodziny i wiarę w słowo Boże.

Podobnie jak Jezus nie urodził się bez ustalonych rodziców, tak Maryja nie istnieje bez Józefa, którego jest małżonką i bez Jezusa, którego jest matką. W rozdziale drugim (2, 11. 13. 20. 21) dziecię jest zawsze wymieniane przed swoją matką.

143. Maryja jest jednocześnie rodzicielką i matką, podczas gdy Józef jest jedynie prawnym ojcem. Ale to nie pomniejsza w niczym jego roli, gdyż, nie będąc rodzicem, jest autentycznie ojcem, odpowiedzialnym za ludzką i religijną tożsamość Jezusa. Wypełnienie obietnic, danych przodkom, o przyjsciu Mesjasza do Izraela dokonuje się zatem dzięki dziewiczej matce i przybranemu ojcu. Taka jest, w porównaniu z mitologicznymi opowiadaniem, niezwykła nowość tego narodzenia.

144. Mateusz troszczy się o powiązanie swojej relacji o „nowinie przekazanej Józefowi” z mesjańskimi prorocत्वami, aby wskazać doniosłość tego narodzenia: z dziewicy¹⁰³ narodzi się Emmanuel, to znaczy „Bóg z nami” (1, 23; por. 28, 20); to wy-

¹⁰³ Mt cytuje tekst Iz 7, 14 według Septuaginty, która tłumaczy *almah* przez słowo *dziewica* [Biblia Tysiąclecia ma *Panna*].

darzenie będzie miało miejsce w Betlejem, ziemi Dawidowej i królewskiej (2, 6); razem ze swoją rodziną dziecię doświadczy pewnego rodzaju wędrówki, na wzór patriarchy Józefa i jego braci, jak też Mojżesza i jego ludu, poczynając od ucieczki do Egiptu aż do nowego doskonałego Exodusu (2, 15).

145. Troszcząc się o człowieczeństwo Mesjasza, zanurzonego w historię przymierza i zamieszkującego ziemię „świętą”, Mateusz nie odpowiada na starożytne i współczesne pytania, mające swe źródło w żadnej wiedzy religijności oraz w podejrzliwym racjonalizmie. To, że Maryja była dziewicą, kiedy narodził się jej pierworodny, jest przejawem teologicznego znaczenia, jakie odnosi się do tożsamości Syna, a nie ogłoszeniem moralnej czystości, znamionującej matkę; oznacza to uczczenie misterium i podkreślenie przez ten znak narodzin w jedynej prawdzie.

146. Ten pierwszy rozdział Mateusza ma liczne warianty tekstu, które mogłyby prowadzić do dyskusji zakończonych sprzecznościami, na przykład w związku z trwałym dziewictwem w 25 wersecie. Natomiast nie ma żadnej wątpliwości co do centralnego twierdzenia, które zbiega się ze stwierdzeniem Łukasza: poczęcie Jezusa dokonało się bez męskiego udziału.

147. *Wszyscy wyznajemy w wierze to, co Mateuszowa ewangelia dzieciństwa uczy nas zarówno o Jezusie, Mesjaszu-Chryście, Emmanuelu i Zbawicielu, jak i o Józefie, Jego prawnym ojcu i Maryi, Jego dziewiczej Matce.*

2. Ewangelia dzieciństwa według Łukasza (rozdziały 1-2)

148. Łukasz, tak jak Mateusz, wpisuje Jezusa w historię narodu żydowskiego i podkreśla nową rzeczywistość, którą on inauguruje. Maryja jest rękoiścią 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 pojąć Tego, który wszystko przewyższa. Cała historia narodzenia Jezusa jest ostatecznie zaproszeniem do wychwalania Boga wiernego, który poprzez to dziecię dokonuje zbawienia świata.

Zwiastowanie

149. Aniołowie w Biblii uosabiają orędzie Boga. Anioł Gabriel jest już w Starym Testamencie zwiastunem dobrej nowiny o Synu człowieczym (Dn 8, 16). Po tym, jak był posłany do Zachariasza, przybywa, aby obwieścić Maryi nowinę, która wywoła jej radość.

150. Maryja jest nazywana *parthenos*, w każdym przypadku zgodnie z greckim tekstem Iz 7, 14. Termin ten oznacza głównie młodą, niezamężną dziewczynę. Tutaj jest on powtórzony i zosta-

nie potwierdzony przez obiekcje Maryi, które wskazują, że nie „zna” ona mężczyzny, to znaczy, że nie doświadczyła pożycia małżeńskiego i że zapowiedziane narodzenie będzie w istocie dziewicze. Maryja jest określana jako zaręczona z Józefem, co ustanawia jej więź z potomkami króla Dawida.

151. Maryja jako matka i dziewica nie jest wprowadzona tylko w linię niektórych kobiet przywołanych ze Starego Testamentu. Wyróżnia się spośród nich dzięki wydarzeniu dziewiczego poczęcia, które przekształca jednocześnie sens jej dziewictwa i macierzyństwa. Z jednej strony dziewictwo Maryi nie jest prostym warunkiem jej małżeństwa z Józefem: Maryja pozostaje dziewicą nawet wtedy, gdy poczęła. Z drugiej strony macierzyństwo Maryi nie może być porównywane do cudownego doświadczenia niepłodnej, która rodzi; cud wynika tutaj z tego, że Maryja rodzi bez udziału mężczyzny¹⁰⁴. W ten sposób dziewictwo Maryi nie przeszkadza jej w zostaniu matką, podobnie jak fakt bycia matką Jezusa nie podaje w wątpliwość jej dziewictwa. Taka wyjątkowa sytuacja zgodna jest z planem Boga, który przez Maryję chciał przyjąć ciało w naszej ziemskiej historii. Fakt, że kobieta, na którą zstąpił Duch stwórcy, jest dziewicą, stanowi tego znak. Jak tylko została zacieniona przez Najwyższego, stała się jakby świątynią Tego, który przez nią zstąpił na ziemię. Dziewica i matka: ta nowość określa tajemnicę, jakiej Bóg dokonał czyniąc z Maryi, niewiasty między niewiastami, matkę swojego własnego Syna.

152. Anioł pozdrowił Maryję jako tę, której *zostanie* dana łaska: Pan jest z nią. Wyrażenie bierne „napelniona łaską” podkreśla, że łaska w Maryi jest działaniem daru przyjętego i dobrowolnego¹⁰⁵. Ta łaska nie jest rzeczą, lecz właściwością jej zależności od Boga, u którego Maryja „znalazła łaskę” (1, 30).

153. Orędzie anioła nadaje dziecięciu jego imię: Jezus. To jest imię Jozuego, który wprowadził naród wybrany do ziemi obiecanej. To imię określa także obiecane dziecko jako Mesjasza. Przyozdabia go wspaniałymi tytułami. To paradoks, że takie uroczyste obwieszczenie jest skierowane do młodej, całkiem prostej dziewczyny w nieznanym Nazarecie, wiosce o złej sławie.

154. Ale nie wszystko jest łatwe i Maryja stara się to zrozumieć. Jej wątpliwość wywołuje ponowne orędzie anioła. W nowym, uroczystym oświadczeniu Gabriel objawia, że to dziecko będzie samym Synem Bożym. Duch Święty spełni w Maryi swoją rolę stwórcy i ożywiciela, jaką ma od początku świata (Rdz

¹⁰⁴ Literatura międzytestamentalna zawiera tekst, który pozwala znaleźć związek między żydowskimi tradycjami i dziewiczym narodzeniem Jezusa. *Słowiańska Księga Henocha* rzeczywiście donosi, że Sofonia, matka Melchizedeka poczęła swoje dziecko bez poznania mężczyzny (*II Henoch* [slave] LXX-LXXI; w: *Écrits intertestamentaires*, Gallimard, Paris 1987, s. 1218-1223).

¹⁰⁵ Maryja jest *kekharithôménè*, „napelniona łaską” a nie „łaski pełna”, co będzie przywilejem wcielonego Słowa, „pełnego łaski i prawdy” (*plèrès kharitos kai alètheias*, J 1, 14).

1, 2). Nie ma tu żadnego słowa, które wskazywałoby na cielesny kontakt.

155. Wierząc w słowo anioła, które do niej zostało skierowane, Maryja może w nie uwierzyć także dlatego, że on jej oznajmił to wszystko, czego Bóg dokonał w jej krewnej. Nawiązanie do Elżbiety pokazuje, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Wystarczy wierzyć w obietnicę, aby Bóg dał życie.

156. Mówiąc o sobie *służebnica* Pana, Maryja, która nie jest nią z uwagi na status społeczny, wyraża swoją gotowość oddania się Panu w sposób wolny i odpowiedzialny. Jak „oczy służącej” są zwrócone „na ręce swej pani” (Ps 123[122], 2), tak ona decyduje się służyć Temu, który przyjmie postać sługi (Flp 2, 7).

157. *Kiedy Skład Apostolski każe nam wyznawać, że Jezus, Chrystus i Syn Boży, został „poczęty z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy”, to wyraża w tym sedno orędzia ze zwiastowania. Maryja jest w nim wymieniana z powodu roli, jaką odgrywa w tajemnicy zbawienia, dla której została wybrana. Maryja, dziewica, matka i służebnica uprzedza nas w wierze w Słowo wcielone.*

Nawiedzenie

158. Nawiedzenie jest sceną udzielania się radości i daru Ducha Świętego. Maryja, zaledwie otrzymała orędzie od anioła, pośpiesznie wyrusza, aby odwiedzić swoją krewną i przeżywać razem z nią zainaugurowane wylanie Ducha prorockiego. Jej wyjście jest także odpowiedzią jej wiary na łaskę.

159. Kiedy Elżbieta przyjmuje pozdrowienie Maryi, poruszenie jej dziecka, Jana Chrzciciela jest odruchem radości, drgnieniem błogosławieństwa (por. Łk 6, 23¹); podczas gdy sama zostaje napełniona Duchem Świętym i staje się prorokinią. Pierwszy głos ludzki, który prorokuje w Nowym Testamencie, to głos kobiety, podobnie jak kobiety będą pierwszymi zwiastunkami zmartwychwstania.

160. Prorockie słowo Elżbiety jest przede wszystkim błogosławieństwem. Pośród wszystkich kobiet Maryja jest przedmiotem szczególnego błogosławieństwa, które czyni z niej Matkę Mesjasza, Błogosławioną w pełnym tego słowa znaczeniu. Elżbieta podejmuje wobec niej także akt wiary, ponieważ już widzi w matce Jezusa matkę swojego Pana. Następnie Elżbieta wypowiada pierwsze błogosławieństwo, którym jest błogosławieństwo wiary: Maryja jest błogosławiona, ponieważ uwierzyła, że stanie się matką Mesjasza.

161. Maryja wyśpiewuje wówczas swój *Magnificat*: odwołując się do pieśni Anny (1 Sm 2, 1-10) i wielu wypowiedzi prorockich oraz psalmów, mówi przede wszystkim o rzeczach odnoszących się do niej, jednak czyni to w aktach wychwalania i dziękczynienia, które nie koncentrują się na niej samej, ponieważ to, co

* [Prawdopodobnie autorom chodzi tu o tekst Łk 1, 41]

jej się przydarzyło, jest przeznaczone dla świata i będzie miało wartość z pokolenia na pokolenie. Oto dlaczego ona ogłasza, że wszystkie pokolenia zwać ją będą błogosławioną. Tutaj też znajduje się uzasadnienie dla zachwycającej chwały Boga, do śpiewania której jest zaproszony Kościół wszystkich czasów z powodu daru otrzymanego przez Maryję.

162. Matka Jezusa sławi zatem sprawiedliwość Boga, jaką ma dla zranionej ludzkości oraz wierność, jaką zachowuje dla swojego ludu. Ona odczytuje na nowo historię zbawienia i wiąże ją z tym, co jej się przydarzyło. Podziwia paradoksalny plan Boga, który nawiedza pokornych, ubogich i głodnych, aby w ten sposób zdecydować się na spełnienie, w nich i poprzez nich, swej obietnicy danej Abrahamowi.

163. *Scena Nawiedzenia zachęca Kościół do wejścia na drogę wychwalania Boga z Maryją i Elżbietą oraz jak Maryja i Elżbieta na sposób ludzki, w jaki Bóg przychodzi do nas i rozpoczyna wraz z pokornymi odnowienie historii.*

Narodzenie

164. Aż do tej pory to Bóg bezpośrednio prowadził wydarzenia. Odtąd Łukasz podkreśla ludzkie interwencje, które będą cechować realizację misterium oraz poddadzą Maryję i Józefa próbie wiary. Najpierw jest to edykt Cezara Augusta, który zmusza ich do przemieszczania się. Ale dzięki temu jesteśmy zorientowani, że to narodzenie nie jest mitem, gdyż wpisuje się w czas i miejsce historii powszechnej, podobnie jak śmierć Jezusa nastąpi pod Ponckim Piłatem.

165. To w Betlejem Maryja wydaje na świat swojego „pierworodnego” Syna. To wyrażenie sytuuje Jezusa w obrębie żydowskiego Prawa (Wj 13, 15) i zapowiada jego przedstawienie w Świątyni. Bo wiem to dziecko uczestniczy w przywilejach i wymogach, jakie dotyczą wszystkich pierworodnych. To jednak w niczym nie przesądza faktu, że pozostanie czy też nie pozostanie jedynym dzieckiem¹⁰⁶.

166. Zwróćmy uwagę na przeciwieństwo, jakie istnieje między dwoma rytmami sceny: najpierw jest to skromny, jak tylko to jest możliwe, opis trudnych warunków narodzenia Jezusa, tak skromny, że można by uwierzyć w rozmaite fakty. Następnie jest to pełen blasku wybuch chwały Bożej (teofania) i nowe objawienie, przyniesione przez aniołów. Czytelnik nie może nie zwrócić uwagi na kontrast między orędziem przyniesionym przez anioły a ubóstwem tych, do których jest ono skierowane, pasterzy, od których zresztą Maryja, wezwana do wzrastania w wierze, dowiedzie się, że jej syn jest zbawicielem Izraela. Pasterze stają się pierwszymi głosicielami dobrej nowiny o proklamacji zbawienia, przyniesionego przez Chrystusa Pana.

¹⁰⁶ Doktrynalne kwestie sporne na temat braci Jezusa zostaną przestudiowane w rozdz. III, nr 228-233.

167. Pierwszy znak wzywający do wiary w Chrystusa to znak nowo narodzonego w ubóstwie, owiniętego w pieluszki i śpiącego w żłobie, jest to znak wyróżniający Jezusa. Maryja i Józef są tymi, którzy otaczają dziecko oraz przedstawiają je jako to, które zrodzi wiarę pasterzy i później całego Kościoła.

168. Maryja, jak jest powiedziane, „zachowywała te wydarzenia i rozważała je w swoim sercu”. Wobec rozpiętości, jaka pozostaje między kruchością znaku a wielkością tytułów nadanych jej synowi, ona w rzeczywistości potrzebuje wejść głębiej w siebie oraz zinterioryzować to wszystko, co się wydarza, wszystkie te niezwykle słowa, które są wypowiedane o tym małym człowieku, który jest jej synem. Maryja postępuje dalej w swojej pielgrzymce wiary.

169. Osiem dni później Dziecię zostaje obrzezane według żydowskiego Prawa. Otrzymuje imię Jezus, wskazane przed poczęciem. Kończy się etap narodzenia Jezusa.

170. *Kościół adorują nowo narodzonego, owiniętego w pieluszki i śpiącego w żłobie. W kruchości, ubóstwie i opuszczeniu stajenki przyznają mu całą wspaniałość boskich tytułów: on jest Panem w chwale Boga Ojca. Kiedy ekumeniczne sobory V wieku będą nazywać służebnicę Pańską, która wydała go na świat Theotokos, Matką Boga, to nie będą tego czynić, aby ją wysławiać, lecz przede wszystkim, aby wyznawać, że ten, który z niej się narodził według ciała, jest jej Panem i Bogiem.*

Przedstawienie Jezusa w Świątyni

171. Przybywając pierwszy raz do Jerozolimy dla przedstawienia w Świątyni (Łk 2, 22 nn), Maryja i Józef dają tym samym świadectwo o zakorzenieniu Jezusa w żydowskiej historii oraz o jego przynależności do Pana. Wiernie poddają się obrzędowi przewidzianym przez prawo mojżeszowe: oczyszczenie matki jest ofiarowaniem syna pierworodnego.

172. To przedstawienie w Świątyni jest okazją dla prorockiego objawienia: blisko dziecięcia znajduje się dwoje staruszków - Symeon, który bierze Jezusa w swoje ramiona i kontempluje w nim zbawienie Boga, oraz Anna, sławiąca Pana i ogłaszająca nowinę o dziecięciu wszystkim dookoła siebie. Oto w tym dziecięciu odsłania się światło narodów i w ten sposób realizuje się samo wybranie Izraela.

173. Poza tym Symeon prorokuje, że Jezus będzie znakiem sprzeciwu, a samą duszę Maryi miecz przeniknie (Łk 2, 34-35). Matka Jezusa jest wezwana nie tylko do doświadczenia odsunięcia się, jakie spotyka każdą matkę ze strony swojego dziecka; w niej w sposób bolesny znajdzie odbicie dramatyczne przeznaczenie jej Syna. Wiara Maryi nie uchroni jej przed doznaniem niezrozumienia i trwogi; ta wiara będzie musiała kształtować się aż po doświadczenie wywołane objawieniem się Jezusa jako Syna Bożego.

go oraz po paradoksalne wypełnienie na Krzyżu, który już zarysowuje się na horyzoncie.

174. W Jezusie kontemplowanym w momencie przedstawienia go w Świątyni, Kościół wyznaje nie tylko „chwałę ludu jego, Izraela” i „światło narodów”, ale również wyznaje tego, który już niesie powołanie, prowadzące go na krzyż. Jego matka jest na sposób prorocki podporządkowana temu ostatecznemu doświadczeniu.

Jezus zaginiony i odnaleziony w Świątyni

175. To, co zostało proroczo zapowiedziane przez Symeona, zaczyna się realizować, kiedy rodzice Jezusa przybywają po raz kolejny do Jerozolimy (Łk 2, 41 nn). Ta pielgrzymka z okazji żydowskiego święta Paschy daje sposobność do nieprzewidzianego odejścia. Rodzice szukają swojego dziecka, które wymknęło się spod ich opieki, a głos Maryi świadczy o ich niepokoju i niezrozumieniu. Jednak dziecię, odnalezione pośród nauczycieli, objawia się Maryi, swojej matce i Józefowi, swojemu przybranemu ojcu jako Syn samego Boga, *swojego* Ojca. Wzywa swoich rodziców do uczynienia kroku „nawrócenia”: rozpoznania prawdziwej tożsamości tego, który powinien być w sprawach swojego Ojca. Podobnie jak w momencie narodzin, Maryja „zachowuje”¹⁰⁷ te wydarzenia w swoim sercu, choćby bez ich rozumienia, ale to serce dosięga już uderzenie miecza.

176. *Maryja jest tą, która musi zaakceptować, że jej syn opuszcza ją, aby mogła przyjąć go takiego, jakim jest. Ona postępuje naprzód w wierze pośród niejasności i prób. W czasach, które nadejdą, wiara Kościoła uzna, że jest on przede wszystkim Synem Ojca.*

3. Ewangelia Janowa

177. O ile Jan ewangelista określa Maryję jako „matkę Jezusa”, o tyle Jezus objawia i wyznacza jej powołanie, nazywając ją „niewiastą” i czyniąc z niej, gdy znajduje się u stóp krzyża, matkę umiłowanego ucznia.

178. Dwa teksty Janowe (2, 1-5 i 19, 25-27) przede wszystkim ukazują Maryję jako matkę: na początku i na końcu wydarzenia w Kanie, a potem u stóp Krzyża. Jednakże podkreślają dystans, jaki Jezus wprowadza pomiędzy swoją matkę a samego siebie w takiej mierze, w jakiej zwraca się do niej, za każdym razem mówiąc „niewiasto”, a nie „matko”. Czyż nie chce widzieć w Maryi tej, która wydała go na świat? Kontekst wskazuje, że Jezus raczej chce wyprowadzić Maryję z wyłącznej roli fizycznego macierzyństwa.

¹⁰⁷ Czasownik „zachować” (*têrêô*) w Łk 2, 51 jest ten sam co w Łk 2, 19, ale zmienił się przedrostek (*diatêrêô* w miejsce *suntêrêô*).

179. W Kanie Maryja o nic nie prosi swojego syna, przedstawia swoje spostrzeżenie i zwraca się do sług. Otóż to spostrzeżenie odkrywa pewien niedostatek, który zakłóca tę uroczystość. Maryja zauważa właśnie to, co nie układa się pomyślnie i dlatego wstawia się (*intercède*) u swego Syna. Dzięki takiej swojej interwencji naświatla sytuację wierzącego, który słucha ludzi i potrafi przedstawić ich niedostatki tak, aby Jezus przyszedł im z pomocą.

180. Wobec takiego niedostatku, zasygnalizowanego przez Maryję, znajduje się Jezus, którego misja w tym momencie pozostaje w zawieszeniu: jego „godzina jeszcze nie nadeszła”. Obecność Jezusa na ludzkiej uroczystości nie ma na celu usunięcia jej niedostatków, lecz okazanie jego chwały i wzbudzenie wiary. Chodzi o nową rzeczywistość, którą on ilustruje za pomocą antycypacji, dokonując znaku.

W ten sposób otwiera się teologiczna perspektywa ewangelii. Maryja jest obecna w tym otwarciu, początkowo nie będąc tego świadomą.

181. Pytanie „Czyż to moja lub twoja sprawa?”, jako drażliwe, nie podkreśla jedynie ograniczeń Maryi, która nie pojmuje od razu, w jaki sposób i kiedy objawi się chwała Jezusa; zachęca ją także do przyjęcia sposobu patrzenia swojego syna, do zaniechania swojej własnej inicjatywy tak, aby iść w ślad za jego inicjatywą. W tym sensie można powiedzieć, że wydarzenie z Kany jest punktem wyjścia na drodze nawrócenia Maryi, która rozumie, że jej rolą jest odtąd prowadzenie sług do swojego syna, tak aby słuchali jego słowa, w pełni poddając się mu.

182. Maryja doświadczy na sobie samej, że posłuszeństwo słowu i wezwaniu do wyrzeczenia się są źródłem błogosławieństwa. Przepelniona zaufaniem, nie wiedząc nawet, co Jezus uczyni, może powiedzieć do sług: „Uczyńcie, co on wam powie”, wzywając ich w ten sposób do postawy wiary równie niebywalej jak jej postawa.

183. Ta rzeczywistość „uczniów”, już obecna w sługach na uroczystości w Kanie, pojawia się w osobie umiłowanego ucznia. Maryja zgadza się i podejmuje się swojej relacji ze sługami-uczniami. Jest jednocześnie obecna w swoim rodzie i we wspólnocie uczniów. Podporządkowuje się tej podwójnej relacji, zgadzając się na przejście od pierwszej do drugiej, ale w pełni dokona tego dopiero pod Krzyżem: będąc matką Jezusa stanie się matką ucznia. Jej naturalne macierzyństwo jest wezwane przez Jezusa Ukrzyżowanego, aby stało się macierzyństwem dla uczniów poprzez „umiłowanego” ucznia, najbliższego Jezusowi w jego męce i zmartwychwstaniu.

184. *Ewangelia Jana wylicza trzy elementy: Maryja-matka-Jezusa, Maryja-kobieta i Maryja-matka-ucniów, zgodnie z teologicznym stopniowaniem: 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.*

4. Maryja i rodzina Jezusa

185. Nie negując więzów krwi ani fizycznego macierzyństwa Maryi, Jezus je relatywizuje, a nawet wzbrania się przed widzeniem w nich jakiegokolwiek przywileju: jego matką, braćmi, siostrami są ci, którzy pełnią wolę Bożą (Łk 8, 19-21 i paralele; Łk 11, 27). Odtąd Jezus widzi swoją matkę właśnie jako wierzącą i jako służebnicę Boga.

186. Ci, których ewangelie synoptyczne określają jako „bracia Jezusa” są, ze swej strony, wezwani do tego, aby przewyciężyli rozumienie bezpośrednie i rodzinne, jakie o nim mają w celu zmiany przekonania na temat objawienia jego głębokiej tożsamości. Kiedy powiadają Jezusa, że jego matka i jego bracia są na zewnątrz i szukają go, Jezus odpowiada, że jego matką i jego braćmi są w rzeczywistości ci, którzy „słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8, 19-21 i paralele). Można w tym dostrzec moment zerwania więzów łączących Jezusa z rodem, do którego przynależy, wręcz pęknięcia ich ze swoją matką, mogącą teraz pomyśleć o mieczu, zapowiedzianym przez Symeona (Łk 2, 35), mającym przeniknąć jej duszę. O tym samym rodzie Jan mówi nam, że „nawet jego bracia nie wierzyli w niego” (J 7, 5).

187. Jednakże po wniebowstąpieniu Maryja i bracia Jezusa gromadzą się z apostołami we wspólnym przyłgnięciu do Chrystusa zmartwychwstałego (Dz 1, 14). Stają się braćmi i siostrami przez wiarę i wówczas znajdują się wśród pierwszych spośród wielkiej liczby braci, których Jezus zjednał sobie przez swoje paschalne misterium.

188. Droga, którą Maryja przebyła w wierze, oraz droga braci i sióstr w ich nawróceniu się na wiarę, są przykładami dla wierzących: ich przywiązanie do Chrystusa nie może wzrastać, nie rodząc rozdarcia w głębi ich jestestwa, dopóki nie będą mogli w pełnej prawdzie wyznać w człowieku Jezusie jedyne Syna Bożego.

189. *Maryja, tak bliska Jezusowi jako człowiekowi przez swoje macierzyństwo, musiała przeżywać mękę i zmartwychwstanie swojego Syna, aby stać się uczniem w Kościele. Dzięki temu osoba Maryi uprzedza chrześcijanina, że nie może on uniknąć Krzyża i Paschy na drodze do wspólnoty swojego Pana.*

III. Trzeci artykuł:

Maryja w komunii świętych

190. Trzeci artykuł Symbolu jest poświęcony Duchowi Świętemu i Kościołowi. Kościół rodzi się z Boga w czasie Pięćdziesiątnicy w wyniku daru Ducha Świętego, który jest mu dany. Kiedy apostołowie, zgromadzeni na modlitwie oczekują na ten inauguracyjny moment, Maryja jest obecna pośrodku tej małej wspólnoty jerozolimskiej, złożonej z około stu dwudziestu braci (Dz 1, 14-15).

1. Komunia świętych

191. Komunia świętych (*communion des saints* [*communio sanctorum*]) zakorzenia się w swoim centrum, jakim jest Jezus Chrystus, pod władzą którego łączy ono wierzących wszystkich czasów, usprawiedliwionych przez łaskę. Ta wspólnota świętych realizuje jedność jego ciała na ziemi i w niebie, Kościoła walczącego i Kościoła triumfującego, w pełen tajemniczy sposób zjednoczonych, pomimo rozłączenia czasów i miejsc oraz zerwania więzi z powodu śmierci: bowiem ten, który wierzy, już „przeszedł ze śmierci do życia” (por. J 5, 24; 1 J 3, 14) czy też, jak to opisują określenia Pawłowe, „nic nie może go oddzielić od miłości Boga, ani życie, ani śmierć” (Rz 8, 38-39).

192. Komunia świętych urzeczywistnia się w liturgii¹⁰⁸, która transcenduje przestrzeń i czas oraz jednoczy celebrację wspólnoty ziemskiej z wiecznym oddawaniem chwały przez wspólnotę niebiańską¹⁰⁹. To zwłaszcza wokół pamiątki eucharystycznej Chrystusa, przez którego Kościół składa dziękczynienie i chwałę Ojcu w Duchu Świętym, wspólnota modlitewna łączy pamięć o świętych wszystkich czasów i miejsc: od Abla, Abrahama i Melchizedeka¹¹⁰ aż do tych kobiet i mężczyzn, którzy także dzisiaj są świadkami i męczennikami za swoją wiarę. Upodobnienie tych ostatnich „do cierpień Chrystusa” (Flp 3, 10-11) jest celebrowane bardziej w chwale, niż w trudzie, w oczekiwaniu na ich zmartwychwstanie na równi z „pierworodnym” pośród nich (Rz 8, 29).

193. Względ, jakim obdarzamy liturgiczny wymiar komunii świętych, pozwala znaleźć punkty wspólne z prawosławiem, dla którego liturgia jest tygłem pobożności maryjnej; w rzeczywistości to bardziej dzięki ikonom i tekstom liturgicznym, niż kazaniom,

¹⁰⁸ Pod terminem liturgia, nie wyłączając innych form kultu, widziano przede wszystkim przebieg mszy lub obrzędu religijnego (Słowo i sakrament), niemal identyczny w różnorodnych obrządkach i wyznaniach.

¹⁰⁹ Por. wielką liturgię niebiańską z Ap 4-5.

¹¹⁰ Por. w liturgii rzymskiej lub kanon nr 1.

traktatom i dogmatom lepiej pojmimy ducha prawosławnej teologii maryjnej.

194. W ten sposób komunია świętych przywołuje na pamięć pośród bezimiennego tłumu, którego „nikt nie może policzyć” (Ap 7, 9), tych „atletów” (por. 1 Kor 9, 26) wiary, którzy są naszymi poprzednikami i wzorami do naśladowania: świadków dwóch Testamentów, męczenników i wyznawców¹¹¹, a wśród nich tę, która była z racji swojego ciała najbliższa Jezusowi, Maryję Dziewicę.

2. Od Kościoła niepodzielnego ku Kościołom wyznaniowym

195. Główna pozycja Maryi w komunii świętych jest owocem długiej ewolucji. To pierwszeństwo nie jest pierwszeństwem w Kościele pierwotnym, który, wyznając Chrystusa jako źródło wszelkiego męczeństwa i głowę wszystkich męczenników, czi najpierw Szczepana, pierwszego, „oddającego dla Chrystusa krew, jaką Chrystus przelał za nas”.

196. Najtrafniejszym tekstem, wyłaniającym się z Kościoła niepodzielnego, dotyczącym pozycji Maryi w komunii świętych, jest z pewnością rzymski kanon mszy - jego część jest już znana Ambrożemu - na początku przywołujący wszystkich świętych, wśród których wspomina się „błogosławioną Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Kanon ten jest u źródeł tego, który stanie się zachodnim kanonem mszy¹¹².

197. Zanim oddawano cześć Maryi jako pierwszej w komunii świętych, konieczne było, aby cześć ludu Bożego wobec przykładnych sług i służebnic Boga, skierowała się do chrześcijan nie-męczenników, „zmarłych we własnych łóżach”, jak Atanazy, Marcin, Ambroży, Bazyl, Monika, Augustyn, Grzegorz Wielki.

198. Maryja zajęła więc swoją pozycję najpierw jako Dziewica, pierwowzór konsekrowanych dziewcząt, a to dzięki wielkiej pobożności względem niej, popieranej przez biskupów, w szczególności Atanazego i Ambrożego. Dzięki takiemu orszakowi, który ona prowadzi do Chrystusa, Maryja stała się pierwszą spośród świętych kobiet i mężczyzn.

199. Taka ewolucja historyczna ma sens jedynie wtedy, gdy to pierwszeństwo nie jest wykluczające. Inne modlitwy, równie au-

¹¹¹ Obraz zawodów przywołany w Hbr 12, 1-2 ukazuje nam wsparcie ze strony tych, którzy już umarli: oni nas otaczają, podkreślając w ten sposób swoje zainteresowanie i wsparcie w walkach, jakie pozostali muszą jeszcze prowadzić. Ci świadkowie nie stanowią żadnej konkurencji dla jedynej pozycji, zajmowanej przez Jezusa, która jest zarazem punktem wyjścia i celem zawodów, jaki trzeba osiągnąć.

¹¹² Modlitwa *Communicantes*, którą datuje się na VI wiek. Ambroży z Mediolanu jest świadkiem tekstu, w którym *Communicantes* jest jeszcze nieobecne (*O sakramentach*, IV, 21-29, SC 25 bis, 1961, s. 114-116). Ale jego katecheza wzmiankuje o Maryi Pannie w kontekście eucharystycznym, porównując ofiarę chleba i wina złożoną przez Melchizedeka „bez ojca i matki” do ofiary Jezusa (tamże, IV, 12, s. 109).

tentyczne, jak modlitwa Kościoła rzymskiego, mogą dzisiaj mieć podobne, całkiem uzasadnione pierwszeństwo.

200. Ponadto wypada odnotować, że poza liturgią istnieje u katolików cała seria nabożeństw, które, podobnie jak Maryję, uprzywilejowują wielu innym świętym. Ich popularność, być może przesadna lub zbyt często oparta na legendach, jest przede wszystkim ważnym znakiem, że Maryja nie przesłania ogromnej „rzeszy świadków”, jak o tym świadczą Marcin, Bonifacy, Patryk, Iwo, Franciszek z Asyżu itd.

201. Ta popularność świętych kobiet i mężczyzn, zachowanych w pamięci dzięki katolickiemu nabożeństwu (*dévotion*), nie powinna sprzyjać ignorowaniu wybitnych postaci, przynależących do tej samej wielkiej rzeszy świadków, a związanych - bez jakichś ograniczeń - z Kościołami wywodzącymi się z Reformacji, takich jak Jan Hus i Marie Durand, Dietrich Bonhoeffer i Martin Luter King itp.

202. Kościoły prawosławne ze swej strony czczą świętych, takich jak Maria Skobcova, starcy: Serafin z Sarowa, Sylwan i inni oraz praktykują ich kanonizację. Ale podkreślają równie jasno najwyższą pozycję Maryi w komunii świętych. Ta pozycja bez wątplenia przypada jej w udziale z tego prostego powodu, że jest ikoną Kościoła i matką wierzących. Maryja niejako z definicji przewodzi tym, o których Chrystus mówi, że są „szczęśliwi, ponieważ słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28; por. 8, 21). To pierwszeństwo wynika z faktu, że Maryja jest jedyną spośród istot ludzkich, określaną mianem *Panagia*, „cała święta” lub „najświętsza”.

Konkluzja

203. Przeglądając trzy artykuły Symbolu wiary wędrowaliśmy z Maryją. Towarzyszyliśmy jej, od pokornej, młodej Żydówki z Nazaretu, aż do tej, która nas poprzedza w komunii świętych, ponieważ została wybrana przez Boga na matkę Mesjasza.

Maryja wyśpiewała w *Magnificat* swoje wyjątkowe przeznaczenie: jest pokorną służebnicą Pana, dla której Bóg - święte jest jego Imię! - uczynił wielkie rzeczy; widzi, jak jest nazwana błogosławioną przez wszystkie pokolenia za to, że uwierzyła w obietnice dane Abrahamowi. Dzięki swojemu „tak”, wypowiedzianemu na słowa anielskiej zapowiedzi, Maryja zda sobie sprawę, że zostanie matką swojego Pana. Jako Matka i błogosławiona Maryja nie zapomni ani swojego pochodzenia, ani znaczenia tego, co przez nią urzeczywistni się i przekroczy wszystkie granice czasu oraz przestrzeni w tym, który będzie „światłem narodów” i „chwałą Izraela”.

Część druga

Kwestie sporne i nawrócenie Kościołów

Prezentacja drugiej części

Tak oto stanęliśmy, po koniecznym zagłębieniu w historię Kościoła i świadectwo Pisma świętego, przed tego rodzaju rozdarciem w naszych Kościołach i w naszych sercach, które ma za przedmiot Maryję, matkę Pana i służebnicę Boga. Kiedy pytamy ze świętym Pawłem: „Czyżby Chrystus był podzielony?”, czyż nie trzeba uznać, że w odniesieniu do Maryi Dziewicy podzieliliśmy się jeszcze bardziej?

Ta druga książeczka dokumentu Grupy z Dombes na temat *Maryi w Bożym planie i w komunii świętych* stara się udzielić odpowiedzi na to pytanie, które nie ma nic wspólnego z wyważoną debatą akademicką, nie tracąc z pola widzenia faktu, że nawrócenie wszystkich jest niezbędne, aby przyjąć te odpowiedzi jako nadzieję na zjednoczenie chrześcijan, a nie tylko jako stwierdzenie niezgody między Kościołami. Wpisuje się ona zatem w bezpośrednią kontynuację pierwszej części, która stanowi warunek wstępny i niezbędną bazę drugiej. W rzeczywistości poprzez *Ekumeniczną lekturę historii i Pisma świętego*, poprzednia książeczka usiłowała przeanalizować długi opis oraz podstawę tego, co tutaj jest poddane badaniu w aspekcie doktrynalnym - *Kwestie sporne* (rozdz. III) po to, aby dążyć, jak to jest w zwyczaju w dokumentach Grupy, do przedstawienia propozycji *Nawrócenia Kościołów* (rozdz. IV). Aby przystąpić ze znajomością rzeczy do tego drugiego tomu, niezbędne jest więc przejrzenie pierwszego.

Prezentacja nie ma na celu ponownego zajęcia się punkt po punkcie tym, o czym mówi poprzednia książka, ani nawet, by użyć innego sformułowania, umożliwienia łatwiejszej jej lektury. Chciałaby bardziej odsłonić jakby tajemnicę serca poprzez „sfilmowanie” pewnych sekwencji tych usiłowań, które bez wątplenia prowadzą do jednego: by razem wszystkie Kościoły chrześcijańskie słyszały Maryję, śpiewającą swój *Magnificat*.

Czy można określać Maryję jako *współdziałającą* w zbawieniu? Mówić o jej *trwałym dziewictwie*? A nie poprzestając na czynieniu z niej, tym sposobem, Dziewicy poświęconej, w pełnym tego słowa znaczeniu i niejako pierwszej mniszki, pójść jeszcze dalej? Czy trzeba czynić z jej całego życia drogę bez winy - już od samego poczęcia aż po wniebowzięcie przez jej Syna do chwały Ojca? Czyż trzeba również czynić z tego rodzaju teologicznego „marzenia” dwa dogmaty, ogłoszone przez papieża z Rzymu jako artykuły wiary? Czy w końcu trzeba *wzywać Maryję*? W jaki sposób i w jakim stopniu?

Przyjęte zasady

Aby odpowiedzieć na tyle pytań, pierwszą przyjętą zasadą była zasada usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze - podstawowa zasada dla Kościołów wywodzących się z Reformacji, zasada Pawłowa, która „sprawia, że Kościół stoi bądź upada”, ale która pozwala również osądzać każdą poszczególną doktrynę. To w świetle tej zasady nauka o „współdziałaniu” Maryi została przeanalizowana w czasie naszych długich dyskusji, poddana krytyce i ostatecznie przyjęta, ale w sensie *bardzo precyzyjnym*, który zostanie zaprezentowany. Zasadnicza zgoda, jaką - naszym zdaniem - osiągnęliśmy w tym decydującym punkcie, dotyczy głównych prawd wiary i stanowi bez wątpienia ważne posunięcie, które Grupa przedkłada obydwu tradycjom tutaj dialogującym do krytycznego zbadania.

Druga zasada, zupełnie odmiennej natury, wskazywała drogę naszej refleksji: zasada „hierarchii prawd”, sformułowana przez Sobór Watykański II, uznana i podjęta przez liczne Kościoły, czyniąca 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. A zatem, czyż nawet rozbieżności, jakie pozostają między nami, mają z natury uniemożliwiać komunie eklezjalną? Konsekwencją tej zasady jest to, że w oparciu o podstawowe dane biblijne dozwolone jest, a nawet wymagane, wyciąganie wniosków dla wiary i pobożności, do jakich prowadzi i jakie nie stoją w sprzeczności z tymi danymi. W tym przypadku wymagana jest nieustanna czujność.

„Współdziałanie”

Termin „współdziałanie” („*coopération*”) w oczach wielu protestantów mimowolnie skłania do niejasności: słowo to utworzone za pomocą przedrostka „współ” niesłusznie sugeruje równość asocjacji między Chrystusem, jedynym pośrednikiem a jego matką. Jednak nie można jeszcze odstąpić od tego pojęcia, ponieważ nie znaleziono lepszego. Poza tym znajduje się ono tutaj z powodu jego długiej obecności w dokumentach katolickich. Prawosławni stosują ze swej strony pojęcie *synergii*.

„Współdziałanie” - w naszym tekście będzie obowiązywał cudzysłów - oznacza, że łaska, która jest zawsze pierwsza i absolutna, nie tylko nie wyklucza ludzkiej odpowiedzi, ale wprost przeciwnie - wzbudza ją i sprawia, że jest możliwa, wręcz zmusza do niej. Aktywna odpowiedź Maryi, jej *fiat* wpisuje się w bierne przyjęcie łaskawości, która zostaje jej udzielona, całej „napęłnionej łaską”, aby mogła stać się matką Pana, *theotokos*, matką Bożą. Termin „współdziałanie” wcale nie podważa przekonania, że osta-

teczna odpowiedź, ta, która zbawia, jest jedynie i w pełni dana przez jedynego Syna, który wciela się, ofiarowuje i w ten sposób w sobie samym, raz na zawsze, dokonuje zbawienia każdej i każdego. To zbawienie trzeba jeszcze przyjąć. Taka otwartość na przyjęcie jest niczym innym, jak tylko wyrzeczeniem się siebie, aby pozwolić działać Bogu. Prezent jest oczywiście zawsze działaniem ofiarodawcy, jednak osiąga swój cel jedynie przez jednorazowe przyjęcie go przez tego, dla którego i za którego jest ofiarowany. Dar jednoczy jednego i drugiego w nieodwracalnym przymierzu. Łaska, która wzywa, staje się łaską, która umożliwia odpowiedź.

„Maryja interweniuje od strony zbawionych”. Żadna niejasność nie jest tu dozwolona. Maryja jest pierwszą wśród wierzących, daje przykład wiary, która nie jest działaniem, lecz przyjęciem. Bowiem spodobało się Bogu dać samego siebie w Chrystusie w taki sposób, iż jest możliwe, aby człowiek odpowiedział na jego miłość. Ten dar, który sprawia, że Syn „wyrzeka się i uniaża się”, pozwala każdemu człowiekowi włączyć się w to uniżenie, naśladować go, umożliwiając Bogu, jedynemu władcy dokonywaniu zbawienia i udzielanie „aktu woli oraz działania”, które mu odpowiadają. Stworzenie uwolnione od grzechu jest w stanie wychwalać Boga, jak to uczyniła w *Magnificat* Maryja, która nie starała się zostać matką Zbawiciela. To właśnie na Boski wybór Maryja wyraża zgodę. Niezawodnej łasce Boga odpowiada akt dziękczynienia zbawionej. Protestanci, bezkompromisowi, jeśli chodzi o zasadę usprawiedliwienia przez samą łaskę, dobrze rozumieją, że ludzka odpowiedź wpisuje się w dzieło uświęcenia, które oddaje chwałę Bogu przez życie konsekrowane.

Odpowiedź - to również odpowiedzialność, której ideę wyraża termin „współdziałanie”, rozumiany w sensie przedstawionym na tych stronach. Należy dbać o to, aby wracać do niej w przypadku odejścia.

Zasadnicza zgoda, jaką mogliśmy odkryć, jest tym bardziej znacząca, iż chodzi o punkt niezmiennie istotny: relacja między suwerenną łaską Boga a ludzką wolnością, zbawczym planem Boga a konieczną odpowiedzią człowieka korzystającego z tego planu. Zaproponowane rozwiązanie jest bez dwuznaczności oparte na absolutnym charakterze łaski wybrania przez Boga; w nie mniejszym stopniu kładzie nacisk na ludzką odpowiedź, która jest jej integralną częścią, jak to potwierdza misterium wcielenia.

Dwa dogmaty maryjne

Dwa dogmaty maryjne wydają się wykraczać poza to, na czym wyraźnie opiera się świadectwo biblijne, ale przede wszystkim narażają na oddzielanie Maryi od zwykłych śmiertelników, do których przynależy. W jaki sposób wyobrazić sobie ją z ciałem i duszą w niebie? A jeszcze bardziej, jak pojąć to, że jest ona „za-

chowana od grzechu pierwotnego”? Jak domniemywują protestanci, w tym przypadku w namacalny sposób w osobie Maryi dokonuje się przejście od stanu stworzenia odkupionego do statusu porównywalnego ze statusem jej Syna, narodzonego bez grzechu i wstępującego do nieba.

Ponadto sam fakt zdogmatyzowania, w dodatku tak późno, tego podwójnego wyjątku domaga się bardzo krytycznego podejścia. Czy było konieczne ogłaszanie dogmatu, aby sądzić, że Maryja, doskonale zbawiona przez Chrystusa, zawsze odczuwała grzech inaczej, podobnie jak meloman, słuchający pięknej muzyki, gdy jego koncentrację nagle zakłóca oświetlający salę zyrandol, który zaczyna migotać? Muzyka jest doskonała, zyrandol jest poza nim, a mimo tego odbiór muzyki, który dokonuje się w nim, zostaje naruszony bez żadnej winy słuchającego.

Idąc dalej drogą otwartą przez tę ubogą metaforę, czyż byłoby właściwe, pod pretekstem współdziałania z tą muzyką, podniesienie się, przytupywanie i oklaskiwanie? Czyż „współdziałanie” nie oznacza, na odwrót, życia i działania w głębokim przekonaniu, że jedynie Chrystus jest pośrednikiem? Jakie jest zatem katolickie postępowanie?

Jeśli chodzi o Wniebowzięcie, to uznaje się, że wspólnym dobrem Kościołów od VI wieku jest Maryja, antycypująca powszechne przeznaczenie wiernych, dzięki łaskowości dla tej, która nosiła w swoim ciele Syna Bożego. Nie zostaje oddzielona od nich na skutek śmierci. Jej świętość rozciąga się na całe życie i nie kończy się wraz z jej odejściem.

A zatem, idąc w innym kierunku, nie widać racji, dlaczego ta, która wyda na świat tego, który jest bez grzechu, miałaby być zdolna jedynie do tego, aby dokładnie wypełnić ów akt zgody i macierzyństwa. Jeśli świętość przebiega przez całe jej życie, dlaczego miałaby jej nie określać od momentu jej poczęcia? Skąd myśl, potem przekonanie i ostatecznie katolicka definicja jej „Niepokalanego Poczęcia”? To drugie twierdzenie było jednak przez wieki zwalczane, właśnie po to, aby zagwarantować człowieczeństwo Maryi, która, jak każde stworzenie, musiała zostać odkupiona z grzechu pierwotnego, przyjąwszy, że zbawienie Chrystusa jest bez wyjątku konieczne dla wszystkich. Podtrzymywane rozstrzygnięcie szło w kierunku rozumienia Niepokalanego Poczęcia nie jako uwolnienia, ale jako „zachowania” w rodzaju antycypacji tego, czego pozostali odkupieni doświadczą, każdy w swoim czasie.

Obydwa twierdzenia, uwzględniając fakt, że wydają się jak górskie masywy, w żadnym razie nie chcą uchronić Maryi od przeznaczenia ludzkiego losu. W zamian za to chcą w Maryi odsłonić wobec całej ludzkości zrealizowanie Bożego planu zbawienia, którego antycypację ona przedstawia.

Nie podzielając stanowiska katolickiego w tych rozwiązaniach, protestanci mogą przyjąć prawość swoich intencji, że jeśli chodzi

o nich, to wypowiadają się, poprzestając na ścisłym świadectwie biblijnym na temat osoby matki Zbawiciela, biorąc pod uwagę całkiem na poważnie bezpośrednie z niego wnioski, jak to zostało ukazane w przypadku „współdziałania”.

Czy zatem nie wystarczy stwierdzić, że nasza zbieżna interpretacja tych dogmatów nie pociąga za sobą wniosku, iż powinny one zostać zaakceptowane przez Kościoły, które nie przyjęły ich w momencie ich ogłoszenia? Jednakże taka interpretacja bierze na siebie odpowiedzialność, że nie ma, w duchu i w intencji, które nią kierowały, „niczego, co byłoby przeciwne przesłaniu Ewangelii”. Żadne podejrzenie nie powinno od razu podawać w wątpliwość ani czystości zamiaru strony katolickiej, ani zakładać intencji powstrzymywania się przez stronę protestancką, gdyż w jednym i drugim przypadku dąży się do podkreślania bliskości i zależności Maryi względem Jezusa. Czujność - wzajemna i braterska - jest najlepszą gwarancją dla uniknięcia nadużyć i braków.

Trwałe dziewictwo Maryi

Kwestia „trwałego dziewictwa” pojawia się jako jakościowy warunek wstępny tego, co te dogmaty wypowiadają: świętość Maryi, która jest jej osobistym wyrzeczeniem się dla służby Panu, przenika i nadaje kształt jej całemu życiu, zwracając ją od możliwego osobistego zamysłu do nieodwracalnego zaangażowania w zbawczy plan Boga oraz do pełnego i całkowitego uczestnictwa w komunii świętych, utworzonej ze wszystkich braci i sióstr w tym, który jest ich „pierworodnym spośród umarłych” (Rz 8, 29)*.

Nawet jeśli protestant może bronić stanowiska, które widzi w Maryi kobietę zamężną i matkę rodziny, podobną do każdej innej oraz rozważać w sensie ścisłym wzmiankę o braciach i siostrach Jezusa, to jednak może zachować i sławić „dziewictwo” Maryi w sensie duchowym i symbolicznym. Katolik może słusznie rozumieć wyżej wymienionych „braci i siostry” w znaczeniu krewnych, stosownie do szerokiego sensu tego terminu używanego w starożytności, a więc utrzymywać razem z tradycją, że dziewictwo, które zajmuje ważne miejsce w tajemnicy narodzenia, przenika całe życie Maryi, poświęconej raz na zawsze dla Pana i jego służby. Jej *fiat* nie kończy się wraz z jej pierworodnym. Obydwa stanowiska, dające się w równym stopniu uzasadnić w kontekście powściągliwego świadectwa biblijnego, nie wykluczają się wzajemnie w tej mierze, w jakiej stan, wyrażony za pomocą określenia „dziewictwo”, jest dyspozycją serca, która utrzymuje się, pomimo jakichkolwiek niepewności, a może nawet wyborów życiowych. W takich okolicznościach czy te rozbieżności byłyby nie do pogodzenia, skoro, poza określonymi wyrażeniami, uzasadnienia podane wobec każdego z nich, oparte są na tym samym przekonaniu o suwerennej łasce Boga?

* [W Bibli Tysiąclecia mowa jest o „pierworodnym między wielu braćmi”].

Nabożeństwo maryjne

Pozostaje kwestia nabożeństwa (*dévotion*) maryjnego, punkt, w którym cześć staje się wzywaniem (*invocation*) i to wzywaniem modlitewnym, skierowanym do Maryi i świętych. Bowiem matka Pana, *wzywana* (*invoquée*) w prawosławiu i Kościele rzymskokatolickim, jest już wspominana (*évoquée*) przez wszystkie Kościoły z racji jej obecności w Biblii oraz w symbolach wiary. Czy różnica, jaka pozostaje między czcią (*vénération*) i wzywaniem jest nie do przyjęcia?

Ponadto, jeśli protestanci nie mogą skierować żadnej modlitwy do Maryi czy świętych, to katolicy mogą jedynie wprowadzać harmonię, tak aby, mając na uwadze ścisłość słowa, każda modlitwa i chwalenie mogły być skierowane do samego tylko Boga, a mówiąc jeszcze dokładniej, do Ojca przez Syna w Duchu. Katolik zwraca się do Maryi i świętych jedynie z prośbą o ich własne wstawiennictwo u Boga, nie dlatego, że jest ono konieczne lub skuteczniejsze, ale po prostu, by wejść razem z nimi w mające wpływ wstawiennictwo, będące jak nieustanne trwanie w solidarności z wiernymi, jakiego nawet śmierć nie potrafi zatrzymać. Wstawiennictwo jest w ten sposób wieczną rozmową wierzących ze swoim Bogiem w ich trosce o siebie nawzajem. Właśnie w tych granicach katolik będzie mógł w sposób uprawniony zwracać się do Maryi lub świętych, jak to czyni w modlitwie „Anioł Pański” lub podczas modlitwy różańcowej, prosząc po prostu Maryję o modlitwę za siebie. Protestanci, którzy odrzucają wstawiennictwo z obawy przed niejasnością lub nadmiarem, zadbają o to, na ile to możliwe, aby nie zapomnieć o wychwalaniu Boga za Maryję i świętych, których im dał.

Czyż nie można pokornie prosić, nie o to, by ci, którzy wzywają Maryję, zrezygnowali z tego, i nie o to, by ci, którzy ją wspominają, wreszcie ją wzywali, ale o to, by jedni i drudzy w swoim rozumieniu wiary byli serdecznymi świadkami przekonani swych braci? Wówczas przekonania te nie byłyby już dla nich przyczyną podziału, a stałyby się wyznaniem różnic wewnątrz „już tutaj” osiągniętej jedności.

Nawrócenie i wyznanie

Gdyby nasi mężowie z Port-Royal byli z tego świata, mielibyśmy bez wątpienia prawo do jakiegoś traktatu o konieczności nawrócenia, aby wejść na drogę ekumenizmu. Nie błędziliby, rozumiejąc jako łaskę to zaangażowanie, zwłaszcza kiedy polega ono na tym, że nigdy nie można wierzyć w Chrystusa bez zachowania w sercu nadziei na zgodne dzięki niemu spojrzenie na Maryję.

Zgodne (*unanime*) nie znaczy jednolite (*uniforme*), bowiem czyż nie trzeba, nawet w tym wrażliwym punkcie, uznać, że sym-

fonia wiary domaga się tego rodzaju dysonansów? Harmonia sprawiłaby ich zniknięcie. Podział powoduje niezgodności. Jedność zharmonizowałaby je.

Kiedy Grupa z Dombes wypowiada się tak jak to właśnie czyni, jej członkowie katolicy nie „sprzedali” żadnej z prawd, których przyjęcia w wierze Kościół rzymski domaga się od swoich członków. Jeśli przywołujemy taką „hierarchię” prawd, jaką uznał sobór, to nie po to, aby odejść od soboru (*concile*) do ugody (*conciliation*), a od niej do kompromisu (*compromis*) i kompromitacji (*compromission*), ale po to, aby powiedzieć, że wierzymy, posługując się słowami, które mają być nie ugodowe, ale życzliwe. Odczytajmy właściwie: chodzi tu nie o życzliwość wobec ludzi przystosowujących się, ale wobec ludzi ubogich sercem, których Bóg kocha. Ludzi, którzy wiedzą, że ta sama ambicja może wyjaśniać odrzucenie dogmatu, podobnie jak i jego akceptację, oraz którzy pokornie proszą Pana, aby nawrócił ich do swego Słowa.

Wyznawanie wiary wobec świata nie oznacza wyznawania jej przeciw komuś. Ukazywanie błędu ma sens tylko wtedy, jeśli temu, który błędzi, pozostawi się możliwość zrozumienia tego, co chce prawdziwego powiedzieć, pomimo niesłusznego prezentowania swojego zdania. W naszych dialogach takie podejście dotyczy obu stron. W związku z tym, jak moglibyśmy odsunąć od eklezjalnego braterstwa tego, kto nie przyjmuje kultu maryjnego, jednak niewątpliwie pragnie oddawać cześć matce Pana? Odczuwając wzrastającą w sobie obawę, iż jego bracia w Chrystusie ujawniają jakąś tendencję czynienia z Maryi jakby bogini, przypomina on nam, że kult chrześcijański to modlitwa jedynie do Ojca przez Syna w Duchu.

Niezgodności, być może głębokie, ale mające rzeczywiste podstawy, mogą jedynie być zrozumiałe i przeżyte na wspólnej drodze i dzięki powszechnemu nawróceniu Kościoła Chrystusowego, jakim jesteśmy.

Właśnie to usiłowaliśmy czynić w tym tomie, zatytułowanym *Spór i nawrócenie*. Gdyby ten tytuł nie został już przyjęty oraz gdyby jego poprawienie mogło być dokonane bez pretensji i nie stosowności, to moglibyśmy nazwać go *Wyznania*. Tak, wyznania na wzór Augustyna, oczywiście nie zwieranie się z niegodziwości, ale wyznanie win, nieodłączne od wyznania wiary i nakłaniające do wyznania chwały. Takie oto jest owe potrójne powiązanie, które kształtuje tę książkę.

Panie, wyznajemy, iż jesteśmy winni wobec naszego powszechnego wyznania wiary apostołów, w chwili, gdy błędzimy poprzez nadużycia lub braki w stosunku do Maryi Panny, zamiast łączyć się w jej wyznaniu chwały dla Boga, który urzeczywistnia w niej i w nas to, co niepojęte dla naszego ducha i niemożliwe dla naszych serc.

Rozdział III

Kwestie sporne

204. Mając na uwadze tło trzech artykułów Credo, daliśmy wyraz temu, co nas jednoczy w wyznawaniu wiary obejmującej Maryję, matkę Pana. Pozostaje nam teraz przystąpienie do tych kwestii, w których powinniśmy rozpoznać rozbieżności. Jednak uwzględnienie „hierarchii prawd”¹¹³ pozwala nam na usytuowanie tych kwestii na ich właściwych miejscach, nie wtórnych, ale niższych rangą w stosunku do zagadnień zasadniczych, które nas jednoczą. Są bowiem absolutnie centralne artykuły wiary; poza nimi istnieją też bardziej peryferyjne. Ta hierarchia stanowi kryterium rozróżniania punktów, które wciąż oddzielają i tych, które takimi nie są.

205. W rozróżnianiu, do którego przystąpimy od tego momentu, będziemy kierować się troską, aby odpowiedzieć na następujące pytania: co w chrześcijańskiej nauce na temat Maryi należy do koniecznej jedności wiary chrześcijańskiej? Co może być przedmiotem uprawnionych różnic? Pod jakimi warunkami i w jakim duchu niektóre rozbieżności mogą zostać zaakceptowane?¹¹⁴

206. Nasze rozbieżności dotyczą czterech trudności, na temat których chcemy wypowiedzieć się w sposób możliwie najbardziej klarowny. Niekiedy będziemy mogli mówić tym samym głosem. Czasem będziemy musieli uciekać się do dwóch równoległych wypowiedzi.

Chodzi mianowicie o:

- „współdziałanie” Maryi w zbawieniu;
- trwałe dziewictwo Maryi i sens nadawany wyrażeniu „bracia i siostry Jezusa”, występującemu w Nowym Testamencie;
- dwa dogmaty zdefiniowane przez Kościół katolicki: Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie;
- oraz w końcu wzywanie Maryi.

¹¹³ O sensie tego wyrażenia zob. nr 242 i przyp. 1.

¹¹⁴ Komisja dialogu luterkańsko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych, która opublikowała w 1992 roku dokument zatytułowany: *The one Mediator, the Saints, and Mary, Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, red. H. George Anderson, J. Francis Stafford, Joseph A. Burgess, Augsburg, Minneapolis, wypowiada się w tym samym sensie: „Celem dialogu ekumenicznego nie jest zniesienie wszystkich różnic, lecz przekonanie się, że te, które pozostają, są zgodne z zasadniczym konsensem, jeśli chodzi o wiarę apostołską, a zatem uprawnione, a przynajmniej możliwe do przyjęcia. Pojednanie jest procesem, który bierze pod uwagę wiele stopni na drodze prowadzącej do pełnej komunii w wierze, kulcie sakramentalnym i życiu eklezyjalnym ujętym strukturalnie. Ważne jest zatem, aby przekonać się do różnic [...], które objawiają tę komunie” (nr 90). Będziemy odwoływać się kilkakrotnie do tej pracy, niezależnej od naszej, ale z nią zbieżnej.

I. „Współdziałanie” Maryi w zbawieniu i relacja łaski do wolności

207. Jeden z głównych punktów należących do ogółu spraw spornych między protestantami i katolikami, odnoszący się do Maryi, dotyczy oczywiście katolickiego twierdzenia, według którego Maryja „współdziałała” w zbawieniu rodzaju ludzkiego. Takie przekonanie wydaje się być w rzeczywistości wymierzeniem ciosu w ważne stwierdzenie Reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela (*solus Christus*), niezależnie od uczynków. Trudność związana z Maryją jest tutaj jedynie zilustrowaniem problemu bardzo zasadniczego.

1. Stanowisko protestanckie

208. Według stanowiska protestanckiego 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. Takim jest pojęcie utworzone za pomocą przedrostka „współ”. Teologia i pobożność protestancka widzi w tym również wyrażanie niezależnej roli Maryi, a nawet rywalizacji między nią a Chrystusem. W swoim słynnym tekście K. Barth stanowczo zaprotestował przeciwko „mariologii” katolickiej, którą oskarża o „herezję”. Podstawowa kwestia, o jaką mu chodzi, to „współdziałanie” Maryi:

„Wszelka próba czynienia z jej osoby przedmiotu szczególnej uwagi, przypisująca jej niezależną rolę w historii zbawienia, a będącą całkiem względną, jest ciosem wymierzonym w cud objawienia; gdyż zmierza się w ten sposób do uzależnienia tego cudu nie tylko od Boga, ale dodatkowo od człowieka i jego otwartości na przyjęcie. Otóż w Nowym Testamencie rzecz się ma całkiem na odwrót. [...] Nowy Testament nie zna zupełnie chwały, która «spływa» na człowieka ulaskawionego i przyjmującego...”¹¹⁵

Później ten sam autor wypowiada się w ten sposób:

„Ponieważ jest służebnicą Pańską, Maryja wygłasza pamiętne słowo: «Niech mi się stanie [...] według twego słowa!» i jako taka staje się, według wersetu 43, «matką Pana» - tekst, z powodu którego nie możemy zasadnie twierdzić, że termin *theotokos* [Matka Boża] z soboru w Efezie nie jest biblijny. Ale czyż byłaby ona

¹¹⁵ K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, t. II, *, § 15, Labor et Fides, Genève 1954, s. 129-130 (wydanie niemieckie: KD I, 2, § 15, EBZ, Zurich 1939, s. 154). Tekst niemiecki jest więc wcześniejszy niż definicja dogmatu o Wniebowzięciu.

mediatrix omnium gratiarum [pośredniczka wszelkich łask]?, *cor-redemptrix* [współ-odkupicielką]? *regina coeli* [królową nieba]? Jak można było wznieść na *fiat mihi* [niech mi się stanie] i macierzyństwie Maryi tyle rzeczy, które w sposób oczywisty są «za bardzo»?¹¹⁶

209. Podobnie, wobec wciąż podejmowanego katolickiego twierdzenia, według którego odpowiedź Maryi „zawierała doskonałą współpracę «z uprzedzającą i wspomagającą łaską Bożą» oraz doskonałą gotowość na działanie Ducha Świętego”¹¹⁷, protestanci zapytują: „Czy «tak» Maryi czyni możliwym wcielenie, czy też zrządzenie łaski Bożej umożliwia owo „tak” Maryi?” Wobec tej istotnej kwestii dwaj teologowie tak oto prezentują odpowiedź protestancką:

Karl Barth: „Żadna otwartość na przyjęcie, żadna wymiana, żadne przekazanie mocy nie mogą być wzięte pod uwagę, podjęte choćby z najbardziej przewidującą powściągliwością. Gdyż, ściśle rzecz biorąc, wiara nie jest aktem obopólnym, ale aktem, który polega na zrezygnowaniu z wszelkiej wzajemności i uznaniu jedyne-go Pośrednika, obok którego nie ma innej ucieczki. Objawienie i pojednanie są nieodwracalne, są one w sposób niepodzielny i wyłączny dziełem Boga”¹¹⁸.

Jean Bosc: „Jedynym aktywnym posłuszeństwem zbawczym człowieka jest posłuszeństwo samego Chrystusa w swoim człowieczeństwie; to on dał Bogu ostateczną odpowiedź człowieka, podobnie jak jest również darem Boga. Jest oczywiście możliwe mówienie o jakimś podobieństwie wierzących do Chrystusa w takim posłuszeństwie. Ale jak przywoływać współdziałanie, które samo w sobie jest dopełnione i doskonałe w Chrystusie, angażujące tak człowieka, jak i Boga? Wydaje się, że tak rozumiane współdziałanie stoi u źródła zamiaru, który chce wprowadzić ludzką paralelę, dopełniającą dzieło Pana Jezusa Chrystusa, podczas gdy ta ludzka paralela już jest zawarta w samym jego dziele”¹¹⁹.

Jednakże w tekście wcześniejszym Jean Bosc postawił również pytanie:

¹¹⁶ Tenże, *Dogmatique*, vol. IV, t. III, **, § 71, Labor et Fides, Genève 1973, s. 258 (wydanie niemieckie: KD IV, 3, 2, § 71, EBZ, Zurich 1939, s. 691) [W cytowanym fragmencie kwadratowe nawiasy zostały zastosowane przez autorów dokumentu].

¹¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, (25.03.1987), nr 13.

¹¹⁸ K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, t. II, *, § 15, s. 135 (wydanie niemieckie: KD I, 2, § 15, s. 160).

¹¹⁹ Jean Bosc, „*La Constitution Lumen Gentium*”, in *Vatican II, Points de vue protestants*, Cerf, Paris 1967, nr 64, s. 44.

„Czy można mówić, że trzeba «negować konieczność uczynków»? Żadną miarą! «Ale one zawsze są tylko owocem łaski, której wystarczy każdemu, wdzięczną odpowiedzią człowieka na doskonały dar, jaki jest mu udzielany w Jezusie Chrystusie»”¹²⁰.

2. Stanowisko katolickie

210. Wobec tego radykalnego zaprzeczenia trzeba najpierw uznać, że wielu katolickich teologów zbliża się do tej niebezpiecznej pochyłości oraz przyczynia się do niewłaściwego użycia terminów współodkupienie i pośrednictwo w odniesieniu do Maryi. Samo wyrażenie „współodkupienie” jest obiektywnie błędne, gdyż pozwala myśleć, że rola Maryi jest tej samej rangi, co rola Jezusa. Vaticanum II świadomie zrezygnował z tego pojęcia; odtąd nigdy już nie powracało w oficjalnych tekstach¹²¹. Powinno być śmiało pozostawione z boku.

211. Termin „Maryja pośredniczka” posiada swoją tradycję stosowania go w średniowieczu. O ile Jezus jest „jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi” (1 Tm 2, 5) w sensie ścisłym tego pojęcia, o tyle w sensie pochodnym, „w którym jedyny Pośrednik postanawia działać przez nich [wierzących] jako narzędzia”¹²², możemy mówić, że jesteśmy jedni dla drugich pośrednikami. Ale ponieważ tytuł pośredniczki był w rzeczywistości stosowany w odniesieniu do Maryi niezależnie od takiej komunii świętych, w której wszyscy mamy rolę pośrednictwa, stał się on istotną częścią poważnego nieporozumienia¹²³. Oto dlaczego ekumeniczne

¹²⁰ Tenze, *Le dialogue catholique-protestants*, La Palatine, Paris 1960, s. 49.

¹²¹ Nowa komisja, zebrana z inicjatywy Stolicy Apostolskiej w celu udzielenia odpowiedzi na różne prośby o zdefiniowanie nowych tytułów maryjnych, w taki oto sposób wypowiada się: „Nie wolno wyrzekać się teologicznej linii przyjętej przez Vaticanum II, który nie zechciał zdefiniować żadnego z nich. [...] W rzeczywistości termin «Współodkupicielka» nie był stosowany przez Magisterium papieży w ważnych dokumentach od epoki Piusa XII. W tym względzie istnieją faktyczne świadectwa, że ten papież świadomie unikał jego stosowania. [...] W końcu teologowie, zwłaszcza teologowie niekatolicy, dali się poznać jako wrażliwi na ekumeniczne trudności, jakie pociągałoby za sobą zdefiniowanie tych tytułów.”

Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna komentuje tę odpowiedź w taki sposób: „Odpowiedź Komisji, świadomie krótka, była jednomyślna i rzeczowa: nie jest odpowiednie schodzenie z drogi wyznaczonej przez Sobór Watykański II i przystępowanie do definiowania nowego dogmatu”. Akademia wyraża nawet swoje zdziwienie wobec prośby o dogmatyczne zdefiniowanie „tytułu, wobec którego Magisterium żywi zastrzeżenia i który regularnie odrzuca”; DC 2164 (1997 r.), s. 693, 694 i 695.

¹²² *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dz. cyt., nr 56.

¹²³ „Dwa [Kościoły] są zgodne jeśli chodzi o jedyne pośrednictwo Chrystusa (*solus Christus*) i usprawiedliwienie grzeszników (*sola gratia*), jakie Chrystus sprawił; stosują one tę doktrynę jako «kryterium autentyczności» dla osądzenia praktyki Kościoła odnośnie do świętych i Maryi. Problemem pozostaje jednakże umiejętność wykazywania jedyne pośrednictwa Chrystusa w taki sposób,

stanowisko wymaga od katolików unikania tego słowa, a od protestantów pamiętania o tym, że kiedy znajdują go w oficjalnych tekstach katolickich, to ich bracia nie podważają jedynego pośrednictwa Chrystusa.

212. Jednak termin „współdziałanie” jest utrzymany w oficjalnych tekstach katolickich, takich jak VIII rozdział *Lumen gentium* (nr 56), którego ekumeniczny zamysł jest oczywisty. Wyraża on coś, co jest bardzo drogie dla tradycji katolickiej, będąc rozumianym w tym sensie, że „współdziałać”, jeśli chodzi o istotę ludzką, oznacza zawsze „odpowiadać” w wierze, nadziei i miłości. Zatem na pewno nie ma opozycji między „współdziałaniem”, pojętym w takim właśnie, katolickim znaczeniu, a „wdzięczną odpowiedzią człowieka na doskonały dar” (Jean Bosc), potwierdzaną przez stronę protestancką. Na pytanie postawione powyżej¹²⁴ katolicy mogą odpowiedzieć z całą świadomością wiary, że Boży plan zbawienia umożliwił „tak” Maryi na skutek łaski, dając jej przestrzeń na wolną odpowiedź owego „tak”. Bez wątpienia język katolicki do dzisiaj w tym temacie nie zdołał jeszcze uwolnić się od wszelkiego nieporozumienia.

213. Kiedy Kościół katolicki mówi o „współdziałaniu” Maryi w zbawieniu, to nie sytuuje go obok inicjatywy Zbawiciela i Odkupiciela. Korzystając z obrazu prostego, choć wiele mówiącego można powiedzieć, że Kościół ten wcale nie chce twierdzić, iż Maryja dorzuciłaby jakąś swoją część, choćby minimalną, do dzieła Chrystusa. Nasze zbawienie jest w stu procentach dziełem Boga przez Chrystusa w Duchu: znajdująca miejsce obok zbawionych, Maryja pośredniczy na mocy zbawczej łaski, którą otrzymała, tak jak wszyscy inni wierzący. Nawet jeśli jej zbawienie przybiera kształt ustrzeżenia od grzechu, to Maryja jest „odkupiona” tak samo, jak każdy z nas.

3. Ku pojednaniu

214. Jako że termin „współdziałanie” jest tutaj obecny i żyje w mentalnościach jednych i drugich, nie możemy sprawiać wrażenia, jak gdyby nie istniał. Również spróbujemy podjąć wysiłek oczyszczania oraz wspólnego „nawracania” i w pewnym sensie „rekonstruowania” tego pojęcia. Być może pewnego dnia uda się wypracować w naszym dialogu inny termin, bardziej zadowalający dla jednych i drugich, ponieważ wolny od wszelkiej dwuznaczności.

215. „Współdziałanie” Maryi jest owocem inicjatywy Ojca, który spogląda „na uniżenie służebnicy swojej” (Łk 1, 48). Jest również owocem „kenozy” Syna, który „ogłocił i uniżył samego siebie” (por. Flp 2, 7-8), aby dać rodzajowi ludzkiemu możliwość

żeby «pośrednictwa» w Kościele nie tylko nie przeszkadzały jego jednemu pośrednictwu, ale zapowiadały go i wychwalały”; tamże, nr 70.

¹²⁴ Por. nr 209.

odpowiedzi. W końcu jest owocem działania Ducha, który skłania jej serce do posłuszeństwa. Oto, co dokonuje się w momencie *fiat* Maryi: pokora Maryi jest owocem pokory Syna.

216. Jeśli o nią chodzi, to Maryja przyjmuje to samo dążenie: zgadza się na rezygnację z panowania nad swoim własnym życiem. Czyniąc to, jest ikoną każdego wierzącego, który rezygnując z miłości własnej, wchodzi w relację z Chrystusem. On, pisze Luter, „bierze sobie oblubienicę chwalebną, bez skazy czy zmarszczki, oczyszcza ją w kąpieli Słowa życia, to jest przez wiarę w słowo, życie, sprawiedliwość i zbawienie”¹²⁵. Reformator kontynuuje, mówiąc w ten sposób o każdym wierzącym, a następnie o [Maryi] Dziewicy:

„Powinien on myśleć tak: Oto mnie, który jestem jedynie niegodnym stworzeniem bez wszelkiej zasługi, mój Bóg dał ze swojego czystego i wolnego miłosierdzia bogactwa sprawiedliwości i zbawienia, ażebym już nie potrzebował niczego innego prócz wiary, by wierzyć, że tak się rzeczy mają. [...] Czyż przez wiarę nie posiadam obfitości wszystkich dóbr w Chrystusie? Oto więc wiara jest źródłem miłości i radości w Panu, a z miłości wypływa szczęśliwe usposobienie, które dobrowolnie wznosi się aż do służby oddanej bliźniemu. [...]

Przykład takiej wiary dała błogosławiona Maryja Panna, gdy (jak to pisze Łukasz) na wzór wszystkich kobiet, poddała się oczyszczeniu nakazanemu przez prawo Mojżeszowe, chociaż nie była zobowiązana przestrzegać tego prawa, ani nie potrzebowała oczyszczenia. [...] Nie została więc usprawiedliwiona przez ten uczynek, ale, już sprawiedliwa, dokonała go zupełnie bezinteresownie i dobrowolnie. Tak właśnie powinny być spełniane nasze uczynki: nie mamy być usprawiedliwieni przez nie, ale będąc już przedtem usprawiedliwieni przez wiarę, powinniśmy wszystko czynić ze względu na innych w sposób wolny i z radością”¹²⁶.

217. Maryja została najpierw wybrana, aby być matką Pana: pojęcie wybrania mówi o absolutnym Bożym pierwszeństwie. Ponieważ została usprawiedliwiona przez samą łaskę oraz w wierze, Maryja mogła zostać złączona z dziełem Boga w Chrystusie. Jej „współdziałanie” jest wyjątkowe, jeśli chodzi o naturę tego, czego ona dokonuje, ponieważ jest matką Jezusa i wychowuje go. Ona współdziała w jedynym i uniwersalnym wydarzeniu zbawienia. Ale ze strukturalnego punktu widzenia, czy też z punktu widzenia jej statusu, „współdziałanie” Maryi nie jest inne niż współdziałanie

¹²⁵ Por. Ef 5, 25-27. Tekst Pawłowy dotyczy Kościoła. Luter dostosowuje jego sens do wierzącego i Maryi, *Traité de la liberté chrétienne, Oeuvres*, t. II, Labor et Fides, Genève 1966, s. 283 [polski przekład: *O wolności chrześcijańskiej*, Znaki czasu, Warszawa 1991, s. 16]

¹²⁶ Tamże, *Oeuvres*, t. II, s. 296-298, t. II, s. 296-298; [O wolności chrześcijańskiej, s. 39-40, 42].

każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę. Ono jest całkowicie owocem łaski Bożej. Czyż Augustyn nie powie: „Kiedy Bóg nagradza nasze zasługi, to nie nagradza niczego innego, jak tylko swoje własne dary”¹²⁷? Wolność może stać się zatem źródłem uczynków, które wyrażają zbawienie przeżywane w komunii świętych. W języku katolickim można mówić, że te uczynki są całkowicie darem Boga oraz że są również w pełni czynem wolności osoby ludzkiej, będącej pod działaniem łaski. Nie można więc 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 Chrystusa¹²⁸.

218. Maryja jest również obecna pod krzyżem. Ona nie współdziała w jedynej ofierze, jaką składa jedynie Chrystus. Ambroży przypomina, że „Jezus nie potrzebował żadnej pomocy, aby nas wszystkich zbawić”¹²⁹. Jednakże Maryja „utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża, przy którym stanęła nie bez postanowienia Bożego (por. J 19, 25), współodczuwająca głęboko ze swoim jedynym Synem, łącząc się matczynym sercem z jego ofiarą”¹³⁰. Ona odpowiada z całą wolnością swojej wiary, zgadzając się na utratę swego Syna Jezusa i przyjmując umiłowanego ucznia jako syna.

219. Przypadek Maryi jest przykładem tego, co staje się udziałem wszystkich zbawionych. Zbawienie jest relacją: nie ma zbawienia, jeśli nie jest ono przyjęte, jeśli nie spotyka odpowiedzi w akcie dziękczynienia. Bierność względem łaski, „godzenie się na wszystko” („*se laisser faire*”) wiary względem niej buduje nową aktywność: gotowość staje się posłuszeństwem¹³¹. Podporządko-

¹²⁷ Augustyn, *List* 194, 5, 19; PL 33, 880. Ten tekst został wprowadzony do pierwszej prefacji o świętych w liturgii katolickiej; por. też *Wyznania*, IX, 13, 14; BA 14, s. 134; *Homilia do Ewangelii wg św. Jana*, 3, 10; BA 71, s. 229.

¹²⁸ „W doktrynie katolickiej wynika z tego, że Ojciec w swojej wieczności postanowił zbawić w imię Chrystusa oraz w sposób, jaki zawiera wolne działanie istot ludzkich. [... Te przykłady uwikłania i współdziałania] są istotne, ponieważ: a) Ojciec udziela zbawienia w Duchu Świętym jedynie dzięki Jezusowi Chrystusowi; b) skuteczność tego jedyngo Pośrednika jest tak wielka, że czyni uczniów zdolnymi do wolnego i aktywnego uczestnictwa w jego dziele zbawczym”; *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dz. cyt., nr 60.

¹²⁹ Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według Łukasza*, X, 132; SC 52, s. 200; por. część I, nr 26.

¹³⁰ LG nr 58.

¹³¹ Por. u Lutra: „W ten sposób dusza ofiarowuje się Bogu, poddaje się w pełni jego woli, tak właśnie święci Jego imię i zgadza się na to, by Bóg postępował z nią tak, jak mu się podoba. Przyjmując bowiem jego obietnice, dusza nie wątpi, że On, prawdziwy, sprawiedliwy, mądry będzie najlepiej działać, że wszystkim pokieruje i ustrzeże. Działając w ten sposób i mając taką wiarę, czyż dusza sprawiedliwa nie okazuje jak najgłębszego posłuszeństwa? Jakie więc jeszcze pozostało przykazanie, którego by takie posłuszeństwo obficie nie wypełniło? Jakaż pełnia jest bardziej doskonała niż całkowite posłuszeństwo? A takowe okazuje się nie przez uczynki, lecz przez wiarę.”; *Traité de la liberté chrétienne*, *Suvres*, t. II, s. 281; [O wolności chrześcijańskiej, s. 13].

wanie się Duchowi Świętemu staje się aktywne. Bierność nie jest nigdy całkowita: sama otwartość na przyjęcie staje się aktywna w drugim etapie. Ale każda odpowiedź jest jednocześnie dziełem łaski Bożej i wolności człowieka, wzbudzonej przez łaskę. Wyłącznym czynem człowieka jest odrzucenie łaski.

Alexandre Vinet, protestancki teolog, mówił w sposób godny podziwu na ten temat już w ubiegłym wieku:

„Nie mówimy: «Pracujcie, *pomimo* tego, że Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania»; ale z Apostołem: «Pracujcie, *ponieważ* Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania» (Flp 2, 12-13). Mówi się, że mądrością chrześcijańską jest być spokojnym, jak gdyby Bóg wszystko sprawiał oraz działać, jak gdyby nic nie sprawiał. Powiedzmy lepiej: mówmy, że on wszystko czyni. On nas kształtuje, nas, którzy działamy; on sprawia w nas wolę działania; on czyni przez nas wszystko to, co czynimy; ale on czyni to przez nas i nie chce tego czynić w inny sposób»¹³².

220. Jednak tutaj narzuca się rozróżnienie: przyjęcie nie jest uczynkiem. 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. Mówiąc ściśle, nie ma podarku, jeśli odbiorca nie przyjmuje go. Pozostaje wówczas jedynie ofiarowanie podarku. Ofiarodawca (*donateur*) potrzebuje w pewnym sensie osoby obdarowywanej (*donataire*), dla której jest przeznaczony upominek. Prezent jest rodzajem wezwania, jakie ofiarodawca czyni wobec obdarowywanego. Odpowiedź na prezent stanowi część prezentu.

Dar Boga, którym jest Chrystus we własnej osobie, jest podporządkowany temu prawu dobrowolnego przyjęcia: „Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście!” (Mt 23, 37). Augustyn powie później: „Ten, który stworzył ciebie bez ciebie, nie zbawi ciebie bez ciebie”¹³³.

221. Ta refleksja doskonale wpisuje się w Pawłową logikę usprawiedliwienia przez wiarę i z wiary, działającej przez miłość (Ga 5, 6). W ewangeljach Jezus nie waha się mówić: „Twoja wiara cię ocaliła” (Mt 9, 22; Mk 5, 34; 10, 52; Łk 7, 50; 8, 48; 17, 19), przypisując wierze to, co jest dziełem łaski. Nigdy nie powinno się popaść w logikę rywalizacji: to, co jest przypisane Bogu, w niczym nie uszczupla człowieka; to, co jest dane człowiekowi, nie zostaje wchłonięte przez Boga. To, co jest wartościowe w wierze każdego wierzącego, jest wartościowe w wierze Abrahama oraz w wierze Maryi.

222. Taki oto jest paradoks Przymierza: jest jednostronne od strony Boga, a staje się dwustronne, aby było skuteczne. Przymie-

¹³² Alexandre Vinet, *Homilétique, ou Théorie de la prédication*, Paris 1953, s. 27-28.

¹³³ Augustyn, *Kazanie* 169, 11, 13; PL 38, 923.

rze istnieje przed odpowiedzią, a jego odrzucenie nie unieważnia go jako planu Boga. „Tak” zostało powiedziane przed nami przez Boga i Chrystusa: „Przychodząc na świat, Chrystus mówi: «Ofiary ani daru nie chciałeś. Ale utworzyłeś mi ciało. [...] Wtedy rzekłem: Oto idę. [...] Przyszedłem, o Boże, aby spełniać twoją wolę»” (Hbr 10, 5-7, cytując Ps 40, 7-9 LXX). Jednak trzeba, abyśmy z naszej strony suwerennie mówili „tak”. Chrześcijaństwo przeciwstawia się idei Boga samotnego. Bóg sprawia, że istnieje człowiek, a człowiek sprawia, że istnieje Bóg jako Bóg przymierza. Bóg zechciał sprawić, że jego Chrystus zaistniał w ciele dzięki *fiat* Maryi.

223. Należy rozróżniać między uczestniczeniem we współdziałaniu, które włącza w blask tego jedynego momentu usprawiedliwienia, a uczestniczeniem, które przybiera kształt ciągłości życia człowieka usprawiedliwionego.

W pierwszym momencie przyjęcie usprawiedliwienia jest „odpowiedzią”. Ale w drugim momencie, który tradycja protestancka określa z upodobaniem jako uświęcenie, osobie usprawiedliwionej dana jest nowa możliwość. Paweł mówi o nas jako o dziedzicach Boga i współdziedzicach Chrystusa, a łaska jest pięknem, które króluje we wszystkich czynach dzieci Bożych (por. 2 Kor 3, 18*).

224. Słowo *odpowiedź* przywołuje termin *odpowiedzialność*. Ponieważ Chrystus chce nas zbawić jako jedno Ciało żyjące w komunii i solidarności, daje nam zdolność, abyśmy sobie wzajemnie pomagali w naszej drodze do Królestwa. Wpisuje się to w kapłaństwo wszystkich ochrzczonych, które czyni nas przez uczestnictwo w misterium Chrystusa prorokami, kapłanami i królami (por. 1P 2, 9). Z tego tytułu dane jest nam uczestnictwo przez łaskę w odkupieniu, które przynosi jedynie Chrystus. Ci, którzy żyją w Chrystusie, mogą przez odpowiedź całym swoim życiem, swoim wstawiennictwem, swoimi cierpieniami składanymi przez miłość, wszystkimi uczynkami dokonywanymi w wierze, „współdziałać” w zbawieniu świata¹³⁴. Zdanie, często źle rozumiane z Kol 1, 24 wyraża współdziałanie, które w żaden sposób nie podważa jedyności odkupieńczego aktu Chrystusa: „W moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra jego ciała, którym jest Kościół”. Jak mówi Luter, możemy stać się Chrystus[ami] jedni dla drugich¹³⁵.

* [Prawdopodobnie autorom chodzi raczej o Rz 8, 17, gdzie mowa jest o tym, że jesteśmy dziećmi Bożymi i dziedzicami Boga].

¹³⁴ „Role współdziałania, jakie Jezus Chrystus daje swoim uczniom na ziemi w ciągu wieków, są owocem jego pośrednictwa i przyczyniają się do przyjęcia przez innych łaski, której on pośredniczy”; *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dz. cyt., nr 61.

¹³⁵ Por. u Lutra: „Czemuż bym więc dla takiego Ojca, który mnie obsypał swymi nieocenionymi bogactwami, nie miał uczynić z poświęceniem, radośnie, z całego serca, spontanicznie i gorliwie wszystkiego tego, o czym wiem, że jest mi miłe i zgodne z jego upodobaniem? Dlatego ofiaruję siebie, aby być dla bliźniego w pewnym sensie Chrystusem, tak jak Chrystus oddał się mnie [...]. Jeśli Ojciec niebieski przyszedł nam z pomocą w Chrystusie za darmo, to i my

225. Przykładem nowego współdziałania wzbudzonego przez łaskę usprawiedliwienia jest współdziałanie posługujących (*des ministres*). Paweł przez swoje słowo buduje Kościół: współdziała. Ale czyni to na podstawie swojego „tak” wypowiedzianego w wierze i wzbudzonego przez Ducha. Paweł ośmielał się mówić o sobie i swoich towarzyszach: „Jesteśmy współpracownikami (*synergoi*) Boga” (1 Kor 3, 8)*. To współ-działanie oznacza działalność sług samego Mistrza, jedyne „działającego” (*„opérateur”*). Na takiej biblijnej podstawie na Wschodzie tradycyjny jest termin „synergia”.

226. Również współdziałanie Maryi jest służeniem wykonywanym dla wypełnienia zbawienia. Wyróżnia się z powodu swojego celu, gdyż [Maryja] Dziewica odgrywała, w swojej sytuacji życiowej, wyjątkową rolę w łasce i przez wiarę, przede wszystkim w chwili narodzenia i śmierci Jezusa. Maryja współdziałała przez odpowiedź swojej wiary jako w pełni usprawiedliwiona, poprzez swoje posłuszeństwo, macierzyństwo, wszystkie swoje uczynki „służebnicy”, spośród nich choćby swoją interwencję w Kanie.

227. Bez wątpienia ta dyskusja na temat Maryi odsyła nas do debaty dużo poważniejszej, jak to bardzo dobrze widział K. Barth: chodzi tu o całe zagadnienie skutków usprawiedliwienia przez wiarę w człowieku oraz zdolności do „współdziałania” w łasce i w wierze z rzeczywistością zbawienia. Ten sam problem dotyczy „współdziałania” Kościoła¹³⁶.

A zatem¹³⁷, jeśli zamierzona tutaj perspektywa pojednania dotyczy przede wszystkim roli Maryi w ekonomii zbawienia, to sądzimy, że ma ona znaczenie dużo szersze oraz że umożliwiłaby postąpienie naprzód w naszym dialogu o Kościele¹³⁸.

również powinniśmy za darmo uczynkami cielesnymi pomagać naszemu bliźniemu. Każdy z nas powinien *być Chrystusem dla drugiego* [...]. My sami nie doceniamy imienia, które nosimy; nie wiemy, dlaczego jesteśmy chrześcijanami, ani dlaczego nazywamy się tym imieniem? Zapewne jesteśmy tak nazywani w odniesieniu do Chrystusa, ale nie Chrystusa nieobecnego: prawdę mówiąc on w nas zamieszkuje, w chwili gdy w niego wierzymy i gdy nawzajem *jeden dla drugiego jesteśmy Chrystusem*, postępując wobec tych, którzy się do nas zbliżają, tak jak Chrystus nam czyni”; *Traité de la liberté chrétienne, Oeuvres*, t. II, s. 296-297; [O wolności chrześcijańskiej, s. 39-41].

* [W tłumaczeniu francuskim mowa jest o współdziałających (*coopérateurs*); w Biblii Tysiąclecia zaś (zresztą dopiero w następnym wersecie: 1 Kor 3, 9) - pomocnikach Boga].

¹³⁶ Por. to co napisał Alexandre Vinet o Kościele: „On nie czyni nic sam z siebie, ale czyni dzięki niemu [Chrystusowi] wszystko to, co on uczynił na ziemi; kontynuuje jego dzieło, ale dzięki niemu i przez wzgląd na niego; on [Kościół] cały jest ciałem, a nie jest głową”; *Le fidèle achevant la souffrance du Christ. Fragment d'un discours de M. Vinet*, Lausanne 1848, s. 5.

¹³⁷ Zob. zaproponowane wnioski dotyczące tej kwestii, nr 295, 323-324.

¹³⁸ Dla przykładu dokument Komisji mieszanej katolicko-protestanckiej we Francji [przyjęty 10-11 grudnia 1986 roku]: „[...] Kościół może dawać tylko dlatego, że najpierw otrzymuje. Może być pośrednikiem w pojednaniu tylko dlatego, że najpierw został pojednany. Jest on zawsze w pierwszym rzędzie biernym

II. Trwałe dziewictwo Maryi oraz wzmianka o braciach i siostrach Jezusa

228. Wzmianka o braciach i siostrach Jezusa jest przekazana w Nowym Testamencie. Trudność jej interpretacji nie uderza w żaden sposób w naszą wspólną wiarę w Chrystusa, pierwotnego syna [Maryi] Dziewicy¹³⁹.

229. Zagadnienie, jakie ludzie współcześni spontanicznie podejmują w związku z tą wzmianką, nie stanowi problemu dla redaktorów Nowego Testamentu. Ci ostatni, zwłaszcza ewangelisti podkreślają, że sposób, w jaki Jezus rozumiał i spełniał swoją posługę (*ministère*) co najmniej zadziwił jego rodzinę, która nie towarzyszyła mu na drogach Palestyny i dołączyła do grupy jego uczniów dopiero na końcu, po jego śmierci i zmartwychwstaniu. Przez sam ten fakt zostaje dobrze uwydatniona wyjątkowa i niespotykana percepcja tej posługi, jaką Jezus podjął, a do której nie nakłaniał go nikt z jego bliskich.

230. Na tle historii i egzegezy, biorąc pod uwagę niedawne dyskusje na ten temat¹⁴⁰, niemożliwe jest udowodnienie, że bracia i siostry Jezusa byli nimi w ścisłym sensie tych słów, ani - rozpatrując rzecz w przeciwnym kierunku - że chodzi o rodzinę w sensie szerokim: o kuzynów i kuzynki¹⁴¹. Rozmaite wzmianki nie są rozstrzygające w warstwie literackiej, nawet jeśli przytoczenie imion czterech braci Jezusa (Mk 6, 30) może spontanicznie

przedmiotem łaski Bożej. Wszystko, co czyni, wskazuje na to źródło, które nie należy do niego i w odniesieniu do którego ma obowiązek być przejrzystym (*transparente*). [...] Rozbieżność między nami nie dotyczy więc faktu narzędziowości Kościoła w przekazywaniu zbawienia, ale *natury tej narzędziowości*: Czy Kościół jest uświęcony w taki sposób, aby samemu stać się przyczyną uświęcającą?"; Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Centurion, Paris 1987, nr 11, s. 19-20.

¹³⁹ Por. nr 185-189.

¹⁴⁰ Por. F. Refoulé, *Les frères et soeurs de Jésus: frères ou cousins?*, DBB, Paris 1955; P. Grelot, *Jésus de Nazareth et Seigneur*, I, Cerf-Novalis, Paris-Montréal, 1997, s. 294-301; *Les noms de parenté dans le livre de Tobie*, „Revue de Qumran” 17(1996), s. 327-337; F. Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, Seuil, Paris 1982; E. Cu villier, *Qui donc es-tu, Marie? Les différents visages de la mère de Jésus dans Le Nouveau Testament*, éd. du Moulin 1994.

¹⁴¹ Termin *adelphos* w języku greckim może oznaczać bliskiego krewnego lub kuzyna (brata stryjecznego): w LXX Lot jest nazwany „bratem” Abrahama (Rdz 13, 8), a Laban i Jakub są określani jako „bracia” (Rdz 29, 15). Nie wolno również zapomnieć o starotestamentowym użyciu pojęcia „brat” na oznaczenie członka ludu Bożego (Wj 2, 11; itp.). FILON jest także świadkiem tego szerokiego sensu. Zastosowanie tego terminu w Nowym Testamencie wobec członków wspólnoty jest analogiczne do jego użycia w języku potocznym na oznaczenie „bractwa”: „W pewnych środowiskach niechrześcijańskich termin «brat» mógł oznaczać członków tej samej wspólnoty bez istnienia związków pokrewieństwa: np. w Memfis, zgodnie z greką inskrypcją” (= *Inscriptiones Graecae*, 1873 nn, XIV 956 B, 11f. alpha, według Kittela).

przywołać myślenie na sposób współczesnej mentalności, że chodzi o braterstwo krwi. Powinniśmy uznać, że teksty Nowego Testamentu nie dostarczają nam wystarczających elementów, aby rozstrzygnąć tę kwestię. Zebrane argumenty z jednej i z drugiej strony sprowadzają się do przypuszczeń, które dosyć łatwo podważyć.

231. Zdziwienie, by nie powiedzieć zgorszenie niektórych chrześcijan, katolików i prawosławnych, w chwili gdy w ten sposób odnosimy się, w sensie ścisłym, do braci i siostr Jezusa, pochodzi z ich przekonania wiary o wiecznym dziewictwie Maryi. Jest to cios skierowany w ich teologię maryjną, a nie w chrystologię. Bowiem, według przekonania, drogiego prawosławiu i rzymskiemu katolicyzmowi, jeśli Jezus, wychodząc poza klan rodzinny, w którym napotykał przeszkodę (Mt 12, 46-50; Mk 3, 31-35; Łk 8, 19-21), uczynił z nas wszystkich braci i siostry, to „zdrowe rozumowanie na temat Maryi” (Orygenes¹⁴²) domaga się uznania, że ona wyrzekła się wszelkiego związku cielesnego, aby być jedynie matką swojego syna Jezusa.

232. Kościoły wywodzące się z Reformacji przyjmują do wiadomości ten punkt widzenia, pomimo że nie jest on biblijny. Reformatorzy rozumieli termin bracia (*adelphoi*) w znaczeniu krewnych oraz głosili z pewnymi niuansami trwale dziewictwo Maryi¹⁴³. Niektóre mniejszościowe prądy protestanckie wciąż przyjmują trwale dziewictwo i starają się interpretować je jako szczególne uświęcenie Maryi, kobiety, matki i figury Kościoła¹⁴⁴.

Niemniej jednak badania egzegetyczne prowadzą licznych protestantów ku stanowisku przeciwnemu. Inni sądzą, że nie można opierać pewnego twierdzenia wiary na niepewnym świadectwie biblijnym.

233. Katolicy uważają, że dane Pisma świętego wcale nie stoją w sprzeczności z twierdzeniem o trwałym dziewictwie Maryi, a zatem z przekonaniem wiary, które ujawniało się w Kościele starożytnym na ten temat. Ze swej strony niektórzy protestanci, oceniający świadectwo biblijne jako niewystarczające dla uzasadnie-

¹⁴² Por. nr 19.

¹⁴³ Por. bardziej dokładnie u Kalwina (CO t. 45, 1891, kol. 70), który zachęca, aby nie czynić z tej kwestii, według jego określeń, „przedmiotu osobliwości przeciw Pismu świętemu” oraz odnotowuje w 1553 roku odnośnie do wersetu J 2, 12: „Zresztą jest powszechnie wiadomo, że w języku hebrajskim tym słowem bracia są oznaczani wszyscy kuzyni i krewni”, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. II: *Évangile selon saint Jean*, Labor et Fides, Genève 1968, s. 61-62. O stanowisku Lutra zob. część pierwsza dokumentu nr 55.

¹⁴⁴ Por. A. Schlatter, *Marien-Reden*, Velbert i Rheinland, Freizeiten Verlag 1927; H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1950, s. 28 nn; W. Stählin, *Maria die Mutter des Herrn, Ihr biblisches Bild*, w: *Symbolon*, Ges. Aufsätze I, s. 222-235; M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, op. cit., s. 39-59 [polski przekład: *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła*, s. 39-56]; L. Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Lembeck, Frankfurt a. M., 1972, s. 109-123; H. Ott, *Steht Maria zwischen den Konfessionen*, *In necessariis unitas*, Cerf, Paris 1984, s. 305-319.

nia tego punktu wiary, również sądzą, że twierdzenie o trwałym dziewictwie Maryi mogłoby zachować sens duchowy, tak aby tego twierdzenia nie odrzucać. W każdym razie trzeba uszanować różnicę między danymi historycznymi a przekonaniem wiary¹⁴⁵.

III. Katolickie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu oraz Wniebowzięciu

234. Przystępując do tych katolickich dogmatów, jesteśmy świadomi tego, że ogół wyznań protestanckich ocenia je jako nie do przyjęcia, a prawosławie sądzi, iż zostały one zdefiniowane i określone w sposób nieuprawniony w ramach opcji doktrynalnych Zachodu, podczas gdy Kościół rzymskokatolicki oficjalnie zintegrował je z całością swojej wiary.

Wydaje się nam, że pierwsze wyjaśnienie polegać winno na ich wystarczającej eksplikacji, tak aby umożliwić uchwycenie ich sensu i intencji nawet tym, którzy nie przyjmują ich oraz aby poznać, czy prowadzą nas one do sprzeczności z wyznaną wiarą, wspólną i opartą na fundamencie, czemu daliśmy wyraz w pierwszej części dokumentu.

1. Wspólne trudności wobec dwóch dogmatów¹⁴⁶

235. Dogmaty o Niepokalanym Poczęciu oraz Wniebowzięciu Maryi Panny są nowymi dogmatami (1854 i 1950), które wymagały przełożenia na język doktryny tego, co rozwijało się przez wieki w modlitwie i w praktyce pochwalnej Kościoła, po to, aby uświadomić sobie, że Maryja, Matka Boża jest „całą świętą” oraz że ta świętość - rozumiana w sposób całościowy i początkowo bez żadnego sprecyzowania - całkowicie służy historii zbawienia, a także, iż dzięki niej Maryja zasługuje na to, aby u kresu swego życia być złączoną z chwałą swojego Syna.

236. Przejście od wiary, wyrażanej w pobożności i w praktyce pochwalnej, do uroczyste zdefiniowanych dogmatów sprawia, że te dwa twierdzenia maryjne stanowią dzisiaj jeden z rozdziałów ogółu ekumenicznych spraw spornych oraz że ich treść, formuły i podstawy wywołują poważne dyskusje.

237. Wielu prawosławnych przedstawia poważne zastrzeżenia względem tych dwóch dogmatów.

Uważają oni, że katolicki dogmat o Niepokalanym Poczęciu nie ma żadnego punktu oparcia w Piśmie świętym oraz że jest zbyt zależny od zachodniej tradycji i augustyńskiej interpretacji grzechu pierwotnego, różniącej się od interpretacji Wschodu. Sądzą,

¹⁴⁵ Zob. zaproponowane wnioski dotyczące tej kwestii, nr 301-302 i 327.

¹⁴⁶ W *Dodatku I* można znaleźć teksty definicji dogmatycznych Niepokalanego Poczęcia oraz Wniebowzięcia, którym towarzyszy kilka uwag wyjaśniających.

że ten dogmat odpowiada prawniczej wizji zbawienia, według której Maryja skorzystałaby uprzednio z przyszłych zasług Jezusa Chrystusa. Jeśli oni ogłaszają Maryję jako „w pełni czystą” i „w pełni niepokalaną”, to nie z powodu jej poczęcia, ale ponieważ została udzielona jej zdolność nieulegania grzesznej naturze. Wobec tego utrzymują, że stworzenie, nawet po upadku, może z Bożą pomocą zrealizować swoje powołanie na „obraz Boży”, i w takim właśnie znaczeniu widzą w Maryi najdoskonalszy owoc rodzaju ludzkiego¹⁴⁷.

238. Jeśli chodzi o ostateczne przeznaczenie Maryi, to tradycja prawosławna mówi najczęściej o „Zaśnięciu”; nawet jeśli używa także słowa „Wniebowzięcie”, to jednak obydwa wyobrażenia nie pokrywają się¹⁴⁸. Tradycja ta wyznaje, że Maryja, nie przestając uczestniczyć w naszym człowieczeństwie, a także ponieważ miała przywilej noszenia w ciele Słowa Bożego, osiągnęła najwyższy stopień świętości, do którego może dojść człowiek oraz że jest pierwszą, korzystającą w pełni z łaski, jaką jej Syn zjednał dla nas przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie.

239. Prawosławni nie przyjmują również obydwu dogmatów takimi, jakimi zostały ogłoszone przez Kościół katolicki, ponieważ zostały zdefiniowane w chwili, gdy żadne okoliczności zewnętrzne nie zmuszały do tego oraz ponieważ były proklamowane przez papieża, angażującego przecież nieomylność swojego autorytetu już po podzieleniu się Kościołów i poza drogą soborową. Niemniej jednak można sądzić, że prawosławni w pewnej mierze biorą pod uwagę istotę tych dogmatów, zwłaszcza jeśli chodzi o Wniebowzięcie¹⁴⁹.

240. Chrześcijanie Reformacji w pierwszym rzędzie szczególnie zwracają uwagę na fakt, że te dwa dogmaty nie mają żadnej wyraźnej podstawy biblijnej. A więc dialog między katolikami i protestantami znajduje tu, jakby skoncentrowany, cały klasyczny ogół spraw spornych, dotyczących normatywności świadectwa biblijnego, lektury i rozumienia Pisma świętego w żywej Tradycji Kościoła, „zmysłu wiary” wierzących (który w tym przypadku wyraża się zwłaszcza w pobożności), oddziaływania magisterium, jak również „repcji” rozstrzygnięć magisterialnych.

241. A zatem w stosunku do doktryn o Wniebowzięciu i Niepokalanym Poczęciu Kościoły wywodzące się z Reformacji sformułowały zarzuty bardziej podstawowe niż prawosławie. Te zarzuty nie wynikają tylko stąd, że obydwie wypowiedzi dały sposobność do rozstrzygnięć dogmatycznych w Kościele katolickim. Znajdują swoje wyjaśnienie również w wątpliwych formach pobożności, które mogły towarzyszyć celebracjom świąt maryjnych. Ponadto

¹⁴⁷ Zob. P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catolique*, t. II, éd. de Chevetogne i DDB 1967, s. 229-233; A. Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1990, s. 124nn.

¹⁴⁸ Na temat różnic między tymi dwoma określeniami por. nr 37 wraz z przypisem.

¹⁴⁹ Por. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1975, s. 192nn (grzech pierworodny), s. 198nn (nowa Ewa).

wynikają z trudności ściśle teologicznych, które dialog ekumeniczny powinien starać się brać pod uwagę. Bowiem protestanci uznają świętość Marii włączonej w komunie świętych, ale nie uważają, że powinno się w oparciu o wiarę w Chrystusa dążyć do twierdzenia o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Poza tym uważają, że te kwestie, z uwagi na niejasność, jaka je otacza, wymagają wielkiej powściągliwości, która nigdy nie była zachowywana.

242. Dialog ekumeniczny będzie tutaj okazją, aby katolicy posłużyli się zasadą „hierarchii prawd”, taką, jaka została sformułowana przez Sobór Watykański II¹⁵⁰: w imię tej zasady trzeba będzie doktrynom o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu przypisać znaczenie z pewnością nie wtórne, ale jedynie niższe w stosunku do centralnego jądra wiary chrześcijańskiej. A zatem dostrzegamy doniosłość dialogu między katolikami i protestantami: z jednej strony będzie chodziło o odkrycie tego, co te dwa oświadczenia mówią nam ważnego w odniesieniu do Chrystusa oraz do człowieka zbawionego w Jezusie Chrystusie; a z drugiej - o określenie punktów, w których jeszcze istnieją między nami rozbieżności, dokonując rozróżnienia między rozbieżnościami rozdzielającymi (*séparatrices*) a tymi, które jawią się jako możliwe do uzgodnienia (*compatibles*) z eklezjalną komunią.

243. W każdym razie dialog musi sprawdzić, czy i w jakiej mierze dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu stanowią nie „innowacje”, jak twierdziliby protestanci, ale, jak myślą katolicy, interpretacje treści wiary chrześcijańskiej, które mają swoją ostateczną podstawę w świadectwie biblijnym, interpretacje co najmniej uzasadnione, które powinny znaleźć swoje właściwe miejsce w „hierarchii prawd”.

¹⁵⁰ „W dialogu ekumenicznym teologowie katolicy [...] będą pamiętać o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd w doktrynie katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z podstawami wiary chrześcijańskiej” (UR nr 11). Prezentując na Soborze Watykańskim II znaczenie „hierarchii” prawd, bp Pangrazio rozróżniał prawdy, które są *porządku ostatecznego* (jak Trójca Święta) i prawdy, które są *porządku środków* (jak struktura hierarchiczna Kościoła). Tekst soborowy kładzie nacisk raczej na odniesienie każdej prawdy do „fundamentu” wiary, to znaczy do objawienia Boga Zbawiciela w Jezusie Chrystusie przez dar Ducha. Miejsce doktryn w „hierarchii” prawd powinno być zatem przede wszystkim oszacowane według ich powiązania (bardziej lub mniej ścisłego) z Pismem świętym oraz z twierdzeniami zapisanymi w symbolach wiary.

W sposób analogiczny po stronie protestanckiej będą odróżniane od innych główne punkty wiary, które przynależą do *status confessionis* oraz, zwłaszcza w tradycji luteranckiej, mówić się będzie o usprawiedliwieniu przez wiarę jako kryterium rozstrzygającym dla uzasadnienia doktryny. Luter i Melancthon podkreślają, że istnieje hierarchia wśród artykułów wiary, które wchodzą w zakres soteriologii (zbawienie, Ewangelia) i tych, które wchodzą w zakres eklezjologii i etyki (uczynki, Prawo). *Confessio Helvetica posterior* w Kościele reformowanym rozróżnia ze swej strony między rzeczami obojętnymi a prawdami pochodzącymi z wyznania wiary: „[Oto] dlaczego, kiedy rzeczy obojętne są wyprowadzone z wyznania wiary, my tracimy wobec nich swą wolność” (rozdz. XXVII, *Confessions et catéchismes de la réformée*, s. 300).

2. Historyczne przypomnienie¹⁵¹

244. Dwa maryjne dogmaty zostały określone u końca długiej historii, w czasie której pobożność ludowa, modlitwa liturgiczna i refleksja teologiczna były ściśle ze sobą połączone. Refleksja teologiczna mogła je uprzedzać w niektórych przypadkach, ale najczęściej towarzyszyła (często w sposób krytyczny), a nawet śledziła rozwój religijnej uczuciowości i nabożeństwa, które doprowadziły do wypowiedzi z 1854 i 1950 roku. Wskazuje to na pewną doniosłość, jeśli chodzi o właściwe zrozumienie tych dogmatów, ich rozwoju, który prowadził do maryjnych definicji oraz historycznego kontekstu, w którym one zostały podjęte.

Od twierdzenia o świętości Maryi do katolickiej definicji o jej niepokalanym poczęciu

245. Ewolucja, jaka prowadziła do definicji z 1854 roku, cechowała się na Zachodzie pewną liczbą teologicznych sporów. Jeśli w pierwszych wiekach na Wschodzie twierdzenie o świętości Matki Bożej nie wykluczało faktu, że niekiedy zdarzały się jej pewne słabości (na przykład jej trudność w uwierzeniu aniołowi przy Zwiastowaniu, jej interwencja nie w porę w Kanie czy nawet jej obecność pod krzyżem¹⁵²), to na Zachodzie, przeciwnie - począwszy od Ambrożego, świętość ta stanowiła przedmiot twierdzeń, który zawierał coraz mniej niejasności. Jednak to uznanie doskonałej świętości Maryi zostało na Zachodzie trwale naznaczone dyskusjami dotyczącymi grzechu pierworodnego. Dyskusje te zostały wywołane stanowiskiem Pelagiusza (ok. 360 - ok. 422), dla którego Maryja w swojej doskonałej świętości jest przykładem tego, czym może być ludzka natura, kiedy przeciwstawi się grzechowi, oraz Juliana z Eklunum (ok. 380 - ok. 445), podkreślającego, że fakt świętości Maryi pozwala wykluczyć grzech pierworodny.

¹⁵¹ Podkreślamy w tym miejscu użyteczność ponownego podjęcia, w perspektywie dogmatycznej, niektórych elementów przedstawionych już w części historycznej, w numerach 87-119.

¹⁵² Cyryl Aleksandryjski w taki oto sposób wydawał surowy osąd o braku wiary i „upadku” Maryi pod krzyżem: „Z pewnością mogłaby pomyśleć biedna matka, to ja go zrodziłam, tego, którego wyśmiewają wiszącego na drzewie. Oby w końcu sam okazał się prawdziwym Synem Bożym, Panem wszechświata, jak to ogłosił, ale niewątpliwie pomylił się. Mylił się, być może, kiedy mówił: „Ja jestem życiem». Jakżeż więc został ukrzyżowany? [...] Symeon, mówiąc o mieczu, chciał powiedzieć o przenikliwości i gwałtowności cierpienia, które pobudziłyby Maryję do nieodpowiednich rozważań, nakłaniając jej niewieściego ducha do zła. [...] Dodam, że jego własna Matka ulegała zgorszeniu i doznała upadku. Czuli, że wszystko straciło sens, ideały rozsypały się. [...] Znając myśli, jakie pojawiały w niej, on [Jezus] powierzył ją najlepszemu mistagogowi, swojemu uczniowi”, *Komentarz do Ewangelii Janowej*, 12, PG 74, 661b, cytowany przez M. Jouassard, *L'interprétation par Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix*, dz. cyt., s. 28-47. Cytaty pochodzą ze stron 31, 32 i 35.

Zostały one przewyciężone przez Augustyna, którego stanowisko, uwiklane w jego sformułowaniach¹⁵³, jest jednak przejrzyste w swojej istocie. Jakkolwiek uznaje, że osobista świętość została w pełni udzielona Maryi jako Matce Bożej, to jednak Augustyn nie przyjmuje, że ona w odróżnieniu od innych ludzi została poczęta bez grzechu. W rzeczywistości ona również korzystała z łaski odrodzenia.

246. Na Zachodzie refleksja na temat świętości Maryi pozostaje zdominowana przez to stanowisko Augustyna i naznaczona doktrynalnymi opracowaniami, odnoszącymi się do natury i skutków grzechu pierworodnego. Ta refleksja jest świadkiem ścierania się w średniowieczu przeciwstawnych stanowisk, jeśli chodzi o sposób rozumienia poczęcia Maryi, którego święto, pochodzące ze Wschodu, rozszerza się na Zachodzie od XII wieku. Jedni odrzucają niepokalane poczęcie Maryi z powodu powszechności grzechu pierworodnego¹⁵⁴, inni, jak Bonawentura, a zwłaszcza Duns Szkot przyjmują niepokalane poczęcie Maryi, nadając mu sformułowanie, które pójdzie swoją drogą w teologii zachodniej: Maryja została odkupiona przez Chrystusa będąc „zachowaną” od grzechu pierworodnego, z racji przewidzianych zasług jej Syna.

247. Od XIV wieku pojawia się ruch na rzecz Niepokalanego Poczęcia, jednak dyskusja wśród teologów pozostaje żywa i prowadzi do podjęcia interwencji przez magisterium, kiedy to reprezentanci ścisłej linii augustyńskiej podają w wątpliwość prawomocność kultu Niepokalanego Poczęcia, podobnie jak w przypadku kaznodziejstwa i nauczania na ten temat.

248. W 1483 roku papież Sykstus IV potwierdza, że ten punkt doktryny jest nierozstrzygnięty i zabrania określać jedno i drugie stanowisko jako heretyckie¹⁵⁵. Sobór Trydencki odwołuje się do tej deklaracji w zakończeniu Dekretu o grzechu pierworodnym, precyzując, że jego intencją nie było wprowadzanie do Dekretu tytułu „błogosławionej i niepokalanej Maryi Dziewicy, Matki Bożej”¹⁵⁶. W ten sposób, pomimo potwierdzenia powszechności grzechu pierworodnego, pozostawia on na boku sprawę Maryi: sobór uznaje wartość argumentacji, która starała się pogodzić powszechność grzechu pierworodnego i odkupienia z niepokalanym poczęciem Maryi, nie angażując się głębiej w istotę zagadnienia.

249. Podczas gdy spory kontynuowano, zauważy się, jak jedna po drugiej następują wypowiedzi papieży, którzy, pomimo że zakazują wszelkich anatem wśród rzeczników obydwu stanowisk, to jednak przyjmują coraz bardziej opinię o zachowaniu Maryi od grzechu pierworodnego oraz aprobują kult Niepokalanego Poczęcia, nie narzucając go aż tak bardzo. Taka jest szczególnie treść bulli

¹⁵³ *Dzieło niedokończone przeciwko Julianowi z Eklanum*, 4, 122; PL 45, 1418.

¹⁵⁴ Por. nr 44-45.

¹⁵⁵ DzS 1425-1426; FC, 390; [BV, VI, 82a]. Przypominamy, że w 1439 roku sobór w Bazylei zdefiniował Niepokalane Poczęcie i wprowadził święto 8 grudnia, por. nr 45.

¹⁵⁶ Sesja VI, 5; DzS 1516; COD, II-2, s. 1359; FC 280; [BV, VI, 83]; por. nr 70.

Aleksandra VII (1661 r.), z której pewne sformułowania zapożyczy definicja z 1854 roku¹⁵⁷.

250. Krótki historyczny przegląd pozwala zatem skonstatować, że o ile pobożność i żarliwość nie przestają zmierzać w kierunku celebrowania „przywileju” Maryi, o tyle jądrem teologicznego sprzeciwu wobec doktryny o Niepokalanym Poczęciu, tym razem u wszystkich połączonych wyznań, była zawsze obawa, aby wyłączając Maryję z udziału w grzechu pierworodnym, nie podać w wątpliwość powszechnej konieczności zbawienia przez Chrystusa. Ten sprzeciw zmusił zwolenników doktryny do wypracowania sformułowań, które w pełni potwierdzając przywilej Maryi, podporządkowują ją konieczności bycia zbawioną przez Chrystusa.

251. Zdefiniowanie Niepokalanego Poczęcia przez Piusa IX w 1854 roku wpisuje się w kontekst powrotu nabożeństwa maryjnego w XIX wieku. Zostało ono poprzedzone konsultacją episkopatu światowego, który okazał się w przeważającej większości przychylny takiej definicji (546 głosów za i 57 przeciw). Definicja przyjmuje jako istotę dogmatu te sformułowania, którym w wypracowaniu towarzyszyła teologiczna refleksja.

Wniebowzięcie Maryi

252. Historyczna ewolucja, która doprowadziła do zdefiniowania Wniebowzięcia Maryi Dziewicy, nie była naznaczona sporami równie poważnymi, co w przypadku Niepokalanego Poczęcia, natomiast ta definicja chciała tylko potwierdzić w sposób oficjalny nabożeństwo, które już istniało i które nie było wcale poddawane dyskusji ani na Wschodzie, ani na Zachodzie.

253. Kwestia ostatecznego przeznaczenia Maryi zaczyna zarysowywać się podczas soborów w Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.) w stopniu, w jakim stwierdzenie o *theotokos* spowodowało przeniesienie uwagi na ciało Maryi. W ten sposób rodzi się idea uwielbienia jej ciała. W VI wieku święto „wspomnienia” Maryi (podobne do świąt wspomnienia męczenników i świętych) staje się świętem „Zaśnięcia” Maryi: pojęcie, które, nie zaprzeczając rzeczywistości śmierci Maryi, jednakowoż przywodzi na myśl śmierć, której charakter jest szczególny, ale nie zawiera jeszcze pytania o wniebowzięcie Maryi w duszy i ciele.

254. Wniebowzięcie we właściwym tego słowa znaczeniu pojawia się w tym samym czasie, co śmierć Maryi, czyli począwszy od VIII wieku, w bizantyńskich homiliach o Zaśnięciu. Nawet jeśli te homilie mogą odwoływać się do powstających opisów apokryficznych, nadspodziewanie licznych, podtrzymujących pobożność ludową, to rozwijająca się w nich argumentacja pozostaje w swej głębi teologiczna: ciało, które nosiło i w sposób dziewiczy wydało na świat nieskazitelne Słowo Boga, nie mogło doznać zepsucia na skutek śmierci cielesnej.

¹⁵⁷ DzS 2015-2017; FC, 395; [BV, VI, 88].

255. Zachód chętnie podejmuje teologiczne zagadnienia, wypracowane na Wschodzie, tak jak w przypadku święta Zaśnięcia Maryi, które na Zachodzie stanie się świętem Wniebowzięcia. Jedyna dyskusja, jaką zna średniowiecze, toczy się wokół autorytetu dwóch pism apokryficznych: jedno przypisywane Hieronimowi¹⁵⁸, rozważające cielesne wniebowzięcie Maryi jako zbyt śmiałe, aby mogło być utrzymane jako prawda wiary; drugie przypisywane Augustynowi¹⁵⁹, które, nie odwołując się do legend, uzasadnia cielesne wniebowzięcie za pomocą argumentów spekulatywnych. Właśnie ta druga linia będzie brała górę. Późniejsze dyskusje będą dotyczyć wyłącznie rodzaju pewności, z jaką Wniebowzięcie Maryi może zostać potwierdzone i przyjęte w wierze.

256. Jedynym dokumentem magisterium Kościoła o Wniebowzięciu Maryi jest dokument Piusa XII z 1950 roku. Wpisuje się on w historyczny kontekst, który charakteryzuje się intensywniejszym rozwojem pobożności maryjnej, strukturalizacją „ruchu maryjnego”, jak również ustanowieniem nowej gałęzi teologii, jaką jest „mariologia”¹⁶⁰.

257. Podobnie jak uczynił to Pius IX, Pius XII zasięga rady episkopatu w sprawie „możliwości zdefiniowania” („*définibilité*”) nauki o Wniebowzięciu oraz stosowności takiej definicji. To zasięgnięcie opinii prowadzi do odpowiedzi „prawie jednomyślnej”¹⁶¹. Jeśli chodzi o stosowność zdefiniowania, niektórzy biskupi wyrażają jednak wątpliwości, i to szczególnie ze względów ekumenicznych. Uroczyste zdefiniowanie następuje w 1950 roku przy okazji zakończeniu roku świętego.

3. Teologiczne refleksje na temat Wniebowzięcia

258. Jeśli podejmujemy teraz kwestię dogmatu o Wniebowzięciu (choć został ogłoszony po dogmacie o Niepokalanym Poczęciu), to nie tylko dlatego, jakoby wywołał mniej trudności w ramach dialogu ekumenicznego. Również dlatego, że w historii pewne wypowiedzi, dotyczące ostatecznego przeznaczenia Maryi, narzucały się prędy niż stwierdzenia odnoszące się do początkowego okresu jej życia.

Zasadnicze wątki problemu

259. Pierwsza trudność związana z dogmatem pochodzi stąd, że Wniebowzięcie, zdaniem Kościołów wywodzących się z Refor-

¹⁵⁸ A w rzeczywistości autorstwa Paschazjusza Radberta [† ok. 865], PL 30, kol. 122-142.

¹⁵⁹ PL 40, kol. 1141-1148.

¹⁶⁰ Por. nr 97.

¹⁶¹ Na 1181 odpowiedzi, pozytywnych jest 1169, a negatywnych 22, spośród których 16 sprzeciwia się samej tylko stosowności.

macji, nie jest potwierdzone w Piśmie świętym. Inna trudność, według protestantów, spowodowana jest faktem, że Wniebowzięcie jest często rozumiane jako wyłączny dar Boga dla Maryi, co wydaje się oddzielać ją od wspólnej kondycji wszystkich ludzi. W końcu interesującym wydaje się też to, że twierdzenie, należące do wiary, nie zostało ogłoszone przed XX wiekiem.

260. Jeśli chodzi o stronę katolicką, to trudności pochodzą często z nieporozumień, które mogą wpłynąć ujemnie na rozumienie samego dogmatu. Tak więc istnieje ryzyko, że Wniebowzięcie Maryi będzie mylone z Wniebowstąpieniem, podczas gdy to drugie dotyczy jedynie Chrystusa zmartwychwstałego. Nade wszystko Wniebowzięcie narażone jest na łączenie go z przekonaniem, według którego Maryja miała nie zaznać śmierci - o czym wcale nie mówi definicja dogmatu. Źle zrozumiana nauka o Wniebowzięciu podtrzymywałaby bezcielesne wyobrażenie Maryi, jak gdyby nie dzieliła ona w pełni kondycji naszego człowieczeństwa¹⁶².

261. Czym innym jest uznać dogmat, czym innym zaś pojmować go w sensie antropologicznym i teologicznym. W tym duchu proponujemy kilka refleksji, które *opisują* to znaczenie. Świadomości trudności wyzwania, myślimy, jedni i drudzy, że trzeba przede wszystkim rozważyć dogmat o Wniebowzięciu w świetle Zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie to jest skutkiem absolutnej inicjatywy Boga, który wyrwując swojego Syna z grobu, uczynił Go Pierworodnym spośród umarłych. Z tego punktu widzenia Wniebowzięcie oznacza, że Maryja, nie z racji osobistej zasługi, ale na mocy łaski Bożej doświadczyła już ostatecznego przeznaczenia właściwego dla tych, którzy należą do Chrystusa i w nim zmartwychwstali.

Ku lepszemu rozumieniu Wniebowzięcia

262. Ważnym jest przypomnienie, że „zmartwychwstanie” w sensie biblijnym nie polega na reanimacji zmarłego, ani na zwykłej nieśmiertelności duszy, pozbawionej wszelkiego cielesnego charakteru, ani na formie reinkarnacji w inną egzystencję, która byłaby ciągle podporządkowana granicom przestrzeni i czasu. Jest ono raczej „zmartwychwstaniem ciała”, jak mówi Skład Apostolski. „Ciało” (*chair*) oznacza tutaj osobę w jej jedności i integral-

¹⁶² W rzeczywistości, nawet jeśli dogmat nie wypowiada się w tym punkcie, czyż można dzisiaj wyobrażać sobie, że Maryja nie przeszła przez doświadczenie śmierci - to doświadczenie, które jest doświadczeniem każdego człowieka, a które było udziałem samego Syna Bożego? Por. przemówienie Jana Pawła II na audycji generalnej w dniu 25 czerwca 1997 roku: „Niektórzy teologowie twierdzili, że Dziewica była uchroniona od śmierci oraz wykazywali jej bezpośrednie przejście od życia ziemskiego do chwały niebieskiej. Ta opinia jest jednak nieznaną aż do XVII wieku, podczas gdy faktycznie istnieje powszechna tradycja, która widzi w śmierci Maryi wprowadzenie jej do niebieskiej chwały (DC 2164 [1997], s. 656-657).

ności, to znaczy jednocześnie jej „ducha”, „duszę” i „ciało” (*corps*) - słowo „ciało” (*corps*) rozumiane nie w sensie fizycznych składników, które są przeznaczone do zniszczenia, ale w sensie wymiaru, który nie przestaje być ściśle związany z tożsamością osoby ludzkiej. W rzeczywistości nowe życie, na które chrześcijanin ma nadzieję, nie dotyczy jedynie jego duszy, ale całej osoby, która była w sposób konieczny naznaczona swoim życiem cielesnym w świecie poprzez swój sposób zachowania, poprzez wydarzenia swojej historii - jednym słowem, przez wszystko to, co pozwoliło stać się tej osobie tym, kim jest. „Podobnie jak w zmarszczkach starej twarzy znajduje się zapisana historia całego życia, tak samo w podmiocie ludzkim znajduje się na wieki zachowana historia świata, który jest «jego»”¹⁶³. „Ciało”, które zmartwychwstaje, jest więc wszystkim tym, co nosi ślad istoty ludzkiej w sposobie odnoszenia się do samego siebie, do świata, do innych i Boga.

263. Właśnie takie „zmartwychwstanie” wiara chrześcijańska rozpoznaje w Jezusie i takie zmartwychwstanie staje się, samo w sobie, podstawą naszej własnej nadziei: „Jeśli istotnie wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli, Bóg przywróci przez Jezusa i razem z nim” (1 Tes 4, 14)^{*}. Otóż Wniebowzięcie oznacza, że ta nadzieja została już spełniona w przypadku Maryi i że Bóg pozwolił jej korzystać ze „zmartwychwstania ciała”, unosząc ją „z ciałem i duszą do chwały nieba”: Bóg w ten sposób udzielił jej dokładnie tego, czego obietnicą i rękojmą dla każdego wierzącego było Zmartwychwstanie Chrystusa¹⁶⁴.

264. Przeznaczenie Maryi nie może być w żadnym wypadku oddzielone od przeznaczenia, jakie tradycja chrześcijańska przyjęła bardzo wcześnie wobec męczenników, czy szerzej - wobec świętych, których niekiedy określała jako „drudzy Chrystus[owie]”. Jest też znamienne, że w Kościele katolickim dogmat o Wniebowzięciu został ogłoszony w święto Wszystkich Świętych: to, co mówi on o Maryi, winno być usytuowane w perspektywie komunii świętych, „rzeszy świadków”, którzy poprzedzają wierzących w ich drodze za Chrystusem (Hbr 12, 1), „zgromadzenia pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12, 23). Jeśli Wniebowzięcie jest wyraźnie przyjęte tylko w stosunku do Maryi - z powodu, że jedynie ona jest „Matką Bożą” - to nie mniej jest ono oznaką wypełnienia się zbawienia, które nie jest zarezerwowane tylko dla niej samej, ale którego Bóg pragnie udzielić wszystkim wierzącym.

¹⁶³ G. Greshake, *Plus fort que la mort* (tłum. z niemieckiego), Mame 1979, s. 92.

* [Biblia Tysiąclecia inaczej akcentuje: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim” (1 Tes 4, 14)].

¹⁶⁴ Katolicki dogmat o Wniebowzięciu implikuje również przekonanie, że matka Jezusa nie zaznała zepsucia grobu: ustrzeżona od grzechu Maryja została również zachowana od zepsucia, które towarzyszy śmierci (rozumianej jako konsekwencja grzechu).

265. W tym sensie Dogmat o Wniebowzięciu mówi o naszej własnej przyszłości, wskazuje przedmiot nadziei, która w czasie historycznym zamieszkuje w nas, począwszy od dnia dzisiejszego, bowiem „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych”, a „i my sami, którzy już posiadamy pierwociny Ducha, wzdychamy całą swoją istotą, oczekując przybrania za synów, wyzwolenia naszego ciała” (Rz 8, 19.23). Wniebowzięcie potwierdza, że Bóg antycypował już dla matki swojego Syna zbawienie, którego spodziewają się chrześcijanie.

4. Teologiczne refleksje na temat Niepokalanego Poczęcia

266. Zakończenie odsyła do początku: zatem ostateczne przeznaczenie Maryi skłania do refleksji nad pierwszym okresem jej życia oraz w konsekwencji do postawienia sobie pytania o naukę na temat Niepokalanego Poczęcia. W ramach dialogu między katolikami i protestantami ta nauka powoduje niewątpliwie więcej trudności niż nauka o Wniebowzięciu. Przeszkody nie wynikają tylko z późnego czasu jego ogłoszenia, ani z polemik, jakie od początku XIX wieku aż do dzisiaj towarzyszą dyskusjom na temat Niepokalanego Poczęcia. Są to również trudności ściśle teologiczne, powiązane z różnorodnymi sposobami rozumienia relacji między Stworzycielem i jego stworzeniami, rozumienia grzechu pierworodnego, łaski oraz wolności, a także miejsca Maryi w ekonomii zbawienia. Nasze postępowanie będzie polegać najpierw, zanim określimy rozbieżności, które do dzisiaj nie zostały jeszcze przewyżczone, na rozjaśnieniu zasadniczych wątków problemu, następnie na podkreśleniu elementów konsensusu, do jakich możemy w przyszłości dochodzić.

Zasadnicze wątki problemu

267. Strona protestancka oczywiście przyjmuje, że dogmat o Niepokalanym Poczęciu jest związany z nauką o Wcieleniu w tym sensie, że - według katolików - przyjście Syna Bożego zakłada, iż jego ludzka matka jest zachowana od wszelkiej winy i to od momentu swojego własnego poczęcia. Jednak właśnie to założenie rodzi trudność. Faktycznie wysuwa się zarzut, że stoi ono w sprzeczności z objawieniem Ewangelii, według której Bóg nawiedził grzeszników: człowiek nie jest obdarowany łaską (*gracie*) z powodu tego, że jest godzien miłości (*aimable*), ale jest godzien miłości ze względu na to, że jest obdarowany łaską. W rzeczywistości, z punktu widzenia protestanckiego, z nauki o Wcieleniu zupełnie nie wynika, że Maryja była od początku ustrzeżona od grzechu. To uchronienie nie było konieczne, aby Maryja mogła wypowiedzieć swoje *fiat*, wprost przeciwnie, należy trzymać się tego, że nawet jako matka Zbawiciela była naznaczona grzechem pierworodnym. Za-

rzut nie dotyczy więc tylko tego, że dogmat o Niepokalanym Poczęciu nie jest, według protestantów, poświadczony przez Pismo święte, ale że jego podstawowe uzasadnienie wydaje się być w sprzeczności z objawieniem biblijnym.

268. Ze swojej strony katolicy chcieliby przypomnieć, że nauka o Niepokalanym Poczęciu nie podaje w wątpliwość przynależności Maryi do stanu wspólnego każdemu stworzeniu, wezwanemu do zbawienia: wprost przeciwnie - trzeba rozumieć, że również Maryja została „odkupiona”, będąc ustrzeżoną od grzechu pierworodnego¹⁶⁵. Ale katolicy przyjmują, że ona korzystała z tej łaskowości „od swego poczęcia” i to właśnie w tym punkcie ujawnia się rozbieżność z protestantami. Jednocześnie katolicy uznają różnorodność motywacji, które doprowadziły do zdefiniowania dogmatu: albo podkreślano, że ciało (*corps*) Jezusa nie mogłoby narodzić się z ciała (*chair*), naznaczonego grzechem, albo pojmowano Niepokalane Poczęcie jako oznakę świętości, która, udzielona Maryi w sposób całkiem darmowy i czyniący z niej kobietę „napelnioną łaską” (por. Łk 1, 28), pozwoliłaby jej pewnego dnia wypowiedzieć *fiat* przy Zwiastowaniu. Ta druga argumentacja jest sama w sobie bardziej zadowalająca i wydaje się być bardziej obiecująca w perspektywie dialogu z protestantami. Tak jak Wniebowzięcie Maryi oznacza spełnienie zbawienia, jakiego Bóg udziela wszystkim ludziom (por. nr 264-265), tak samo jej Niepokalane Poczęcie oznacza powołanie do świętości, do której Bóg wzywa nas wszystkich (por. Ef 1, 4).

Elementy konsensusu

269. Wyjaśniając w ten sposób przeciwstawne stanowiska przez nich skonfrontowane, jesteśmy w stanie podkreślić niektóre punkty, które od tej chwili mogą stać się przedmiotem konsensusu między naszymi dwoma tradycjami, nawet jeśli jedna z nich nie przyjmuje dogmatu jako takiego.

Stwierdzamy w pierwszym rzędzie, że nasze rozdzielone Kościoły w rzeczywistości dzielą tę samą troskę, aby okazać całkowitą cześć dla wszechmocy Chrystusa, z jednej strony przypominając, że sama Maryja (jak każde stworzenie) potrzebuje być zbawioną przez swojego Syna, z drugiej zaś podkreślając, że Niepokalane Poczęcie powinno być rozumiane w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia.

270. Po drugie wszystkie stanowiska naszych podzielonych Kościołów zakorzeniają się w teologii łaski. O ile prawdą jest, że protestancka Reformacja słusznie kładzie nacisk na absolutną inicjatywę Boga w darze jego łaski (*sola gratia*), o tyle również katolicka nauka o Niepokalanym Poczęciu winna być rozumiana w opar-

¹⁶⁵ Odnotujemy zresztą, że prawosławni mówią o tym „odkupieniu” bardziej w znaczeniu „oczyszczenia” niż „ustrzeżenia” od grzechu.

ciu o zasadę *sola gratia*; bowiem Niepokalane Poczęcie nie jest związane z osobistymi zasługami Maryi, ale jest w pełni dziełem Boga, który „wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy byli w miłości święci i nieskalani przed jego obliczem” (Ef 1, 4) i który uchronił Maryję od wszelkiego grzechu już od poczęcia, aby przygotować ją na to, by pewnego dnia mogła stać się matką jego Syna.

271. Nawet jeśli protestanci i katolicy nie są zgodni co do faktu wyznawania, że Maryja była wolna od każdego grzechu, to jednak jedni i drudzy wspólnie stwierdzają, że urzeczywistniła ludzką kondycję, która przechodzi przez rozwój, poszukiwania, bóle, słabości i ograniczenia. Jeśli sam Jezus doświadczył kuszenia, nic nie pozwala nam wykluczać Maryi z podobnej sytuacji. Jej świętość nie została jej udzielona za jednym razem w sposób dokonany. O tej drodze świadczą sceny z zaginięcia Jezusa w Świątyni („Jego rodzice nie rozumieli” Łk 2, 50) oraz opisujące Maryję interweniującą w życiu publicznym Jezusa.

272. W końcu dialog dotyczący Niepokalanego Poczęcia może jedynie korzystać z rozwoju refleksji ekumenicznej na temat „współdziałania”. Bowiem z jednej strony, w stopniu, w jakim katolicy stwierdzają, że *fiat* Maryi w chwili Zwiastowania było możliwe tylko dzięki łasce Boga, mogą oni słusznie przedstawiać Niepokalane Poczęcie jako radykalny przejaw tej łaski, przez którą spodobało się Bogu udzielić od początku tego, co pozwoliłoby Maryi wyrazić zgodę na zamysł Pana. I na odwrót, w mierze, w jakiej protestanci uznają, że dar łaski nie pozbawił Maryi wolnej i czynnej odpowiedzi na wolę Boga, mogą wówczas lepiej zrozumieć sens stanowiska katolickiego, według którego Niepokalane Poczęcie nie powoduje wyrwania Maryi z kondycji ludzkiej, ale raczej przygotowuje ją do zdolności podjęcia, tak jak każde odkupione stworzenie, czynnej odpowiedzi na inicjatywę Boga.

Rozbieżności, które pozostają

273. Elementy konsensusu, które uwypukliliśmy powyżej, pomagają także określić, na zasadzie kontrastu, rozbieżności dotyczące Niepokalanego Poczęcia, utrzymujące się między nami. Chociaż nasze dwie tradycje chcą również uczcić nieporównywalną świętość Chrystusa i absolutny prymat łaski Bożej, to jednak nie wyciągają z tego tych samych wniosków oraz nie rozważają w ten sam sposób pozycji Maryi wobec całej ludzkości.

Według Kościołów wywodzących się z Reformacji dar Boga dla Maryi niewątpliwie uprzedza moment jej odpowiedzi *fiat*, ale nie jest teologicznie konieczne wznoszenie się, na tej podstawie, do twierdzenia o świętości, jaka zostałaby udzielona Maryi od samego poczęcia: poza tym, ponieważ to twierdzenie nie ma oparcia biblijnego, stąd też zupełnie nie daje podstaw do właściwego rozumienia Bożej łaski i dzieła Chrystusa. W jaki sposób rzeczywi-

ście Maryja mogła zostać dotknięta łaską, jeśli wcześniej nie miała doświadczenia grzechu? Jak mogła być „od swojego poczęcia” ustrzeżona od winy, skoro, zgodnie z objawieniem Ewangelii, Chrystus przyszedł wezwać i zbawić grzeszników? I jak rozumieć to, że Maryja mogła korzystać na zasadzie antycypacji ze zbawienia, jakie któregoś dnia zostanie dokonane przez jej Syna? Nauka o Niepokalanym Poczęciu jest zawsze narażona na to, że będzie się oddzielać Maryję od wspólnej kondycji ludzkiej, a to z tego powodu, iż według tej nauki jest ona jedynym stworzeniem, które od swego początku jest zachowane od grzechu pierworodnego.

274. Jeśli chodzi o katolicką naukę o Niepokalanym Poczęciu, to utrzymuje ona, że łaska odkupieńcza dosięgnęła Maryi od pierwszej chwili jej istnienia. Jakkolwiek nie będąc formalnie potwierdzone przez Pismo święte, Niepokalane Poczęcie jest rozumiane w świetle planu Boga w historii zbawienia: aby Maryja mogła prawdziwie wypowiedzieć *fiat* przy Zwiastowaniu, Bóg zechciał, żeby została od początku wyrwana z przekleństwa grzechu pierworodnego. Zatem nie można wyobrażać sobie czasu, kiedy to Maryja najpierw przeżywała stan grzechu, a potem mogła skorzystać z łaski; trzeba raczej mówić, że Maryja, chociaż w pełni uczestnicząca w naszym człowieczeństwie, została od pierwszej chwili zachowana od wszelkiego grzechu - a to dzięki bezwarunkowej łasce, ponieważ została wezwana, aby stać się któregoś dnia matką Zbawiciela. W tym też sensie została „napelniona łaską”. Z takiej perspektywy nie wynika, że świętość Maryi jest tego samego rodzaju co świętość Chrystusa, który jest jedynym Odkupicielem ludzkości. Ale nauka o Niepokalanym Poczęciu oznacza, że ta świętość Chrystusa została uprzednio udzielona kobiecie, która pewnego dnia będzie musiała nosić go w swoim ciele: Maryja jest świętą od pierwszej chwili tylko dlatego, że korzysta na zasadzie antycypacji ze świętości udzielonej przez jej Syna¹⁶⁶. Świętość, która w ten sposób została jej przyznana, daleka od tego, by ją pozbawiać kondycji ludzkiej, okazuje się być tym, co w rzeczywistości odnowiło w niej prawdziwe człowieczeństwo, sprawiając, że któregoś dnia będzie w stanie wyrazić zgodę na słowo anioła i pozwolić w ten sposób na zrealizowanie planu zbawczego. Jest zrozumiałym dzięki takiemu myśleniu, w jaki sposób Niepokalane Poczęcie w rzeczywistości mówi, nie w mniejszym stopniu niż Wniebowzięcie, o naszym własnym powołaniu: jeśli Maryja została „napelniona łaską” w sposób wyjątkowy, to właśnie po to, aby zaświadczyć, że jesteśmy, każdy w swoim czasie, dotknięci obfitym darem łaski, jakiej Bóg nam udzielił w swoim

¹⁶⁶ Por. modlitwę z mszy katolickiej na święto Niepokalanego Poczęcia: „Panie, ty przez niepokalane poczęcie [Najświętszej] Dziewicy przygotowałaś swojemu Synowi godne mieszkanie; skoro uchroniłaś ją od wszelkiego grzechu dzięki łasce, płynącej już ze śmierci twójego Syna...”

Umiłowanym Synu (por. Ef 1, 6)¹⁶⁷. Taka wizja przekracza wszelką logiczną konieczność: płynie z Boskiej obfitości.

Konkluzja

275. Nasza ekumeniczna debata na temat Wniebowzięcia i Niepokalanego Poczęcia powinna by zatem umożliwić przezwyciężenie sporów odziedziczonych z historii oraz lepsze zrozumienie naszych wzajemnych stanowisk odnoszących się do każdego z tych maryjnych twierdzeń. Zaprowadziła nas ona do uznania elementów konsensusu między naszymi tradycjami, a w szczególności do sprecyzowania, w sposób bardziej wyraźny, rozbieżności, które pozostają między nami.

Jeśli chodzi o dogmaty, o których mówiliśmy, to katolicy przyjmują je i wpisują w „hierarchię prawd”, odnosząc je do samego centrum wiary chrześcijańskiej. Protestanci natomiast sądzą, że te dogmaty nie pomagają w lepszym rozumieniu istoty wiary oraz że często stanowią pretekst do nabożeństwa (*dévotion*) niezwiązanego bezpośrednio z Ewangelią.

Jednak stwierdzamy, że te rozbieżności nie ranią naszej komunii w jednej wierze w Chrystusa. W rzeczywistości jesteśmy przekonani, że twierdzenia dotyczące życia [Maryi] Dziewicy - od jego początku aż do jego końca - powinny być zawsze odnoszone do rozumienia osoby Chrystusa oraz do zbawienia, jakie przyniósł nam Chrystus¹⁶⁸.

IV. Wzywanie Maryi i świętych

276. Inny punkt ogółu spraw spornych, którego znaczenie dla pobożności wiernych oraz dla duszpasterstwa nie może być niedocenione, dotyczy „kultu maryjnego”. Niejasność pojęcia pochodzi z nieścisłości znaczenia, jakie jest nadawane słowu *kult*. VII sobór ekumeniczny (Nicea, 787 rok) wyraźnie rozróżnił uprawnioną cześć (*dulie*) dla obrazów (ikon) osób świętych od adoracji (*latrie*), zakazanej w stosunku do nich, ponieważ jest ona przeznaczona dla jedynego Boga. Jeśli chodzi o ścisłość pojęć, to istnieje kult jedynie Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Fundamentalne sprawowanie kultu chrześcijańskiego jest tym, co odnosi się do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Tym, który przyjmuje kult jest

¹⁶⁷ Imiesłów bierny „napelniona łaską” z Łk 1, 28 (*kekharitôménē*) jest jedynym w Nowym Testamencie i można w nim widzieć oznakę wyjątkowego daru dla Maryi. Jednakże ten sam czasownik jest stosowany w Ef 1, 6 w odniesieniu do chrześcijan, którym Bóg udziela swojej łaski (*echaritôsen*). Dzisiaj jest pożądanym, by unikać wyrażenia „przywilej maryjny” w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia (tak jak w stosunku do Wniebowzięcia), aby nie utracić z pola widzenia doniosłości tego twierdzenia dla samego naszego człowieczeństwa.

¹⁶⁸ Zob. zaproponowane wnioski dotyczące tej kwestii, nr 296-300 i 326.

zawsze Ojciec. Nie ma drogi bardziej bezpośredniej, aby zbliżyć się do Ojca, niż droga Syna Bożego.

277. Oto dlaczego, zgodnie ze starożytną tradycją, przy stałym zachowaniu ścisłości pojęć, nie istnieje modlitwa do Maryi i świętych, gdyż modlitwa, w formie uwielbienia i aktu *latræ*, może być tylko skierowana do jedynego Boga. Jednak szerokie zastosowanie, chociaż teologicznie niewłaściwe, przyczyniło się do rozpowszechnienia określenia „modlitwa do Maryi” i do świętych.

Poza tym wspólnym punktem widzenia pozostaje ogół spraw spornych między katolikami i protestantami w związku z modlitwą do Maryi jako modlitwą przez Maryję, to znaczy wezwaniem skierowanym do Maryi, aby wstawiała się za nami u Boga.

278. Wzywanie jest przede wszystkim bezinteresownym wychwalaniem za łaskę okazaną Maryi. To wzywanie nie ogranicza się do wierzących na ziemi, „świętych” zgodnie z wyrażeniem listów Pawła; ono scala Kościół nieba i ziemi, jak to głosi prefacja protestanckiej liturgii eucharystycznej, składającej dziękczynienie Ojcu: „W komunii Kościoła powszechnego razem z aniołami i wszystkimi zastępami niebieskimi, w powszechnej radości wychwalamy i sławimy twoje chwalebne imię: Święty, Święty, Święty...” To wezwanie jest przejawem i wyrazem komunii, której śmierć nie jest w stanie zniszczyć, nawet jeśli zmienia jej kształt. Jest ono osadzone na trynitarnym dążeniu do wychwalania Ojca przez Syna i w Duchu, który wstawia się w nas, za nas i przez nas (por. Rz 8, 26).

279. Pochwała dla Maryi, zgodna z wezwaniem z Magnificat: „Wszystkie pokolenia nazywać mnie będą błogosławioną” (Łk 1, 48), jest obecna u wielkich Reformatorów, zwłaszcza u Lutra, Zwingliego, Bullingera oraz, z większą powściągliwością w wyrazie, u Kalwina. Jednakże sam Luter reaguje stanowczo na przerosły i zniekształcenia kultu maryjnego w ówczesnym Kościele katolickim. Mówi nawet: „Chciałbym, aby całkowicie zniesiono kult Maryi, tylko z powodu nadużyć, jakie w nim się czyni”¹⁶⁹.

280. Pod pojęciem czci (*vénération*) można rozumieć poważanie, wychwalanie, szczególnie takie, jakie fragmenty biblijne o zwiastowaniu i nawiedzeniu podsuwają, usprawiedliwiają, a nawet do jakich zachęcają. Chodzi o uwielbienie Boga za Maryję i razem z nią, pozdrawianie w niej dzieła Bożego oraz dziękczynienie dla Boga za jej wzorczą odpowiedź.

281. Właśnie w takiej perspektywie trzeba przywoływać kwestię prawomocności modlitwy wstawienniczej, skierowanej do Maryi i świętych. Dla katolików może ona być tylko modlitwą przekazywaną Bogu, który jedyny może na nią odpowiedzieć i wysłuchać, według swojego własnego upodobania. Nie jest ona ani oddzielona, ani oddzielająca od jakiejkolwiek innej modlitwy, ale łączy się w Chrystusie z modlitwą świętych wszystkich czasów i wszystkich miejsc, żywych i umarłych. W komunii świętych mo-

¹⁶⁹ Luter, *Kazanie do Zdrowaś Maryjo* (1523 r.), WA, t. XI, s. 61.

dlitwa, a w szczególności modlitwa wstawiennicza, nie pociąga za sobą żadnej powierzchowności między tymi, którzy modlą się, tymi, za których tamci się modlą, a tym, do którego jest skierowana modlitwa. Wstawiennictwo jest wyrażaniem komunii. Jest jej niekończącą się modlitwą.

282. Ze swej strony Reformatorzy odrzucają wszelką prośbę o wstawiennictwo, skierowaną do Maryi, która dopuszczałaby udzielenie jej roli skutecznego narzędzia w ekonomii zbawienia lub współdziałanie z jej strony. Mamy tylko jednego orędownika, mówi Zwingli, jednego pośrednika, dodaje Bullinger. Kalwin nie zgadza się, że Maryja jest „skarbnicą łask”¹⁷⁰. Takie podejście jest związane z ogólnym odrzuceniem kultu świętych.

283. Jeśli chodzi o katolików, to oni chętnie przyznają, że nabożeństwo maryjne często stanowi okazję dla przerostów w zewnętrznych formach pobożności, w książkach o maryjnej duchowości i w słownictwie stosowanym w pewnych formułach teologicznych i duszpasterskich. Te przerosty nie zakończyły się wraz z odejściem od wielkich nadużyć XVI wieku: towarzyszyły zawsze w taki czy inny sposób ruchowi maryjnemu¹⁷¹. Pozwalały sądzić, że Maryja w wierze katolickiej była uważana za prawdziwą boginię. Jeśli magisterium katolickie nigdy publicznie nie głosiło takich przerostów, to nie zwalczało ich z całą surowością, jaka była konieczna.

284. Wierzący katolicy proszą Maryję i świętych: „módl się za nami”, inaczej mówiąc, wzywają ich, aby prosić o ich wstawienictwo. Właśnie to oznacza druga część modlitwy *Zdrowaś Maryja*, pochodzenia kościelnego: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami”. Wszystkie litanie do świętych powtarzają właśnie to wezwanie. A ten kult jest nazywany w teologii jako *dulie*. Ostatecznie, cześć oddawana świętym oraz wstawienictwo, które jest do nich skierowane, wznosi się do Boga, sprawcy wszelkiej łaski.

285. Sobór Watykański II przedstawił dokładne zmiany orientacji dotyczące kultu Maryi Dziewicy. Przypomina, że ten kult „różni się w sposób istotny od kultu adoracji, który oddawany jest

¹⁷⁰ Kalwin, 25 kazanie z dzieła *l'Harmonie évangélique*, Łk 2, 15-19, cytowane w: „La Revue reformée”, nr 32 (1957/4), s. 337: „Papiści będą nazywać Maryję Pannę skarbnicą łaski: lecz znieważając Boga [...] chcieliby, aby ona spełniała rolę naszego Pana Jezusa...”

¹⁷¹ Aby dać tylko skrajny przykład: z powodu nieświadomości tego, co mówił, bp J. Malou, w książce *L'Immaculée Conception*, Bruxelles 1857, nazywał Maryję „boską osobą” lub „czwartą osobą Trójcy świętej” i to „zgodnie z Ojcami”; por. R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, wyd. 5, Lethielleux, Paris 1967, s. 87. Zob. w kierunku przeciwnym takie oto wyznanie Newmana: „Niektóre przejawy nabożeństwa ku czci Matki Bożej (*Notre-Dame*) były moim wielkim krzyżem w tym, co dotyczy katolicyzmu; przyznaję szczerze, iż dzisiaj nie potrafię jeszcze przyjąć w pełni tych przejawów, ale wierzę, że z tego powodu nie mniej kocham Matkę Bożą. Te przejawy mogą być doskonale wyjaśnione i obronione; ale uczucie i upodobanie nie są zgodne z logiką; a jeśli są one odpowiednie dla Włoch, to nie dla Anglii”; *Apologia pro vita sua*, DDB, Paris 1967, s. 363.

Słowu wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym” (LG 66). Domaga się od teologów i kaznodziejów, aby „wystrzegali się pilnie [...] zarówno wszelkiej fałszywej przesady, jak i nadmiernej bojaźliwości” (LG 67) oraz strzegli chrystologicznej orientacji tego kultu.

286. Protestanci i katolicy zgadzają się, jeśli chodzi o stwierdzenie, że trzeba z pomocą Pisma świętego *czcić* (*vénérer*), to znaczy kochać, odnosić się z szacunkiem i godnością do Maryi Dziewicy oraz wychwalać Boga za nią, „gdyż wszystkie pokolenia” mają obowiązek nazywać ją „błogosławioną”.

Zgadzają się również co do tego, by mówić, że trzeba ją *naśladować* i uznawać za przykład, w szczególności łącząc się z jej modlitwą i wychwalaniem Ojca.

Różnią się w kwestii *wzywania* Maryi: tradycja protestancka odmawia jej wszelkiej roli wstawienniczej, podczas gdy katolicy powierzają się jej macierzyńskiemu wstawiennictwu i mówią do niej codziennie: „Módl się za nami, grzesznymi”.

287. Czy należy poprzestać na takim stwierdzeniu? Przy takiej niezgodności? Czyż, według protestantów, cześć nie może zawierać anielskiego słowa z modlitwy *Zdrowaś Maryjo* lub też słowa siostry: „Błogosławiona jesteś między wszystkimi niewiastami”, obydwu zaczerpniętych z samego Pisma świętego?

Czy wstawiennictwo może z drugiej strony być rozumiane inaczej niż jako integralna część komunii świętych na ziemi i w niebie, ludzi i Boga Trójjedynego, włączając w wieczne wstawiennictwo Syna u Ojca, któremu odpowiada wstawiennictwo Ducha w nas, grzesznikach i usprawiedliwionych? Dalekie od bycia oznaką dystansu i różnicy, czyż nie jest raczej znakiem komunii i uczestnictwa? Zamiast być pozbawiającym i wyłączającym, czyż nie otwiera się ono na świat, tak umiłowany przez Boga oraz na wszelkie stworzenie, za które odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy zostali wybrani, aby służyć przed jego obliczem, począwszy od matki Zbawiciela, błogosławionej Maryi Dziewicy? Modlitwa do Maryi i przez Maryję pozostanie zatem modlitwą na wzór Maryi i z Maryją. Wstawiennictwo nie zamazuje różnic, ale już ich nie podnosi do stanu podziału.

Gdyby rzeczy miały się w ten sposób, to czy sprzeczność i niezgodność między stanowiskiem katolickim i protestanckim nie byłyby pomniejszone, tym bardziej że teologiczna i duszpasterska czujność uniemożliwia wszelkiego rodzaju przerosty i ograniczania? Wówczas podzielone pobożności mogłyby istnieć obok siebie bez podejrzeń czy zobowiązań oraz nie być przyczyną i skutkiem podziału¹⁷².

288. Plan Boga, dotyczący pojednania w swoim Synu rodzaju ludzkiego, stworzonego na jego obraz i podobieństwo, prowa-

¹⁷² Zob. zaproponowane wnioski dotyczące tej kwestii, nr 307-314 i 328-333.

dzi do usytuowania Maryi w samym sercu planu zbawczego. Przekonani o tym wspólnie głosiliśmy następujące poglądy:

Odrzucamy jako uchybienie tak dla jej Syna, jak dla niej samej, każdą próbę, która pod pretekstem „współdziałania” ograniczałaby absolutną suwerenność łaski.

Nie zatrzymując się nazbyt przy zagadnieniu braci i siostr Pierworodnego Syna Maryi, wolimy tak jak ona zacząć słuchać jej Jedyne w niezliczonych braciach, aby, tak jak ona to uczyniła przed nami i lepiej niż my, przyjąć zbawienie, którym jest jej Syn.

Nie mogąc przyjąć, że nie są zjednoczeni tą samą wiarą zarówno ci, którzy wyznają, że to zbawienie ogarnęło Maryję (od pierwszej chwili jej istnienia aż po chwałę nieba), jak i ci, którzy wahają się przed zdogmatyzowanymi nabożeństwami, jakich nie odnajdują w Piśmie świętym, jesteśmy zdecydowani na wspólne pójście dalszą drogą w komunii świętych. W rzeczywistości jest to identyczne spojrzenie wiary na Jezusa, nakłaniającego nas do nierozdzielania się z powodu tej, która nie była u źródeł naszych wyznaniowych podziałów.

Oto dlaczego, zgodnie z dynamizmem naszej własnej metody, chcemy teraz przedstawić kilka propozycji nawrócenia dla naszych Kościołów, nie na zasadzie zarozumiałej lekcji, ale ponieważ potrzebujemy ich poparcia, abyśmy sami podporządkowali się posłuszeństwu wiary.

Rozdział III

Ku nawróceniu Kościołów

289. Nasz historyczny przegląd pokazał nam, że podział między nami pojawia się w momencie, gdy Maryja jest oddzielana jednocześnie od Chrystusa i od komunii świętych, a także gdy nabożeństwo (*dévotion*) 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 wcielenia.

290. Propozycje, jakie formułujemy wobec każdego z naszych Kościołów, mają za cel wzajemne przybliżenie się wraz z przyznaniem dla Maryi miejsca, jakie jej przysługuje w wierze chrześcijańskiej, niewątpliwie jedynie takiego miejsca i tylko takiego miejsca.

I. Nawrócenie katolickie

1. Nawrócenie postawy

291. Katolicy nie mogą nie brać pod uwagę osądu, często jeszcze bardzo surowego, jaki wydają teologowie protestanccy, zaangażowani w ruch ekumeniczny, na temat miejsca Maryi w ich Kościele. Tak więc reformowany teolog J. Moltmann pisze: „W żadnym innym punkcie różnica między nauką Kościoła i Nowym Testamentem nie jest równie duża, jak w mariologii”¹⁷³. W niedawno opublikowanej *Encyklopedii protestantyzmu*, w artykule „Maryja”, pióra A. Birmelé, można przeczytać: „Rzymskie dogmaty przedkładają ponad powoływanie się na samo Pismo święte, tylko Chrystusa i tylko łaskę, przekonanie potwierdzone rozwojem pobożności ludowej i rozszerzaniem się pielgrzymek maryjnych”¹⁷⁴. Ogólnie rzecz biorąc, protestancka mentalność pozostaje obca względem katolickiego nabożeństwa do Maryi. Nawet jeśli nie chodzi o sprowadzanie duchowych wrażliwości do poziomu jednakowego wyrazu, to takie spojrzenie protestanckie zobowiązuje do sprawdzania i pogłębiania.

292. Jest faktem historycznym, że osoba Maryi była jednym z miejsc uprzywilejowanego zaangażowania się religijności ludowej w chrześcijańską ewangelizację. Maryja zatem zapewnia potrójną rolę:

- rola bliskości: jest troskliwą matką dla wszystkich swoich dzieci;
- rola obrony tożsamości kulturowej: jest czczona poprzez cechy każdego narodu, którego dotyczy;
- rola ochrony i uzdrowienia: przyjmuje się, że uwalnia od wszelkich niepokojów i wszelkich chorób.

Teologiczne i pastoralne rozeznanie powinno dbać o to, aby nie gardzić wiarą najpokorniejszych, chociaż powinno ją ewangelizować tak, aby 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 Maryi. Ponadto powoływanie się na zmysł wiary wierzących (*sensus fidelium*) winno być stosowane z ostrożnością, bowiem to, co interpretuje się jako takie, może ujawniać bardziej uczucie religijne niż wiarę chrześcijańską.

293. Jeśli chodzi o nasz temat „Maryja i komunია świętych”, powinniśmy być uważni na „tradycję ekumeniczną”, która jest w trakcie tworzenia się. W czasie kongresów organizowanych po soborze przez *Pontificia Academia Mariana Internationalis* [Międzynarodową Papieską Akademię Mariologiczną] wymiar ekumenicz-

¹⁷³ „Concilium” 188(1983), s. 17.

¹⁷⁴ *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf-Genève, Labor et Fides, Paris 1955, s. 950.

ny ciągle jest obecny¹⁷⁵. Wypada podkreślić wyjątkową rolę dialogu na ten temat między katolikami i luteranami w Stanach Zjednoczonych¹⁷⁶. Odnotowujemy również, że wiele dialogów dwustronnych, na przykład między katolikami i prawosławnymi, jeszcze nie przystąpiło do tych dokumentów, nie uznając ich za priorytetowe.

294. Podobnie teologowie katoliccy wykazują dużą odpowiedzialność w sposobie przedstawiania roli Maryi w wierze chrześcijańskiej. Byłoby wielce pożądanym, gdyby zrezygnowali z każdej „mariologii”, która wyodrębnia się z teologii jako oddzielny przedmiot oraz koncentruje wyłącznie na osobie Maryi, by w zamian odnaleźć autentyczną „teologię maryjną”, włączoną w „misterium Chrystusa i Kościoła”. Nawet jeśli po Soborze Watykańskim II większość teologów odnalazło się na tej drodze, to pewne książki, których treść jest obiektywnie nie do przyjęcia, ukazują się jeszcze dzisiaj. Można wziąć pod uwagę tylko jeden przykład: o ile słuszne jest pogłębianie związku Maryi z Duchem Świętym, o tyle nie można ustanawiać pomiędzy nią a Duchem relacji porównywalnej do unii człowieczeństwa i boskości w Jezusie¹⁷⁷. Idąc właśnie za takim ruchem, liczne istniejące czasopisma maryjne powinny kontynuować już podjętą pracę nad oczyszczaniem prezentacji nauki o Maryi i pobożności maryjnej.

2. Nawrócenie doktrynalne

„Współdziałanie” czy aktywna odpowiedź Maryi

295. Wydaje się nam, że uczynione przez nas powyżej wyjaśnienie doktrynalne w temacie „współdziałania” Maryi, nawet jeśli nie rozstrzygnęło całego problemu w jego rozmaitych zastosowaniach, osiągnęło, jeśli chodzi o Maryję, wystarczający rezultat, aby wyrazić naszą komuniję w wierze.

Dwa ostatnie dogmaty katolickie

296. W wymiarze dogmatycznym ogłoszenie dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu dotyczy jedynie Kościoła rzymskiego, który je sformułował. W mierze, w jakiej Kościół ten uważa się za zobowiązany przez swoje własne oświadcze-

¹⁷⁵ Na przykład ekumeniczna deklaracja z Malty (1983 r.), w: „Unité des chrétiens”, nr 69, styczeń 1988, s. 18.

¹⁷⁶ Por. dokument kilkakrotnie cytowany: *The one Mediator, the Saints, and Mary, Lutherans and Catholics in Dialogue*, VIII.

¹⁷⁷ To znaczy wykazywać „komuniję osobową (hipostatyczną)” Ducha Świętego z Maryją Panną, jak to czyni L. Boff w swojej książce *Trinité et société*, Cerf, Paris 1990, s. 247.

nia na temat „hierarchii prawd”, musiałby uznać, że te dwa dogmaty, z powodu, iż nie należą do wspólnego wyznania wiary z chwili podziałów, nie mogą obowiązywać innych chrześcijan¹⁷⁸.

W rzeczywistości stwierdzenie o „hierarchii prawd”, przyjęte na Vaticanum II, nie pozwala już na podtrzymywanie, nie biorąc tu pod uwagę wielu niuansów, pewnych wcześniejszych stwierdzeń¹⁷⁹. Niewątpliwie wiara jest zawsze taka sama, jako że jest odpowiedzią na autorytet objawiającego się Boga. Jednak poza historycznym i ludzkim wymiarem przekazu pewne twierdzenia są na tyle centralne, że wynikają z samego symbolu wiary; inne zaś są podporządkowane tym pierwszym. Twierdzenia wiary tworzą złożony zbiór, w którym istnieje hierarchia i w którym można odkrywać elementy rzeczywistej ewolucji.

297. Wobec tego Kościół katolicki nie może dzisiaj oceniać prawosławnych i protestantów tak jak katolików, którzy ewentualnie odrzuciliby te definicje i wobec których Kościół skierował poważne ostrzeżenia¹⁸⁰. Mógłby on zastosować wobec tych braci chrześcijan tę samą postawę roztropności i tę samą miłość, jaką okazywał w ciągu długich wieków podczas toczonych na ten temat dyskusji teologicznych. To, co w Kościele przez dziewiętnaście stuleci nie było problemem wiary, ale teologiczną opinią, nie może być oceniane w XX wieku jako punkt podziału. Nie zapominajmy, że taki duchowy mistrz jak św. Bernard oraz taki mistrz w teologii jak św. Tomasz z Akwinu zachowują cały swój autorytet w Kościele katolickim i po definicji z 1854 roku wciąż są uznawani za świadków pełnej wiary, nawet jeśli w swoim czasie wypowiadali się przeciw Niepokalanemu Poczęciu. Nie zapominaj-

¹⁷⁸ Wielokrotnie kardynał Ratzinger stosował tę samą zasadę w dialogu ze Wschodem dotyczącym rzymskiego prymatu: „Rzym nie może wymagać od Wschodu w kwestii nauki o prymacie więcej ponad to, co zostało sformułowane i przeżyte podczas pierwszego tysiąclecia”, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, Paris 1985, s. 222. A zatem zgoda mogłaby nastąpić - kontynuuje on - na podstawie wzajemnego uznania swoich własnych stanowisk jako „uprawnionych i ortodoksyjnych”.

¹⁷⁹ Czy nie jest tak na przykład z fragmentem encykliki *Mortalium animos* z 1928 roku? „Co się zaś dotyczy prawd wiary, wciąż jest absolutnie niedozwolone rozróżnianie: to rozróżnianie ustanawia, co ocenia się jako dobre posunięcie, że wśród artykułów wiary, określanych jako *fundamentalne* i *niefundamentalne*, pierwsze z nich są przyjęte przez wszystkich, a drugie mogą być pozostawione wolnej decyzji wiernych. [...] Oto dlaczego wszyscy prawdziwi uczniowie Chrystusa wierzą, na przykład, w augustyńską tajemnicę Trójcy Świętej tą samą wiarą, co w dogmat o Niepokalanym Poczęciu...”; DC 412 (1928), kol. 201; [polski przekład: *Ut unum*. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. Sr. C. Napiórkowski, Lublin, TN KUL 1982, A1-20, s. 353-361, tutaj cytowany fragment: A15, s. 359].

¹⁸⁰ Por. deklarację Piusa IX, dołączoną do definicji z 1854 roku: „Stąd też ci, którzy odważyliby się posiadać przeciwne uczucia względem naszej definicji, co nie podoba się Bogu, niech wiedzą bardzo jasno, że sami przez swój własny osąd potępiają się, że upadają w wierze i oddzielają się od jedności z Kościołem” (DzS 2804; [BV, VI, 89]). Ten tekst nie może być w żadnej mierze skierowany do chrześcijan prawosławnych i protestantów.

my również, że papież Aleksander VII w 1661 roku w swojej bulli *Sollicitudo* zakazał zwolennikom i przeciwnikom Niepokalanego Poczęcia wzajemnego zwalczania się i wyłączenia z Kościoła. Czy podejście katolickie wobec prawosławnych i protestantów nie powinno pozostać właśnie takie? Możliwa pełna komunია, odzyskana na nowo między Kościołami, domagałaby się zatem tego, aby przystąpić do nowego dialogu dotyczącego tych zagadnień.

298. Czy następnym krokiem nie mógłby się stać bardzo umiarkowany punkt uzgodnienia?

Kościół katolicki nie czyniłby z przyjęcia tych dwóch dogmatów warunku wstępnego dla pełnej komunii między Kościołami. Domagałby się jedynie od partnerów, z którymi odnowiłby komunię, 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.

299. Niedawny przykład chrystologicznych wyznań wiary, podpisanych przez papieża i patriarchów starożytnych Kościołów, długo nazywanych przedchalcedońskimi, ukazuje, że wyrażenia mające poważny autorytet, a sformułowane przez sobory mogą przyczynić się do prawdziwej zgody w wierze, przekraczającej dawny język, który stał się przedmiotem bezowocnych sporów¹⁸¹. Analogicznie, podobna zgoda powinna nastąpić w perspektywie odnalezionej jedności, jeśli chodzi o zagadnienie papieskich definicji o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu.

300. Czy Kościół rzymski, aby przygotować takie pojednanie, nie powinien, słuchając zastrzeżeń innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich, dołożyć wszelkich starań w przedstawianiu katechezy tych dogmatów w sposób bardziej uwrażliwiony na świadectwo Pisma świętego? Taka katecheza przyczyniłaby się do ukształtowania pedagogiki wiary na użytek pobożności ludowej¹⁸².

Trwałe dziewictwo Maryi

301. Czy ta sama zasada „hierarchii prawd” może być również przywoływana w kwestii trwałego dziewictwa Maryi? Z pewnością, jeśli rozważamy jej odniesienie do „fundamentu wiary chrześcijańskiej” oraz do jasnych i pewnych świadectw Pisma świętego. Wiara naszych braci protestantów w boskość Jezusa Chrystusa, „który się począł z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy”, pozostaje punktem zasadniczym. Niemniej jednak chodzi tu o przekonanie wiary starożytnego Kościoła, wyrażane we wszystkich jego liturgiach, które nadają Maryi tytuł „zawsze dziewica”, przyjęte jednomyślnie przez Kościoły lokalne przed rozłamem

¹⁸¹ Por. Groupe de Dombes, *Pour la conversion des Églises*, dz.cyt., nr 59 oraz przypis 1, s. 41.

¹⁸² Która często myli dziewicze Poczęcie Jezusa z Niepokalanym Poczęciem Maryi.

z XVI wieku, przyjęte także przez pierwszych Reformatorów¹⁸³. Ten fakt z tradycji uniemożliwia zastosowanie wprost i w sposób poprawny tych samych zasad dla rozwiązania tej trudności, jak to było w przypadku dwóch „współczesnych” dogmatów katolickich.

302. *Tak więc pojawia się przed nami 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. Chociaż składamy się ku drugiej hipotezie, to uznajemy, że dialog międzywyznaniowy musi jeszcze zostać pogłębiony w tym temacie.*

3. Nawrócenie kultu maryjnego

303. Trudność katolickiego nawrócenia ma swoje korzenie w tym, że autentyczna nauka katolicka musiałaby unikać przerozów nabożeństwa maryjnego. Sobór Watykański II przedstawił to nabożeństwo jako owoc wiary, a nie odwrotnie: „Niech wierni pamiętają o tym, że prawdziwe nabożeństwo nie polega ani na czczym i przemijającym uczuciu, ani na próżnej łatwowierności, lecz pochodzi z prawdziwej wiary, która prowadzi nas do uznawania zaszczytnej godności Matki Bożej i pobudza do synowskiej miłości ku naszej matce oraz do naśladowania jej cnót”(LG 67).

Orientacje

304. Kilka lat po soborze, Paweł VI w adhortacji apostołskiej¹⁸⁴ chciał głębiej rozważyć miejsce, które Maryja przyjmuje w oficjalnym kultcie Kościoła oraz w prywatnym nabożeństwie wiernych. Wytyczając już w tym kierunku drogę nawrócenia dla ludu katolickiego, papież zaprasza go do lepszego rozeznania pobożności maryjnej.

305. Chrystologiczny aspekt pobożności maryjnej jest w rzeczywistości zasadniczy: „Jeden jest tylko Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5). „W Maryi Panie wszystko odnosi się do Chrystusa i od niego zależy” (nr 25). Relacja Maryi do osoby i dzieła Ducha Świętego podkreśla niezbędny eklezjalny wymiar nabożeństwa maryjnego, gdyż Dziewica jest pierwszą z odkupionych, pierwszą chrześcijanką. W ten sposób więź Maryi Dziewicy z Bogiem, który jest Ojcem, Synem i Duchem oraz jej pozycja w Kościele znajdują swoje miejsce w ekonomii zbawienia.

¹⁸³ Por. nr 60-67.

¹⁸⁴ Adhortacja apostołska na temat kultu maryjnego *Mariialis cultus* z 2 lutego 1974 roku; DC 1654 (1974), s. 301- 318 [przekład polski: MOMK, s. 243-279]. W następnych paragrafach będziemy odsyłać do tego dokumentu poprzez wskazywanie jego numerów.

306. Ponownie stawiamy przed sobą cztery orientacje, zaproponowane przez Pawła VI dla pobożności maryjnej:

- orientacja *biblijna*: nabożeństwo maryjne powinno charakteryzować się podstawowymi tematami orędzia chrześcijańskiego;
- orientacja *liturgiczna*: praktyki pobożnościowe powinny być zharmonizowane z liturgią, a nie zmieszane z nią;
- orientacja *ekumeniczna*: nabożeństwo do Matki Bożej powinno nabierać „charakteru ekumenicznego. [...] Wolą Kościoła katolickiego jest by, nie osłabiając szczególnego charakteru kultu maryjnego, starannie unikać wszelkiej przesady, która mogłaby innych braci chrześcijan wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła katolickiego oraz by usuwać wszelki sposób okazywania czci odbiegający od właściwej praktyki kościelnej” (nr 32);
- orientacja *antropologiczna*: Maryja stanowi model nie w swoim sposobie życia, dzisiaj przedawnionym, ale w swojej odważnej wierze i czynnej miłości: „Maryja z Nazaretu, będąc całkowicie posłuszną woli Pana, nie była wcale kobietą podporządkowującą się w sposób bierny czy ulegającą wyobcowanej religijności, ale kobietą nie obawiającą się obwieścić, że Bóg jest tym, który podnosi pokornych i uciskanych oraz strąca z tronu mocarzy świata (por. Łk 1, 51-53)” (nr 37).

Modlitwy

307. Odmawianie modlitwy Anioł Pański i Różańca powinno zatem dostosowywać się do tych kryteriów:

Wartość modlitwy Anioł Pański¹⁸⁵ płynie z jej prostej struktury, biblijnego charakteru, historycznych korzeni, które łączą ją z prośbą o obronę pokoju oraz z jej rytmu quasi-liturgicznego i otwarcia na paschalną tajemnicę.

¹⁸⁵ Oto jej tekst:

- Anioł Pański zwiastował Pannie Maryi,
i poczęła z Ducha Świętego.

Zdrowaś Maryjo...

- Oto ja, służebnica Pańska,
niech mi się stanie według twego słowa.

Zdrowaś Maryjo...

- A Słowo stało się ciałem,
i zamieszkało między nami.

Zdrowaś Maryjo...

- Módl się za nami, święta Boża Rodzicielko,
Abyśmy się stali godnymi obietnic Chrystusowych

Módlmy się: Łaskę twoją, prosimy Cię, Panie, racz wlać w dusze nasze, abyśmy, poznawszy za zwiastowaniem anielskim wcielenie Chrystusa, Syna twego, doszli przez jego mękę i Krzyż do chwały Zmartwychwstania. Przez Chrystusa, Pana naszego.

Amen!

Różaniec (korona z róż) lub *chapelet** (mały kapelusz) jest wychwalaniem i wzywaniem litanijnym skoncentrowanym na odkupieńczym wcieleniu Chrystusa. Pozwala na kontemplację życia Pana¹⁸⁶. Podobnie jak jest sto pięćdziesiąt psalmów, tak samo jest sto pięćdziesiąt wezwań *Zdrowaś Maryjo*. Jednakże istnieje „różnica co do istoty” (nr 48) między liturgią a odmawianiem różańca.

Ukazywania się

308. Cóż powiedzieć o ukazywaniach się Maryi, takich jak te w Lourdes czy w Fatimie? Jest znamiennym, że tekst Pawła VI nie wypowiada na ten temat ani słowa. Psychologowie określają je jako niepatologiczne indywidualne doświadczenia, które w oglądzie wiary są interpretowane jako doświadczenie obecności. Kościół katolicki rozważa je jako „objawienia prywatne”¹⁸⁷, które nie mogą być porównywane z objawieniem zapisanym w Piśmie świętym. Nie należą one do wiary, to znaczy, że każdy katolik zachowuje na ich temat wolność oceny.

309. Oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego wobec nich zawsze wykazywało najwyższy stopień ostrożności. Święty Jan od Krzyża wzywa do „przeciwstawienia się” osobistym objawieniom jako niebezpiecznym pokusom¹⁸⁸. W XVIII wieku papież Benedykt XIV ustala linię podejścia, której jego następcy nie będą uchylać: „Aprobata udzielona przez Kościół dla prywatnych objawień jest niczym innym, jak tylko udzielonym, po uważnym zbadaniu, pozwoleniem na zaznajomienie się z tym objawieniem w celu nauczania wiernych i dla ich dobra. Tego typu objawieniom, nawet

* [To drugie określenie odwołuje się do paciorków, z których wykonany jest różaniec, a jednocześnie, na co autorzy zwracają uwagę, oznacza mały kapelusz].

¹⁸⁶ Różaniec składa się z piętnastu dziesiątek paciorków (złożonych z jednego *Ojcze nasz*, dziesięciu *Zdrowaś Maryjo* i trynitarnej doksológii). Odmawianiu tych dziesiątek towarzyszy medytacja tajemnic Chrystusa, pogrupowanych w trzy serie: tajemnice radosne (Zwiastowanie, Nawiedzenie, Narodzenie, Przedstawienie w Świątyni, Jezus zagubiony i odnaleziony); tajemnice bolesne (modlitwa przed męką /agonie/, ubiczowanie, cierniem ukoronowanie, droga krzyżowa, śmierć Chrystusa na krzyżu); tajemnice chwalebne (Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Wniebowzięcie, Ukoronowanie Maryi).

¹⁸⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, nr 4.

¹⁸⁸ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* II, 20: „Dał on bowiem swego Syna, który jest jedynym jego Słowem - bo nie posiada innego. Przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz: zatem nie ma już nic więcej do powiedzenia. [...] To, o czym częściowo mówił do proroków, wypowiedział całkowicie w swoim Synu, dając nam wszystko, to jest swego Syna. Oto dlaczego ten, który chciałby dzisiaj pytać Boga albo pragnąłby jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości” (tłum. francuskie: *Livre de vie* nr 114, s. 232-233; *Liturgie des Heures*, vol. I, s. 70-72); [polski przekład: *Liturgia godzin*, t. I, b.m.w., Pallotinum 1982, s. 193-194].

uznanym przez Kościół, [...] można nie udzielać przyzwolenia [...] pod warunkiem, że czyni się to dla uzasadnionych racji i bez intencji lekceważenia”¹⁸⁹.

310. Magisterium Kościoła zatwierdza kult w miejscach ukazujących się tylko wobec nielicznych spośród nich, wykorzystując wszelki potrzebny czas dla wyjaśnienia zjawiska. Rozróżnia je według dwóch głównych kryteriów: zgodności usłyszanego przesłania z orędziem Ewangelii i wiarą Kościoła oraz duchowych owoców nawrócenia, jakie zdarzają się przy okazji pielgrzymek.

311. 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”¹⁹⁰. Są one porządkiem charyzmatycznego, to znaczy że są darem Boga dla członka Ciała, służącym dla dobra całego Ciała; tak jak wszystkie charyzmaty o nadzwyczajnym charakterze, nie powinno się o nie ubiegać, ale przyjmować w dziękczynieniu z rozeznaniem i roztropnością.

312. Jednak często spontaniczny kult wierzących wykracza poza tę roztropność i rodzi względem najnowszych miejsc ukazujących się i nadzwyczajnych zjawisk, jakie tam zachodzą, chorobliwą niekiedy ciekawość, jak gdyby wiara wierzących potrzebowała koniecznego potwierdzenia. Powinno się rozwijać pedagogikę pastoralną, jaka już jest obecna w niektórych miejscach najnowszych ukazujących się, aby skierować pielgrzymów ku prawdziwemu nawróceniu, które sprawi, że przejdą od wierzeń (*croyence*) do wiary (*foi*) w orędzie Chrystusa.

Kaznodziejstwo i katecheza

313. Nie wystarczy uznać, że istnieją przesadne formy i dewiacje jeszcze z niedawnej przeszłości. Trzeba również uwolnić się od nadużyć językowych w teologicznych i duszpasterskich rozprawach oraz od przerostów w kulcie i ludowych praktykach pobożnościowych. Dla przykładu byłoby dobrze, gdyby pieśni skierowane do Maryi zostały poprawione, jeśli chodzi o ich treść, w każdym przypadku, kiedy stosują formułę „inflacyjną”¹⁹¹, przypisującą

¹⁸⁹ *De servorum Dei beatificatione*, II, 32, 11.

¹⁹⁰ B. Bobrinskoy, *Les apparitions de la Mère de Dieu dans l'orthodoxie*, w: *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Lethielleux-Bellarmin 1976, s. 109.

¹⁹¹ Czyż już święta Teresa od Dzieciątka Jezus nie protestowała: O Maryi „nie powinno się mówić rzeczy niewiarygodnych czy też tych, których się nie zna. [...] Aby kazanie o Świętej [Maryi] Pannie podobało mi się i sprawiało radość, muszę widzieć jej prawdziwe życie, nie życie hipotetyczne; a jestem pewna, że jej prawdziwe życie musiało być całkiem proste. Ukazuje się ją niedostępną,

Maryi to, co jest właściwe dla Boga (na przykład „udzielać przebaczenia”). Czyż w przyszłości sztuka nie powinna uprzywilejowywać wyobrażenia [Maryi] Dziewicy z jej Synem? Wypadałoby, aby niektóre lokalne praktyki zostały przepuszczone przez sito zdrowej krytyki, mogącej prowadzić nawet do ich zaniechania.

314. Nie można odstąpić od permanentnych wymagań w kanonodziejstwie. Nie powinno ono nigdy dawać okazji do maryjnej czci w złym guście lub przesadnej, lecz popierać cześć zawsze wiernej zasadzie świętego Ireneusza: to jest prawe spojrzenie na Chrystusa, które uwzględnia niezbędne przywoływanie osoby Maryi. Jeśli przywoływanie zamienia się we wzywanie (co w rzeczywistości zdarza się), to taka postawa nie powinna nigdy oddalić się od zasady wiary (*regula fidei*). Podobnie jak tylko jedna wiara zobowiązuje do tylko jednego chrztu, tak też tylko jeden Pan zobowiązuje do postawy pobożności względem matki Pana.

II. Nawrócenie protestanckie

1. Nawrócenie postawy

315. Kroczenie protestanta ku nawróceniu powinno być usytuowane na dwóch płaszczyznach. Najpierw trzeba uznać, że brat w Jezusie Chrystusie może mieć taką pobożność maryjną, jaka nie zadaje rany komunii wiary. Następnie problemem jest nie to, by wiedzieć, czy jedni mają „za dużo”, a inni „nie dość”, na zasadzie fałszywej symetrii, ale wiedzieć, co u jednych i u drugich stanowi przesłonę między wierzącym a Jezusem Chrystusem. Protestanci winni zastanowić się, czy ich zbyt częste milczenie na temat Maryi nie jest szkodliwe dla ich relacji z Jezusem¹⁹².

316. Spojrzenie na swoje własne tradycje i wspólne badanie Pisma świętego, jeśli chodzi o miejsce Maryi w historii zbawienia (jak to uczyniliśmy w pierwszym tomie o *Maryi*), przynosi nam konkretne wnioski: nie chodzi jedynie o ograniczenie maryjnej inflacji w katolickiej pobożności i przywrócenie osoby Maryi w pobożności protestanckiej (trochę mniej tam, trochę więcej tu!). Wyzwanie ekumeniczne jest dużo głębsze, polega na nowym spojrzeniu na rozbieżności, które pozostają, w szczególności na proces dogmatyzowania pozycji Maryi w dziele zbawienia.

a trzeba było ukazywać ją łatwą do naśladowania, podkreślać jej cnoty, mówić, że żyła wiarą tak jak my, przytaczając na to dowody z Ewangelii, gdzie czytamy: «Nie rozumieli tego, co do nich mówił». [...] Wiemy, że Święta [Maryja] Panna jest Królową nieba i ziemi, ale ona jest bardziej Matką niż Królową i nie wolno mówić z racji jej przywilejów, że przewyższa chwałą wszystkich świętych, tak jak słońce przy swoim wschodzie sprawia, że gwiazdy znikają. O mój Boże! Jakież to jest dziwne!"; *J'entre dans la vie. Derniers entretiens*, Cerf/DDB, Paris 1973, s. 140-141.

¹⁹² Por. nr 117-119.

W taki oto sposób zarysowuje się wysilek nawrócenia dla naszych Kościołów protestanckich.

317. Jeśli chodzi o Maryję, winniśmy zrezygnować z perspektywy bezowocnych polemik i łatwych karykatur, jakie bez trudu tworzymy, charakteryzując drugą stronę, tym samym jeszcze bardziej oddalając się. Na skutek reagowania przeciw zbyt rozległej pozycji, jaka dla Maryi ukształtowała się w katolickiej pobożności, protestanci ograniczali się do milczenia, które nie tylko nie odnosiło się z szacunkiem do wiary rzymskokatolickiej, ale w dodatku wywoływało formę autocenzury, która nie oddawała sprawiedliwości stanowisku Reformatorów, ani miejscu Maryi w historii zbawienia.

318. Oto dlaczego należy powitać pewne głosy protestanckie, wcale nie słabsze, wzywające już do „zbadania pozytywnej postawy, którą jako synowie Reformacji powinniśmy przyjąć, jeśli chodzi o miejsce Matki Zbawiciela w całości naszych chrześcijańskich przekonaniach”. I dorzucając: „Nauka o Maryi nie tylko jest możliwa, ale konieczna w wierze i teologii protestanckiej. A bez tej nauki krytyka rzymskiego katolicyzmu jest bezpodstawna i z pewnością nieskuteczna. Zresztą wystarczy, abyśmy w tym duchu przypomnieli sobie i polecili wspierać komentarz Lutera do Magnificat”¹⁹³.

Zatem protestanci, niezależnie od wszelkiego możliwego wykrzywienia kultu maryjnego, zaproszeni są do wyjścia ze swojej ostrożnej powściągliwości oraz do przywrócenia Maryi jej prawdziwego miejsca w rozumieniu wiary i w modlitwie Kościoła.

319. To ponowne oszacowanie czy zrehabilitowanie pozycji Maryi i wyjątkowej roli, jaką ona zajmuje w planie Boga, nie jest owocem „ekumenicznego kompromisu”, który sprawiłby, że tak rozbieżne punkty widzenia połączyłyby się, ale jest powrotem do Maryi obecnej w ewangeliach oraz oznaką większej wierności Piśmu świętemu. Toteż czyż Karl Barth, który jednak pozostanie tak surowy w swojej krytyce wobec pozycji kultu maryjnego, nie mówił wyraźnie na temat Maryi:

„Jest tutaj coś więcej niż Abraham, więcej niż Mojżesz, więcej niż Dawid i więcej niż Jan Chrzciciel, więcej niż Paweł, więcej niż cały Kościół chrześcijański; chodzi tutaj o historię Matki Pana, Matki samego Boga. To wydarzenie wyjątkowe, bez analogii”¹⁹⁴.

320. Taka protestancka czujność musiałaby również prowadzić do nieprzeceniania znaczenia miejsca Maryi w życiu Kościoła katolickiego. Katolicka pobożność przypisuje Maryi bardzo różną pozycję, a liturgia niedzielna jest bardzo powściągliwa wobec niej. Dogmaty maryjne oraz inne twierdzenia na temat Maryi znajdują

¹⁹³ P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain*, Bulletin Fac. Theol. Prot., Paris 1946, s. 6.

¹⁹⁴ K. Barth, *Quatre études bibliques*, „Foi et vie” 1936, nr 85-56, s. 487.

swoje usytuowanie w „hierarchii prawd” i nie zajmują pierwszego miejsca w całości doktryny katolickiej. Właśnie do nowego spojrzenia, bez przeceniania, są zaproszeni protestanci: kiedy mówią o Kościele katolickim nie powinni mylić centrum, sedna wyznawanej wiary z jej obrzeżami.

2. Nawrócenie doktrynalne

321. Wszystko zostało zrekapitulowane w Chrystusie i nie ma już próżni między Bogiem a nami, między niebem a ziemią, czasem obecnym a ostateczną przyszłością. Ale co więcej, przez wiarę jesteśmy wcieleni w ten długi łańcuch wierzących: apostołów, proroków, męczenników, świadków wszystkich czasów, którzy nas poprzedzili i tworzą z nami komunie świętych. Maryja, pomimo swojej szczególnej pozycji jako matki Chrystusa, nie może być oddzielana od tej komunii i taka powinna być nasza najlepsza i prawdziwa cześć.

322. Pozycję, jaka przystoi Maryi, można przywrócić jedynie w komunii świętych, poprzedników i wzorów dla tych, którzy z nimi i tak jak oni wchodzą do orszaku tryumfującego Chrystusa (Ef 4, 8; Kol 2, 15). Maryja i wszyscy inni uczestniczą, dzięki swojemu życiu i świadectwu, w tej samej i jedynej komunii świętych w Chrystusie.

„Współdziałanie” czy aktywna odpowiedź Maryi

323. Ponowna uważna lektura Pisma świętego stanie się źródłem nowego podjęcia kwestii zbawienia z myślą o zrozumieniu przez nas roli i miejsca Maryi. O ile łaska jest zawsze pierwsza, o tyle domaga się ona za każdym razem odpowiedzi, odpowiedzi z miłości i na miłość. Maryja jest zatem przedstawiana jako ostateczny i doskonały przykład owego „tak”, jakie powinna głosić wiara chrześcijańska. W tej perspektywie Maryja może być uznana za model wierzącego, usprawiedliwionego przez wiarę, a nie przez uczynki. Z tego tytułu Maryja, „wyróżniona”, pokorna służebnica Pana, na którą on wejrzał i z tego powodu błogosławiona (*bénie*) między wszystkimi niewiastami, ogłoszona błogosławioną (*bienheureuse*), ponieważ uwierzyła, jest „figurą Kościoła”¹⁹⁵, ludu Bożego na ziemi w drodze ku Królestwu, naszą siostrą:

„Maryją, naszą młodszą siostrą, „panienką” i poprzez to właśnie naszą starszą siostrą w człowieczeństwie.

Maryją, obrazem prostoty, tak często zniekształconym i nazbyt ubarwionym, co bez wątpienia na jedno wychodzi.

Maryją, „błogosławioną”, której wzrok spostrzegł Anioła i której głos wyśpiewał dla nas *Magnificat*.

¹⁹⁵ S. de Diétrich, *Rôle de la Vierge Marie*, „Cahiers d’Orgemont” 1966, nr 58, s. 27.

Maryją z Nazaretu, dotkniętą łaską (*graciée*) i łaskawą (*gracieu-se*), której wiara jest wielkim czynem i cudem.

Historią, centrum tej historii, która mówi nam o Bogu z Niebios w niej wcielonym.

Maryją, która potrafiła mówić o sobie lepiej niż ktokolwiek.

Maryją, więcej niż naszą matką: na zawsze, Maryją, naszą siostrą¹⁹⁶.

324. W mierze, w jakiej wszelka niejasność zostaje zniesiona, jeśli chodzi o zbawienie przez łaskę, udzielaną przez samego Chrystusa, protestanci mogliby odnaleźć sens w takim „współdziałaniu”. Idąc za Reformatorami, mogliby widzieć w Maryi, Matce Pana tę, która z uwagi na swoją czynną odpowiedź, „współdziałała” w zbawieniu oraz która ilustruje na sposób modelowy uświęcenie każdego chrześcijanina. Bowiem Maryja jako „figura Kościoła” oraz uczestniczka komunii świętych staje się „naszą matką, a my wszyscy stajemy się jej dziećmi. Takie jest pocieszenie i przeobfita dobroć Boga, że ofiarowuje człowiekowi tego rodzaju skarb, iż Maryja staje się jego prawdziwą matką, Chrystus jego bratem, a Bóg jego Ojcem” (Luter)¹⁹⁷. A zatem „współdziałanie” może być rozumiane jako owo „naśladowanie” Maryi, do którego Kalwin wzywa każdego chrześcijanina¹⁹⁸.

Dwa ostatnie dogmaty katolickie

325. Luterkański teolog Piepkorn tak wypowiedział się w 1967 roku:

„Dzięki kształtowaniu się pewnych rzymskokatolickich intuicji eklezjologicznych, które znalazły swój początkowy i perspektywiczny wyraz w *Lumen gentium* i *Unitatis redintegratio*, mógłby nadejść dzień, w którym nastąpiłaby zgoda i uznano by, że *cały* Kościół nie był konsultowany przed 1854 i 1950 rokiem, że *cały* Kościół nie współdziałał, ani nie zgadzał się na te definicje i że jakkolwiek byłby stopień ich ważności kanonicznej dla tych, któ-

¹⁹⁶ A. i F. Dumas, *Marie de Nazareth*, op. cit., s. 98-99.

¹⁹⁷ Kazanie z roku 1522, por. Kirchenpostille, WA, t. X/I/1.

¹⁹⁸ O ile Kalwin nazywa Maryję „skarbnicą łaski” w znaczeniu tradycji średniowiecznej (por. nr 282), o tyle nie mniej reinterpretuje sens tego wyrażenia na sposób reformowany: „Otóż [Maryja] panna to inaczej skarbnica łaski. Bowiem ona przechowywała naukę, która dzisiaj otwiera nas na Królestwo niebieskie i przyprowadza nas do Naszego Pana Jezusa Chrystusa; ona przechowywała ją jako depozyt, a za jej pośrednictwem otrzymaliśmy go i o nim zostaliśmy pouczeni. Taka oto jest godność, jaką Bóg jej uczynił, oto w jaki sposób musimy zwracać na nią uwagę: nie abyśmy na tym poprzestali, ani aby czynić sobie z niej bożka, ale abyśmy za jej pośrednictwem zostali doprowadzeni do Naszego Pana Jezusa Chrystusa, ona bowiem właśnie to nam wskazuje”; 25 kazanie z dzieła *l'Harmonie évangélique*, cytowane w „La Revue réformée” nr 32 (1957/4), s. 37.

rzy przyjmują autorytet biskupa Rzymu, pozostają one kwestiami otwartymi dla całego Kościoła”¹⁹⁹.

W tamtej epoce taka perspektywa była jeszcze określana przez jej autora jako rozwiązanie nie do przyjęcia przez rzymskich katolików. Trzydzieści lat dialogu ekumenicznego pokazuje, że ocena tej trudności znacznie się zmieniła, jak to ukazuje słowo o nawróceniu strony katolickiej²⁰⁰. Ta nowa sytuacja stanowi wezwanie dla strony protestanckiej oraz pozwala zająć następujące stanowisko.

326. Jeśli protestanci, członkowie Grupy z Dombes, nie mogą przyjąć Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia Maryi jako należących do wiary Kościoła, w szczególności dlatego, że te dogmaty nie są poświadczone w Piśmie świętym, to jednak są wrażliwi na ich wartość symboliczną i uznają, że ich bracia katolicy uważają je za dogmaty wiary. Jeśli bierze się pod uwagę to, co powiedzieliśmy na temat współdziałania i usprawiedliwienia jedynie przez łaskę²⁰¹, to jesteśmy w stanie oświadczyć, że interpretacja tych dogmatów nie zawiera już nic, co byłoby sprzeczne z orędziem ewangelicznym.

W tym sensie te dogmaty nie rodzą rozbieżności, która miałyby dzielić [divergence séparatrice]. Ze swej strony protestanci z Grupy uważają, że powrót do pełnej komunii, która podtrzymywałaby po każdej ze stron wolność pełną szacunku dla stanowisk partnera, jest całkowicie możliwy do przewidzenia.

Trwałe dziewictwo Maryi

327. Jeśli chodzi o tytuł „zawsze dziewica”, przyznawany Maryi, protestanci pozostają pełni szacunku wobec twierdzenia, które przed podziałem należało do naszej wspólnej wiary, które nie zostało podane w wątpliwość w momencie tego podziału i które jest częścią wiary dużo większej liczby naszych braci chrześcijan.

Jakiegolwiek byłyby trudności, protestanci nie zrezygnują z szanowania Maryi jako dziewicy w pełnym tego słowa znaczeniu, tytułu, jaki zawsze przypada jej z racji dziewiczego poczęcia Jezusa.

3. Maryja w wychwalaniu i modlitwie chrześcijańskiej

328. To uszanowanie należne Maryi, już właściwe dla tradycji protestanckiej, nigdy nie będzie względem niej uwielbieniem na wzór: „Bogu jedynemu Chwała!”

Są oczywiście różnicowania stopnia w czci i w tym sensie protestant bez trudu zrozumie, że inne tradycje chrześcijańskie w wyrażaniu tej czci idą dalej niż on, ale nie zgodzi się na różnicę

¹⁹⁹ *Mary's place within the People of God*, „Marian Studies” 18(1967), s. 82.

²⁰⁰ Por. nr 298.

²⁰¹ Por. nr 214-227.

w naturze czci dla Maryi oraz czci, którą okazuje się innym świętym lub wielkim świadkom wiary. Jednakże jakiego rodzaju może być ze strony protestanckiej „cześć, która winna być oddawana świętej i błogosławionej Maryi Pannie”²⁰²?

329. Poza milczeniem, teologicznymi polemikami oraz czujnością wobec wciąż istniejących odchyłeń kultu maryjnego (*mariolâtriques*), protestanci muszą jeszcze przywrócić Maryi właściwą pozycję doktrynalną i liturgiczną w tajemnicy zbawienia oraz komunii świętych. W ten sposób dokonają dzieła, przynoszącego pożytek w poszukiwaniu komunii między naszymi Kościołami oraz lepiej się odnajdą w rozległej tradycji całego Kościoła.

330. Pociąga to za sobą taki skutek, że Kościoły protestanckie biorą pod uwagę w kulcie niedzielnym i w modlitwie eucharystycznej, w szczególności w ważnych momentach roku liturgicznego, takich jak Adwent i Boże Narodzenie, Męka Pańska i Pięćdziesiątnica, rzeczywistość wszystkich tych świadków oraz przywracają znaczenie święta wszystkich wierzących (Wszystkich Świętych).

331. Dzięki temu wysiłkowi ponownego odczytywania oraz odnowionej zdolności rozumienia nasze Kościoły protestanckie połączą swoje własne tradycje, tradycje prawdziwego szacunku względem Maryi oraz, podobnie jak niektórzy Reformatorzy, ponownie odnajdą radość ze świąt maryjnych, bezpośrednio związanych z tajemnicą Chrystusa, takich jak: Zwiastowanie, Nawiedzenie i Przedstawienie w Świątyni.

332. Bycie czujnym wobec ewentualnych przerostów w pobożności maryjnej jest ostatecznie pytaniem dla protestantów o ich własny sposób modlenia się, ich ograniczenia i braki. Czyż powściągliwość ich liturgii, niekiedy nadmierna, nie pozostawia w komunii świętych miejsca na autentyczną pobożność, bez nadmiernego popadania w ckliwość czy nieokiełznane uniesienie? Tak naprawdę dbanie o nasz sposób modlenia się jest praktykowaniem nawrócenia, które dotyczy nas wszystkich.

333. „Cóż przeszkadza” (por. Łk 18, 16; Dz 8, 36), aby protestant:

- wyśpiewywał z radością w wierze pozycję, jaką Credo przyznaje Maryi?
- stawiał akcent na niezwykle przeznaczenie córki Izraela, która stała się Matką Chrystusa i członkinią Kościoła?
- stwierdzał nawrócenie Maryi, otwierając jej pozycję matki na bardziej pokorną pozycję siostry i służebnicy?
- uznawał, że *Magnificat* jest modelowym hymnem ze względu na wiarę i nadzieję obecne w nim?
- mógł również wychwalać Boga za to, że pozwolił Maryi być i działać oraz [aby protestant] nie lekceważył tego, który z uwagi na miłość do swojego Pana dołącza w swoim dziękczynieniu imię jego matki, posługując się słowami samego

²⁰² Zgodnie z tytułem dzieła Ch. Drelincourta; por. nr 83.

- aniola w chwili zwiastowania i błogosławieństwem jej krewnej w momencie nawiedzenia, a nawet błogosławieństwem starca Symeona w czasie przedstawienia w świątyni?
- dbał, aby ten ewangeliczny okrzyk pochwalny był zawsze głoszeniem tajemnicy wcielenia i zbawienia: niech nic nie będzie przypisywane Maryi, co stanowi własność jej Syna; ale także niech nic nie będzie odmówione Maryi w komunii świętych?
- pamiętał, że Maryja znajduje się na samym początku i u końca ziemskiej posługi Jezusa, jako świadek jej rozpoczęcia w Kanie i wypełnienia na krzyżu?

Konkluzja i przesłanie

334. U kresu tego przeglądu czyż trzeba jeszcze mówić o „niezgodzie” między protestantami i katolikami w stosunku do osoby Maryi? Na takie pytanie wypada udzielić odpowiedzi zawierającej niuansę.

Istnieją między nami punkty niezgody i nazbyt przestudiowaliśmy je na tych stronach, aby zapominać o nich w momencie konkluzji. Jednakże zajmowaliśmy się nimi w trosce o to, by uwolnić się od rozmaitych „nieporozumień”, które obecnie nadal niepokoją oraz by zmniejszyć ich ciężar, nieustannie próbując przybliżyć się do zgodności punktów widzenia. Stopniowo stawialiśmy sobie pytania, aby wiedzieć, czy i w jakiej mierze były one wystarczająco poważne, by sięgać aż do „fundamentu” naszej wiary.

335. Możemy zatem zaproponować naszą 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”.

336. Gdzie zatem znajduje się i pozostaje trudność? Według protestantów, bez wątpienia w pewnych tematach, podejmowanych po to, by mówić o Maryi tak, jak to czynią katolicy. Jednak chodzi raczej o odwoływanie się do tradycji, rozwoju dogmatów i roli magisterium, co w tym przypadku, jak i w innych, stwarza problem.

Według katolików trudność pozostaje niewątpliwie z powodu nazbyt dosłownego odczytywania świadectwa Pisma świętego,

ale także, a być może przede wszystkim, z racji oporu natury emocjonalnej, przez stulecia podtrzymywanego w wyniku nieustannych sporów wokół osoby Maryi Dziewicy.

Jednak cała nasza praca pokazała, że nie ma niczego w osobie Maryi, co pozwala czynić z niej symbol tego, co nas dzieli.

337. Czy wszystko zostało ostatecznie ustalone? Oczywiście nie. Ale wspólnym kryterium pozostaje troska, aby Maryja nie była nigdy oddzielana od swojego Syna oraz by „służebnica Pańska”, dla której „Wszechmogący uczynił wielkie rzeczy”, wielbiła w swoim Synu swojego i naszego Zbawiciela. Kontemplujemy Chrystusa w samej tajemnicy krzyża. Według świętego Jana wszystko zostało „wypełnione”, gdy Jezus powierzył swoją matkę i swojego ucznia sobie nawzajem. Znajdując w ten sposób Maryję obecną w Bożym planie oraz u samych początków komunii świętych, wierzymy, że jesteśmy wezwani, jedni i drudzy, razem z rzeszą świadków historii zbawienia, do stałego nawracania się do Jezusa, Chrystusa, „poczętego z Ducha Świętego i narodzonego z Maryi Dziewicy”.

338. Teraz powierzamy czytelnikowi, jego uwadze i modlitwie, odkrywanie tej drogi, na której jest zaproszony do połączenia się: „z Bogiem, który jedynie jest mądry, przez Jezusa Chrystusa na wieki wieków” (Rz 16, 27).

Dodatek I

Dotyczący dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu

1. Niepokalane Poczęcie

Oto najpierw brzmienie dogmatu, jaki został zdefiniowany w dniu 8 grudnia 1854 roku przez papieża Piusa IX:

„Ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Dziewica Maryja od pierwszej chwili swego poczęcia - mocą szczególnej łaski Boga i przywileju, ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa, zbawiciela rodzaju ludzkiego - została zachowana od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego, jest nauką przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią bez wahania i wytrwale wierzyć (Bulla *Ineffabilis Deus*; DzS 2803; [BV VI, 89]).

Ten tekst wymaga kilku uwag:

- Nauka o Niepokalanym Poczęciu stanowi tutaj przedmiot uroczystej definicji i otrzymuje status „nauki objawionej przez Boga”. Pius IX w komentarzu, jaki dołączył do tej definicji podkreśla ciągłość dogmatu w wierze Kościoła, takiej, jaka wyrażała się w świętach liturgicznych i w nauczaniu Ojców lub niektórych papieży. Ponadto chociaż odwołuje się do kilku tekstów biblijnych (Rdz 3, 15; Łk 1, 28 i 1, 42), to nie przedstawia dowodów bezpośrednio w oparciu o Biblię; ale uznaje tę naukę jako „obecną w świętych Pismach według opinii Ojców”.

- Definicja, właściwie rzecz biorąc, nie stosuje formuły „Niepokalanie Poczęta”. Podobnie nie precyzuje, co oznacza „pierwsza chwila” poczęcia; za to stwierdza, że Maryja od tej „pierwszej chwili” została ustrzeżona od grzechu.

- Więcej niż jedno stulecie po definicji Piusa IX, Sobór Watykański II wyraził tajemnicę Niepokalanego Poczęcia w terminach, które są mniej „łacińskie” i bardziej nacechowane tradycyjnym językiem Wschodu:

„Nie ma nic dziwnego w tym, że u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Matki Bożej Całą Świętą, wolną od wszelkiej zmyzy grzechu, jakby ukształtowaną przez Ducha Świętego i uformowaną jako nowe stworzenie. W chwili zwiastowania Dziewica z Nazaretu, ubogacona od pierwszej chwili swego poczęcia blaskami absolutnie wyjątkowej świętości, zostaje pozdrowiona przez anioła z polecenia Boga jako «łaski pełna» (por. Łk 1, 28)” (*Lumen gentium* nr 56).

2. Wniebowzięcie

Oto jak Pius XII zdefiniował dogmat o Wniebowzięciu w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* z dnia 1 listopada 1950 roku:

„Powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych apostołów Piotra i Pawła i naszą własną powagą, stwierdzamy, ogłaszamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga, że Niepokalana Matka Boża, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia została wzięta w ciele i duszy do chwały niebieskiej (DzS 3903; [BV VI, 105]).

Tutaj również mogą być przydatne pewne słowa komentarza:

- Początek definicji jest niewypowiedzianym odwołaniem się do definicji o nieomyślności papieskiej ogłoszonej w 1870 roku.

- Definicja sugeruje związek Wniebowzięcia z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia, Bożego macierzyństwa i trwałego dziewictwa.

- Różnica między wyrażeniem „została wzięta” (które jest w formie biernej) a wyrażeniem z Credo dotyczącym odejścia Chrystusa („wstąpił do nieba”) wskazuje na to, że Wniebowzięcie Dziewicy nie może być porównywane z Wniebowstąpieniem Chrystusa.

- Końcowa formuła („wzięta w ciele i duszy do chwały niebieskiej”) nie wskazuje na zmianę miejsca, ale raczej przekształcenie (*transformation*) ciała Maryi oraz przejście całej jej osoby do stanu „chwalebego”, przez który jest złączona z uwielbionym ciałem jej Syna.

- W swojej prezentacji dogmatu Pius XII nie argumentuje bezpośrednio na podstawie Pisma świętego, ale przywołuje Pismo poprzez tradycję i w świetle związku, jaki łączy Maryję z jej Synem.

- Sobór Watykański II podjął definicję Piusa XII, bardziej kładąc nacisk na trwały związek Maryi z jej chwalebny Synem:

„Dziewica Niepokalana, zachowana nienaruszoną od wszelkiej skazy winy pierworodnej, po zakończeniu życia ziemskiego została wzięta z ciałem i duszą do chwały niebieskiej oraz wywyższona przez Pana jako Królowa Wszechświata, aby bardziej upodobnić się do swego Syna, Pana Panów (por. Ap 19, 16), zwycięzcy grzechu i śmierci” (*Lumen gentium* nr 59).

Dodatek II

Mała antologia modlitw różnych Kościołów zachodu (bez Kościoła katolickiego), skierowanych do Boga, uwzględniająca osobę Maryi

Modlitwy wspólnoty anglikańskiej

Z prefacji na święta Maryi Dziewicy

A teraz składamy ci dziękczynienie, skoro wybierając błogosławioną Maryję Pannę, aby była matką twojego Syna, wywyższyłeś małych i pokornych. Twój anioł pozdrowił ją jako najbardziej obdarowaną; wraz z wszystkimi pokoleniami nazywamy ją błogosławioną i razem z nią radujemy się i wychwalamy twoje święte imię.

Modlitwa na święta Maryi Dziewicy

O Boże, który przyjąłeś do siebie błogosławioną Maryję Dziewicę, matkę twojego Syna: pozwól nam uczestniczyć razem z nią w chwale twojego wiecznego królestwa, ponieważ my również zostaliśmy odkupieni przez krew Chrystusa.

Modlitwa Kościołów luterzańskich we Francji
(Liturgia niedzielna i świąteczna, luty 1983)

Modlitwy na święta Maryi Panny

Zwiastowanie (25 marca lub w czasie Adwentu)

Panie, nasz Boże, poprzez głos anioła Gabriela sprawiłeś, że poznaliśmy wcielenie twojego Syna. Wlej łaskę twoją w serca nasze, abyśmy, towarzysząc mu w jego męce i śmierci, doszli do chwały zmartwychwstania przez Jezusa Chrystusa, twojego Syna, naszego Pana, który żyje i króluje z Tobą, Ojczy i Duchu Święty, jeden jedyny Boże przez wszystkie wieki wieków²⁰³.

²⁰³ Ta modlitwa jest tą samą modlitwą, którą liturgia katolicka kończy *Anioł Pański*; por. nr 307 oraz przypis.

Nawiedzenie (2 lipca lub podczas Adwentu)

Boże nasz Ojcze, przez twojego Ducha prowadziłeś Maryję Dziewicę do Elżbiety, aby razem radowały się z przyjścia twojego Syna. Kieruj także naszymi krokami, abyśmy wprowadzali na świat radość tego, który stał się ubogim dla nas, Jezusa Chrystusa, twojego Syna, naszego Pana, który żyje i króluje z tobą, Ojcze i Duchu Święty, jeden jedyny Boże przez wszystkie wieki wieków.

Prefacja na czas Adwentu

Zaprawdę godne to i sprawiedliwe oddawać ci chwałę, ofiarowywać ci dziękczynienie, zawsze i na wszystkich miejscach, Ojcze najświętszy, Boże wieczny i wszechmogący, przez Chrystusa, naszego Pana. On jest tym, którego opiewali wszyscy prorocy, tym, na którego Maryja Dziewica oczekiwała z miłością, tym, którego przyjście ogłaszał Jan Chrzciciel i objawiał obecność pośród ludzi. On jest tym, który udziela nam radości wejścia już w tajemnicę Bożego Narodzenia, aby nas znaleźć, kiedy przyjdzie, czuwających na modlitwie i napełnionych radością...²⁰⁴.

Na IV niedzielę Adwentu

Błogosławiony bądź poprzez tę, która błogosławiona jest między wszystkimi niewiastami, błogosławiony bądź, bowiem ona uwierzyła, błogosławiony bądź, że dozwoliłeś swojej służebnicy otworzyć się na twoje słowo i nosić tego, który stworzył światy, błogosławiony bądź, ponieważ poprzez nią twój Syn mógł wejść w nasze ciało, aby złożyć ofiarę, która jedynie jest skuteczna: „Oto przyszedłem, aby pełnić Twoją wolę”.

(Modlitwa na liturgię niedzielną,
Wewnętrzna misja luterańska 1991)

Anamneza na święto Bożego Narodzenia

Boże, nasz Ojcze,
Obchodzimy przyjście twojego Syna.
Tak jak Maryja, zachowujemy w naszych sercach
pamięć o twoim narodzeniu.
Przywołujemy twoje słowa i twoje czyny,
twoją mękę i twój krzyż.
Twoje obecne życie jest naszą radością, twój powrót naszą nadzieją.
W twoje imię ośmielamy się modlić do ciebie: Ojcze nasz...

²⁰⁴ Ta prefacja jest taka sama jak II prefacja Adwentu w liturgii katolickiej.

Modlitwa Kościołów reformowanych

Liturgia Kościoła reformowanego we Francji

Ojcie,
ty, który rozmawiałeś twarzą w twarz z Mojżeszem,
ty, który sprawiłeś, że Prorocy nawoływali i opłakiwali,
ty, który przyczyniłeś się do tego, że psalmy wytrysnęły spośród
twego ludu
oraz cicho wypowiedziałeś mądrość przysłów.
Boże żywy, który umieściłeś „Magnificat”
w ustach Maryi
i wyznanie o Chrystusie w ustach Piotra,
Ty, który wypowiedziałeś swoje Słowo
jako ludzkie słowo w życiu twojego Syna,
przez twojego Ducha Świętego,
spraw, by te słowa były żywe w tej godzinie;
aby stały się dla nas twoim Słowem
Amen.
(Liturgia KRF [Kościoła reformowanego we Francji], 1996)

Modlitwa na Świętą Wieczerzę

Składamy ci dziękczynienie, Boże, nasz Ojcie,
Od początku, przez twoje Słowo i tchnienie twojego Ducha,
stworzyłeś świat i jego wspaniałość;
Ty stworzyłeś człowieka na swój obraz i zawarłeś z nim przy-
mierze.
Wybrałeś sobie lud, aby przez niego były błogosławione wszyst-
kie ludy ziemi.
Przez twojego Ducha sprawiłeś, że twój Syn narodził się
z Maryi Dziewicy, on stał się naszym bratem i żył twoją miło-
ścią aż do śmierci na krzyżu.
Przez moc twojego Ducha wskrzesiłeś go z martwych; uczy-
niłeś go głową Kościoła i Zbawicielem świata...
(Liturgia eksperymentalna KRF,
nazywana „pomarańczową”, 1982)

Zbiór pieśni KRF

Nr 171 : Wysławiam Boga (Magnificat)

1. Wysławiam Boga i śpiewam z radością
Gdyż mój Pan pochylił się nad moją słabością,
Swojej służebnicy sprawił, że odtąd
Będą mnie zwać na wieki błogosławioną.

2. Wszechmogący uczynił dla mnie cuda.
Święte jest jego Imię! Jego miłość zawsze strzeże.
Jego ramię wszechmocne zawsze jest wyciągnięte
nad tymi, którzy wypełniają jego świętą wolę.

3. Rozproszył myśli wyniosłe;
Strącił z tronu siły zarozumiałe.
Podniósł ubogiego i go nakarmił;
Odprawił bogatego, doprowadził go do ubóstwa.

4. Izraelowi Bóg okazuje swoją czułość;
Ratuje go, wierny swojej obietnicy;
Dla Abrahama i jego potomków
Bóg jest Zbawicielem aż do końca czasów²⁰⁵.

(*Arc-en-ciel* oraz *Nos coeurs te chantent*, lipiec 1994 r.)

Z modlitwy eucharystycznej o przyjęciu weselnym w Kanie

Jakaż prostota, Panie, jakież zaufanie,
w słowie Maryi!
- Jakież słowa, aby przedstawić ci sytuację, która ją niepokoi:
„Nie mają już wina”.
- Jakież słowa, aby wypowiedzieć swoje zaufanie wobec sług:
„Uczyńcie, co wam powie”.
A my, którzy jesteśmy tak gadatliwi w naszych modlitwach
tak bardzo ślepi wobec znaków twojej obecności.

Oto jesteśmy zaproszeni na twoją ucztę,
ale cóż wiemy o twoim istnieniu w tym chlebie i w tym winie?
Cóż wiemy o twojej łasce dla nas?

Jednak niech przyjdzie twój Duch...
- a zobaczymy twoją obecność w tym posiłku,
- usłyszymy twoje Słowo rozbrzmiewające w Ewangelii,
- rozpoznamy twoje ciało i twoją krew w tym chlebie i winie...

(Pastor Antoine Nouis,
La galette et cruche,
Réveil Publications, 1993)

²⁰⁵ Inna wersja Magnificat zapisana wierszem znajduje się w pieśni nr 172 : *Moje serce napelnione...*

W przygotowaniu tego tekstu podczas spotkań od 1991 do 1997 roku brali udział:

Ojciec Jean-Noël Aletti
Pastor François Altermath
Ojciec René Beauèpre
Pastor André Benoit
Pastor Alain Blancy
Pastor Daniel Bourguet
Pastor Marc Chambron
Ojciec Bruno Chenu
Ojciec Henri Denis
Ojciec Michel Fédou
Pastor Flemming Fleinert-Jensen
Pastor Michel Freychet
Pastor Daniel Fricker
Ojciec Paul Gay
Ojciec Claude Gerest
Ojciec Étienne Goutagny
Ojciec Pierre Gressot
Pastor Gottfried Hamman
Ojciec Joseph Hoffmann
Ojciec Maurice Jourjon
Pastor Guy Lasserre
Ojciec Pierre Lathuilière
Ojciec Marie Leblanc
Pastor Michel Leplay
Pastor Louis Lévrier
Ojciec Robert Liotard
Ojciec Guy Lourmande
Pastor Alain Martin
Pastor Alain Massini
Pastor Willy-René Nussbaum
Pastor Jacques-Noël Pérès
Ojciec Pierre Remise
Pastor Antoine Reymond
Ojciec Bernard Sesboüé
Ojciec Damien Sicard
Pastor Jean Tartier
Pastor Denis Vatinel
Pastor Jean-Marc Viollet
Ojciec Pierre Vuichard
Pastor Gaston Westphal

Skróty stosowane w przypisach

- BA - Bibliothèque augustinienne, Paris, DDB.
- BV - *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, wyd. 2, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1998.
- CO - *Calvini opera quae supersunt omnia*, wyd. Baum, Cunitz, Reuss, Corpus Reformationum, Brunswick, Schwetske, 1863-1900.
- COD - *Les conciles oecuménique*, pod kierunkiem G. Alberigo, tekst oryginalny i tłumaczenie francuskie, t. II-1 i II-2: *Les décrets*, Paris, Cerf 1994.
- DC - *La Documentation catholique*, Paris.
- DS - *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne.
- DTC - *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris Letouzey.
- DzS - Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 36, Freiburg, Herder.
- FC - *La foi catholique*, red. G. Dumeige, wyd. 3, Paris, Orante 1993.
- IC - Calvin, *Institution de la religion chretienne*, wydanie krytyczne pod red. J.-D. Benoît, Paris, Vrin 1957-1963.
- DG - *Lumen gentium*. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Kościele.
- Mansi - *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja i Wenecja 1759-1798, przedruk i kontynuacja pod red. J.-B. Martin i L. Petit, 53 tomy, Paris, Welter 1901-1927.
- MOMK - *Matka Odkupiciela Matką Kościoła*. Dokumenty na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, Warszawa 1990.
- PG - *Patrologia graeca* (J.-P. Migne), Paris.
- PL - *Patrologia latina* (J.-P. Migne), Paris.
- RAM - *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse.
- SC - Kolekcja *Sources chrétiennes*, Lyon i Paris, Le Cerf.
- TRE - *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. De Gruyter.
- UR - *Unitatis redintegratio*. Dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie.
- WA - *Weimarer Ausgabe*, niemieckie kompletne wydanie *Dziel* Lutra, H. Böhlhaus 1883.
- ZW - *Huldreich Zwiglis Sämtliche Werke*, Corpus Reformationum vol. LXXXVIII sq., red. E. Egli, G. Finsler et alii, Berlin, Schwetschke und Sohn/Zürich, Theologischer Verlag 1905.

Indeks cytatów biblijnych
(Podane cyfry odsyłają do numerów paragrafów tekstu)

Stary Testament

Księga Rodzaju

1, 2: 154
3, 15: Dodatek I, 1
13, 8: 230, przypis 141
24, 16: 127
29, 15: 230, przypis 141
38: 141

Księga Wyjścia

2, 11: 230, przypis 141
13, 2: 129
13, 13: 129
13, 15: 165
15, 20: 126, 129

Księga Kapłańska

12, 1-8: 129
21, 13: 127

Księga Liczb

3, 40: 129
26, 59: 126

Księga Sędziów

4-5: 126

Pierwsza Księga Samuela

2 :129
2, 1-10: 127, 161

Druga Księga Samuela

11-12: 141

Pierwsza Księga Królewska

2, 19: 128, przypis 100
11, 26: 128, przypis 100
14, 21: 128, przypis 100

Druga Księga Królewska

19, 21: 127

Księga Psalmów
40, 7-9 LXX: 222
123 [122], 2: 156

Księga Izajasza
7, 14: 144, przypis 103; 150
47, 1: 127
54, 1: 127

Księga Jeremiasza
1, 5: 23

Księga Daniela
8, 16: 149

Księga Micheasza
6, 4: 126

Nowy Testament

Ewangelia wg św. Mateusza
1, 16: 142
1, 18: 129, 130
1, 18-25: 133
1, 23: 144
1, 24: 130, 142
1, 25: 146
2: 133
2, 6: 144
2, 11: 142
2, 13: 142
2, 14: 130
2, 15: 144
2, 20: 142
2, 21: 142
9, 22: 221
12, 46-50: 231
23, 37: 220
28, 20: 144

Ewangelia wg św. Marka
3, 20-21: 133
3, 22: 133
3, 31-35: 231
5, 34: 221
6, 1-6: 133

6, 3: 230
10, 52: 221

Ewangelia wg św. Łukasza

1, 28: 48, 268, 274, przypis 167; Dodatek I, 1 (bis)
1, 30: 152
1, 42: Dodatek I, 1
1, 44: 23
1, 46-55: 117, 129
1, 48: 135, 215, 279
1, 51-53: 306
2, 5: 130
2, 7: 133
2, 15-19: 282, przypis 170
2, 16: 130
2, 19: 175, przypis 107
2, 21-24: 129
2, 22: 129, 130, 171
2, 34-35: 173
2, 35: 133, 186
2, 40: 132
2, 41: 175
2, 44: 130
2, 48: 133
2, 50: 271
2, 51: 65, przypis 2; 175, przypis 107
6, 23: 159
7, 50: 221
8, 19-21: 231, 185, 186
8, 21: 202
8, 48: 221
11, 27: 131, 185
11, 28: 131, 202
17, 19: 221
18, 16: 333

Ewangelia wg św. Jana

2, 1-5: 178
2, 12: 232, przypis 143
5, 24: 191
7, 5: 186
16, 21: 131
19, 25: 218
19, 25-27: 178

Dzieje Apostolskie

1, 14: 117, 187

1, 14-15: 190
1, 14-36: 9
8, 36: 333

List do Rzymian

8, 19: 265
8, 23: 265
8, 26: 278
8, 29: 192
8, 38-39: 191
9, 4-5: 129
16, 27: 338

Pierwszy List do Koryntian

3, 8: 225
9, 26: 194

Drugi List do Koryntian

3, 18: 223

List do Galatów

4, 4: 129
5, 6: 221

List do Efezjan

1, 4: 268, 270
1, 6: 274 oraz przypis 167
4, 8: 322
5, 25-27: 216, przypis 125

List do Filipian

2, 7: 156
2, 7-8: 215
2, 12-13: 219
3, 10-11: 192

List do Kolosan

1, 24: 224
2, 15: 322

Pierwszy List do Tymoteusza

2, 5: 108, 211, 305

List do Hebrajczyków

10, 5-7: 222
12, 1: 264
12, 1-2: 194, przypis 111

12, 23: 264

Pierwszy List św. Piotra
2, 9: 224

Pierwszy List św. Jana
3, 14: 191

Apokalipsa św. Jana
4-5: 192, przypis 109
7, 9: 194
19, 16: Dodatek I, 2

Spis treści

Przedmowa do wydania polskiego	274
Słowo od tłumacza	279
Słowo wstępne	281
Część pierwsza	
<i>Ekumeniczna lektura historii i Pisma świętego</i>	282
Prezentacja pierwszej części	282
Wprowadzenie	286
Rozdział I	
Przesłanie historii	287
I. Maryja w Kościele starożytnym	287
1. Maryja w wyznaniu wiary	287
2. Maryja w literaturze patrystycznej	290
3. Maryja w literaturze apokryficznej	294
II. Maryja w Kościele średniowiecznym	296
III. Protestantka reforma i Maryja	300
IV. Od katolickiej reformy do końca XIX wieku	305
1. Stanowisko katolickie do końca XVII wieku	305
2. Stanowisko protestanckie w XVI i XVII wieku	309
3. Stanowisko katolickie od XVIII do końca XIX wieku	311
V. Maryja w XX wieku	313
1. W Kościele katolickim	313
<i>Od początku wieku do Soboru Watykańskiego II</i>	313
<i>Sobór Watykański II</i>	314
<i>Po Soborze Watykańskim II</i>	315
2. W Kościołach reformacji	317
Rozdział II	
Świadeństwo Pisma świętego i wyznania	320
I. Pierwszy artykuł: Maryja, stworzenie, kobieta i córa Izraela	321
1. Kobieta z naszego świata	321
2. Córa Izraela	322
3. Małżonka i matka	324
II. Drugi artykuł: Maryja Matka Jezusa, Chrystusa, Pana i Syna Bożego	326
1. Ewangelia dzieciństwa według Mateusza (rozdziały 1-2) ..	326
<i>Zwiastowanie</i>	328
<i>Nawiedzenie</i>	330
<i>Narodzenie</i>	331

<i>Przedstawienie Jezusa w Świątyni</i>	332
<i>Jezus zaginiony i odnaleziony w Świątyni</i>	333
3. Ewangelia Janowa	333
4. Maryja i rodzina Jezusa	335
III. Trzeci artykuł: Maryja w komunii świętych	336
1. Komunia świętych	336
2. Od Kościoła niepodzielnego ku Kościołom wyznaniowym	337
Konkluzja	338
 Część druga	
<i>Kwestie sporne i nawrócenie Kościołów</i>	339
 Prezentacja drugiej części	339
 Rozdział III	
Kwestie sporne	346
I. „Współdziałanie” Maryi w zbawieniu i relacja łaski do wolności	347
1. Stanowisko protestanckie	347
2. Stanowisko katolickie	349
3. Ku pojednaniu	350
II. Trwałe dziewictwo Maryi oraz wzmianka o braciach i siostrach Jezusa	356
III. Katolickie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu oraz Wniebowzięciu	358
1. Wspólne trudności wobec dwóch dogmatów	358
2. Historyczne przypomnienie	361
<i>Od twierdzenia o świętości Maryi do katolickiej definicji</i> <i>o jej niepokalanym poczęciu</i>	361
<i>Wniebowzięcie Maryi</i>	363
3. Teologiczne refleksje na temat Wniebowzięcia	364
<i>Zasadnicze wątki problemu</i>	364
<i>Ku lepszemu rozumieniu Wniebowzięcia</i>	365
4. Teologiczne refleksje na temat Niepokalanego Poczęcia ...	367
<i>Zasadnicze wątki problemu</i>	367
<i>Elementy konsensusu</i>	368
<i>Rozbieżności, które pozostają</i>	369
Konkluzja	371
IV. Wzywanie Maryi i świętych	371
 Rozdział IV	
Ku nawróceniu Kościołów	375
I. Nawrócenie katolickie	376
1. Nawrócenie postawy	376

2. Nawrócenie doktrynalne	377
„Współdziałanie” czy aktywna odpowiedź Maryi.....	377
Dwa ostatnie dogmaty katolickie	377
Trwałe dziewictwo Maryi	379
3. Nawrócenie kultu maryjnego	380
Orientacje.....	380
Modlitwy	381
Ukazywania się.....	382
Kaznodziejstwo i katecheza	383
II. Nawrócenie protestanckie	384
1. Nawrócenie postawy	384
2. Nawrócenie doktrynalne	386
„Współdziałanie” czy aktywna odpowiedź Maryi.....	386
Dwa ostatnie dogmaty katolickie	387
Trwałe dziewictwo Maryi	388
3. Maryja w wychwalaniu i modlitwie chrześcijańskiej.....	388
Konkluzja i przesłanie	390
Dodatek I	
Dotyczący dogmatów o Niepokalanym Poczęciu	
i Wniebowzięciu	392
Dodatek II	
Mała antologia modlitw różnych Kościołów Zachodu,	
skierowanych do Boga, uwzględniająca osobę Maryi	394
Lista uczestników	398
Skróty stosowane w przypisach	399
Indeks cytatów biblijnych	400