

Danuta Mastalska

Maryja w "Znakach zbawienia"

Salvatoris Mater 4/1, 293-303

2002

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.

W trzecim tomie *Historii dogmatów* zatytułowanym *Znaki zbawienia*, jedną z części książki poświęcono tematyce maryjnej i zatytułowano ją: *Najsświętsza Maria Panna**. Jej autorem jest znany teolog francuski, Bernard Sesboüé SJ.

We wprowadzeniu Autor zaznacza, że w odniesieniu do dogmatu maryjnego *lepiej unikać terminu «mariologia», bo on zawsze łączy się z ryzykiem izolacji rozważań o Dziewicy Marii, zamiast sytuować je w centrum dogmatyki chrześcijańskiej* (s. 479). Wspomina również o związku dogmatów maryjnych z kultem i liturgią, o roli jaką odegrały w niej uczuciowość i „pobożność” religijna (w tym o przypadkach przesady zwłaszcza w religijności ludowej, wywołującej negatywne reakcje – Reformacja). Wiek XVII i XVIII to czas licznych tomów, nabożeństw i pomysłowości w pobożności maryjnej. Tego rodzaju żarliwość wzrasta jeszcze w XIX wieku. Charakteryzując XX wiek Autor zauważa, że jego pierwsza połowa jest kontynuacją wieku XIX, później refleksja mariologiczna staje się bardziej przemyślana i doktrynalna. W tej złożonej sytuacji Sobór Watykański II zachowuje otwartość. Sesboüé w następu-

jący sposób charakteryzuje współczesny mu ruch maryjny: *przebiegłość twórczości, podbijanie tonu, brak naukowej powagi, niewłaściwość egzegezy, odizolowanie teologii maryjnej, która poszukuje swej zasady w sobie samej, a nie w roli Maryi w ramach*

ekonomii zbawienia (s. 480-481). Umieszczenie refleksji o Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła przez Sobór Watykański II to realny zwrot w tejsze refleksji. Autor wspomina także adhortacje maryjne Pawła VI i encyklikę *Redemptoris Mater* Jana Pawła II.

Sesboüé nadmienia również o trudnościach związanych z udowodnieniem, że dogmaty niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia są *niesione przez pierwotną tradycję Kościoła i przynależą do objawienia poświadczanego w Piśmie Świętym* (s. 482), mimo że zarówno na podstawie Pisma świętego jak i tradycji można wykazać ich prawomocność.

W pierwszym rozdziale części poświęconej Maryi (jest to siedemnasty rozdział dzieła) Autor omawia temat: „Od Marii, dziewiczej

Danuta Mastalska

Maryja w Znakach zbawienia

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 1, 293-303

* B. SESBOÜÉ SJ, *Najswiętsza Maria Panna*, w: *Znaki zbawienia (Historia dogmatów*, t. 3, red. B. SESBOÜÉ SJ), tł. P. Rak, Wyd. „M”, Kraków 2001, ss. 477-518.

Matki Jezusa do Marii, zawsze Dziewicy, Matki Boga”. Na początku zauważa, że chociaż w przepowiadaniu apostołskim nie ma wzmianki o Dziewicy Maryi, nie oznacza to, że wypowiedzi o Niej są marginalne. Jako przykład podaje opisy dzieciństwa Jezusa u Łukasza i Mateusza, nadmienia także o obecności Maryi w Kanie, na Golgocie, w Wieczerniku. Podkreśla, że głównym przesłaniem tych tekstów jest prawda, iż Maryja jest Matką Jezusa. To pierwszy i niejako „naturalny” tytuł Maryi, zaś Jej macierzyństwo ukazane jest jako dziewicze, choć zarazem jest w pełni biologiczne i ludzkie. *Albowiem jego przyjęcie przez Marię jest aktem wiary, który ustanawia paralelę między wiarą Abrahama a wiarą dziewicy izraelskiej* (s. 485). Nowy Testament nazywa także Maryję „córką Syjonu”, a ustami Elżbiety „matką mojego Pana” i ten sposób wychwalania Maryi znamionuje wiarę pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Autor konkluduje: *Maria w Nowym Testamencie przedstawiana jest tylko z powodu tej jedynej relacji, jaka łączy Ją z jej synem. Maria jest całkowicie zależna od Jezusa. Z tego tytułu jest obecna pod krzyżem i w Wieczerniku* (s. 485).

Nauka o dziewiczym poczęciu Jezusa przez Maryję była obecna już w II wieku (Ignacy Antiocheński), przeszła do Symboli wiary (Symbol Hipolita, „Skład apostołski”, Symbol nicejsko-konstantynopolitański). Dają o nim zgodne świadectwo Ojcowie Kościoła.

Autor podkreśla, że dziewicze poczęcie nie jest w pierwszym rzędzie tajemnicą Maryi, ale ma wymiar chrystologiczny, jako potwierdzenie Boskości Chrystusa. Ale także w tym potwierdzeniu pełni ono rolę drugorzędną: *nie niesie ciężaru całej budowli wiary. Nie jest ono „dowodem”, ale znakiem danym wewnątrz pierwszego dyskursu wiary, stawiającego sobie pytanie o pochodzenie Jezusa* (s. 486). Boskość Jezusa nie byłaby kwestionowana nawet, gdyby przyszedł na świat z normalnego małżeństwa (Ratzinger). *Właściwą perspektywą dziewiczego poczęcia jest podanie, z punktu widzenia ludzkiego pojęcia Jezusa, znaku wcielenia Słowa oraz napiętnowanie z góry wszelkiej interpretacji adopcyjnej tejże boskości* (s. 487).

Autor wspomina także o kontestacji przed dwustu laty prawdy dziewiczego macierzyństwa Maryi, jakoby nie miało ono dogmatycznego uzasadnienia, skoro nie poświęcono mu osobnego dogmatu. Sesboüe zauważa, że mimo to, jest ono wyraźnym i realistycznym kontekstem dogmatu macierzyństwa Bożego Maryi. Ponadto jego obecność w Symbolach wiary ma większą rangę, niż definicja dogmatyczna. Tradycja wiary przejmuje tu po prostu nauczanie biblijne, według którego Maryja jest dziewiczą Matką Jezusa.

Autor mówi jeszcze o dyskusji, jaka toczyła się między kontestatorami dziewiczego poczęcia Jezusa (docketami, Żydami i poganami) a Ojcami (Ignacym Antiocheńskim, Justynem, Ireneuszem, Tertulianem, Orygenesem). Stwierdza, że po Orygenesie już nie kontestowano dziewiczego poczęcia Jezusa i stało się ono w Kościele przedmiotem „spokojnej własności”, aż do czasów nowożytnych (s. 492). Zawierało ono znaczenie chrystologiczne i maryjne.

Tematem związanym z dziewictwem Maryi jest antyteza Ewa – Maryja. Powstała ona w związku z antytezą Adam – Chrystus, gdyż podkreślano, że jak Adam powstał z dziewiczej ziemi na skutek Bożego działania, tak Chrystus z dziewiczej matki, dzięki interwencji Ducha Świętego. Tak jak Ewa była włączona w grzech Adama, w jego nieposłuszeństwo, tak Maryja *współpracuje przy zbawczym dziele podjętym przez drugiego Adama* (s. 492). W ten sposób Maryja została włączona w historię zbawienia, w soteriologiczny temat teologii.

Zatrzymując się nad tytułem Matki Bożej, *Theotokos*, Autor przypomina, że pojawił się on na początku IV wieku w tekstach chrześcijańskich. Jest on rozwinięciem pierwszego miana „Maryi, Matki Jezusa” i należy go dobrze rozumieć. *Jeżeli Jezus jest Osobistwie Synem Bożym, Maria, Jego matka, jest faktycznie matką Boga. Oczywiście nie jest matką Jego boskości: Bóg jako Bóg z zasady nie może mieć matki. Maria jest matką Słowa „wcielonego”: jest tą, która przez zrodzenie dała mu człowieczeństwo* (s. 494).

Nestoriusz zakwestionował przede wszystkim „komunikację idiomatów” w Chrystusie, a więc był to zwłaszcza problem chrystologiczny, który jednak dotyczył także Maryi. Autor pisze: *Nestoriusz ma rację, gdy używa abstrakcyjnych terminów bóstwa i człowieczeństwa. Myli się, gdy spontanicznie przechodzi do konkretnych terminów Chrystusa, Słowa Bożego. Kwestią jest tutaj nie tylko pomieszanie w użyciu pojęć, ale doketystyczne odrzucenie paradosu wcielenia* (s. 495). Sobór Efeski, mimo że nie zdefiniował tej prawdy w ścisłym sensie, przyjął przez akklamację list Cyryla do Nestoriusza, potwierdzając ją. Na temat tego listu tak pisze Sesboüe: *Podana przez Cyryla interpretacja tego tytułu także jest bardzo przejrzysta. Byłoby zatem wielkim błędem dostrzeżenie w niej poganizacji chrześcijaństwa lub wpływu kultu słynnej Artemidy, «wielkiej matki» Efezu, bogini płodności. Zresztą tytuł Matki Boga nie został zdefiniowany kanonicznie, ale przyjęty przez akklamację i zatwierdzony* (s. 496). Decyzja Soboru wpłynęła na dostrzeżenie wielkości Maryi i znaczenia Jej relacji do Syna. Od tej pory też w ścisłym sensie rozwinię się liturgiczny cykl świąt maryjnych.

Efeska krystalizacja tytułu Maryi jako Matki Boga doprowadziła do nowego spojrzenia na Jej dziewictwo. Wcześniej rozumiano je w sensie dziewiczego poczęcia Jezusa. *Odtąd dziewictwo matki Jezusa, uznane jako dziewictwo Matki Boga, pojmowane jest jako absolutne poświęcenie matki jej Synowi oraz jako relacja, która wyklucza jakąkolwiek relację bliskości cielesnej* (s. 497). Tak doszło do rozwoju nauki o trwałym dziewictwie Maryi. Tytuł Maryi „zawsze dziewicy” stał się obecny w liturgii i na soborach.

Naukę o trwałym dziewictwie Maryi (a więc w znaczeniu, że Maryja przez całe życie pozostała dziewicą) rozwijano w trzech punktach, jako dziewictwa *ante, in i post partum*.

Autor omawia poglądy na temat dziewictwa Maryi po porodzeniu Jezusa w ujęciu Ojców Kościoła, które różniły się, czy nieraz były przeciwstawne i prowadziły do gorącej dyskusji na ten temat. Największą trudnością okazała się interpretacja wzmianek w Nowym Testamencie o braciach Jezusa. Jednak już Ojcowie zauważyli, że fakt, iż Jezus powierza swą Matkę Janowi oznacza, że Maryja nie miała innych dzieci. Jak zaznacza Sesboué, nie jest możliwe przedstawienie dowodu historycznego, że Jezus miał rodzonych braci, synów Maryi, chociaż także nie można przedstawić dowodu przeciwnego. Twierdzenie to wypływa z pogłębionej refleksji na temat relacji Maryi z Jezusem powstałej dzięki Bożemu macierzyństwu.

Jak zauważa Autor, dziewictwo Maryi *in partu* (podczas porodu) zostało w niektórych opowieściach apokryficznych przedstawione w sposób zupełnie dwuznaczny. Opisy te są „splamione” gnozą i doketyzmem i są wynikiem przesądów religijnych i kulturowych. Przedstawiają więc narodziny Jezusa jako „wolne od niedogodności cielesnych” związanych z porodem, a Jego ciało jako już chwalebne, nie dostrzegając dwu wymiarów Jego narodzenia – „według ciała” i „według ducha”. Podobnie, jeśli idzie o Maryję, gnostycy utworzyli konflikt między macierzyństwem a dziewictwem. Dlatego niektórzy Ojcowie Kościoła (zwłaszcza Tertulian) podkreślali, że poród Maryi był zupełnie normalny. Inni później, w związku z doketyzmem, uczyli, że poród ten był cudowny.

Autor wyróżnia dwa znaczenia nadawane dziewictwu Maryi w chwili porodu: *pierwsze przynależy do wiary katolickiej; drugie jest wolną opcją* (s. 500). W pierwszym ujęciu dziewictwo pozostaje w zgodzie z macierzyństwem (które nie może skazić dziewictwa, ponieważ pozostaje zachowane prawo dziewictwa i poświęcenie matki Synowi), gdyż nie jest związane z aktem małżeńskim. *Dziewicza integralność Marii trwa. Jeśli zatem narodziny Jezusa «otwarły łono*

Marii», co wydaje się sugerować Łukasz, stosując do Marii formułę z Księgi Kapłańskiej (por. Łk 2, 23), nie tylko nie utraciła ona przez nie nic ze swego dziewictwa, ale uświęciły ją one w tym sensie, że dla Marii niosły w sobie zobowiązanie do dziewictwa. Takie jest znaczenie wyrażenia «zawsze Dziewica» i dawnych dokumentów (s. 501). Tak też uczą sobory.

Druga opinia, uznawana kiedyś również przez niektórych teologów, mówi o cudownym porodzie, nie należy do wiary Kościoła i gdy w latach 1952-1960 teologowie toczyli spór na ten temat, Święte Oficjum zatrzymało ją podkreślając, że towarzyszy jej „godna pozałożowania surowość wyrażeń” (s. 501).

Autor podkreśla raz jeszcze, że w dziewictwie (i to jest jego definicją) chodzi o zrzeczenie się aktywności seksualnej. *Dziewictwa kobiety nie należy mylić z tym, co może być jego zewnętrznym i fizycznym znakiem* (tamże). Przytacza też opinię Rahnera, według której to, co nie wywodzi się w sposób jasny z tradycji apostoelskiej, a znajduje się w innych wypowiedziach, nie stanowi części wiary.

Rozdział drugi (osiemnasty) podejmuje temat niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi. Autor na wstępie zaznacza, że chociaż prawdy te nie są formalnie poświadczane w Piśmie świętym, jednak nie można ich nazywać jedynie „przywilejami”, gdyż to nie wystarcza na płaszczyźnie dogmatycznej. Mówi, że są one konsekwencją prawdy o Bożym macierzyństwie i dziewictwie Maryi. Wiara chrześcijańska doszła do nich zgłębiając tajemnicę świętości Maryi i pytając o Jej śmierć.

Najpierw Autor rozpatruje poglądy na ten temat Ojców w III i IV wieku – zauważa, że są one przeciwstawne (choć mimo to nazywali Maryję Świętą i Najświętszą). Wielu z nich dopuszczało możliwość grzechu u Maryi. Pogląd ten przetrwał w Kościele prawosławnym, stąd też odrzuca on naukę o niepokalanym poczęciu, twierdząc że ono przeczyłoby powszechności grzechu pierworodnego.

Od końca IV wieku na Zachodzie zaczyna dominować ujęcie Ambrożego, który uczył, że w świętości Maryi nie było żadnego cienia. Dyskusja na temat świętości Maryi nabiera rozmachu w czasie sporów pelagiańskich. Augustyn naucza o osobistej świętości Maryi, ale nie przyjmuje Jej poczęcia bez grzechu pierworodnego. Nauka ta inaczej rozwija się na chrześcijańskim Wschodzie, niż na Zachodzie, który był pod znacznym wpływem Augustyna. Dojrzewanie prawdy o świętości Maryi zaznacza się w wieku VI i VII, a uwyrażenia w VIII za sprawą Andrzeja z Krety, który naucza, że całe życie Maryi było bez plamy i skazy. On też nazywa Maryję „niepokala-

na”, czci Jej „święte poczęcie”. Rozwój tej nauki u Ojców greckich rekapituluje Jan Damasceński, który mówi o „świętym i niepokalanym poczęciu” Maryi oraz wywodzi je z Bożego macierzyństwa (s. 506). Inaczej sprawa przedstawia się na Zachodzie, gdzie nadal dominują poglądy Augustyna, mimo że opinie na temat grzechu Maryi są mniej ostre.

W średniowieczu nauka o niepokalanym poczęciu Maryi staje się przedmiotem debat i sporów na łacińskim Zachodzie, gdzie jej przeciwnikami byli m.in. Anzelm z Canterbury i Tomasz z Akwinu. Nieco łagodniejszy prąd prezentowała szkoła franciszkańska, w której znaczące są poglądy J. Dunsza Szkota, dzięki którym prawda ta stała się możliwa do przyjęcia na Zachodzie.

Sobór w Bazylei w 1439 roku, zdefiniował niepokalane poczęcie, jednak ze względu na to, że był on schizmatyczny, nie miał wartości wiążącej. Dalej Autor charakteryzuje ostrą dyskusję wokół niepokalanego poczęcia w wieku XV do XVII. Aleksander VII w 1661 r. potwierdza naukę o niepokalnym poczęciu i uznaje jego kult (aczkolwiek bez narzucania go). Zabrania też rzucania nawzajem anatem przez zwolenników przeciwstawnych twierdzeń.

Sesboüé przechodzi następnie do omówienia definicji dogmatycznej w bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX z 1854 r. Zauważa m.in., że Papież uważa, iż nauka ta znajduje oparcie zarówno w Piśmie świętym, jak i u Ojców Kościoła oraz, że definicja ta rekapituluje osiągnięcia teologii od Jana Dunsza Szkota. Autor wspomina jeszcze o nauce Soboru Watykańskiego II o niepokalanym poczęciu, zbliżonej do wypowiedzi Ojców greckich.

Na koniec Autor jeszcze jednym spojrzeniem ogarnia rozwój doktrynalny tej nauki i konkluduje: *W ramach takiej dynamiki doktrynalnej została określona istotna argumentacja: matka Świętego par excellence musiała być wolna od wszelkiej niewoli grzechu. Syn nie chciał, by ta, która miała być Jego matką, znalazła się najpierw w posiadaniu Złego. Takie są wymagania ekonomii narodzin Boga pośród nas, w porządku ciała* (s. 511).

Prezentując naukę o wniebowzięciu Maryi Sesboüé zaznacza, że nie miała ona przeciw sobie takiej trudności doktrynalnej jak nauka o niepokalanym poczęciu, mimo całkowitego milczenia Pisma świętego na ten temat. Pierwszym, który podjął ten temat, był Epifaniusz z Salaminy (ok. 375 r.), a została mocniej zaakcentowana w okresie Soboru Efeńskiego. W połowie VI wieku znane jest święto „Zaśnięcia” Maryi. Od końca V wieku rozpowszechniają się apokryfy na temat *Przejścia Maryi*, wśród których znajduje się wzmianka

o zabraniu Maryi do nieba z duszą a potem z ciałem. Temat ten znajduje się także wówczas w homiliach i w VII wieku. Ojcowie mówią w nich o związku wniebowzięcia z Bożym macierzyństwem i świętością. Maryja jest też nową Ewą i figurą Kościoła: *w Marii jako pierwszej Chrystus zwieńcza w sposób uprzywilejowany misterium zjednoczenia, jakie wypełnił w niej pomiędzy jej ciałem a Kościołem, z którego uczynił swe własne ciało. W Marii dobiega kresu to, co zaczęło się urzeczywistniać: zjednoczenie Chrystusa i Kościoła w jednym ciele* (s. 514). Również w średniowieczu i czasach nowożytnych nauce o wniebowzięciu Maryi nie towarzyszą, jak o niepokalanym poczęciu, żadne podziały.

Nauka o wniebowzięciu Maryi została zdefiniowana przez Piusa XII w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* z 1950 r. Definicja ta łączy wniebowzięcie z niepokalanym poczęciem, Bożym macierzyństwem i wiecznym dziewictwem Maryi. Nie wypowiedza się na temat śmierci Maryi. Papież nie przytacza bezpośredniego argumentu z Pisma, lecz argumentuje w oparciu o 12 rozdział Apokalipsy, a także zgodną nauką zwyczajnego magisterium i zgodną wiarą ludu, nawiązuje również do nauki Ojców. Sobór Watykański II przejmuje tę naukę.

Eksponując treści doktrynalne prawdy o wniebowzięciu Autor stwierdza, że łączy się ono z niepokalanym poczęciem (świętością) Maryi i Bożym macierzyństwem – jest zakorzenione w dogmacie efeskim. Tak jak grzech nie dotknął Maryi w poczęciu, konsekwentnie także nie doznało zepsucia Jej ciało, co jest konsekwencją grzechu. Argumentem jest także poświęcenie Maryi Chrystusowi, Jej dziewictwo. Ta, która dała Słowu Bożemu niezniszczalne ciało, sama otrzymała „status niezniszczalności”.

Autor podkreśla, że dogmat o wniebowzięciu *wymaga wiary w fakt, który nie ma żadnego poświadczenia historycznego i wcale go nie szuka. Wniebowzięcie jest «faktem historycznym» w nowoczesnym znaczeniu historii* (s. 517). Wniebowzięcie potwierdza też nadzieję naszego zmartwychwstania – Maryja stanowi antycypację całkowitego odkupienia, *wypełnia przeznaczenie Kościoła, którego jest razem typem i doskonałym członkiem* (tamże).

W trzecim (dziewiętnastym) rozdziale Autor rozważa temat obecności Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła. Zauważa, że nauka o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu były skutkiem ruchu maryjnego, trwającego od czasów patrystycznych do nowożytności. W drugiej połowie XX wieku dokonano zwrotu (nie bez trudności) od mariologii przywilejów do Maryi obecnej w historii zba-

wienia i w Kościele, i kierunek ten potwierdził Sobór Watykański II. Autor wspomina o kryzysie między dwiema opcjami mariologicznymi na Soborze: tendencją „inflacyjną” ruchu maryjnego pragnącego dodawać „nowe klejnoty do chwalebnej korony Maryi” oraz tendencją, która sytuowała Maryję w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (jako najwybitniejszego członka). Zgodnie z drugą tendencją Sobór uczy, że *Maria należy do Kościoła, nie jest poza czy ponad Kościołem, ale jest jego członkiem* (s. 520). Przedstawia on «zintegrowaną» doktrynę maryjną, która ujmuje Matkę Bożą zawsze na podstawie roli, jaką odgrywała w historii zbawienia oraz inauguruje nowy typ dyskursu maryjnego (s. 521). Nowością jest także wyczulenie ekumeniczne.

Tajemnica Maryi winna być wspominana w tajemnicy Kościoła, mistycznego Ciała, gdyż Maryja jest związana zarazem z Trzema Osobami Boskimi, jak i z Kościołem, którego jest członkiem i pozostaje zawsze po stronie zbawionych. Sobór odwołuje się do Pisma świętego i nauczania Ojców, jednak z ostrożnością. Opiera się tylko na pewnych tekstach Pisma, zaś niejasnych nie wspomina (np. tekstów mądrościowych odnoszonych przez liturgię do Maryi) lub czyni to w sposób dyskretny (np. wspominając o obecności Maryi pod krzyżem), stara się też nie polegać na komentarzach biblijnych nawet wybitnych biblistów. *Zaś na płaszczyźnie twierdzeń doktrynalnych sobór przejmuje w całej pełni to, co zostało już zdefiniowane, ale nie posuwa się dalej* (s. 523).

Wreszcie Autor wydobywa z nauczania soborowego o Maryi słowa-klucze obrazujące Jej związek z Kościołem: Członek (najznamienszy), Typ (lub wzorzec) i Matka.

Macierzyństwo Maryi w Kościele nie ujmuje niczego pośrednictwu Chrystusa, jego jedyności, i nie może być „współwylizane” z nim. Maryja sprawuje swe pośrednictwo przez wstawiennictwo wyrażane w tytułach: „Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica, Pośredniczka”. Jak zaznacza Autor, tytuł Pośredniczka został przez Sobór zrelatywizowany, ujęty niedwuznacznie, jako jedynie wstawiennictwo. *Maria nie jest wcale stawiana na tronie Odkupiciela: jej współpraca przychodzi ze świata odkupionych i sama jest owocem łaski odkupienia* (s. 524). Jako Dziewica Matka i Święta jest Maryja typem, pierwowzorem i figurą Kościoła.

Podjęmując zagadnienie kultu maryjnego Autor podkreśla, że według Soboru winien on być chrystocentryczny oraz, że nie może to być kult adoracji oddawany tylko Bogu. Pierwotnym miejscem czci maryjnej jest liturgia, a potem formy pobożności zatwierdzone przez Kościół. Sobór ostrzega przed przesadą, jak i ciasnotą umysłu.

Sesboüé omawiając temat mariologii posoborowej tak ją charakteryzuje: *Badania powróciły do Pisma Świętego i można powiedzieć, że ich najważniejsza oś przesunęła się od teologii Marii-Królowej, teologii przywilejów i tytułów, do teologii Marii-Służebnicy, Córy Izraela, która w wierze przyjęła dotyczący jej zamysł Boży. Stawiają sobie także pytanie o relację Marii do Ducha Świętego* (s. 525). Jest w nich obecne również nachylenie ekumeniczne.

Sesboüé wskazuje na encyklikę *Redemptoris Mater* Jana Pawła II jako na najważniejszy dokument maryjny po Soborze Watykańskim II. Podkreśla jej akcent ekumeniczny, a w szczególności świadome, biblijne uwrażliwienie, jak też często odwoływanie się do nauczania Soboru. Zauważa jednak różnicę w stosunku do *Lumen gentium*, tam gdzie encyklika mówi o macierzyńskim pośrednictwie Maryi. Jako macierzyńskie pośrednictwo Maryi *nie jest niczym innym, jak «współpracą» Marii w zbawczym dziele jej Syna. To, co określa ów termin w odniesieniu do Marii jest zatem radykalnie różne od prawdziwego i jedyne go pośrednictwa spełnianego przez Słowo wcielone. Analogia zawiera tutaj znacznie więcej różnic niż podobieństw* (s. 526).

Na koniec Autor na krótko zatrzymuje się jeszcze nad sporem ekumenicznym wokół Maryi. Zaznacza, że największym problemem ekumenicznym tu nie jest sprawa wzywania ani przywilejów Maryi, ale problem Jej współpracy przy zbawieniu. Barth nazywa tę naukę „herezją katolicką”. Współpraca ta ukazywana jako niezależna od Chrystusa (choćby całkowicie względna) byłaby rzeczywiście hereetycka. I, co podkreśla Autor, należy zrezygnować z terminu „współodkupienie” jako obiektywnie błędnego. Zaznacza również, że autentyczna doktryna katolicka wcale tego nie twierdzi. *Uczestnictwo Marii w zbawieniu nie stanowi jakiegóś komplementarnej inicjatywy łaski. Jest owocem łaski otrzymanej, jest sprawowane pod wpływem łaski i w łasce. Różnica jakościowa pomiędzy aktem Chrystusa i uczestnictwem Marii jest absolutna* (s. 527). W tej optyce należy również widzieć wiarę i *fiat* Maryi oraz uczestnictwo w tajemnicy.

W trzeciej części *Znaków* zbawienia Sesboüé przedstawił wartościowe i skondensowane opracowanie najważniejszych tematów mariologicznych. Udało mu się w znakomitym stopniu ukazać sukcesywny rozwój nauki o Maryi oraz jej ciągłość od czasów starożytności chrześcijańskiej do obecnych. Proces ciągłości i w dużej mierze „wynikania” jednych prawd z drugich został tu w szczególności sposób wyeksponowany, jak też wewnętrzne powiązanie (niezbędne powiązanie) między Bożym macierzyństwem, dziewictwem, świętością i wniebowzięciem, co jest niewątpliwą zaletą opracowania. Jest

nią również obiektywizm i kompetencje Autora w formułowaniu wielu istotnych wniosków, a jeszcze dziś mało rozpowszechnionych. Do takich należy przedstawienie nauki o dziewictwie Maryi, przede wszystkim właściwego rozumienia dziewictwa *in partu*, pośrednictwa maryjnego, znaczenia, zwłaszcza w ekumenizmie, nauki o *współpracy* Maryi przy dziele odkupienia. Warto zwrócić uwagę z jaką starannością i ostrożnością Autor przedstawia sam problem. Nie mówi, jak się to zwykle czynić, o udziale Maryi w dziele odkupienia, ale o *współpracy przy*, co świadczy nie tylko o jego wyczuciu ekumenicznym, ale o dbałości o prawdę, zwłaszcza że chodzi o kwestie tak zasadnicze dla wiary, jak dzieło zbawienia. Dlatego z całą bezwzględnością podważa zasadność używania tytułu Współodkupicielka, za co należy mu się szczególne uznanie w czasie, gdy rozwija się oddolny ruch (w ramach kontynuacji przedsoborowych ruchów maryjnych, co do których Autor wykazuje także krytyczne spojrzenie) na rzecz zdogmatyzowania tej nauki.

Sesboüé umiejętnie wydobywa z nauki Soboru i encykliki *Redemptoris Mater* szczególnie ważne tematy i uzasadnia ich rangę. Szkoda jednak, że w części omawiającej mariologię posoborową zupełnie pominął tak doniosły dla niej dokument, jakim była adhortacja Pawła VI *Marialis cultus*. Wydaje się również, że zbyt skrajny jest pogląd, iż należy unikać terminu *mariologia*, ponieważ łączy się to z ryzykiem izolacji rozważań o Maryi. Oczywiście bez osobnego terminu, nie będzie także osobnego traktatu (i nie tytuł decyduje o izolacji rozważań). I tu powstaje pytanie czy jest to w pełni uzasadnione? Wydaje się, że sprawa przedstawia się nieco inaczej w pobożności niż w teologii maryjnej. W pobożności bez wątpienia nie można ustawiać osobnego ołtarza dla Maryi poza kultem chrześcijańskim, który jest zawsze i jedynie kultem Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Niewątpliwie także istnieje potrzeba mówienia o Maryi przy omawianiu patrylogii, soteriologii, pneumatologii, eklezjologii itd. Czy jednak brak zwartego wykładu na temat Matki Pana będzie rzeczywiście dobrze służył nie tylko samej nauce o Niej, ale i innym dziedzinom teologii? Papieska Akademia Maryjna w ostatnio wydanym dokumencie nazywa mariologię „przestrzenią syntezy” dla traktatów teologicznych. I wydaje się jednakowo potrzebne, by tak jak w każdym z traktatów teologicznych znalazło się miejsce dla tematyki maryjnej, podobnie by treść traktatu mariologicznego była z nimi wewnątrznie związana, to właśnie uchroni ją od izolacji; by nie uprawiać mariologii jako skoncentrowanej prawie wyłącznie na osobie Maryi (jedynie z konieczności nawiązując do narzucających się

treści teologicznych spoza jej obrębu), ale poszerzyć zakres jej rozważań o cały kontekst historiozbawczy, w jakim znajduje się Najświętsza Maryja Panna. Zatem mariologia spekulatywna, mariologia przywilejów powinna ustąpić miejsca mariologii dziejów zbawienia. Winna ona ukazywać Maryję w tej właśnie relacji: w relacji do Ojca, Syna i Ducha Świętego, w relacji do Kościoła, a zarazem być uprawiana w relacji do całej teologii. Relacyjny charakter mariologii (występuje w niej zbieżność i relacyjność) podkreśliła PAMI we wspomnianym dokumencie, zaznaczając jednocześnie wartość decyzji Stolicy Apostolskiej, by mariologia należała do wymaganych nauk w cyklu studiów teologicznych.

Przechodząc dalej do oceny recenzowanego opracowania należy dodać, że pewnym jego mankamentem, pochodzącym od tłumacza, jest sztywne trzymanie się dokładnego tłumaczenia imienia Maryi i stosowanie cały czas imienia Maria. Jest polską specyfiką, że mamy zarezerwowane tylko dla Matki Pana imię Maryja, i tak właśnie podają to słowniki.

Ogólnie biorąc należy docenić dużą wartość merytoryczną tego, choć niewielkiego objętościowo, opracowania mariologii – i, co warto zauważyć, ujętego osobno w zwartej i progresywnej treści, mimo że usytuowanego w całości (i słusznie) tematu *Znaków zbawienia*. Czy samo uniknięcie terminu „mariologia” zmieniło coś w sposobie przedstawienia nauki o Maryi?