

Mark E. Chapman

Sancta Maria, Sancta Ecclesia : luterkańska moŹliwość eklezjologii maryjnej

Salvatoris Mater 4/2, 154-175

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 uŹytku.

Luteranizm chronicznie cierpi na niezdolność dojścia do eklezjologii, która odpowiadałaby jego teologii*. W czasach współczesnych kolejne dialogi ekumeniczne jedynie ujawniły ten genetyczny defekt; a Konfesje luterzańskie prawie nie są tu w stanie pomóc, jako że zakładają typową eklezjologię w kontekście sporu, tym samym podając jedynie wskazówki i sugestie, które bardziej przyczyniły się do zamieszania i podzielenia kolejnych pokoleń luteran niż do ich zjednoczenia. Stawia to luteranizm na zdecydowanie niekorzystnej pozycji we współczesnym dialogu teologicznym, gdzie zagadnienia eklezjologii są tematami największego zainteresowania, zwłaszcza w dialogu oraz spotkaniu ekumenicznym. Luteranizm musi dzisiaj jeszcze raz spróbować wyartykułować swoją eklezjologię w sposób zarówno prawdziwy dla jego własnej teologii, jak i otwarty na rozwijającą się eklezjologię ekumeniczną.

Mark E. Chapman

Sancta Maria, Sancta Ecclesia: luterńska możliwość eklezjologii maryjnej

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 2, 154-175

Być może jednym ze sposobów na zrobienie tego byłoby sprowokowanie luteranizmu do eklezjologicznej odpowiedzi na imperytenckie i dezorientujące pytanie: Jak to jest, że Dziewica Maria

może być rozumiana jako archetyp Kościoła, Matka Kościoła i tym samym Matka wszystkich chrześcijan? Postawienie luteranizmu wobec rozterki odpowiedzi na ściśle mariologiczną eklezjologię spowoduje, że zacznie on myśleć w nietypowy sposób o Kościele i być może otworzy nowe drogi mówienia o swojej teologii Kościoła.

1. Nieograniczone ramy immanentnej transcendencji

Przy tym pytaniu luterńska odpowiedź musi być odpowiedzią Lutra, a nie Konfesji; Konfesje nie mają odpowiedzi na mariologiczne

* Tl. M.E. CHAPMAN, *Sancta Maria, Sancta Ecclesia: A Lutheran Possibility for a Marian Ecclesiology*, „One in Christ” 31(1995) 146-163. Mark E. Chapman jest pastorem Drugiego Ewangelicznego Kościoła Luterńskiego w Chambersburg w stanie Pensylwania w USA; doktor teologii. Artykuł ten

twierdzenia o Kościele poza standardowymi formułkami pobożnościowymi¹. A idąc za Lutrem trzeba dojść do eklezjologii od chrystologii. Teologia Lutra jest tak chrystocentryczna i to w tak zaawansowany sposób, że podejście w niej do jakiegoś tematu bez wychodzenia od Chrystusa prawie z całą pewnością prowadzi do martwego punktu lub do jakichś szczególnych wniosków, takich jak te, znanego teologa rzymskokatolickiego, Yvesa Congara, sympatyzującego czytelnika Lutra, który tym niemniej doszedł do wniosku, że chrystologia Lutra oglądana od strony jego eklezjologii jest jednocześnie nestoriańska i monofizycka!² Z Congarem w roli ostrzeżenia, podejmiemy się procedury dokładnie przeciwnej do jego i zapytamy o eklezjologię Lutra najpierw pytając o jego chrystologię.

Dojrzała chrystologia Lutra ukształtowała się na kanwie debaty z Ulrichem Zwinglim i Janem Ekolampadiuszem, reformatorami ze Szwajcarii, w latach 20-tych XVI wieku, nad zasadniczo eklezjologicznym pytaniem: prawdziwej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w chlebie i winie Eucharystii. Znaczącym jest następnie, że Luter nie podszedł do tego jako do pytania eklezjologicznego, ale ściśle jako chrystologicznego i to o wielkiej subtelności i złożoności. Pytanie to zmieniło się dla Lutra w następujące: w jaki sposób Bóg może być obecny w świecie, a następnie jako Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, w chwale zmartwychwstania, „po prawicy Ojca” może zarówno jako Bóg, jak i człowiek uczestniczyć w tej obecności Boga w świecie? Kwestia Boskiej transcendencji „w” i wraz „z” Boską immanencją, była prawdziwym pytaniem dla Lutra, nie zaś jedynie kwestia mocy kapłana czy kościelnego wspomnienia.

Debata pomiędzy Lutrem i Zwinglim opierała się na jednej linii: z *Credo* Nicejskiego i Apostolskiego, iż Chrystus *wstąpił na niebiosy i siedzi po prawicy Ojca*. Zwingli, wykształcony humanista, interpretował ten zwrot z humanistycznego punktu widzenia, łącząc go z osobą ludzką jako miarą realności: osoba ludzka może być tylko w jednym miejscu w danym momencie. Osoba ludzka Jezusa,

został pierwotnie przedstawiony jako referat na spotkaniu Ekumenicznego Towarzystwa Błogosławionej Dziewicy Maryi (którego autor jest członkiem) w październiku 1993 r.

¹ Zob. komentarz: E. GRITSCH, *The View of Luther and Lutheranism on the Veneration of Mary*, w: *The One Mediator, the Saints and Mary: Lutherans and Catholics in dialogue VIII*, red. J. F. STAFFORD, J.A. BURGESS, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1992, 241.

² Y. CONGAR, *Christ, Our Lady, and the Church: a Study in Eirenic Theology*, tł. H.St. John, Longmans, Green, and Co., New York 1957, 30.

zatem, może być tylko po prawicy Ojca w chwale i dlatego ludzka cielesność Jezusa, Jego Ciało i Krew, nie mogą być rzeczywiście obecne w chlebie i winie Eucharystii. Jedynie przenośnie mówimy w ten sposób o elementach, które są tylko znakami kierującymi nas do duchowej prawdy o zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią oraz Jego obecnym królowaniu w niebie po prawicy Ojca.

Luter, wykształcony scholastyk, interpretował ten tekst z punktu widzenia klasycznej scholastyki, z istotą i naturą Boga jako miarami rzeczywistości. Dla Lutera, pytanie to nie dotyczyło tego do czego jest zdolne ciało ludzkie, lecz tego, do czego jest zdolny Bóg. A Bóg jest zdolny do wszystkiego. „Prawica Ojca” zatem nie może być zwrotem, który ogranicza Boga, ponieważ On nie jest w stanie być ograniczany przez cokolwiek: prawica Boga musi być metaforycznym odniesieniem do ograniczonych możliwości wszystkiego, co jest fundamentalną definicją Boga. A Luter wiedział, że ma Pismo święte po swej stronie: *Pisma nauczają nas zaś, że prawica Boga nie jest konkretnym miejscem, w którym ciało musi lub może być, takim jak złoty tron, ale jest wszechmocą Boga, który w jedynym i tym samym czasie może nie być nigdzie, a jednak musi być wszędzie. Twierdzę, że nie może być On w jakimś jednym miejscu. Ponieważ gdyby był On w jakimś konkretnym miejscu, musiałby tam być w ograniczony i określony sposób, jako że wszystko co jest w jednym miejscu, musi być w tym miejscu w sposób określony i mierzalny, tak że nie może być nigdzie indziej. Ale moc Boga nie może być tak określona i mierzalna, ponieważ jest nieograniczona i niemierzalna, poza i ponad wszystkim co jest lub może być³.*

„Prawica Boga” jest dla Lutera stwórczą mocą Boga i jest z istoty Boga - jest tym, co czyni Boga Bogiem, jest potężną obecnością Boga, który z konieczności musi zamieszkiwać całą stworzoną rzeczywistość aż do najmniejszego listka na drzewie, jako trwała zachowawcza moc Stworzyciela⁴. Luter postawił to następująco: *To Bóg stwarza, wpływa i zachowuje wszystkie rzeczy swoją wszechmocą i prawicą, jak wyznaje nasze „Credo” [...]. Jednak jeśli ma stwarzać lub zachowywać wszystko, musi być obecny i musi tworzyć i zachowywać swoje stworzenie zarówno w ich najbardziej wewnętrznych, jak i najbardziej zewnętrznych aspektach⁵.*

³ M. LUTHER, *That These Words of Christ, „This Is My body” Etc., Still Stand Firm Against Fanatics*, tł. R. Fischer, w: *Luther's Works: American Edition*, t. 37, Muhlenberg Press, Filadelfia 1966, 57 (dalej: *That These Words*, LW 37).

⁴ TAMŻE, 61, 57-58.

⁵ TAMŻE, 57-58.

Oznacza to radykalne zamieszkiwanie Boga, Jego radykalną obecność „dla” i nie tylko z fizycznym stworzeniem, ale także duchowym stworzeniem, umysłem i wolą oraz duszą, która ożywia stworzenia. To Boża obecność w stworzeniu i dla stworzenia, pozwalająca samemu stworzeniu być obecnym, w taki sposób, że nic nie jest bardziej obecne niż sam Bóg, którego obecność jest mocą, dzięki której wszystko inne utrzymuje się i jest obecne jako stworzenie wobec wszechobecności Stworzyciela⁶. Dla Lutra Bóg jest bezgranicznymi ramami immanentnej transcendencji lub jak sam to wyraził: *Bóg w swojej istocie jest obecny wszędzie, „w” i „po-przez” całe stworzenie, we wszystkich jego częściach i we wszystkich miejscach, i tak oto świat pełen jest Boga i On cały go wypełnia, a jednak nie jest On przezeń ograniczony, lecz jest jednocześnie poza i ponad całym stworzeniem. Wszystko to jest rzeczą nieskończenie niezrozumiałą, choć są to artykuły naszej wiary, jasno i mocno potwierdzone w Pismach. W porównaniu z tym trywialną sprawą jest, że Ciało i Krew Chrystusa są w tym samym czasie obecne w niebie i na Wieczerzy*⁷.

Ta paradoksalna obecność-w-nieobecności jest sednem Lutrowego rozumienia istnienia Boga, postrzegania Boga jako immanentnej transcendencji i transcendentnej immanencji obu równocześnie: *Jest ponad ciałem, ponad duchem, ponad wszystkim co człowiek może powiedzieć, usłyszeć lub pomyśleć: w jaki sposób w jednym i tym samym czasie może taka istota być kompletnie i całkowicie obecna w każdym pojedynczym ciele, każdym stworzeniu i przedmiocie, wszędzie, i z drugiej strony musi i może być nigdzie, poza i ponad wszystkimi stworzeniami i przedmiotami, jak nasze „Credo” i Pisma wyznają obie te prawdy o Bogu?*⁸ Ta Boska immanentna transcendencja Boga „w” i „do” świata jest tym, w jaki sposób Bóg czyni i zachowuje wszystkie rzeczy wszędzie i jednocześnie. Jest to zatem Jego Boża moc, nie przychodząca, oddzielona od samego Boga, moc, która nie jest „przyczyną wystarczającą” w scholastycznym języku średniowiecznej teologii, lecz moc, która jest samym Bogiem, moc, będąca „przyczyną formalną” całego istnienia: *Jeśli Jego moc i Duch są obecne wszędzie i we wszystkich rzeczach do najgłębszego i najbardziej zewnętrznego stopnia, we wszystkich aspektach, jak to musi być, jeśli ma On je czynić i zachowywać, zatem Jego Boża prawica, natura, i majestat musi być również wszędzie. Musi on być z pewno*

⁶ TAMŻE, 58.

⁷ TAMŻE, 59.

⁸ TAMŻE, 60.

ścią obecny, jeśli je czyni i zachowuje⁹. Z tego wszystkiego, ostatecznie Luter może jedynie powiedzieć o Bogu: *Jest On istotą niewyrażalną, ponad i poza wszystkim co może zostać opisane i wyobrażone*¹⁰.

Jeśli to właśnie trzeba powiedzieć o Bogu, co zatem ma być powiedziane o Synu Bożym, Jezusie Chrystusie? Chrystus, dla Lutra, jest Boską immanentną transcendencją Boga zmanifestowaną, która otrzymała wcielenie jako człowiek Jezus. Luter mówi: *Jednak w Chrystusie jest coś odmiennego, wyższego i większego niż we wszystkich innych stworzeniach. Ponieważ w Nim Bóg nie tylko jest obecny w swojej istocie, tak jak we wszystkich innych, ale również zamieszkuje cieleśnie w Nim w taki sposób, że jedna osoba jest człowiekiem i Bogiem. Choć mogę powiedzieć o wszystkich stworzeniach, „Tam jest Bóg lub Bóg jest w nich”, nie mogę powiedzieć, „To sam Bóg”. Jednakże o Chrystusie wiara nie tylko wyraża, że Bóg jest nim, ale że Chrystus sam jest Bogiem*¹¹.

To była myśl, do której prowadzą wypowiedzi Lutra o „prawicy Boga” jako o stwórczej i zachowującej mocy. Jezus Chrystus jest Słowem, poprzez które Bóg stwarza, drugą osobą Trójcy Świętej w ludzkiej postaci i ciele, Syn Boga „po” – lub, być może dokładniej, jako – „prawica Boga”. Luter mówi, *Chrystus jest po prawicy Boga, co nie oznacza nic innego jak to, że nawet jako człowiek jest ponad wszystkimi rzeczami, ma wszystko pod sobą i rządzi wszystkim. Dlatego musi być blisko pod ręką, „w” oraz „ponad” wszystkimi rzeczami oraz mieć wszystkie rzeczy w swoich rękach*¹².

Chrystus więc współdzieli Boską immanentną transcendencję zarówno w swojej Boskiej naturze, jak i ludzkiej, ponieważ Sobór Chalcedoński naucza, że nie wolno „dzielić osoby” pomiędzy naturami. *Chrystus jest Bogiem i człowiekiem*, mówi Luter, *a jego człowieczeństwo stało się jedną osobą z Bogiem*¹³. To uczestnictwo Boskiej i ludzkiej natury, z jednej osoby Chrystusa, w Boskiej immanentnej transcendencji Ojca, jest tym, co teologia nazywa wszechobecnością Boga, Luter rozciąga ją w każdym kierunku. Gdzie jest Ojciec, tam jest i Chrystus, a Chrystus jest tam z całym swoim człowieczeństwem, to jest „Ciałem i Krwią”, cieleśnie jako fundamentalne wyróżnienie człowieczeństwa, jedna niepodzielna osoba Jezusa

⁹ TAMŻE, 61.

¹⁰ M. LUTHER, *Confession concerning Christ's Supper*, tł. R.H. Fischer, w: LW 37, 228 (Dalej: *Confession*).

¹¹ *That These Words*, LW 37, 62.

¹² TAMŻE, 64.

¹³ *Confession*, 228.

Boga-człowieka doskonale zjednoczona w trójjedynym zjednoczeniu jako Syn z Ojcem¹⁴. Zagadnienie, że taka myśl gwałci ludzką naturę nie jest problemem (jak było to dla humanisty Zwinglego); dla Lutra, Stwórcy i jego Stwórcze Słowo posiada nieskończoną moc ponad ograniczeniami ludzkiej natury - to właśnie oznacza zamieszkiwanie „po prawicy Ojca”. Dlatego wola i moc Boga, bezproblemową czyni wszechobecność człowieczeństwa, jak również Bóstwa Chrystusa: *Jeśli Bóg i człowiek są jedną osobą i te dwie natury są tak zjednoczone, że należą do siebie nawzajem bliżej niż ciało i dusza, wtedy Chrystus musi również być człowiekiem tam gdzie jest Bogiem [...] Chrystus tym samym przyjął nadnaturalne istnienie lub sposób istnienia dzięki czemu może być wszędzie*¹⁵.

Oskarżenie o bycie monofizytą - lub nawet doketą - może się wydawać do utrzymania. Lecz Luter był zbyt bystrym studentem wczesnych soborów, aby nie zabezpieczyć się od tej możliwości. Ludzka natura Chrystusa jest prawdziwą, stworzoną naturą ludzką - to ludzkie ciało, które wniosła Maria we wcielenie. Prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa jest rzeczywiście prawdziwie stworzonym człowieczeństwem, dokładnie tak jak nasze. Jest to jednak uwielbione prawdziwe człowieczeństwo, współdzielące nadnaturalne i Boskie cechy towarzyszącej Boskiej natury w unii w tej jednej osobie, Jezusie Chrystusie, Synu Bożym; istnieje prawdziwa komunikacja atrybutów w tej osobie jako osobie pomiędzy dwiema naturami, odpowiednio ludzkiej i Boskiej. Człowieczeństwo Chrystusa zatem, chociaż jest w każdym sposobie takie jak nasze, jest również przemienione w całkowicie nową rzeczywistość istnienia w partnerstwie z Boskością w osobie Syna Bożego, której nasze człowieczeństwo nie posiada: *Jeśli chcemy być chrześcijanami i myślimy oraz mówimy właściwie o Chrystusie, musimy postrzegać Jego boskość jako wykraczającą poza i ponad wszystkie stworzenia. Po drugie musimy wyrazić, że chociaż Jego człowieczeństwo jest rzeczą stworzoną, to jednak jest On jedynym stworzeniem tak złączonym z Bogiem, żeby tworzyło jedną osobę z bóstwem, musi być ono wyższe niż wszystkie inne stworzenia ponad i poza nimi, pod samym Bogiem jedynie... z Jego człowieczeństwem wkraczamy do innej krainy od tej, na której ono się pojawiło, mianowicie poza i ponad wszystkimi stworzeniami i całkowicie we Wszchemogącym*¹⁶.

¹⁴ TAMŻE, 228-229.

¹⁵ TAMŻE, 229.

¹⁶ TAMŻE.

To jest Chrystus, który posiada moc bycia obecnym w Ciele i Krwi, to jest w swym pełnym i prawdziwym, ukrzyżowanym i wskrzeszonym człowieczeństwie, w chlebie i winie Eucharystii. Taki jest wniosek Lutra. Logiczne przedłużenie chrystologii chalcedońskiej i wiary nicejskiej prowadzi do tego punktu, a Pismo potwierdza jego prawdziwość.

Ale ponieważ jest to spór o obecność Chrystusa w Eucharystii, w liturgii Kościoła jej najbardziej centralny i znaczący punkt, Luter widzi dla tego natychmiastowe implikacje eklezjologiczne, na które rzuca tylko prowokujące wskazówki. Jeśli ludzka natura Chrystusa jest tak przemieniona i uwielbiona, a Jego ludzka natura konstituuje odkupienie wszystkich ludzi w ich człowieczeństwie, dlaczego w naszym człowieczeństwie nie jesteśmy wszyscy tacy jak Chrystus i z Chrystusem? Luter odpowiada, że w rzeczywistości jesteśmy, lecz jedynie w odwrotnym sensie tej myśli. Nie jesteśmy jeszcze uwielbieni i przemienieni (choć rzeczywiście przy zmartwychwstaniu tacy będziemy), lecz raczej z powodu tego, iż człowieczeństwo Chrystusa jest już tak przemienione i uwielbione, a zatem *jako że jest On wszędzie, oczywiście my jesteśmy tam gdziekolwiek jest On, ponieważ On musi być z nami skoro jest wszędzie*¹⁷. Chcielibyśmy powiedzieć, w bardziej współczesnym języku teologicznym, że eschatologiczne włączenie uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa w Boga, jednoczy w rzeczywistości tego proleptycznego eschatologicznego przełomu wszystkich ludzi z eschatologicznym człowieczeństwem Jezusa, wskrzeszonego i wywyższonego Syna Bożego. W bardziej tradycyjnym języku Lutra, niebo przychodzi do nas w człowieczeństwie osoby uwielbionego Jezusa, który przychodzi do nas w Swojej Wieczerzy. Co więcej, mamy w tym takie same doświadczenie Chrystusa co Apostołowie, kiedy Chrystus chodził po ziemi, ponieważ jest to ten sam Chrystus, wtedy i teraz; niebo bowiem przyszło do nich w ich związku z Jezusem. Do tego stawia Luter zwodnicze pytanie: *Rzeczywiście, co by było gdybym powiedział, że nie tylko Chrystus był w niebie, kiedy chodził po ziemi, ale również apostołowie i cała reszta nas, ziemskich śmiertelników, o ile wierzymy w Chrystusa*¹⁸

I rzeczywiście, a co jeśli? Kościół jest nazywany Ciałem tego Chrystusa. Jakie są tego eklezjologiczne implikacje? Oto w końcu przetarliśmy naszą drogę poprzez chrystologię do eklezjologii i doszliśmy do najbardziej prowokującego pytania: co ma oznaczać, że

¹⁷ TAMŻE, 235.

¹⁸ TAMŻE, 233.

Kościół złożony z ludzkich osób, jest prawdziwym i żyjącym Ciałem Osoby Chrystusa, rzeczywiście zgromadzonym przez Jego uwielbioną, transcendentną ludzką naturę, która partycypuje w immanentnej transcendencji Boga? Czy nie ma to oznaczać, że Kościół już w tym życiu antycypuje i do pewnego stopnia uczestniczy w eschatologicznym życiu Chrystusa, który powołuje ten Kościół, aby był Jego Ciałem? I czy zatem nie oznacza to również, że „Ciało Chrystusa” jest metaforycznym zwrotem językowym, który wskazuje, że nie jest to tylko podobieństwo lub analogia, lecz rzeczywistość: uwielbiony Chrystus może być cielesnie obecny „w, wraz i pod” czymkolwiek i wszystkim, partycypuje w immanentnej transcendencji Boga i wybiera cielesną obecność w świecie - w Kościele i jako Kościół, który w swoim człowieczeństwie gromadzi wokół swej prawdziwej obecności w Eucharystii. Chrystus jest, gdziekolwiek jesteśmy, ponieważ Chrystus jest wszędzie, podkreślał Luter. Chrystus chce być znany jako obecny w swym Ciele w świecie, a miejscem tego przebywania jest Eucharystia i Kościół.

Problem w tym, że to my jesteśmy tym Kościołem. Jak to możliwe, że nasze przyziemne człowieczeństwo jest zdolne nieść uwielbione człowieczeństwo wraz z chwalebny Bóstwem Jezusa Chrystusa jako Jego żyjące ciało? Możemy oczywiście przyjąć kalwińsko-protestanckie wyjście i po prostu powiedzieć *finitum non capax infiniti* - skończone nie może zawierać nieskończonego. Byłoby to dogłębnym przyjęciem „eklezjologii wertykalnej”, w której Bóg działa na nas i na świat w serii niepołączonych aktów, nie posiadających horyzontalnej, i przez to żadnej widocznej kontynuacji jako Kościół, lecz są one po prostu objawiającymi zdarzeniami historii zbawienia poza ludzkim rozumieniem i dostępne tylko dla wiary w rzeczach niewidzialnych¹⁹. Zbawienie jest wtedy całkowicie duchowym oraz Boskim, i szczególnie indywidualnym, wyłącznym aktem pomiędzy Bogiem a wierzącym w niewidzialnym związku łaski i wiary, bez pośrednictwa widzialnego Kościoła²⁰. Kościół w tym przypadku jest po prostu ludzkim wynalazkiem dla zapewnienia kontekstu dla tego wertykalnego i niewidzialnego aktu łaski oraz wiary, aby on się powiódł. Ewidentne jest, że było to i jest rozwiązaniem głównego nurtu protestantyzmu.

Tym niemniej Chrystus wybiera Kościół, by był Jego ciałem w świecie, przenoszącym widzialne środki łaski, a nie jedynie

¹⁹ Krytyka protestantyzmu przedstawiona przez Yvesa Congara w pracy: *Christ, Our Lady and the Church...*, 10.

²⁰ TAMŻE, 8.

gruntem oparcia dla potencjalnych doświadczeń łaski. Chrystus wybiera posiadanie wspólnoty, zebrania, *ekklezji* jako środka łaski i Jego widzialnej obecności w świecie. A mieszkańcami tej wspólnoty, tymi którzy są tą *ekklezją* - tymi, wezwanymi ze świata, aby byli „forpocztą” Królestwa Bożego - jesteśmy ty i ja, którzy mamy wiarę w Jezusa i Królestwo przynieszone przez Niego. I w tym jest problem. Biorąc pod uwagę kogo Luter opisał jako Chrystusa, pytamy w jaki sposób my możemy być tą *ekklezją* Jego obecności? Yves Congar postawił to pytanie bardziej formalnie: *Jakimi więzami w Bogu wierzący, którzy podążają drogą zbawienia, wcieleni są w to zgromadzenie?*²¹

2. Możliwość Kościoła: Maria jako symbol

To czego nam trzeba, to symbolu, który pokaże, że naprawdę możemy być i znieść bycie *ekklezją*, niosącą wskrzeszonego i uwielbionego Chrystusa - w Bóstwie i człowieczeństwie - światu. Tym symbolem jest Błogosławiona Dziewica Maria. To Maria symbolizuje wszystkim wierzącym, że posiadają zdolność nieskończonego - *finitum capax infiniti* - że mogą być nosicielami zmartwychwstałego i uwielbionego Syna Bożego dla świata, ponieważ ona sama jest symbolem dla nas wszystkich, ona która wydała wcielonego Syna Bożego na świat²². Tak to stawia Congar: *Posługiwaniem Maryi jest przyniesienie samego daru, aby być pierwszym łącznikiem w linii życia, które jest Mistycznym Ciałem Chrystusa*, to znaczy Kościołem²³. Maria i Kościół upodabniają się w tym, że Maria jest symbolem dla tego, czym ma być Kościół - Maria, która przynosi wcielenie Syna na świat, symbolizuje posługiwanie Kościoła, aby przynosił i komunikował swego Chrystusa światu²⁴. Znowu Yves Congar: *Najświętsze Człowieczeństwo zjednoczone z Bóstwem bez mieszania lub oddzielenia jest instrumentem naszego zbawienia i środkiem, poprzez który cała łaska jest nam komunikowana. To dlatego Najświętsza Pani [Maryja], poprzez swoje intymne złączenie z najświętszym człowieczeństwem, i Kościół w konsekwencji tego, grają rolę, które nasze nauczanie im przyznaje*²⁵.

²¹ TAMŻE, 7.

²² TAMŻE, 13.

²³ TAMŻE, 14.

²⁴ TAMŻE, 15.

²⁵ TAMŻE, 31.

Do koncepcji „symbolu” luteranie podchodzili nieufnie z powodu tej samej debaty z Zwinglim, w której Luter rozwinął swoją chrystologię Boskiej immanentnej transcendencji. Zwingli używał terminu „symbol”, aby powiedzieć, że Chrystus nie był „prawdźwie” obecny w chlebie i winie, lecz że chleb i wino były jedynie „symbolem” w celu skupienia wiary wierzących na Chrystusie, który króluje teraz w niebie. Od tego momentu luteranie postrzegali słowo „symbol”, jako skażone zwinglizmem i z tego powodu wyrzucili je z luterkańskiego słownika teologicznego.

Rzeczywiście Zwingli znowu z powodu swojego humanistycznego wykształcenia i poglądu, całkowicie odwrócił patrystyczny i scholastyczny sens koncepcji „symbolu”. Symbol nie jest ludzkim postrzeganiem wskazówki zwróconej na coś innego, jak myślał Zwingli. Jest znakiem, który zawiera rzeczywistość, którą oznacza - jak nauczał św. Augustyn i jak poszła za nim cała patrystyczna i średniowieczna tradycja teologiczna. W tym augustyńskim, mocnym sensie teologicznej koncepcji symbolu, Maria jest najpewniej symbolem wzmiankowanego *finitum capax infiniti* - skończone może zawierać nieskończone - tak samo cała, aż na zbył ludzka, *ekklezja* na ziemi może rzeczywiście zawierać zmarłychwstałą i uwielbioną obecność Chrystusa. Maria jest żyjącym znakiem, który zawiera rzeczywistość, jaką oznacza: jako że jest ona *Theotokos*, „nosicielką Boga”, Matką Boga, tak więc, jako Matka Kościoła, jest symbolem tego, że sam Kościół w swoim własnym derywatywnym sensie jest *Theotokos* świata, przynoszącym Chrystusa na świat w posługiwaniu i misji, w zwiastowanym Słowie i celebrowanym sakramencie.

Luteranie nigdy nie mieli problemu z nazywaniem Marii Matką Bożą, *Theotokos*, ani z czczeniem jej jako takiej. Wystarczy tylko być świadkiem tego, jak zdecydowanie maryjne święto czynią luteranie z Bożego Narodzenia, aby zobaczyć, że nie skończyło się to jedynie na oficjalnej teologii, lecz jest w prawie całej luterkańskiej pobożności. Lecz to, że Maria jest Matką Kościoła, jest czymś obcym luterkańskiej teologii i pobożności ogólnie rzecz biorąc, choć wydawałoby się to być bezbłędny logiczny wnioskami; jeśli Maria jest Matką Bożą jako Matka Chrystusa, a Kościół jest Ciałem Chrystusa jako prawdziwa sakramentalna obecność Chrystusa. Tym, czego luteranizmowi brakuje dla tego połączenia, jest doktryna, której nie brakowało samemu Lutrowi, i tej którą zachowują katolicyzm oraz prawosławie: teologia wniebowzięcia lub zaślęcia Dziewicy.

3. Wniebowzięcie Marii: skończone może zawierać nieskończone

Wiara w chwalebne wniebowzięcie Błogosławionej Dziewicy Marii w momencie jej śmierci była częścią teologii i pobożności Lutra. Przy drakońskim oczyszczeniu liturgicznego kalendarza dni świętecznych, Wniebowzięcie Dziewicy Marii było jednym z czterech maryjnych świąt zachowanych w tym kalendarzu (pozostałymi były: Oczyszczenie, Zwiastowanie i narodziny Marii)²⁶. Luter mocno również wierzył, że Maria w niebie posiada świadomą wiedzę o tym, co dzieje się na ziemi i wstawiennicze przywileje u swego Syna Chrystusa; zachował modlitwę *Ave Maria*, *Zdrowaś Mario*, w opublikowanej w 1522 r. *Księżce Osobistej Modlitwy*²⁷, a w swoim komentarzu do *Magnificat* zarówno poparł zwracanie się do Marii jako „Królowej Nieba”, jak modlenie się do Marii, mówiąc: *Wszyscy powinniśmy ją używać, bo przez wzgląd na nią Bóg może udzielić i uczynić to, o co prosimy*²⁸. Jak ujął to badacz Lutra, Eric Gritsch, *dla Lutra Maria była najlepszym przykładem wierzącego – typus ecclesiae* [typ lub model, być może symbol? Kościoła] *wcielającym niezasłużoną łaskę*²⁹. Luter stał zatem w mocnej zgodzie z przeważającą tradycją późniejszej patrystycznej i średniowiecznej teologii oraz pobożności, potwierdzając chwalebne wniebowzięcie Marii i jej pośredniczącą rolę w niebie, w komunii z jej jeszcze chwalebniej wniebowstępującym Synem.

Teologia wniebowzięcia Marii lub zaśnięcia *Theotokos* jest dlatego ważnym łącznikiem w rozumieniu Marii jako symbolu – archetypu – Kościoła³⁰. Kontynuując, musimy odstawić na bok zagadnienie dogmatyzacji doktryny wniebowzięcia dokonanej przez Kościół rzymskokatolicki w 1950 roku, jako kwestię bardziej odnoszącą się do problemu Magisterium niż do niniejszego zagadnienia eklezjologicznego³¹.

²⁶ M. BRECHT, *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation, 1521-1532*, tł. J.L. Schaaf, Fortress Press, Minneapolis, 1990, 123.

²⁷ E. GRITSCH, *The View of Luther...*, 237-38; a także M. BRECHT, *Martin Luther...*, 120.

²⁸ M. LUTHER, *Magnificat*, LW 21, 327-29; cały ten fragment jest fascynująco obrazowy dla głęboko maryjnej dewocji, którą posiadał i zachował Luter prawie niezmienną przez całe swe życie.

²⁹ E. GRITSCH, *The View of Luther...*, 241.

³⁰ Uznanie należy się dla bardzo ważnej pracy na ten temat: O. SEMMELROTH, *Mary, Archetype of the Church*, tł. M. von Eroes, J. Devlin, Sheed and Ward, New York 1963. Choć nie jest wprost cytowana, wiele z tego, co można tutaj znaleźć, ma swoje intelektualne źródło u Semmelrotha.

³¹ Katolicyzm uważa doktrynę Magisterium jako *locus* Objawienia: spór luteran z katolikami o teologię wniebowzięcia Marii nie powinien dotyczyć zawartości nauki, lecz sposobu w jaki został ogłoszony „objawionym dogmatem” Kościoła.

Wniebowzięcie Marii dopełnia i kończy opowiadanie życia Marii i jest kluczowe dla naszego rozumienia Marii jako symbolu Kościoła. Ponieważ Maria funkcjonuje jako symbol dokładnie w swoim człowieczeństwie, w ludzkim życiu jako jedna z nas symbolizuje to, że skończoność człowieczeństwa jest uzdolniona przez Bożą łaskę do przyniesienia nieskończonej łaski i miłosierdzia oraz prawdziwie samej osoby Boga na świat i w nim. Jej bycie w pełni ludzką kobietą z własną historią życia, relacją, która kończy się konkluzją, mianowicie jej wniebowzięciem, gwarantuje jej pozostawanie takim symbolem; niekończący się związek z Synem Bożym, którego przyniosła na świat sprawia, że Maria może być w mocnym znaczeniu prawdziwym symbolem dla nas, którzy jesteśmy Kościołem, powołanym, by nieść dzisiaj Chrystusa światu.

Maria posiada taką historię życia, która ukazuje ją jako współpracującą służebnicę Boga, wyjątkowo dobrze i zwięźle opisaną przez katolickiego teologa, brata Carla Petera: *O [Marii] mówiło i mówi się jako o współpracującej w zbawieniu poprzez wiarę i posłuszeństwo. Jej zjednoczenie z Chrystusem przejawiało się: przy nawiedzeniu, przy Jego narodzinach, które uświęciły i zachowały nienaruszone Jej dziewictwo; w nadejściu pasterzy i magów; przy przyniesieniu, zagubieniu i odnalezieniu w świątyni; w Kanie i na początku cudów; w nazwaniu przez Niego błogosławionymi tych, którzy słuchają i zachowują dzieła Boże (Mk 3, 35; Łk 11, 27-28), tak jak ona wiernie czyniła (Łk 2, 19. 51). W trakcie Jego życia posuwała się w pielgrzymce wiary i stanęła u stóp Jego krzyża (J 19, 25), gdzie On dał Ją za Matkę swoim uczniom (J 19, 26-27). Była z apostołami przy wylaniu Ducha Świętego (Dz 1, 14): zabrana z ciałem i duszą do chwały niebieskiej; wywyższona przez Pana jako królowa wszystkiego*³².

Jako że Maria znika z biblijnego opowiadania zaraz po Pięćdziesiątnicy i narodzinach Kościoła, logika stojąca za teologią wniebowzięcia Marii może spajać się z historią biblijną. I, jak wskazuje John Macquarrie, idea wniebowzięć osób nie jest nową w pismach hebrajskich (Enoch, Elias) ani w późniejszej tradycji żydowskiej (Mojżesz), tak więc teologia wniebowzięcia Marii nie byłaby obca biblijnym sposobom myślenia i wyrażania³³.

Sama teologia wniebowzięcia nie jest tak niewiarygodna, jak niektóre formy pobożności ją otaczające mogłyby na to wskazywać.

³² C. J. PETER, *The Saints and Mary in the Eschatology of the Second Vatican Council*, w: *Lutherans and Catholics in Dialogue VIII...*, 303-04.

³³ J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, MI, 1990, 80-81.

W swej istocie, wniebowzięcie podsumowuje życie Matki Bożej w jedyny odpowiedni sposób: *Ona jedna [...] została wzięta lub chwalebnie przyjęta „w ciele i duszy” [...] lub w całej Jej ludzkiej osobowości, do wspólnoty z Chrystusem w Jego wywyższonym człowieczeństwie [...]. Jezus, który przyjął swoje ludzkie ciało z Jej dziewiczego poczęcia w Nazarecie, teraz w domu swego niebieskiego Ojca, wita Ją z uwielbionym ciałem, które otrzymała poprzez Jego wskrzeszenie*³⁴. Teologia wniebowzięcia nie zaprzecza śmierci Marii; w rzeczywistości powaga tradycji zdaje się skłaniać ku opinii, że Maria naprawdę doświadczyła śmierci (jak uznaje tradycja prawosławna w swych odniesieniach do tego samego nauczania jako „zaśnięcia” lub „zapadnięcia w sen” Dziewicy)³⁵. Wiarą Kościoła chrześcijańskiego jest to, że ci, którzy umierają w wierze, „zasypiają” i odpoczywają w Panu aż do momentu, kiedy zostaną „obudzeni” w chwale wiecznego życia; wniebowzięcie Marii może być rozumiane jako tego wzór i tym jest dla większości patrystycznych i średniowiecznych świadków – Maria jest po prostu pierwszą do obudzenia do chwały i jest teraz „obudzona” wraz ze wskrzeszonym i uwielbionym Chrystusem³⁶.

Dwa punkty zdają się być najważniejsze w teologii wniebowzięcia Marii: 1) że została przyjęta z „ciałem i duszą”³⁷, to znaczy w jej kompletnej ludzkiej osobowości, a nie na sposób duchowy lub jako odcieleśniona dusza³⁸ oraz 2) że została przyjęta „do chwały niebieskiej”, to znaczy do „misterium całkowicie nowego sposobu życia poza granicami czasu i przestrzeni”³⁹ na „nowy poziom istnienia”, w *transformację kondycji ludzkiej z jej znajomego stanu ziemskiego do nowego sposobu bycia, w której cieszy się ona bezpośrednią relacją do Boga*⁴⁰. Vaticanum II widzi tutaj bezpośredni związek z Kościołem, w którym Maria poprzez swe chwalebne wniebowzięcie jest już *obrazem i początkiem Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku*⁴¹.

³⁴ F.M. JELLY, *Madonna: Mary in Catholic Tradition*, Our Sunday Visitor Publishing, Inc., Huntington 1986, 117.

³⁵ TAMŻE, 122.

³⁶ TAMŻE, 121-122.

³⁷ Tak stwierdza tekst papieskiego dekretu *Manificentissimus Deus* papieża Piusa XII, dogmatyzujący doktrynę wniebowzięcia: *Ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga, że niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej*; cyt. za: F.M. JELLY, *Madonna...*, 117-118.

³⁸ TAMŻE, 118.

³⁹ TAMŻE, 119.

⁴⁰ J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians...*, 84-86.

⁴¹ LG 68.

To wszystko jest częścią historii życia Marii, która czyni ją symbolem dla Kościoła. Staje się to interesujące w punkcie, kiedy pozostaje w paraleli do radykalnej chrystologii Lutra, Boskiej immanentnej transcendencji. Maria jest wzięta do nieba, do tego samego nieba, do którego wstąpił Jezus. Niebo to jest „prawicą Boga”, która dla Lutra nie jest jakimś miejscem, lecz mocą Boga do bycia jednocześnie wszędzie i nigdzie. Boska immanentna transcendencja, która przynależy do ludzkiej natury Chrystusa dzięki wcieleniu, i która teraz przynależy do Marii dzięki jej wniebowzięciu, a tym samym związek z Jezusem jej Synem. Gdziekolwiek jest Bóg, tam jest cała osoba Jezusa. Gdziekolwiek jest Jezus, tam jest i osoba Maryi. A gdzie możliwa do opowiedzenia osobowa rzeczywistość Jezusa przecina się z możliwą do opowiedzenia osobową rzeczywistością Maryi i tworzy w tym przecięciu wspólnotę zgromadzoną wokół opowiadania i symbolizowania tych relacji, tam też jest i Kościół.

4. Maria jako parabola: Luter na temat *Magnificat*

Relacja, która działa jako symbol, jest jednym ze sposobów zdefiniowania paraboli. Parabola jest relacjonowanym symbolem, historią, która jest znakiem, niosącym w sobie rzeczywistość, o której opowiada. Maria zatem jest relacjonowanym symbolem Kościoła, to znaczy jest ona parabolą Kościoła (w ten sam sposób, jak można powiedzieć, że Jezus jest relacjonowanym symbolem Boga, i dlatego jest parabolą Boga) i to w tym samym sensie, na Marii jako paraboli Kościoła, Luter konstruuje swoją paraboliczną eklezjologię w swoim najdłuższym traktacie o Marii, swojej egzegezie *Magnificat*.

Magnificat jest centralnym punktem Marii jako paraboli Kościoła i Luter odczytuje go dokładnie w ten sposób. Linijka po linijce *Magnificat* odsłania swój metafizyczny zwrot, który jest istotą paraboli zamieniającej zwykłą historię w niezwykle objawienie o słuchającym - w tym wypadku - o Kościele jako *ekklezja*; „powołanym” Ludzie Bożym.

Luter podkreśla, że *Magnificat* jest mową Marii, którą wypowiada ze swego własnego doświadczenia, interpretacją, którą otrzymała jako dar Ducha Świętego. To nauczanie i oświecenie przez Ducha Świętego jest pierwszym zwrotem, ponieważ, co ukazuje doświadczenie Marii, nikt nie jest w stanie właściwie zrozumieć doświadczenia słowa Bożego bez pouczenia Ducha Świętego: *W takim doświadczeniu Duch Święty poucza nas jak w swej własnej szkole,*

poza którą niczego nikt się nie uczy poza pustymi słowami i paplaniną⁴². Kościół zatem jest przede wszystkim wspólnotą pouczaną przez Ducha Świętego co do właściwej interpretacji doświadczenia słuchania słowa Bożego – pouczenie, które może nie odpowiadać temu, co świat uważa za mądrość, ale pouczenie tym niemniej, poza którym wszelkie próby wyjaśniania słowa Bożego są tak bardzo „pustymi słowami i paplaniną”. Kościół jest dlatego przecięciem słowa Bożego proklamowanego (Maria otrzymuje słowo Boże „ustnie” poprzez przepowiadanie anioła Gabriela) i doświadczenia tego proklamowanego słowa interpretowanego przez Ducha Świętego we własnej mądrości Boga.

A czego Duch Święty naucza? Nie jest to nic innego jak głupstwo Boga, które jest Bożą mądrością: *Kiedy Najświętsza Panna doświadczyła, jakie to wspaniałe rzeczy Bóg działał w niej pomimo jej braku znaczenia, pokory, ubóstwa i skromności, Duch Święty dał jej to głębokie wejście i mądrość, iż Bóg jest dobrym Panem, który wywyższa jedynie tych małych i ściąga możnych z tronu, w skrócie, łamie to co jest całe i składa to co połamane*⁴³.

I to właśnie Bóg czyni w Kościele i ze swoim Kościołem. Maria jest typem Kościoła, ponieważ *nawet teraz i do końca świata, wszystkie Jego dzieła są takie, że z niczego, bezwartościowego, pogardzanego, nędznego i martwego, czyni coś cennego, szanowanego, błogosławionego i żyjącego*, to znaczy, Bóg czyni coś z niczego i kieruje się do tego, co jest daleko poniżej Niego w godności i mocy, i jednoczy się z tym, aby uczynić to czymś błogosławionym⁴⁴. Oto doświadczenie Łaski Bożej, które czyni wiarę i zbawienie oraz powołuje Kościół jako wspólnotę kochającą i wielbiącą Boga. Metaforycznym zwrotem jest uwielbienie Boga przez Marię za wybranie pomimo jej niskiego stanu; tak więc Kościół chwali Boga za bycie wybranym pomimo niskiego stanu przed Bogiem całego stworzenia i rozpoznaje w swym własnym ubóstwie i niskości te same rzeczy, które Bóg bierze za swoje własne, aby uczynić je przedmiotami swej miłości, które w zamian kochają Boga: *I to jest źródło ludzkiej miłości i uwielbienia Boga. Ponieważ nikt nie może uwielbiać Boga najpierw Go nie kochając. Nikt nie może Go kochać, jeśli On nie da się poznać w najbardziej miłosny i intymny sposób. A może dać się poznać tylko za pomocą tych dzieł, które nam objawia, i które czujemy i doświadczamy w sobie. Ale mianowicie tam, gdzie jest to doświad-*

⁴² *Magnificat*, LW 21, 299.

⁴³ TAMZE, 299.

⁴⁴ TAMZE, 299-300.

czenie, iż On jest Bogiem, który zagłębia w głębinę i pomaga jedynie biednym, pogardzanym, dotkniętym, nieszczęśliwym, przeklętym oraz tym, którzy są niczym, tam rodzi się w sercu miłość do Niego. Serce takie przepelnia zadowolenie i zaczyna ono skakać i tańczyć, ponieważ wielką przyjemność odnalazło w Bogu. Tam Duch Święty jest obecny i uczy nas w momencie tak przekraczającej miarę wiedzy i zadowolenia poprzez to doświadczenie⁴⁵.

W doświadczeniu Marii Bożego wybrania, w jej skromności, widzimy, że Kościół jako Boży wybór „preferencyjnej opcji dla ubogich” jest w rzeczywistości Bożą „preferencyjną opcją dla grzesznika”, którego podnosi i powołuje, aby był Jego Kościołem. Bóg rzucił swego jedyne i umiłowanego Syna Chrystusa na głębinę wszelkich nieszczęść i najjaśniej ukazał w Nim, w stronę jakiego końca Jego widzenie, dzieło, pomoc, metoda, porada są skierowane. Dlatego najpełniej doświadczywszy tego wszystkiego, Chrystus obfituje przez całą wieczność w wiedzę, miłość i uwielbianie Boga. Czula Matka Chrystusa czyni tutaj to samo i uczy nas swoimi słowami oraz poprzez przykład jej doświadczenia, jak poznać, kochać i wielbić Boga⁴⁶. W Chrystusie Bóg przyjmuje do siebie doświadczenie ludzkiej niskości i przemienia je w wieczne uwielbienie Boga; w Maryi widzimy jak Kościół posiada moc z Ducha Świętego do czynienia tego samego.

Usprawiedliwienie przez wiarę zatem jest eklezjologiczną doktryną, zanim jeszcze stanie się doktryną antropologiczną. Kościół wielbi swego Pana, nie poprzez uczynki lub pragnienia, lub własne osiągnięcia, lecz raczej poprzez samo dzieło Boże w „radosnym cierpieniu”, uczynku wiary przez Ducha, poprzez posługiwanie Chrystusa w sercach grzeszników: *Nikt nie może osiągnąć takiego doświadczenia, jeśli nie ufa Bogu całym swym sercem, kiedy jest pogrążony w głębokości i bolesnych okolicznościach⁴⁷.* Wszelkie prawdziwe uwielbienie Boga przychodzi jedynie przez wiarę, *to znaczy mocne zaufanie w niewidzialną Bożą łaskę, która jest nam obiecana [...]. Wszystko zależy od wiary ducha [...]. Dlatego, aby nasze uczynki nie były próżne, lecz abyśmy mogli prawdziwie stać się świętymi, koniecznym jest najpierw, aby Bóg zachował naszego ducha, a następnie naszą duszę i ciało, nie tylko przed jawnymi grzechami, ale jeszcze bardziej od fałszywych i pozornie dobrych uczynków⁴⁸.*

⁴⁵ TAMŻE, 300.

⁴⁶ TAMŻE, 301.

⁴⁷ TAMŻE, 302.

⁴⁸ TAMŻE, 305-306.

Wszystkiego tego Maria uczy nas poprzez studiowanie Jej pieśni *Magnificat*, kiedy „wywyższa” Pana za *wzmocnienie naszej wiary, za pocieszenie tych niskiego stanu, i za przestraszenie możnych na tej ziemi*⁴⁹. To, że Maria tak „wywyższa” Pana, jest zatem lekcją dla Kościoła co do mocy wiary i jej przemieniającego życie wpływu: *Musisz [...] bez żadnego odstępstwa lub wątpliwości, zrozumieć [Bożą] wolę odnośnie do ciebie i mocno wierzyć, że uczyni On wielkie rzeczy także tobie, i jest skłonny dla ciebie to zrobić. Taka wiara ma życie i byt; przenika i zmienia całego człowieka; zmusza do obawy, jeśli jesteś potężny i do przyjęcia pocieszenia, jeśli jesteś niskiego stanu. Dla takiej wiary wszystko jest możliwe [...], dochodzi również do doświadczenia dzieł Boga, a tym samym sięgnięcia po miłość Boga i stąd do pieśni oraz uwielbiania Boga, tak, że człowiek darzy Go wielkim szacunkiem i prawdziwie Go wywyższa*⁵⁰.

Maria pokazuje nam drogę w tego rodzaju życiu i aktywną wiarę poprzez jej własne życie, aktywne wyrażenie wiary w cud, który Bóg w niej zdziałał, o którym śpiewa w *Magnificat*. Tak jak czyni Maryja powinien postępować i Kościół: wierzyć, że Bóg czyni to, co obiecuje, że czyni wielkie rzeczy małymi środkami, i kochać oraz uwielbiać Go za to.

Kościół jest zatem odbiorcą Bożych darów, jak i naczyniem, które zawiera skutki tych darów – w ten sam sposób, jak Maria otrzymała dar wcielenia Syna i będąc cieleśnie naczyniem wcielenia Syna Bożego, od której Syn Boga weźmie ciało ludzkie. Maria nie widzi niczego z jej własnej strony, jakiejś szczególnej wartości lub odpowiedniości, dla tak wspaniałych darów i zaszczytów: Ona, w swej pokorze, po prostu przyjmuje je jako łaskę i z wdzięcznością cokolwiek Bóg wybierze, aby zdziałać poprzez nią: *Sama będąc niczym więcej jak radosnym pokojem gościnnym i ochoczą gospodynią dla tak wielkiego Gościa. Dlatego zawsze zachowywała te sprawy*⁵¹. Maria jako Matka Chrystusa i również Matka Boża jest parabolą tego, jak Kościół powinien przeżywać swoją egzystencję, jako przynoszący Chrystusa i Boga światu – nie z pompą i mocą, lecz jako radosny pokój gościnnie i pełny obowiązków gospodarz Boga, który czyni sobie z niego dom.

Usprawiedliwienie przez wiarę oznacza więc, że Kościół otrzymuje, kocha i ufa Bogu, który przychodzi, aby w nim zamieszkać po prostu dlatego, że jest to Bóg, przynosząc całe swoje dobro ze sobą

⁴⁹ TAMŻE, 306.

⁵⁰ TAMŻE, 306, 307.

⁵¹ TAMŻE, 308.

i nie z powodu jakichś nagród lub zasług, które Kościół lub jego członkowie mogą otrzymać, jeśli są szczególnie dobrymi gospodarzami lub gospodyniami: *Maria dlatego nazywa Boga swoim Zbawicielem lub jej Zbawieniem, chociaż nawet ani nie widziała ani nie czuła, że tak jest, lecz zaufała w pełni, że On jest jej Zbawicielem i Zbawieniem. Wiara ta przysłała do niej poprzez to, co Bóg w niej uczynił [...]. Tym samym uczy nas kochać i wielbić Boga dla Niego samego i we właściwym porządku, a nie samolubnie, aby szukać czegoś w Jego rękach. Czynione jest to, kiedy ktoś wielbi Boga, ponieważ jest dobry, dostrzega tylko Jego najwyższą dobroć i w niej samej znajduje upodobanie*⁵².

To niezwykle ważny punkt dla Lutra eklezjologii usprawiedliwienia przez wiarę: *Najwyższa dobroć Boga jest tym, co powinno być przepowiadane i znane ponad wszystko inne, i powinniśmy nauczyć się tego, że podobnie jak Bóg zbawia nas z czystej dobroci, bez żadnej zasługi lub uczynków, tak i my w zamian powinniśmy spełniać uczynki bez nagrody lub szukania samych siebie, przez wzgląd na najwyższą dobroć Boga*⁵³. Kościół nie powinien oczekiwać lub prosić Boga o własny sukces, wzrost, powodzenie lub pocieszenie, lecz powinien nieść misję Kościoła po prostu, ponieważ otrzymał zbawienie przez samą wiarę i teraz dokonuje dobrych uczynków miłosierdzia, których Bóg wymaga tylko z wiary, nie proponując żadnych zasług dla otrzymania łask Bożych, nie szukając żadnych łask od Boga przy czynieniu Jego woli i czynić to, co On wyznaczy. Posługiwaniem i misją Kościoła jest wyznawanie prawdy wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana, nie aby otrzymać światowe nagrody lub uzyskać światowe wpływy z powodu tego wyznania: *Tobie poświęcone jest to wyznanie, które odbierający je Bóg zarezerwował dla Siebie*⁵⁴. To właśnie czyni Maria. A to, co czyni Maria, jest parabolą życia przeżywanego z usprawiedliwienia poprzez wiarę.

Kościół zatem jest miejscem, gdzie wiara przyjmuje nowe posłuszeństwo w życiu wierzących, grzeszników, którzy trwają przy wierze w dobroć i dobrą wolę Boga, przestrzegają przykazań Bożych, spełniają dobre uczynki miłosierdzia Boga nie szukając za to żadnej nagrody i którzy znoszą prześladowania od świata, wyszydzanie i poniżanie oraz odrzucenie, nie jakoby była to kara Boża za trwanie w grzechu, lecz raczej jako znak, że czynią właściwe rzeczy we właściwej misji, uwielbiając Boga i dokonując Jego dzieła zgodnie

⁵² TAMŻE, 309.

⁵³ TAMŻE, 312.

⁵⁴ TAMŻE, 336.

z wolą Bożą. Maria idzie tą drogą pokazując, w jaki sposób ten paradoksalny sposób życia „w” ale nie „ze” świata ma być przeżywany. Dla Marii liczy się jedynie, że Bóg ma na nią wzgląd, zwrócił się do niej i poświęcił jej uwagę w formie łaski i zbawienia oraz wszystkie dary, które za tym następują⁵⁵. Maria uczy w tym Kościół podwójnej lekcji o życiu jako wierzących i rozgrzeszonych grzeszników, na których wejrzał Bóg w swojej litości i łasce: *Po pierwsze każdy z nas powinien zwracać uwagę raczej na to co Bóg czyni dla niego, a nie na wszystkie dzieła, jakie [Bóg] czyni dla innych. Ponieważ nikt nie będzie zbawiony poprzez to, co Bóg czyni dla innego, lecz jedynie przez to, co On czyni tobie [...]. W innym miejscu uczy nas ona, że każdy powinien dążyć, aby przodować w uwielbianiu Boga poprzez ukazywanie dzieł jakie [Bóg] dla niego uczynił, a następnie poprzez uwielbianie Go [Boga] za dzieła, jakie uczynił dla innych⁵⁶.*

Wspólnota, *koinonia* Kościoła, jest tam, gdzie każdy chrześcijanin docenia i chwali Boga za swoje własne dary i zadania, i nie pragnie być kimś lub czymś innym; a jednocześnie każdy chrześcijanin dziękuje i chwali Boga za mnogość darów i zadań, które wszyscy razem posiadają, każdy we własny sposób, ponieważ nikt nie jest większy lub mniejszy od innego. Maria pokazuje Kościołowi, że jakikolwiek dar i każde wezwanie w Kościele jest znakiem tego, że Bóg ma na ciebie wzgląd, zwrócił do ciebie swoją zbawczą łaskę i miłosierdzie, dał ci duchowe dary, jakie wybrał dla ciebie w swoim oglądzie, wszystko dla dobra Kościoła, który tym samym powołuje do bycia Jego własnym miejscem zamieszkania w świecie. Dlatego wszyscy chrześcijanie są jednym głosem chwały i dziękczynienia Bogu. Spójrzcie na Marię, mówi Luter, nie na taką jaką jest teraz, panującą jako Królowa Niebios, lecz na taką jaka ukazuje się w *Magnificat*; niskiego stanu i ubożego życia: *Zatem patrząc na nią, będziesz poruszony do miłości i wielbienia Boga za Jego łaskę, i pociągnięty do szukania wszystkich dobrych rzeczy w Nim, który nie odrzuca, lecz z łaską spogląda na biednych i wzgardzonych oraz skromnych śmiertelników. Zatem twoje serce zostanie wzmocnione w wierze i miłości oraz nadziei⁵⁷.* Tak, mówi Luter, Maria nawet teraz chce, abyśmy przyszli z naszymi pragnieniami i udali się poprzez nią w jej pokorze i skromności, w wierze do Boga⁵⁸.

⁵⁵ TAMŻE, 321.

⁵⁶ TAMŻE, 318-319.

⁵⁷ TAMŻE, 322.

⁵⁸ TAMŻE, 323: Luter nie tylko postrzega Marię jako aktywną i taką, do której można się zwracać, ale też na tych stronach dostarcza formy odpowiedniego

Wszystko to jest możliwe: Maria jest prawdziwą parabolą Kościoła, ponieważ w niej przejawia się, poprzez jej paraboliczną symbol-relację życia (włącznie z chwalebny wniebowzięciem), że radykalna chrystologia immanentnej transcendencji, która jest Lutrowym rozumieniem Trójjedynego Boga, została udostępniona ludziom, a ludzie stali się zdolni do przyjęcia takiego zamieszkiwania Boga, poprzez własne dzieło Boga w Chrystusie, usprawiedliwienia przez wiarę. Usprawiedliwienie przez wiarę jest zatem dziełem Boga, w celu przemiany ludzi, których powołuje jako Swoją *ekklezję*, na odbiorców i naczynia Jego własnej Boskiej samoegzystencji. Maria jest tego dowodem: *Niezmierne bogactwa Boga połączyły się w niej z jej całkowitym ubóstwem, Boży majestat z jej niskim stanem, chwała Boża z jej zawstydzeniem, Boska wspaniałość z jej małością, Boża dobroć z jej brakiem zasług, Boża łaska z jej bezwartościowością. Na tej bazie nasza miłość i uczucie względem Boga powinno wzrastać i powiększać się z pełnym zaufaniem, i dlatego jej życie i uczynki [...] zostały utrwalone*⁵⁹.

5. Maryjne implikacje dla Kościoła, który wywyższa Boga

Przewagą tej mariologicznej eklezjologii jest to, że oddała ona dyskusję o Kościele od kwestii instytucjonalnych i biurokratycznych organizacji i skupia posługiwanie oraz misję Kościoła na osobach, których życie służy jako parabola dla rozważań i postępowania. Jest to prawdziwe zarówno o Chrystusie, jak i Marii w mariologicznej eklezjologii. W Chrystusie mamy symboliczną relację życia, która jest parabolą Boga, znajdującą swój wyraz w sakramentach chrztu i Eucharystii; jeden jednoczący osobę z wątkiem tej paraboli, jako członka Ciała Chrystusa, drugi odgrywający wątek tej paraboli w komunii i wspólnocie eschatologicznej uczy Królestwa. W Marii mamy symboliczną relację życia, która jest parabolą Kościoła, przynoszącego tego Chrystusa „na” i „dla” świata. Maria jako *Theotokos*, nosicielka Boga, jest parabolą, która ustala misję Kościoła, aby rodził Syna Bożego w macierzyńskim naśladownictwie, biorącym tego zrodzonego Chrystusa z Ducha, z łona i ciała Ludu Bożego, Kościoła; i w ciele Ludu Bożego, Kościele, oraz dawał tego Chrystusa światu i dla świata, jako jego jedyną obietnicę i nadzieję na zbawienie.

zwrotu dla modlitwy skierowanej do Marii, która prosi ją o pośrednictwo dla nas w uczynieniu nas bardziej takimi jak ona w pokorze i otwartości.

⁵⁹ TAMŻE.

Działając jako parabola, zarówno Chrystus, jak i Maria, są obecni w sposób, który jest prawdziwy, ale nieuchwytny dla „rzeczywistości” narzuconej na naukowe i historyczne dowodzenie, lecz raczej otwartej na pełny horyzont interpretacji i znaczenia, który parabola niesie jako historia stale interpretowana w świetle ciągłego jej opowiadania. To nie przeczy historycznemu istnieniu lub realności Jezusa albo Marii, lub ich prawdziwej obecności tu i teraz w Kościele oraz jako Kościół. Po prostu stawia ich to w parabolicznym zwrocie, który czyni życie czymś poza zasięgiem naukowej oceny i historycznej krytyki: Chrystus jako posługa Kościoła i Maria jako misja Kościoła czynią posługę oraz misję czymś egzystencjalnym, osobowym i zależnym od kontekstu. Dlatego zawsze coś nowego jest w każdym kontekście, w który Chrystus i Maria wnoszą znaczenie i nadzieję.

Instytucje i biurokracje do prowadzenia dzieła Kościoła mogłyby w świetle tej eklezjologicznej wizji zostać zreformowane, odnowione i ponownie rzucone na otwarte fora i sieci dla interpretacji i dostosowania parabolicznego znaczenia Chrystusa jako posługi Kościoła i Marii jako misji Kościoła. Taka instytucjonalna odnowa byłaby od podstaw, skoncentrowana na lokalnych zgromadzeniach i sieciach zgromadzeń, które urastają w diecezjalne i synodalne fora, z minimalną krajową i międzynarodową nadstrukturą u góry. Ponieważ samą istotą mariologicznej eklezjologii jest, aby była zakorzeniona w rzeczywistych osobach i praktykach w konkretnych miejscach: wspólnota przepowiadania, chrzczenia, komunii i ewangelizowania, spotkania, pocieszenia – lokalne zgromadzenie, które staje się wtedy parabolą Chrystusa i Marii w ich rolach jako sług Boga.

Kiedy jest to radykalna chrystologia Lutra, przedstawiająca Chrystusa z punktu widzenia tego parabolicznego istnienia w świecie, wtedy ta parabola Kościoła Chrystusa i Marii przyjmuje radykalnie eschatologiczny wymiar, któremu odpowiada parabola wniebowzięcia Marii. I znowu myślenie o wskrzeszeniu/wniebowstąpieniu Jezusa i wniebowzięciu Marii jako parabolach, nie przeczy ich faktyczności czy historyczności; to jedynie zabiera je jako przedmioty naukowego badania lub historycznej weryfikacji i czyni je częścią trwającego życia wspólnoty wiernych. Teraz wszystko czym Kościół jest i robi, jest zorientowane na Boską immanentną transcendencję, która jest obecnością Boga w Chrystusie tutaj i wciąż nadchodzącego, wszędzie, choć nigdzie, w Kościele i w sakramentach, ale nie ograniczoną lub manipulowaną przez Kościół lub jego system sakramentalny. I teraz wszystko czym Kościół jest i co robi, jest oparte na

mocnej i pewnej nadziei w to, że wola Boga dla naszego życia wychodzi poza szpony śmierci, ponieważ jak Maria została zabrana do chwały niebieskiej w pełni jej osoby, gdzie tym niemniej wciąż kontaktuje się i pośredniczy dla nas w komunii z uwielbionym Chrystusem jej Synem, tak będzie dla nas wszystkich, i tak jest teraz dla nas, w antycypujący sposób w modlitwie i uczynkach miłosierdzia Kościoła, który jest parabolicznym Ciałem Chrystusa i duszą Marii. Niech Luter będzie naszym podsumowaniem, z jego końcowych myśli na temat *Magnificat*: *Teraz Izrael, który jest sługą Bożym, jest tym, który korzysta z wcielenia Chrystusa. To jego własny ukochany lud, dla którego stał się również człowiekiem, aby go odkupić z mocy szatana, grzechu, śmierci i piekła, i aby go doprowadzić do prawości, życia wiecznego i zbawienia. To jest pomoc, o której śpiewa Maria*⁶⁰.

Tł. Mariusz Karandysz

Mark E. Chapman
Chambersburg, Pennsylvania USA

Sancta Maria, Sancta Ecclesia: la possibilità luterana dell'eccelesjologia mariana

(Riassunto)

L'autore pone una domanda alla teologia luterana riguardante la Vergine Maria in quanto archetipo della Chiesa, „Madre della Chiesa” e di tutti i cristiani. Cerca di sviluppare il suo pensiero sul fondamento della teologia di Martino Lutero, partendo dalla sua cristologia. In questo contesto teologico-cristologico l'autore mette in luce la persona di Maria nel mistero della sua assunzione in quanto simbolo della Chiesa. Infine, fa vedere il rapporto tra Maria e la Chiesa nella luce del commento di Lutero sul *Magnificat* e le conseguenze dell'eccelesjologia mariana per la vita della Chiesa.

⁶⁰ TAMZE, 350.