

Bernard Morawski

Miejsce Maryi we wspólnocie świętych : deklaracje ekumeniczne

Salvatoris Mater 4/3, 184-216

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.

Rola i miejsce Maryi we wspólnocie świętych było rozważane na Międzynarodowych Kongresach Mariologicznych (Rzym, Saragossa, Malta, Kevelaer). W Deklaracji z Saragossy poruszono problem wzywania i wstawiennictwa rozpatrywany „na tle wspólnoty świętych” (nr 4). Także w zapowiedzi planowanych dalszych poszukiwań podczas Kongresu na Malcie mówiono o wspólnym *zbliżeniu do Matki Pana we wspólnocie świętych* (zakończenie). Dla wielu jednak protestantów Maryja i Jej rola skończyły się wraz z końcem Jej życia, więcej nawet, wielu powiada: *Maryja, podobnie jak Abraham, Piotr [...], Luter, [...] umarła dla nas, prawdopodobnie żyje ona i spoczywa w Bogu*¹. Stąd zagadnienie wspólnoty świętych i miejsca Maryi w niej, ledwo dotknięte w Saragossie, podjęte i szeroko omówione na Malcie, stanowi niemały krok naprzód na drodze ku jedności. Sekcja ekumeniczna kolejnego Kongresu (Kevelaer) w dalszym ciągu kontynuowała *dialog ekumeniczny [...] na temat roli Maryi we wspólnocie świętych* (Deklaracja, wstęp). Uczestnicy sekcji ekumenicznej wyrazili nadzieję, że całość wspólnych uzgodnień będzie mogła być pozytywnym wkładem w dialog ekumeniczny (zakończenie). Wypracowane Deklaracje na Kongresach na Malcie i w Kevelaer omawia-

Bernard Morawski OFMCap

Miejsce Maryi we wspólnocie świętych. Deklaracje ekumeniczne

SALVATORIS MATER
4(2002) nr 3, 184-216

ją to samo zagadnienie, choć aspekt, w jakim były one rozpatrywane, i bogactwo wniosków, są nieco inne, to jednak z pewnością uzasadnione będzie ich osobne rozważenie. Aby wskazać także na ich odmienność, najpierw zostaną przedstawione teksty obu Deklaracji z uwarunkowaniami ich powstania.

1. Teksty Deklaracji

Zanim przywołamy sam tekst Deklaracji, najpierw naświetlimy panującą atmosferę i kontekst albo ekumeniczny wymiar całego Kongresu. Dalej, dla lepszego zrozumienia i pełniejszego obrazu

¹ R. FRIELING, *Luter, Maryja i papież*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 3(1988) 71-72. Dr Reinhard Frieling z Instytutu Ewangelickiego w Bensheim (Niemcy) jest wybitnym specjalistą stosunków międzykonfesyjnych.

ważności Deklaracji, przedstawimy w zarysie prace samej sekcji ekumenicznej nad omawianym dokumentem. W taki sposób ukażemy Malte'83 i Kevelaer'87, a dopiero po ich prezentacji przejdziemy do teologicznej analizy obu tekstów razem.

1.1. Tekst Deklaracji Malta'83

Międzynarodowy Kongres Mariologiczny na Malcie, który omawiał kult Matki Bożej w wiekach XVII i XVIII, pozostał wierny duchowi ekumenicznemu, który od początku ożywia jego prace. Także temat Kongresu Maryjnego „Maryja - Matka Pojednania” zachęcał do szczególnego wysiłku w refleksji i poszukiwaniach zmierzających do jedności wiary i życia. W czasie Kongresu wygłoszono siedem referatów (z czego trzy przestawili uczestnicy sekcji ekumenicznej) odnoszących się do miejsca Maryi w Kościołach chrześcijańskich omawianego okresu. Większość referatów (cztery) dotyczyła kultu Maryi w Kościołach protestanckich. Stamm² mówił o zasadach protestanckich w odniesieniu do czci Maryi; Franz Courth³ omawiał miejsce Maryi w teologii i pobożności protestanckiej XVII i XVIII wieku; o feministycznych skutkach braku kultu maryjnego w świecie protestanckim mówiła Gabriella Fiori⁴. Ostatni referat dotyczący protestantyzmu wygłosił Georges Bavaud⁵. Jedyne referat na temat doktryny i czci maryjnej omawianego okresu w Kościele prawosławnym wygłosił sygnatariusz poprzednich Deklaracji, Johannes Kalogirou⁶. Z kolei Maryję widzianą oczyma XVII-wiecznego anglikanizmu przedstawił John Milburn⁷ (podpisał także poprzednią Deklarację) i Giorgio Francini⁸, który ukazał obraz Maryi w angielskich wierszach poetów katolików i anglikanów w XVII wieku.

² H.-M. STAMM, *Die theologischen Grundprinzipien der Reformation und die Marienverehrung von Luther bis zum 18. Jahrhundert*, w: *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati*, vol. 2, Romae 1987, 201-210.

³ F. COURTH, *Maria in der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhundert*, TAMZE, 255-276.

⁴ G. FIORI, *Effetti dell'assenza di un culto mariano nel mondo protestante del 17° e 18° secolo sullo sviluppo del «femminile»*, TAMZE, 397-415.

⁵ G. BAVAUD, *Le dialogue entre Bossuet et les protestants sur la dévotion mariale*, TAMZE, vol. 5, Romae 1987, 1-24.

⁶ J. KALOGIROU, *Marienlehre und Marienverehrung in der Orthodoxen Kirche in 17. und 18. Jahrhundert*, TAMZE, vol. 2, 231-254.

⁷ J. MILBURN, *Maria restituta: A Episode of 17th Century Anglicanism*, TAMZE, vol. 6, Romae 1988, 31-42.

⁸ G. FRANCINI, *Maria nei poeti cattolici e anglicani della letteratura inglese del secolo XVII*, TAMZE, 43-68.

Szczególnie wymownym akcentem jedności uczestników Kongresu stało się nabożeństwo ekumeniczne odprawione 14 września wieczorem w anglikańskiej katedrze św. Pawła w La Valletta. Temat tej modlitwy Kościoła był osnuty wokół „Maryi, Matki Księcia Pokoju i Pojednania”. Znamienne, że przed odczytaniem Ewangelii, wszyscy usłyszeli kilka fragmentów adhortacji apostołskiej „*Marialis cultus*” (nr 32, 17 i 18)! To wielkie ekumeniczne doświadczenie tak skomentował jeden z uczestników: *Ta wspólna modlitwa, która złączyła nas z Maryją «Dziewicą na modlitwie», była również modlitwą Kościoła poszukującego całkowitego zjednoczenia*⁹. Należy jeszcze wspomnieć o liście Jana Pawła II skierowanym do uczestników Kongresów, a złożonym na ręce biskupa Mercieca. Papież zwrócił uwagę na macierzyńską miłość Maryi do braci Jej Syna i ukazał Ją jako „dobro wspólne” (wielki skarb), które stanowi własność całego Ludu Bożego i więc *już jednoczącą tych, którzy pozostają jeszcze rozłączeni na różnych drogach*¹⁰. Z pewnością te wydarzenia i prace Kongresu miały wpływ na wysiłek podjęty przez uczestników sekcji ekumenicznej. W jej skład wchodziło 14 teologów: siedmiu z Kościoła katolickiego (nie licząc sekretarza – o. Pierre Masson OP) i siedmiu z innych Kościołów chrześcijańskich, czterech anglikanów i po jednym: luteranin, reformowany, prawosławny. Sekcja, której przewodniczył jezuita, o. Cándido Pozo, a wspierał zasłużony pastor reformowany, Henry Chavannes, zbierała się codziennie w dniach od 12-15 września, przy obecności kilku obserwatorów. Na początku prac ustalono ostatecznie temat dialogu, wyraźnie przy tym nawiązując do Saragossa’79. To, co stanowiło największy problem z poprzedniego Kongresu – „wzywania i wstawienictwo świętych”, postanowiono dokładnie omówić na tle wspólnoty świętych¹¹. Stąd najpierw określono stanowiska poszczególnych Kościołów wobec samego zagadnienia wspólnoty świętych i miejsca, jakie z woli Bożej pełni w niej Maryja. Na podstawie tychże założeń sporządzono tekst, który stał się materiałem roboczym dla utworzonych dwu podkomisji. Po wytężonej pracy i przyjęciu wielu poprawek

⁹ B. BILLET, *Marie au coeur de la Redemption: Le IX^e Congrès Mariologique et le XVI^e Congrès marial (Malte 8-18 IX 1983)*, „Cahiers marials” 141(1984) III-XIV. Artykuł ten daje całościowy obraz przebiegu obu Kongresów. Por. J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne. Zarys historyczny i relacja uczestników*, Sandomierz 1996, 43-62.

¹⁰ B. BILLET, *Marie au coeur...*, IX.

¹¹ C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni ecumeniche mariane*, „Civiltà Cattolica” 135(1984) 370. Uczestnicy przekonali się, że problemu wzywania i wstawienictwa Maryi nie można rozpatrywać bezpośrednio, gdyż taka konfrontacja nie przyniosłaby żadnego owocu. Dlatego właśnie podjęto szczegółową analizę zagadnienia wspólnoty świętych.

wnoszonych przez przedstawicieli różnych Kościołów podczas odbytych trzech wspólnych spotkań, przyjęto ostatecznie jednogłośnie tekst sześciopunktowej Deklaracji¹².

IX MIĘDZYNARODOWY KONGRES MARIOLOGICZNY
Malta, 8-15 IX 1983
Deklaracja Ekumeniczna
MIEJSCE MARYI WE WSPÓLNOCIE ŚWIĘTYCH

1. Tutti noi riconosciamo l'esistenza di una comunione dei santi, come comunione di coloro che sulla terra sono uniti a Cristo come membri vivi del suo corpo mistico. Il fondamento e punto centrale di riferimento di questa comunione è Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo e capo della Chiesa (Ef 4, 15-16) per unirci al Padre e allo Spirito Santo.

2. Questa comunione, che è comunione con Cristo e fra tutti quanti sono di Cristo, implica una solidarietà che si esprime anche nella preghiera vicendevole: questa preghiera dipende da Cristo sempre vivente per intercedere per noi (cfr. Eb 7, 25).

3. Il fatto stesso che Cristo prega per noi in cielo alla destra del Padre, ci indica che la morte non rompe la comunione di coloro che durante la loro vita erano uniti con i vincoli della fratellanza in Cristo. Esiste dunque una comunione fra coloro che appartengono a Cristo, sia che abita-

1. Wszyscy uznajemy istnienie obcowania świętych, jako łączności tych, którzy na ziemi są złączeni z Chrystusem jako żywe członki Jego Ciała mistycznego. Podstawą i centralnym punktem odniesienia tego obcowania jest Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem i Głową Kościoła (Ef 4, 15-16), aby nas zjednoczyć z Ojcem i Duchem Świętym.

2. To obcowanie, które jest łącznością z Chrystusem i między tymi wszystkimi, którzy należą do Chrystusa, zakłada solidarność, która wyraża się także w modlitwie jednych za drugich; modlitwa ta zależy od Chrystusa, wiecznie żyjącego, aby się wstawiać za nami (por. Hbr 7, 25).

3. Sam fakt, że Chrystus modli się za nas w niebie po prawicy Ojca, wskazuje, że śmierć nie zrywa łączności między tymi, którzy podczas swego ziemskiego życia byli zjednoczeni więzami braterstwa w Chrystusie. Istnieje zatem łączność między tymi, którzy na-

¹² L. GAMBERO, *Il IX Congresso Mariologico e il XVI Congresso mariano Internazionale di Malta*, „Marianum” 46(1984) 261-301. Zob. B. BILLET, *Marie au coeur...*, X; D. FERNANDEZ, *Culto y piedad del IX Congreso Mariológico Internacional de Malta (8-15 de septiembre de 1983)*, „Ephemerides Mariologicae” 34(1984) 65-106.

no sulla terra, sia che, lasciato il corpo, abitano con il Signore (cfr. 2 Cor 5, 8 e anche Mc 12, 27).

4. In questo contesto si comprende l'intercessione dei santi per noi, la quale esiste in modo simile alla preghiera che i fedeli fanno gli uni per gli altri. L'intercessione dei santi non va intesa come «informazione» a Dio delle nostre necessità. Nessuna preghiera può avere questo senso riguardo a Dio, la cui scienza è infinita. Si tratta di un'apertura alla volontà di Dio per sé e per gli altri, di un esercizio dell'amore fraterno.

5. All'interno di questa dottrina si comprende il posto che corrisponde a Maria Madre di Dio. E appunto la relazione a Cristo che nella comunione dei santi le conferisce un ruolo singolare d'ordine cristologico. Inoltre la preghiera di Maria per noi va considerata nel contesto culturale di tutta la Chiesa celeste descritto nell'Apocalisse, al quale la Chiesa terrena vuole unirsi nella sua preghiera comunitaria. Maria prega all'interno della Chiesa, come ha fatto una volta nell'attesa della Pentecoste (cfr. Atti 1, 14). Quali che siano le nostre differenze confessionali non c'è, nessun motivo che impedisca di unire la nostra preghiera a Dio nello Spirito Santo con quella liturgia celeste, e specialmente con quella della Madre di Dio.

leżą do Chrystusa, niezależnie od tego czy mieszkają na ziemi, czy też po śmierci żyją u Pana (por. 2 Kor 5, 8 a także Mk 12, 27).

4. W tym kontekście rozumie się, że wstawiennictwo świętych za nami dokonuje się w sposób podobny do modlitwy, jaką wierni zanoszą jedni za drugich. Wstawiennictwa świętych nie można rozumieć jako środka „informowania” Boga o naszych potrzebach. Żadna modlitwa nie może mieć takiego znaczenia w odniesieniu do Boga, którego wszechwiedza jest nieskończona. Chodzi tu o otwarcie się na wolę Bożą dla siebie i dla innych, i o wyraz miłości bratniej.

5. W świetle tej nauki rozumie się miejsce, jakie przysługuje Maryi, Matce Boga. Ściśle jest to właśnie odniesienie do Chrystusa, który w obcowaniu świętych przydziela Jej szczególną rolę porządku chrystopologicznego. Ponadto modlitwę Maryi za nas należy rozważać w kontekście kultu całego Kościoła niebiańskiego, opisanego w Apokalipsie, do którego Kościół na ziemi pragnie się włączyć w swojej wspólnotowej modlitwie. Maryja modli się wewnątrz Kościoła, jak to czyniła kiedyś w oczekiwaniu zesłania Ducha Świętego (Dz 1, 14). Jakikolwiek byłyby nasze różnice wyznaniowe, nie ma żadnego powodu, który by przeszkadzał zjednoczyć naszą modlitwę do Boga w Duchu Świętym z modlitwą Kościoła niebiańskiego, a szczególnie z modlitwą Matki Bożej.

6. Questo inserimento di Maria nel culto intorno all'Agnello immolato (aspetto cristologico) associata a tutta la liturgia celeste (aspetto ecclesiologico) impedisce ogni interpretazione che sembri attribuire a Maria un onore che è, dovuto a Dio solo. Inoltre, nessuno dei membri della Chiesa aggiunge qualcosa all'opera di Cristo, che resta sempre l'unica sorgente di salvezza. Non è, possibile inoltre prescindere da lui, né ricorrere ad un cammino più «comodo» di quello del Figlio di Dio per giungere al Padre. Nello stesso tempo, è chiaro che Maria ha suo posto nella comunione dei santi.

6. To włączenie Maryi w kult wokół Baranka ofiarnego (aspekt chryzologiczny), w połączeniu z całą liturgią niebiańską (aspekt eklezjologiczny) nie może dać miejsca jakiegokolwiek interpretacji, która by przypisywała Maryi cześć, należną tylko Bogu. Ponadto żaden z członków Kościoła nie może dodawać czegokolwiek do dzieła Chrystusa, który pozostaje jedynym źródłem zbawienia. Niemożliwą jest także rzeczą pominąć Go, ani wybrać jakąś inną bardziej „wygodną” drogę do Ojca niż droga Syna Bożego. Zarazem jest rzeczą jasną, że Maryja ma swoje miejsce w obcowaniu świętych.

Malta, dnia 15 września 1983 roku.

Tekst Deklaracji¹³ podpisali w kolejności:

ze strony braci z innych Kościołów:
Wolfgang Borowsky, luteranin
Henry Chavannes, reformowany
John de Satgé, anglikanin
John Evans, anglikanin
John Milburn, anglikanin
Howard Root, anglikanin
Johannes Kalogirou, prawosławny

ze strony katolickiej:
Eamon Carrol OCarm
Franz Courth SAC
Theodore Koehler SM
Cándido Pozo SJ
Charles Molette, prałat
Enrique Llamas OCD
Stefano De Fiores SMM
Pierre Masson OP, sekretarz

¹³ Tekst polski Deklaracji: *Deklaracja ekumeniczna o kulcie Matki Bożej. Malta 1982*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2(1984) 50-55. Jest to tłumaczenie z języka włoskiego. Tłumaczenie to z niewielkimi poprawkami zostało umieszczone powyżej.
J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne...*, 60-61. Jest to tylko streszczenie Deklaracji. Za tekst oryginalny uznano tekst w kilku językach: włoskim, angielskim, francuskim, niemieckim.
Tekst włoski: „Civiltà Cattolica” 135(1984) I, 377-378 – z komentarzem C. Pozo; „Marianum” 46(1984) I-IV, 425-426 – z komentarzem L. Gambero; „Studia Ecumenici” 5(1987) 539-541.
Tekst francuski: „Cahiers marials” 141(1984) X-XI; EsVie 94(1984) 346-347.
Tekst niemiecki: US 38(1983) 349-350.
Tekst hiszpański: „Scripta de Maria” 7(1984) 532-534; „Ephemerides Mariologicae” 34(1984) 103-105.

1.2. Tekst Deklaracji Kevelaer'87

Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Kevelaer odbył się w dniach od 11 do 17 września 1987 roku. Jako temat obrad kontynuowano rozważanie kultu maryjnego, tym razem w XIX i XX wieku, aż do Soboru Watykańskiego II (1789-1962). Jak na poprzednich Kongresach, tak i tym razem poruszano problemy ekumeniczno-mariologiczne. Już w przemówieniu inauguracyjnym legat papieski na Kongres Mariologiczny, kard. Joseph Ratzinger, wyraził nadzieję, że praca sekcji ekumenicznej może doprowadzić do postępu na drodze do jedności. Z kolei legat papieski na Kongres Maryjny, kard. Franciszek Macharski, zwrócił uwagę na konieczność przyjęcia pełną piersią wiary płynącej z autentycznego kultu maryjnego.

Prace Kongresu odbywały się w czasie obrad plenarnych i w dziewięciu grupach językowych, ponadto utworzono sekcję ekumeniczną¹⁴. Problematyce ekumenicznej została poświęcona sesja plenarna drugiego dnia Kongresu Mariologicznego. Wygłoszono trzy referaty (dwa przez uczestników sekcji ekumenicznej). Jako pierwszy został odczytany referat nieobecnego H. Düfela (wielokrotnego uczestnika Kongresów) o obecności Maryi w XIX-wiecznej ewangelickiej teologii¹⁵. Wskazał on jako konieczność ciągle wspólne kładzenie fundamentu, jaki stanowi jedyne pośrednictwo Chrystusa. Kolejny referat wygłosił anglikański delegat arcybiskupa Canterbury, sygnatariusz Malta'83, Howard Root¹⁶. Omawiał on dość nieprzychylnie stanowisko anglikańskie względem dogmatów niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia NMP. Trzeci referat wygłosił Johannes Kalogirou na temat Maryi w Kościele prawosławnym w omawianym okresie¹⁷. Poza obradami plenarnymi akcenty ekumeniczne zaznaczyły się w pracy trzech sekcji językowych. W sekcji języka niemieckiego H. Stamm ukazał pobożność protestanckiego proboszcza Dietleina¹⁸, a wielokrotny uczest-

¹⁴ Relacje z obrad Kongresu podają uczestnicy: Z. JABŁOŃSKI, „Jasna Góra” 2(1988) 13-20 i J. KRASINSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne...*, 63-90 oraz TENZE, „Homo Dei” 57(1988) 43-59.

¹⁵ H. DÜFEL, *Maria in der deutsche evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts – Dargestellt auf dem Hintergrund des reformatorischen Marienverständnisses vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, w: *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, vol. 1, Romae 1991, 109-136.

¹⁶ H.C. ROOT, *Some Anglican Attitudes to Mariological Developments from „Ineffabilis Deus” to „Manificentissimus Deus”*, TAMZE, 137-148.

¹⁷ J. KALOGIROU, *Mariologische Lehrpunkte und marianische Frömmigkeitszüge in der Orthodoxen Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts in Bezug auf entsprechende aktuelle Gegebenheiten Epoche*, TAMZE, vol. 2, 571-603.

¹⁸ H. STAMM, *Die Marienverehrung bei dem protestantischen Pfarrer Wilhelm Otto Dietlein*, TAMZE, vol. 2, 571-603.

nik Kongresów, Wolfgang Borowsky, mówił o sprzeciwach protestanckich wobec katolickiej mariologii okresu międzywojennego¹⁹. Natomiast pobożność maryjną ewangelików niemieckich przedstawił on w czasie ekumenicznego wieczoru sekcji polskiej w domu sióstr Klementynek²⁰. Georges Bavaud z sekcji języka francuskiego ukazał podstawy protestanckiej krytyki wobec katolickiej pobożności maryjnej w XIX i XX wieku²¹. Natomiast w sekcji języka polskiego ks. Władysław Nowak wygłosił wykład nt.: „Pobożność maryjna polskich protestantów na Mazurach w XIX wieku”²². Ponadto w czasie jednej z sekcji Kongresu Maryjnego, Franz Courth (sygnatariusz dwóch poprzednich deklaracji) omówił ekumeniczne akcenty encykliki „Redemptoris Mater”²³.

Prace Kongresu odbywające się w duchu braterskiej jedności, a także żywa pobożność ludu chrześcijańskiego (Kevelaer’87, zakończenie) wpłynęły na rozwój i ostateczny rezultat prac sekcji ekumenicznej, której ponownie przewodniczył jezuita, o. Cándido Pozo. W skład sekcji weszło sześciu katolików i tyleż samo braci z innych Kościołów: dwóch luteran i po jednym z Kościoła reformowanego, anglikańskiego i prawosławnego. Po ożywionej dyskusji zdecydowano się omawiać głębiej problem miejsca Maryi we wspólnocie świętych. Owocem wspólnych prac i modlitwy stała się kolejna Deklaracja, przyjęta z wielką radością przez wszystkich uczestników Kongresu²⁴.

¹⁹ W. BOROWSKY, *Gegensätzliche protestantische Anschauungen über die katholische Mariologie im 20. Jahrhundert*, TAMZE, vol. 2, 561-569.

²⁰ W. NOWAK, *Ekumeniczny wymiar X Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Kevelaer*, „Ateneum Kapłańskie” 111(1988) I, 170.

²¹ G. BAVAUD, *La critique de la dévotion mariale catholique par quelques théologiens protestants du XIX^e e XX^e siècles*, TAMZE, vol. 2, 541-559.

²² Wykład ten wydrukowany został w „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 3(1983) 9-27.

²³ Tł. w j. polskim, zob.: F. COURTH, *Ekumeniczne perspektywy encykliki „Redemptoris Mater” Jana Pawła II*, „Biuletyn Ekumeniczny” 4(1987) 47-53 i *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. GRZYBEK, Kraków 1988, 169-180. Wykład ten został przedrukowany w wielu europejskich pismach mariologicznych.

²⁴ M. T. SOTGIU, *Congresso mariologico e mariano*, „Ecclesia Mater” 3(1987) 170-178; L. GAMBERO, *Il X Congresso Mariologico e il XVII Congresso Mariano Internazionale di Kevelaer*, „Marianum” 49(1987) 478-510.

X MIĘDZYNARODOWY KONGRES MARIOLOGICZNY

Kevelaer, 11-17 XI 1987

Deklaracja Ekumeniczna

Miejsce Maryi we wspólnocie świętych

Tak jak na Kongresach w Saragossie (1979 r.) i na Malcie (1983 r.), także i w Kavelaer spotkali się teologowie anglikańscy, luterańscy, reformowani, prawosławni i katolicy, aby na nowo podjąć i kontynuować dialog ekumeniczny zapoczątkowany na poprzednich Kongresach na temat miejsca Maryi we wspólnocie świętych. Dialog toczył się w duchu braterskiej jedności. Na podstawie wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego można było osiągnąć następującą zgodność. Dlatego wszyscy uczestnicy dziękują Panu, od którego pochodzi wszelki dar doskonały (Jk 1, 17). Jesteśmy świadomi istniejących różnic; modlitwa Jezusa o jedność Jego uczniów (J 17, 21) skłania nas do tego, aby mieć je na uwadze w przyszłości.

1. Partiamo dal fatto che l'amore verso Dio e verso il prossimo è la forma vitale di ogni cristiano: esso non può conoscere nessuna frontiera. Infinitamente amati da Dio, dobbiamo amare fratelli (1 Gv 3, 16). Abbiamo conosciuto e accolto fedelmente in Cristo l'amore di Dio (1 Gv 4, 16).

Mediante l'effusione dello Spirito Santo riceviamo la grazia di rispondere a questo amore di Dio e di viverlo. Lo Spirito Santo, che grida in noi „Abbà Pater” (Gal 4, 6; Rom 8, 15), ci riunisce nell'unità del Corpo di Cristo e ci introduce in una comunità d'amore. Amare ed essere amati è l'ambiente della nostra vita spirituale (1 Cor 13, 13).

2. In questo atteggiamento cristiano fondamentale, l'amore verso Dio e verso il prossimo non viene distrutto dalla morte corporale. „L'amore non viene mai

1. Wychodzimy z założenia, że miłość Boga i bliźniego jest zasadniczą formą życia każdego chrześcijanina i nie może znać żadnej granicy. Nieskończenie umiłowani przez Boga, powinniśmy miłować braci (1 J 3, 16). Poznaliśmy w Jezusie miłość Bożą i uwierzyliśmy (1 J 4, 16). Przez wylanie Ducha Świętego otrzymaliśmy łaskę odpowiedzi na tę miłość Bożą i życia nią. Duch Święty, który woła w nas „Abba, Ojciec” (Ga 4, 6; por. Rz 8, 15), jednoczy nas w jedności Ciała Chrystusowego i wprowadza nas we wspólnotę miłości. Miłować i być umiłowanym jest sferą naszego życia duchowego (1 Kor 13, 13).

2. W tej podstawowej chrześcijańskiej postawie miłość do Boga i do bliźniego nie zostanie zniszczona przez śmierć cielesną. „Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8).

meno” (1 Cor 13, 8). Esso determina il nostro essere definitivo nella comunione eterna con il Dio Trino e con tutti coloro che gli appartengono. Là vivremo come persone che amano e sono amate.

3. Riunito così dall’indistruttibile amore divino, il pellegrinante popolo di Dio si sente congiunto con coloro che in Cristo sono pervenuti alla perfezione.

Il Capo di tutti è Cristo: „da Lui tutto il corpo, ben compagiato e connesso, mediante la collaborazione di ongi giuntura, secondo l’energia propria di ongi membro, ricevere forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità” (Ef 4, 16).

4. Coloro che hanno raggiunto la perfezione di Cristo – ai quali appartiene Maria sua Madre – amano in Lui e con Lui tutti quelli che si trovano ancora in terra. Espressione di questo amore è la loro preghiera per noi. Dobbiamo esserne riconoscenti.

5. La Sacra Scrittura attesta che l’azione storico-salvifica di Dio è rivolta alle persone e si svolge tramite le persone, i suoi servi dell’Antico e Nuovo Testamento: i patriarchi, i profeti, Giovanni Battista, Maria e gli Apostoli. La loro valorizzazione nell’amore è parte integrante della fede cristiana e contribuisce alla sua vitalità. Perciò le confessioni di fede delle nostre Chiese rendono testimonianza di Maria, madre virginale di Gesù Cristo Figlio di

Ona określa nasze ostateczne bycie w wiecznej łączności z Bogiem w Trójcy i ze wszystkimi, którzy do Niego należą. Tam będziemy żyli jako miłujący i miłowani.

3. Pielgrzymujący Lub Boży, zjednoczony w ten sposób niezniszczalną miłością Bożą, czuje się zjednoczony z tymi, którzy w Chrystusie osiągnęli pełną doskonałość. Głową wszystkich jest Chrystus: „z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki więzi umacniającej każdy z członków, stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 16).

4. Ci, którzy osiągnęli doskonałość w Chrystusie, do których należy Maryja, Jego Matka – miłują w Nim i z Nim wszystkich, którzy znajdują się jeszcze na ziemi. Wyrażeniem tej miłości jest ich modlitwa za nas. Powinniśmy być za to wdzięczni.

5. Pismo Święte potwierdza, że historiozbawcze działanie Boga jest skierowane do ludzi i odbywa się przez ludzi, Jego sługi Starego i Nowego Testamentu: patriarchów, proroków, św. Jana Chrzciciela, Maryję i Apostołów. Właściwa ocena ich miłości jest częścią integralną wiary chrześcijańskiej i przyczynia się do jej żywotności. Dlatego też wyznania wiary naszych Kościołów dają świadectwo Maryi, dziewiczej Matce Jezusa Chrystusa Syna Bożego. Właśnie

Dio. Appunto la considerazione di Maria permette di rafforzare la nostra fede nel fatto che Dio estende la sua misericordia su tutti „coloro che lo temono” (Lc 1, 50 Magnificat).

6. Il nostro sguardo di fede su Maria e su tutti i Santi è essenzialmente orientato alla lode dell'eterno Padre con il Figlio nello Spirito Santo. Confessiamo che Cristo è l'unico Mediatore presso il Padre (1 Tm 2, 5). Maria, Madre di Dio e i Santi sono subordinati a Lui. Animato dallo Spirito Santo, il popolo di Dio in terra vuole unire la sua lode con Cristo e con tutti coloro che in quanto giunti alla pienezza gli appartengono.

zastanawianie się nad osobą Maryi pozwoli na wzmocnienie naszej wiary w tym, że Bóg rozpościera swoje miłosierdzie na wszystkich „tych, co się Go boją” (Łk 1, 50, Magnificat).

6. Nasze spojrzenie wiary na Maryję i wszystkich świętych jest w istocie skierowane na chwałę Boga wiecznego z Synem w Duchu Świętym. Wyznajemy, że Chrystus jest jedynym Pośrednikiem u Ojca (1 Tm 2, 5). Maryja - Matka Boża i święci są Mu podporządkowani. Lud Boży na ziemi ożywiany przez Ducha Świętego, pragnie zjednoczyć swoje uwielbienie Boga z Chrystusem i ze wszystkimi tymi, którzy do Niego należą i zostali włączeni do pełni.

Wszyscy członkowie Komisji ekumenicznej są pod wrażeniem żywej pobożności ludu chrześcijańskiego przybyłego tutaj z bliska i z daleka. Pobudziło to w nas siłę do szukania i wyrażenia wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego w stosunku do Maryi, Matki Bożej. Podobnie jak na poprzednich Kongresach uczestnicy Komisji ekumenicznej podpisują tę Deklarację na własną odpowiedzialność. Mają nadzieję, że niniejszy tekst może wnieść pozytywny wkład w dialog ekumeniczny.

Kevelaer, dnia 17 listopada 1987 roku.

Tekst Deklaracji²⁵ podpisali w kolejności:

ze strony braci z innych Kościołów:

Wolfgang Borowsky, luteranin

Henry Chavannes, reformowany

Hans Düfel, luteranin

Howard Root, anglikanin

Johannes Kalogirou, prawosławny

ze strony katolickiej:

Eamon Carrol Ocarm

Franz Courth SAC

Theodore Koehler SM

Cándido Pozo SJ

Charles Molette, prałat

Cándido Pozo SJ, przewodniczący

Pierre Masson OP, sekretarz

²⁵ Tekst polski Deklaracji: „Ateneum Kapłańskie” 111(1988) 171-173. Jest to tłumaczenie z języka włoskiego. To tłumaczenie z poprawkami zostało umieszczone powyżej.

2. Teologiczna analiza tekstów

Obie Deklaracje omawiają jedną wielką tajemnicę wspólnoty świętych, choć ukazują ją w nieco innym świetle. Analizując bogatą treść omawianych dokumentów, można podzielić ją na trzy duże bloki zagadnień. I tak najpierw omawiane będzie dość szczegółowo zagadnienie wspólnoty świętych (II, 1)²⁶. Następnie zostanie bliżej zanalizowana rola Maryi wewnątrz Kościoła i Jej relacja do Kościoła. Później będzie rozpatrywany problem zbawczego oddziaływania Boga na Kościół poprzez Maryję i świętych, a zatem uczestniczenie zbawionych w dziele zbawienia. Wydaje się, że tak przyjęta metoda pozwoli na dość dokładne odkrycie całej zawartości treściowej obu Deklaracji z zachowaniem przejrzystości i jednoznaczności. Szczególnie ostatnie zagadnienie rozpatrywane będzie z uwzględnieniem encykliki „Redemptoris Mater”, tym bardziej, że wszyscy uczestnicy Kongresu mogli zapoznać się z jej ekumenicznymi aspektami zaprezentowanymi przez Franza Courtha.

2.1. Wspólnota miłości

Obie Deklaracje we wstępie wskazują na podjęty w dyskusji temat: „Wspólnota świętych i miejsce Maryi w niej” (I, wstęp) i „Rola Maryi we wspólnocie świętych” (II, wstęp). Natomiast w praktyce omawiają to zagadnienie w aspekcie chrystologicznym i eklezjologicznym. Właściwie dla zachowania wierności Deklaracjom nie sposób omówić zagadnienia wspólnoty świętych bez odwołania się do wspólnoty Kościoła. Niemal wszystkie numery Deklaracji dotyczą tajemnicy Kościoła, a większość wskazuje na nią bezpośrednio (I, 1, 2, 3, 4, 5, 6; II, 1, 3, 6). Dlatego, czerpiąc z myśli obu Deklaracji, uzasadnione winno być zatytułowanie omawianego zagadnienia – „Wspólnota miłości” (II, 1). Wskażemy zatem, jak była i jest widziana ta wspólnota w poszczególnych Kościołach (od omówienia tego zagadnienia rozpoczęły się wspólne prace sekcji ekumenicznej).

J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne...*, 88-90. Wstęp jest nieco skrócony, a zakończenie Deklaracji potraktowano jako nr 7; to samo „Homo Dei” 207(1988) I, 58-59.

Za tekst oryginalny uznano teksty w językach: włoskim, angielskim, francuskim, niemieckim.

Tekst włoski: „Marianum” 49(1987) 509-510; „Studi Ecumenici” 5(1987) 541-543. Tekst hiszpański i niemiecki: „Ephemerides Mariologicae” 38(1988) 137-140.

²⁶ Dla uproszczenia numerów Deklaracji przyjmuje się, że „I” oznacza Malta’83, a „II” Kevelaer’87. Cyfra po przecinku wskazuje numer danej Deklaracji.

Jak już wspomnieliśmy, Luter uznawał istnienie świętych, lecz zdecydowanie sprzeciwiał się (zwłaszcza w późniejszym okresie) ich wzywaniu²⁷. Luter wyjaśniał tajemnicę *communio sanctorum* utożsamiając ją niemal całkowicie z Kościołem (Kościół chrześcijański i *communio sanctorum*, czyli „społeczność świętych”, według Lutra „wyrażają to samo”)²⁸. Tłumaczenie słowa *communio* jako „społeczność” zamienia na „zbór” (zgromadzenie) i rozumie je jako zgromadzenie złożone z samych świętych albo „święty zbór”. Ostatecznie tak wyjaśnia sens i treść określenia *communio sanctorum*: Wierzę, że na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych (podkr. moje – B.M.), którego jedyną Głową jest Chrystus²⁹. Podobnie w Apologii Konfesji Augsburskiej Kościół został określony jako „zgromadzenie świętych”, przede wszystkim „wspólnota wiary i Ducha Świętego w sercach” i „prawdziwy lud Boży odrodzony przez Ducha Świętego”. Ponadto Apologia łączy Kościół z wiarą, głoszeniem Ewangelii i ze sprawowaniem sakramentów³⁰. Lackmann twierdzi, że między poglądami Lutra o *communio sanctorum* z pierwszego okresu a poglądami teologów z 1579 r. (wydanie *Liber Concordiae*) otworzyła się „prawdziwa i głęboka przepaść”³¹. Trzeba przyznać, że dotychczas protestantyzm nie wypracował zwartej hagiologii i niewielu teologów dotyka tego problemu. Nie używa się zasadniczo określenia „świętych obcowanie”, lecz, jak czynią to Deklaracje, „wspólnota świętych”³². Widać zatem, że zagadnienie to łączy się bezpośrednio z tajemnicą Kościoła. Określa się go przede wszystkim jako „Ciało Jezusa Chrystusa” (Rz 12, 15; 1 Kor 10, 27; Ef 5, 30). W pełni przyjmuje się określenia z *Liber Concordiae*. Luteranizm dzieli Kościół na zewnętrzny, widzialny, który obejmuje Kościół

²⁷ Także wzywanie świętych jest częścią nadużyć i błędów antychrysta, jest sprzeczne z pierwszym, naczelnym artykułem i podważa poznanie Chrystusa. Artykuły Szmalkaldzkie, II, 25, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 358. Pomimo tego już w następnym numerze mówi o modlących się za nas, świętych na ziemi, „a może także i w niebie”. Por. *De mariologia et oecumenismo*, Roma 1962, 441-447; K. HOŁA, *Kościół w nauce Marcina Lutra i symbolicznych ksiąg luterskich*, „Znak” 247(1975) 37-64.

²⁸ Duży katechizm II, art. 3, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, 89. Por. *Mały katechizm*, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, 35.

²⁹ TAMŻE, 90.

³⁰ *Apologia Confessionis Augustanae VII i VIII*, 1-28, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, 223-228.

³¹ Cyt. za S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1985, 110.

³² Wyjątkowo Thurian używa jednego i drugiego określenia, por. M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła*, Warszawa 1990, 127-128. W. Künneth mówi o „doskonałej wspólnotcie” zmarłych w wierze, proroków, apostołów, męczenników, a także Maryi. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 104; por. TENZE, *Matka mojego Pana*, Opole 1987, 191-192.

wewnętrzny, niewidzialny, żywych członków, których liczba znana jest jedynie Bogu. Uważa, że pomimo wielości Kościołów wyznaniowych, istnieje jeden, święty, apostołski Kościół chrześcijański, który nie ogranicza się do żadnego widzialnego Kościoła, gdyż do Chrystusa przynależą wszyscy prawdziwie wierzący. Trzeba dodać, że w okresie Reformacji odmawiano nazwy prawdziwego Kościoła katolikom³³. Fundamentem jedności jest Jezus Chrystus - Głowa Kościoła. Chrystus nie może być podzielony, stąd i Ciało Jego, którym jest Kościół, nie może być podzielone³⁴. S.C. Napiórkowski (korzystając z doświadczeń Y. Congara) podstawę różnicy w rozumieniu Kościoła przez protestantów i katolików dostrzega w koncepcji „eklezjologii horyzontalnej” i „eklezjologii wertykalnej”. Katolicka koncepcja (eklezjologia horyzontalna) widzi Kościół jako realny historycznie organizm, istniejący w przestrzeni i czasie, dostrzegalny i określony zasięgiem hierarchii. Protestantcka koncepcja natomiast (eklezjologia wertykalna) uważa, że Kościół nie mieści się w kategoriach przestrzeni i czasu, należy całkowicie i koniecznie do sfery niewidzialnej³⁵. W ramach protestantyzmu podobną koncepcję przyjęli reformowani. Uważają oni, że *ten Kościół wyznaniowy jest bliższy prawdy, który przez głoszenie Ewangelii lepiej prowadzi wyznawców do celu, jakim jest Królestwo Boże i zbawienie*³⁶. Powszechność Kościoła rozumie się jako ogarnięcie całego Ludu Bożego w każdym czasie. Odróżnia się także *Kościół walczący (na ziemi) i Kościół tryumfujący (w niebie), choć równocześnie nie przestają one trwać w zasadniczej jedności*³⁷. Tak więc widać, że gdy protestantyzm porusza zagadnienie *communio sanctorum*, łączy je bezpośrednio z koncepcją Kościoła³⁸.

³³ Nie przyznajemy im też wcale, że to oni są Kościołem, ponieważ w rzeczywistości Kościołem nie są. Artykuły Szmalkaldzkie, cz. 3, art. XII, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, 373.

³⁴ *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, 31-34. Por. W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, 98-104.

³⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 82-83. Dość szeroko eklezjologię protestancką w odniesieniu do katolickiej przedstawia CZ. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 141-151. Por. L. BOUYER, *Kościół Boży*, Warszawa 1971, 58-75 i 129-136. Autor twierdzi, że gdyby Luter nie popadł w tak gwałtowny konflikt z przedstawicielami władzy kościelnej, wróciłby raczej do źródeł, niż założył nowy Kościół z nową eklezjologią.

³⁶ *Porównanie wyznań...*, 35-36.

³⁷ TAMŻE, 35. Por. J. MIZGAŁA, „Baptism, Eucharist and Ministry”. *Indywidualna opinia reformowana, Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowe*, Lublin 1989, 145.

³⁸ Zawiązek Kościoła jako wspólnoty świętych z Chrystusem-Głową bardzo wyraźnie uwypuklił w swojej pracy doktorskiej Dietrich Bonhoeffer. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 115.

Kościół anglikański, uznając najstarsze wyznanie wiary Kościoła niepodzielonego, uznaje istnienie *communio sanctorum*, ale odrzuca istnienie czyśćca (art. 22). Tradycyjna doktryna anglikańska o wspólnotocie świętych utrzymuje, że winno się dziękować Bogu za świętych i należy prosić Boga, aby móc naśladować ich przykład i mieć udział w ich chwale. W omawianym raporcie końcowym komisji anglikańsko-katolickiej zaznacza się, że cześć Maryi należy oddawać we wspólnotocie świętych (nr 3). Tę wspólnotę łączy się z Kościołem ziemskim. Kościół anglikański tworzy właściwie wspólnotę Kościołów w ramach powszechnego Kościoła Chrystusowego. Anglikańska koncepcja Kościoła zajmuje pośrednie miejsce między koncepcją protestancką a katolicką. Po wielu dyskusjach konferencja z Lambeth (1948 r.) zaaprobowała twierdzenie, że hierarchiczna struktura Kościoła stanowi jedynie lepszą formę jego organizacji, a zatem wspólnotę pozbawioną hierarchii można także uważać za Kościół. Równocześnie uznaje się oficjalnie, że struktura hierarchiczna stanowi znak katolickości, czyli pełni istoty (*plene esse*) Kościoła³⁹.

Prawosławie, podobnie jak i katolicyzm, wierzy od początku, że między zmarłymi w Panu, a żyjącymi na ziemi istnieje łączność. Tę łączność wyraża szczególnie dobitnie liturgia bogata w niewyczerpane perspektywy teologiczne. W każdym rozważaniu nad miejscem Maryi *punktem wyjścia powinna być liturgia i ikonografia, w stosunku do których teologia ma charakter wtórny*⁴⁰. Na sprawowanie liturgii wierni gromadzą się w centralnej nawie świątyni symbolizującej Kościół ziemski. Ozdobna ściana złożona z ikon bardzo wielu świętych (*ikonostas*) uobecnia (podkr. moje – B.M.) przedstawianych świętych. W wyznaniu wiary Bóg nazywa się Stworzycielem rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Świat widzialny i niewidzialny przylegają do siebie, a pomiędzy nimi przebiega granica. Ta granica nie tylko rozdziela, ale i łączy oba światy. Święci uobecnieni w liturgii i poprzez *ikonostas* tworzą tą niezwykłą granicę bez granic. W ten sposób wyraża się jedność Kościoła widzialnego (ziemskiego) i niewidzialnego (niebiańskiego). Prawosławie, wyznając wiarę w Kościół, wierzy, że *święci, żyjąc w miłości Bożej (Kościół triumfujący), są*

³⁹ G. CORR, *Anglicani*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Milano 1986², 44; *Commissione anglicana-cattolica romana. Rapporto finale*, „Il regno/documenti” 27(1982) 287; R. ŁUKASZYK, *Anglikański Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka* I, 586-590; R. NIPARKO, *Anglikańskie Artykuły*, w: *Encyklopedia katolicka* I, 597; CZ. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa...*, 151-154. Por. L. BOUYER, *Kościół Boży...*, 75-78 i 114-128 (eklezjologia Newmana).

⁴⁰ H. PAPROCKI, *Kilka uwag o roli kultu Bogurodzicy w Kościele prawosławnym*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie* I, t. 7, opr. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 16.

w mistycznym obcowaniu z Kościołem wojującym⁴¹. W odniesieniu do protestanckiej koncepcji Kościoła wertykalnego, Evdokimov wyjaśnia, że w prawosławiu Kościół znajduje się w punkcie skrzyżowania linii pionowej i poziomej. Stwierdza tak w oparciu o więź, ogniwo teandryczne – bogocłowieczeństwo. To *teandryzm tworzy Kościół, umieszcza go w centrum świata, napędza swoją treścią jego zawartość ludzką*⁴². Kościół na ziemi już rozpoczyna kosmiczną liturgię, która *będzie się odbywała wiecznie w Świątyni Niebieskiej*⁴³.

Kościół katolicki od V wieku wyznaje uroczyście wiarę w *communio sanctorum*, w artykule wiary zawartym w Symbolu Apostolskim. Obcowanie świętych oznacza wzajemne i nadprzyrodzone oddziaływanie osób pozostających w łączności z Chrystusem w niebie, czyściu i na ziemi⁴⁴. Wiele uwagi nauce o obcowaniu świętych poświęca Sobór Watykański II, a szczególnie VII rozdz. *Lumen gentium* o wymownym tytule „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie”⁴⁵. Już sam tytuł ściśle łączy rzeczywistość Kościoła ziemskiego ze wspólnotą tych, którzy „zasnęli w pokoju Chrystusowym”⁴⁶. Określenie „obcowanie” wskazuje na szczególny udział całej wspólnoty w osobowej miłości Boga, także na uczestniczenie w nadprzyrodzonych dobrach uzyskanych przez Chrystusa dla swego Kościoła⁴⁷. Łączność między wiernymi a wszystkimi świętymi zawarta jest w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa poprzez trwanie w Chrystusie-Głowie⁴⁸. Równocześnie miejsce szczególnego spotkania, komunii wiernych ze świętymi stanowi (podobnie jak w Kościele prawosławnym) „liturgia ziemską”, która daje niejako „przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej”⁴⁹. Szczególne znaczenie ma tutaj słowo *communio* – wspólnota (centralne słowo w Deklaracji dla widzenia wspólnoty świętych i Kościoła).

⁴¹ *Porównanie wyznań...*, 29-30; P. FLORENSKI, *Ikostas i inne szkice*, Warszawa 1984, 96.

⁴² P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 140.

⁴³ CZ. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa...*, 134. Autor dość szczegółowo omawia tradycyjną eklezjologię prawosławną. Omawia także eklezjologię Kościołów przedchalcędońskich i greckich, TAMŻE, 100-141. Por. L. BOUYER, *Kościół Boży...*, 137-148 (dot. nowszej eklezjologii prawosławnej).

⁴⁴ Por. LG 49.

⁴⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego właściwie powtarza ujęcie soborowe, niczego nowego nie dodając (KKK 972). Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Próba syntezy*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. TENZE, B. KOCHANIEWICZ, Kraków 1996, 15-20.

⁴⁶ LG 49.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ Por. TAMŻE 50, 52.

⁴⁹ SC 8.

Dla Kościoła katolickiego eklezjologia „komunii” (*communio*) jest ideą centralną i podstawową⁵⁰. Owa *communio* to zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, które dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach (zwłaszcza w chrzcie i Eucharystii). Jan Paweł II cytuje Pawła VI, by wyjaśnić, co znaczy, że Kościół jest komunią. Odpowiedzi należy szukać w *communio sanctorum*, bo Kościół jest właśnie świętych obcowaniem (komunią)⁵¹. Katolicy wierzą, że pełnię zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym⁵². Ten „Kościół Chrystusowy” „trwa w Kościele katolickim”, a poza nim znajdują się liczne pierwiastki (*elementa*) uświęcenia i prawdy⁵³. „Ut unum sint” wzmacnia: „elementy wielkiej wartości (*eximia*)”, które są „czasem ukazane bardziej wyraziście”⁵⁴. W encyklice „*Mystici Corporis*” Pius XII przyznał, że Mistyczne Ciało Chrystusa i Kościół rzymskokatolicki mają te same zakresy (dziś słyszy się takie stwierdzenia w Kościele prawosławnym). Według Soboru Watykańskiego II *istnieje jeden i ten sam Kościół katolicki jako Ciało Chrystusa, ale jako społeczność instytucjonalna ma on zakres węższy niż Kościół Chrystusowy, czy Lub Boży całego świata*⁵⁵.

Można powiedzieć, że wszystkie określenia obu Deklaracji, zarówno „komunii świętych”, jak i „komunii miłości” (Kościół) są powszechnie przyjmowane i używane w Kościołach chrześcijańskich. Najmniej o komunii świętych mówi się w Kościele reformowanym. Komunia świętych dla wszystkich jest łącznością tych, którzy *złączeni są z Chrystusem jako żywe członki Jego Ciała* (I, 1). Wszyscy zgadzają się, że komunią świętych jest nasze *bycie w wiecznej łączności z Bogiem w Trójcy i ze wszystkimi, którzy do Niego należą* (II, 3 i 4). Także wszystkie obrazy Kościoła, ukazane w Deklaracjach, uznawane są we wszystkich wymienionych Kościołach. Deklaracje używają na określenie rzeczywistości Kościoła takich obrazów, jak: „Ciało

⁵⁰ ChL 19.

⁵¹ KKK 946.

⁵² UR 3.

⁵³ LG 8.

⁵⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), 14.

⁵⁵ CZ. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa...*, 171. Autor w oparciu o LG 13 i UR 3 wskazuje na kilka kręgów przynależności do Kościoła Chrystusowego. Do trzeciego kręgu przynależą Kościoły wschodnie, a do czwartego – Kościoły protestanckie. Por. S. NAGY, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, 132-186; por. *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992, 42-45. W. Beinert omawia tu eklezjalne znaczenie świętych. Autorytatywne wypowiedzi o Kościele (z uwzględnieniem KKK) znajdują się w tomie zawierającym Katechezy śródowe Jana Pawła II, w: *Wierzę w Kościół*, Città del Vaticano 1996.

mistyczne” (I, 1), czy „Ciało Chrystusowe” (II, 1); „pielgrzymujący Lud Boży” (II, 3 i 6); „Kościół niebiański” i „Kościół na ziemi” (I, 5); „wspólnota miłości” (II, 1). Ponadto przynależność do Kościoła, według Deklaracji i Kościołów chrześcijańskich, opiera się na łączności z Chrystusem (I, 1, 2, 3 i II, 1, 3). Każdy z tych obrazów oddzielnie byłby zbyt jednostronny, niekompletny, a wszystkie razem *wskazują na Kościół jako społeczność ludzką, utworzoną przez Boga, związaną nierozzerwalnie z Jezusem Chrystusem, łączącą ludzi między sobą we wspólnotę religijną, różną od społeczności świętych, tworzącą nową ewangelizację społeczną, obdarzoną darami Bożymi, podlegającą procesowi odkupienia, oczyszczenia z grzechów i otrzymującą życie wieczne*⁵⁶. Deklaracje, mówiąc o Kościele, którego Głową, podstawą i centralnym punktem jest Chrystus, używają określeń biblijnych i powszechnie przyjętych oraz wskazują ogólny kierunek dociekań eklezjologicznych, a omijają kwestie sporne.

Obie Deklaracje najpierw omawiają zagadnienie wspólnoty świętych i Kościoła, a dopiero później zwracają uwagę na Maryję (I od numeru 5, a II od numeru 4). W jaki sposób o Niej mówią?

2.2. Miejsce Maryi w Kościele

Deklaracje, omawiając wspólnotę świętych, umieszczają Maryję wewnątrz tejże wspólnoty. Uznają Jej jedyne miejsce (I, 6) i rozważają sekret Jej osoby (II, 5). To, co szczególnie istotne przy omawianiu wspólnoty świętych i wspólnoty wiernych na ziemi, to miłość, miłowanie i bycie umiłowanym, które to stanowią sferę życia i tworzą prawdziwą wspólnotę miłości (II, 1)⁵⁷. Ta miłość i wzajemna solidarność wyraża się w modlitwie jednych za drugich (I, 2 i 4; II, 4). Zarówno w tej miłości wzajemnej, jak i w modlitwie, podstawę i centrum stanowi Chrystus (I, 1, 2, 6; II, 1, 3, 4, 6). To od Niego ta modlitwa zależy. Chrystus, wstawiając się za nami (Hbr 7, 25), stanowi wzór i centrum modlitwy wstawienniczej zanoszonej przez świętych. Jeśli Saragossa’79 mówi z pewną rezerwą o modlitwie wstawienniczej, to obecne Deklaracje czynią ją niejako wymogiem otwarcia się na wolę Bożą i miłość bratnią (I, 4; II, 4). Mówiąc o modlitwie Maryi, Malta’83 rozważa ją w kontekście kultu całego

⁵⁶ CZ. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa...*, 28.

⁵⁷ KKK 953 zatytułowany jest „Komunia miłości”. Numer ten ukazuje współzależność, a zarazem wzajemną pomoc w miłości żywych i zmarłych opartą na komunii świętych.

Kościola niebiańskiego – liturgii niebiańskiej. Wewnątrz tego kultu, którego centrum stanowi Baranek ofiarny, wznosi się modlitwa Matki Bożej. Jak w Wieczerniku Maryja trwała wewnątrz Kościoła, tak teraz wewnątrz Kościoła niebiańskiego kontynuuje modlitwę za nas (I, 5, 6). Pierwotny tekst Deklaracji mówił o modlitwie Maryi „w centrum Kościoła”, ale na wniosek braci protestantów⁵⁸ zmieniono go na sformułowanie „wewnątrz Kościoła”. Motywowano to tym, że opis modlitwy Maryi w Wieczerniku (Dz 1, 14) nie wskazuje na centralność Maryi w Kościele. Równocześnie stwierdzili oni, że idea centralnego miejsca Maryi w liturgii niebiańskiej została dość jasno wyrażona poprzez wyjątkową Jej funkcję w porządku chrystologicznym (I, 5). Ponadto opracowany przez komisję plenarną nr 6 Malt’83 został oddany do przeanalizowania i ostatecznego zredagowania podkomisji złożonej z reformowanego Henry Chavannesa i anglikanina Johna de Satgé. Stwierdzono, że skoro Maryja znajduje się wewnątrz kultu zwróconego ku Barankowi ofiarnemu i oddawanego przez cały Kościół niebiański, to Jej miejsce nie zostało wyizolowane. Ona stanowi część wspólnego kultu i całego Kościoła, który ma swoje centrum w Chrystusie⁵⁹. W tym kontekście spojrzenie obu Deklaracji zwraca uwagę na przypisywane przez różne Kościoły miejsce Maryi w Kościele i Jej relacje do Kościoła⁶⁰.

Protestantyzm wskazuje na relację Maryi do Kościoła, czerpiąc z Objawienia, a także z samej koncepcji Kościoła. Już Luter nazywa Maryję „nowym Kościołem”. Jako figura Kościoła młodego, wolnego, cierpiącego, jest także figurą Kościoła-Matki⁶¹. Również Melancton wskazał na wzorczą funkcję Maryi w Kościele: Ona jest typem Kościoła: „Maria semper repraesentat Ecclesiam”⁶². Z wielu miejsc Pisma świętego (zwł. Dz 1, 14 – jak to czynią Deklaracje) protestantyzm powszechnie podkreśla, że miejsce Maryi znajduje się wewnątrz

⁵⁸ C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni ecumeniche mariane...*, 372.

⁵⁹ TAMŻE, 374.

⁶⁰ Relacja Maryja – Kościół zob. A. JANKOWSKI, *Na styku mariologii i eklezjologii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 3(1975) 217-229; T. SIUDY, *Maryja jako członek Kościoła według współczesnej teologii katolickiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7(1979) 7-129; TENZE, *Współczesna literatura mariologiczna na Zachodzie na temat Maryja-Kościół*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7(1979) 461-468; J. KUDASIEWICZ, *Biblijne podstawy mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 37-76; J. KUMALA, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: TAMŻE, 277-290; zob. *Maria e la Chiesa* (Atti dell’5° simposio mariologico internazionale), Roma-Bologna 1985.

⁶¹ Cyt. za: M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana...*, 194.

⁶² Cyt. za G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, „Concilium” 19(1983) 8, 96.

Kościola. Zdecydowana większość teologów nie zgadza się z przypisywaniem Maryi jakiegoś szczególniejszego powołania w Kościele. Dosty często zarzuca się Kościołowi katolickiemu, że w Maryi czci i wynosi samego siebie. Ale i wśród teologów protestanckich znajdują się tacy, którzy bliżej określają miejsce Maryi w Kościele. F. Heiler przypisuje Maryi honorowe miejsce w życiu każdego chrześcijanina i Kościoła. Dosty powszechnie określa się relację Maryi do Kościoła poprzez nadanie Jej (podobnie jak w Kościele katolickim) znaczenia: typu, wzoru, figury, prawzoru Kościoła (np. Roux, Graf, Saussure, Lamparter, Miegge). W. Stählin wskazuje na Maryję jako „przedstawicielkę rodzaju ludzkiego” i „Reprezentantkę Kościoła”. Znaczący termin „parabola Kościoła”, odnoszący się do Maryi, pochodzi od K. Bartha⁶³. Zadziwiające słowa padają z ust J. de Saussure’a, który nazywa Maryję „uosobieniem Kościoła” i „najlepszym natchnieniem Kościoła”⁶⁴. L. Visser wskazuje na Maryję jako typ ludzkości i Kościoła, a nawet twierdzi, że *Ona sama jest już w pewnym sensie Kościołem*⁶⁵. Ponadto dwóch teologów reformowanych, biorących udział w sekcji ekumenicznej podczas omawianych Kongresów w inny jeszcze sposób zaznacza relację Maryi do Kościoła. Pierwszy z nich, Max Thurian, już w tytule swego dzieła określa Matkę Pana jako figurę Kościoła. Z wyjątkiem pierwszego rozdziału - w pozostałych autor ukazuje w Maryi figurę, symbol i znak Kościoła. W scenie zwiastowania dostrzega, że Maryja uosabia cały lud Izraela, a jako Córa Syjonu oczekuje i symbolizuje tajemnicę wypełnienia się Kościoła. Stanowi zatem Maryja figurę Kościoła jako Służebnica Pańska, stanowi niepowtarzalny znak miłosierdzia Bożego, figurę Kościoła-Matki, figurę Kościoła cierpiącego. U stóp Krzyża stanowi figurę Kościoła, Matki pocieszycielki wiernych i figurę Niewiasty-Kościola⁶⁶. Drugi – Chavannes wychodząc od prorocstwa Jeremiasza (Jr 31, 33-34) i Ezechiela (Ez 36, 24-31) o „sercu nowym” jako darze Ducha Świętego dostrzega w Maryi jego wypełnienie i dlatego staje się Ona archetypem Kościoła i modelem świętości chrześcijańskiej. Ona jest w Kościele, ponieważ jest jego

⁶³ E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna 1988, 31.

⁶⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 83-86. Autor wylicza wiele racji, dla których określa się Matkę Pana jako figurę Kościoła. Por. H. PETRI, *Pobożność ewangelicka i Maryja*, w: *Cześć Maryi dzisiaj...*, 89; *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, 183.

⁶⁵ H. PETRI, *Pobożność ewangelicka i Maryja*, w: *Cześć Maryi dzisiaj...*, 89-91.

⁶⁶ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 68; 73; 109; 118; 124; 183; 205 i wiele innych miejsc.

archetypem⁶⁷. Niektórzy teologowie protestanccy poświęcają wiele miejsca relacji Maryi do Kościoła.

Jak widać zatem, większość zgadza się na uznanie Jej miejsca wewnątrz Kościoła, a część także na widzenie w Niej figury Kościoła.

Także Kościół anglikański nazywa Maryję wzorem świętości oświecającej, którą czerpie od Boga, jedyne go źródła świętości; nazywa się Ją też niekiedy figurą Kościoła. Maryja jest narzędziem i kanałem naszego zbawienia, figurą wierzącego Ludu Bożego (Kościola), Sanktuarium obecności Bożej⁶⁸. Również wspomniany wspólny raport końcowy ARCIC zawiera stwierdzenie: *jest możliwe patrzenie na Nią [Maryję] jako profetyczną figurę Kościoła Bożego, bądź przed, bądź po wcieleniu*⁶⁹.

Prawosławie sięga do Ojców Kościoła, by rozwijać temat relacji Maryi do Kościoła. Przytacza się często paralełę Ewa-Maryja, która pochodzi od św. Justyna, a pogłębiona została przez św. Ireneusza⁷⁰. Jeżeli Duch Święty personifikuje samą jakość świętości Bożej, to Dziewica – *hagiofania*, personifikuje świętość ludzkości. Stanowi to jakby całość archetypiczną, tworząc samo serce Kościoła⁷¹. Właściwie wszystkie uwagi mariologiczne odnoszą się do Kościoła i pogłębiają jego rozumienie jako Ciała Chrystusa. Bogurodzica jest typem Córy Syjonu, jest typem Kościoła. Tę typologiczność czerpie się z obrazów Starego Testamentu i z patrystyki, szczególnie od św. Ambrożego. Prawdę o Maryi jako figurze Kościoła wyraża ikona Matki Bożej Orantki, która najczęściej znajduje się w absydzie świątyni. Także ikona Maryi z Dzieciątkiem wyraża połączenie nieba i ziemi. Ze względu na to, że Maryja jest naczyniem Ducha Świętego – jest ikoną Kościoła⁷². Zrodzenie Kościoła łączy prawosławie (katolicyzm

⁶⁷ Cyt. za A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, w: *Maria e la Spirite Santo* (Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale), Roma 1984, 87-90. W Deklaracji Huelva'92 (której sygnatariuszem jest Chavannes) w numerze 2 podane są oba cytaty ze Starego Testamentu o sercu nowym, a cały numer stanowi jakby potwierdzenie ujęcia Chavannesa.

⁶⁸ H.R. SMYTHE, *Maria nella spiritualità anglicana*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 97-98; G. CORR, *Anglicani...*, 43.

⁶⁹ W. NOWAK, *Ekumeniczny wymiar X Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego...*, 144.

⁷⁰ O antytezie Ewa – Maryja zob.: R. LAURENTIN, *Matka Pana*, Warszawa 1986, 65-68; E. FLORKOWSKI, *Matka Pana w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Warszawa 1965, 60-77.

⁷¹ P. EVDOKIMOV, *Theotokos – archetyp kobiecości*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie I*, t. 7, opr. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 165-166.

⁷² W. ŁOSSKI, *Najświętsza*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie I...*, 193-198; N. NISSIOTIS, *Maryja w teologii prawosławnej*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie II*, t. 8, opr. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 99-101; H. PAPROCKI, *Kilka uwag o roli kultu Bogurodzicy w Kościele prawosławnym*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie I...*, 10-15.

też) z kilkoma istotnymi momentami: ze zwiastowaniem, śmiercią Chrystusa i zesłaniem Ducha Świętego. Godzina Jezusa jest zarazem godziną Maryi, która staje się żywą personifikacją Kościoła, pneumatoforą i łonem nowej ludzkości. Nie ma otrzymanego daru w Kościele bez obecności Bogarodzicy – początku Kościoła uwielbionego. Bez Maryi nie ma Kościoła, ani jego zrozumienia, gdyż ośrodek jego tworzą dwie doskonałe osoby: Boska Osoba Chrystusa i ludzka osoba Matki Bożej⁷³.

Kościół katolicki, wyznając *communio sanctorum*, uważa, że miara świętości zależy najpierw od Boga, a potem od szczodrości człowieka, od wielkości włączenia w służbę zbawienia dokonanego w Chrystusie. Maryja osiągnęła miarę nieosiągalną dla innych, nade wszystko poprzez otrzymaną łaskę powołania do bycia Matką Chrystusa. Przez jedynność złączenia z Nim stała się typem całego Kościoła⁷⁴. W tym względzie istnieje wielka zgodność między Kościołem prawosławnym a katolickim, gdyż oba czerpią z wielkiego bogactwa myśli Ojców Kościoła⁷⁵. W historycznym spojrzeniu na relacje Maryja – Kościół na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź św. Franciszka z Asyżu, który do Matki Bożej kieruje pozdrowienie: *Ave, Domina [...], quae es virgo ecclesia facta*⁷⁶.

W maryjnym rozdziale soborowej konstytucji *Lumen gentium*, znajdujemy zestawienie wzajemnej relacji Maryi i Kościoła w trzech określeniach: „najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła”, „jego typiczne wyrażenie oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości” a także „matka najmiłsza”⁷⁷ – członek, typ i matka.

⁷³ A. KNIAZEF, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I...*, 63-66; E. BEHR-SIGEL, *Maryja. Matka Boga. Mariologia tradycyjna i nowe problemy*, w: *Teksty o Matce Bożej, Prawosławie II...*, 223-225.

⁷⁴ *Cześć Maryi dzisiaj...*, 45-70. Określenie *typus Ecclesiae* pochodzi od św. Ambrożego, które to później coraz powszechniej było i jest używane w Kościele katolickim.

⁷⁵ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Maryja w Kościele starożytnym*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 77-106; K. PEK, *Ecclesiae Typus. Patrystyczna inspiracja mariologii soborowej*, w: TAMŻE, 107-117; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1982, 49-56. Omawia tu odrodzenia patrystyczno-maryjne według K. Rahnera, O. Semmerlotha i H. De Lubaca; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 143-160.

⁷⁶ K. ESSER, *Opuscula Santi Patris Francisci assisiensis*, Grottaferrata 1978, 300. Najkrócej można powiedzieć, że Franciszek rozumie tu Kościół jako Chrystusa, Boga-Człowieka, narodzonego z Maryi, Dziewicy-Matki. Cały Kościół ukazuje się jako „maryjny”: jest zarazem dziewicą i Matką Chrystusa. Dokładną analizę tego tekstu przeprowadza O. Van Asseldonk, *Maria, Francesco e Chiara*, Roma 1989, 134-148 i 433-443. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Boska franciszkańska*, „Studia Franciszkańskie” 4(1991) 130-131.

⁷⁷ LG 53.

Na Soborze Watykańskim II postawiono zasadnicze pytanie: czy należy włączyć schemat o Maryi do schematu o Kościele, czy też ma on stanowić odrębny dokument. Wynik głosowania: za włączeniem 1114 głosów, przeciw – 1074⁷⁸. Właściwie mariologia do Vaticanum II była przede wszystkim mariologią chrystotypiczną, tzn. ukazywała Maryję w relacji do Chrystusa, jako wielkość Jemu paralelną. Sobór, nie odrzucając takiego spojrzenia, stonował je i wyakcentował mariologią eklezjotypiczną⁷⁹. Znamca tej problematyki, o. Napiórkowski, tak je tłumaczy: *mariologia eklezjotypiczna rozważa Maryję przede wszystkim w relacjach istniejących między Nią a Kościołem. Po jednej stronie stoi Kościół wraz z Maryją, jako swoją najpiękniejszą i najdoskonalszą częścią czy wykwitem, po drugiej – Chrystus, do którego Kościół z Maryją są zwróceny. Chrystus stoi zwrócony twarzą ku Kościołowi oraz swej Matce, która jest w Kościele, po jego stronie, chociaż na przedzie, jako pierwsza chrześcijanka. [...] Maryja to «już» Kościoła, Kościół to «jeszcze nie» tego, czym jest Maryja. Jest więc Maryja najdoskonalszym typem Kościoła, jego idealnym obrazem i wzorem⁸⁰. Jak cały Kościół, którego Maryja stanowi *pars prius*, także Ona zależy od swego Syna-Zbawiciela. Równocześnie „odkupiona w sposób wznioślejszy”⁸¹ znajduje się niejako ponad Kościołem, zajmując w nim *miejsce najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe*⁸². Ponadto, będąc w Kościele, Maryja poprzedza Kościół, osiągnąwszy już doskonałość⁸³. *Marialis cultus* jeszcze bardziej od Soboru zwraca się ku mariologii eklezjotypycznej. W tej koncepcji eklezjotypycznej powszechnie przyjmowane są takie określenia, jak: typ, wzór, prawzór. H. Urs von Balthasar wyjaśnia wzorczość Maryi poprzez *anima ecclesiastica*. Widzi on Maryję jako wzór Kościoła szczególnie w jego kobiecości⁸⁴. R. Cantalamessa w swojej ekumeniczno-mariologicznej pracy jako główną ideę obrał wzorczość Maryi*

⁷⁸ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992, 17-55; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 135-136.

⁷⁹ Temat Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Lourdes z 1958 r. brzmiał: *Maria et Ecclesia*. To właśnie na tym Kongresie po raz pierwszy zostały wprowadzone przez H. Köstera terminy: „mariologia chrystotypiczna” i „mariologia eklezjotypiczna”. Tom X Akt Kongresu obejmuje to zagadnienie widziane oczyma braci innych Kościołów chrześcijańskich (główną wspólną ideą była: typiczność).

⁸⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 93.

⁸¹ LG 53.

⁸² TAMŻE, 54.

⁸³ TAMŻE, 65.

⁸⁴ H. URS VON BALTHASAR, *Maryjne znamię Kościoła*, w: *Cześć Maryi dzisiaj...*, 349-354.

względem Kościoła. Ukazuje on Maryję jako *zwierciadło* dla Kościoła w Misterium: Wcielenia, Paschy i Pięćdziesiątnicy⁸⁵. Podobnie stwierdza sygnatariusz Malta'83, S. De Fiores, nazywając Maryję „przezroczyością archetypiczną Kościoła”⁸⁶. Kościół jest maryjny, ponieważ Maryja stanowi jedną z jego skutecznych przyczyn. Jest zatem przyczyną wzorczą, modelem doskonałym, najwyższą realizacją tego, czym Kościół winien być. Maryja jest modelem Kościoła we wszystkich jego wymiarach i zasadniczych charakterystykach⁸⁷.

Mówiąc o relacji Maryja – Kościół, zatrzymajmy się jeszcze krótko nad tytułem: „Matka Kościoła”⁸⁸. Na zakończenie trzeciej Sesji Soboru Watykańskiego II, 21 listopada 1964 r., papież Paweł VI w swym przemówieniu ogłosił „Najświętszą Maryję Matką Kościoła, czyli całego ludu chrześcijańskiego, zarówno wiernych, jak pasterzy”⁸⁹. *Lumen gentium* nie używa wyraźnie tego określenia⁹⁰. Na Soborze i po nim tytuł ten traktowany był także przez teologów katolickich ostrożnie. G. Philips w imieniu Ojców soborowych z Francji przedstawił pewne trudności⁹¹. Jan Paweł II w „Redemptoris Mater” podkreśla macierzyński rys Matki Kościoła. W encyklice tej *łatwo można dostrzec aprobatę chrystotypiczności, równie jednak łatwo da się zauważyć podkreślenie mariologii eklezjotypicznej*⁹². Podobnie nowy Katechizm, mówiąc o Maryi Matce Kościoła, wskazuje na Jej macierzyńską miłość⁹³.

W świecie protestanckim Matka Pana pozostaje zawsze w Kościele, choć czasem mówi się o Jej wyjątkowym miejscu, stąd nie może być uznana za Matkę Kościoła. Szczególniejsze miejsce Maryi w Kościele przypisują: F. Heiler i M. Thurian⁹⁴. Ten ostatni pod-

⁸⁵ R. CANTALAMESSA, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994.

⁸⁶ S. DE FIORES, *Mariologia/Marialogia*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia...*, 914.

⁸⁷ B. MONDIN, *Le nuovo ecclesiology. Un'immagine attuale della Chiesa*, Roma 1980, 327-330.

⁸⁸ Bibliografia zagraniczna dotycząca tytułu „Matka Kościoła” znajduje się w: „Ephemerides Mariologicae” 32(1982) 265-271.

⁸⁹ PAWEŁ VI, *Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II*, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła*, Warszawa 1990, 210. Papież Paweł VI jeszcze mocniej potwierdza macierzyństwo Maryi względem Kościoła w „Wyznaniu wiary” z 1968 r.

⁹⁰ LG 53.

⁹¹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 172. Inna wypowiedź Philipsa na ten sam temat zob. L. MELOTTI, *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*, Niepokalanów 1993, 219.

⁹² *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 131.

⁹³ KKK 963-970.

⁹⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 82-84.

kreśla osobowo-macierzyńską rolę Maryi we Wcieleniu. Matka Pana – jego zdaniem – pod Krzyżem stała się „figurą Kościoła-matki”⁹⁵. Wyjątkowo wyraził się także Chavannes, uznając, że jest Ona matką wierzących, *ale tytuł Mater Ecclesiae nie należy się Jej*⁹⁶.

Anglikanie przyznają, że Matka Jezusa jest także Matką wszystkich, którzy w Nim żyją, jednakże w tych stwierdzeniach są ostrożni. Ostrożność ta odnosi się szczególnie do tytułu „Matka Kościoła”, który ma ograniczone znaczenie, szczególnie na poziomie emocjonalnym i psychologicznym⁹⁷. Tytuł ten ze swojej natury nie może być zaakceptowany przez ogół anglikanów, chociaż jeden ze znamienitszych teologów anglikańskich – J. Macquarrie – wierzy, że tytuł ten mógłby być przyjęty⁹⁸.

Dla stanowiska prawosławia wobec tytułu „Matka Kościoła” reprezentatywna będzie wypowiedź A. Kniazeffa: *Maryja [...] to raczej uosobienie Kościoła, a nie Matka Kościoła – tytuł, który zdaje się przyznawać Jej władzę i moc, które należą do jedyne go Zbawiciela - Chrystusa*⁹⁹. Prawosławie woli mówić o Matce Chrystusa i Matce ludzi albo o macierzyństwie Maryi w Kościele niż o Matce Kościoła¹⁰⁰.

Deklaracje ukazują miejsce Maryi wewnątrz Kościoła, która „ma swoje miejsce” (I, 6) i stąd wydaje się, że uzgodnienia te mogą być oficjalnie przyjęte przez wszystkie Kościoły. Maryja ma we wspólnocie świętych „szczególną rolę porządku chrystologicznego” (I, 5).

2.3. Modlitwa Kościoła z Maryją

Dotychczas rozpatrywana była modlitwa Maryi za nas, pielgrzymujący lud Boży. Modlitwę tę zanoszą Maryja wewnątrz Kościoła jako wspólnoty miłości. Miłowanie stanowi sferę życia członków Mistycznego Ciała Chrystusa (II, 1) i wyraża się przez modlitwę jednych za drugimi (I, 2; II, 4). Malta⁸³ rozważa tę modlitwę „w kontekście kultu całego Kościoła niebiańskiego” (I, 5) i dlatego stwierdza, że nie ma i być nie może takich przeszkód, które by uniemożliwiały zjed-

⁹⁵ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana...*, 185.

⁹⁶ Cyt. za: A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 89-90.

⁹⁷ R. SMYTHE, *Maria nella spiritualità anglicana...*, 96-97.

⁹⁸ G. CORR, *Anglicani...*, 49.

⁹⁹ Cyt. za E. BEHR-SIGEL, *Maryja. Matka Boga...*, 223.

¹⁰⁰ TAMŻE, 223-224; A. KNIAZEFF, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej, w: Teksty o Matce Bożej. Prawosławie I...*, 63-66. Prawosławny punkt widzenia Matki Kościoła w Kościele katolickim zob. TENZE, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996, 159-161.

noczenie modlitwy Ludu Bożego zanoszonej do Boga w Duchu Świętym, „z liturgią niebiańską, a szczególnie z modlitwą Matki Bożej” (I, 5). Spośród wszystkich Deklaracji w tej jednej odkrywamy wyjątkowe miejsce takich wypowiedzi. Pozycja tu przyjęta przewyższa stanowisko Saragossy⁷⁹ (przekonanie o modlitwie Maryi i świętych za Kościół) a także Apologii Konfesji Augsburskiej (XXI). Tekst nie mówi: „modlić się do Maryi”, gdyż stałoby to w wyraźnym kontraście z *Liber Concordiae*, dopuszcza natomiast, że możemy „modlić się z Maryją”, łącząc z Nią naszą modlitwę do Boga. Jak zauważyli protestanci uczestnicy sekcji ekumenicznej, takie stanowisko obiektywnie zgadza się z teologią *Apologii*¹⁰¹. Sekcja ekumeniczna chciała wskazać przekonywająco komplementarność niebiańskiej liturgii z Apokalipsy i modlitwy Chrystusa – Najwyższego Kapłana z *Listu do Hebrajczyków* (Hbr 7, 25). Uznano za niemożliwy do zanegowania błagalny sens liturgii niebiańskiej jako kontynuacji ofiary Chrystusa dokonanej raz jeden na Krzyżu¹⁰². Odwołano się do Pisma świętego, by wskazać na historiozbawcze działanie Boga, które „odbywa się przez ludzi” (II, 5). Do chrześcijan należy rozpoznanie i uznanie miłości sług Bożych Starego i Nowego Testamentu (II, 5). Skoro stwierdzono, że ta miłość „nie zostanie zniszczona przez śmierć cielesną” (II, 2), to wyraźnie można mówić o dalszym oddziaływaniu świętych (szczególnie Matki Bożej) na życie i żywotność tych, którzy należą do Chrystusa na ziemi. Takie ujęcie w Deklaracji na nowo dotyka zasadniczego zagadnienia pośrednictwa i współpracy stworzenia ze Stwórcą. I tu wyraźnie opowiada się za uczestnictwem człowieka (sługi Bożego) w historiozbawczym działaniu Boga, które nigdy nie ustaje.

Działanie Boga poprzez swoje sługi ma miejsce w ich modlitwie. Luter uznawał modlitwę świętych za nas „we wszelkiej potrzebie”¹⁰³, ale to nie stanowiło dla niego podstawy do ich wzywania. Równocześnie widział w Maryi duchową Matkę w Kościele, figurę Kościoła-matki. Uważał, że wierzący są dziećmi Maryi, ale wszelka cześć należy się tylko Chrystusowi. Jeśli Luter odnajdował w Maryi duchową Matkę w Kościele, to trzeba to widzieć w kontekście całego jego nauczania, a szczególnie nauczania o Kościele, na który patrzył w ujęciu rodzinnej koncepcji zawartej w Nowym Testamencie¹⁰⁴.

¹⁰¹ C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni ecumeniche mariane...*, 373.

¹⁰² TAMŻE, 373-374.

¹⁰³ *Artykuły Szmalkaldzkie*, II, II, 26-27, w: *Wybrane Księgi Symboliczne...*, 359.

¹⁰⁴ O relacji Maryja – Kościół w ujęciu Lutera pisze m.in.: M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana...*, 193-196; K. HOŁA, *Kościół w nauce Marcina Lutera i Symbolicznych*

Współcześni teologowie protestanccy wobec zagadnienia duchowego macierzyństwa Maryi zajmują bardzo zróżnicowane stanowiska. Część teologów w ogóle nie dostrzega tego zagadnienia, wielu nie podejmuje go, sądząc, że nie ma ono podstaw w Biblii. H. Roux uważa, że słowa Chrystusa z Krzyża zaprzeczają katolickiemu nauczaniu o duchowym macierzyństwie Maryi¹⁰⁵.

Omawiane Deklaracje nie podejmują wprost zagadnienia macierzyństwa Maryi, ale poświęcają poważną część (szczególnie Kevelaer'87) wyrażeniu miłości wspólnoty świętych, w której wyjątkowa rola przysługuje Maryi, Matce Boga (I, 5), wobec pielgrzymującego Ludu Bożego.

Warto jeszcze zwrócić uwagę szczególnie na to, co nowego wniosły Deklaracje w zakresie nauki o pośrednictwie. Spojrzenia tego dokonamy z perspektywy protestanckiej, w świetle stanowiska uczestnika sekcji ekumenicznej, H. Chavannesa, który miał niewątpliwy wpływ na kształt Deklaracji, a ze strony katolickiej, w świetle „Redemptoris Mater”, z jej nowym spojrzeniem na zagadnienie pośrednictwa. W rozważaniach tych zasadniczo pomijamy stanowisko prawosławne i anglikańskie jako wcześniej przedstawione.

Istotne znaczenie możemy przypisać stwierdzeniu: „Ci, którzy osiągnęli doskonałość w Chrystusie – do których należy Maryja, Jago Matka – milują w Nim i z Nim” (II, 4). Stwierdzenie to można uznać za potwierdzenie przez sekcję ekumeniczną teorii partycypacji. Chavannes po 15 latach od ogłoszenia na łamach „Ephemerides Mariologicae” koncepcji partycypacji jest przekonany o jej wartości. Ta idea przenika do środowiska jego Kościoła¹⁰⁶.

Tylko Chrystus jest absolutnym Pośrednikiem, a Maryja jest pośredniczką w znaczeniu uczestniczenia w pośrednictwie Chrystusa¹⁰⁷. Chavannes akceptuje macierzyńską funkcję Maryi, która w niczym nie pomniejsza jedynego pośrednictwa Chrystusa, a przeciwnie, wskazuje

Ksiąg Luterskich, „Znak” 247(1975), 37-64; także K. KOWALIK, *Wejrzal na niskość swojej Służebnicy*, Lublin 1995, 114-120.

¹⁰⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 63-64. S.C. Napiórkowski omawia stanowisko teologów nurtu zasadniczego i podwójnego protestu na powyższy temat, TAMŻE, 63-68.

¹⁰⁶ W 1989 r. (po 15 latach) przewodniczący ruchu *Église et Liturgie* François Altermath z radością powitał i wydał omawiany tekst Chavannesa: *La Médiation de Marie*, Lausanne 1992. Książka ta składa się z 2 artykułów: 1) drukowanego wcześniej w „Ephemerides Mariologicae” i 2) nowego tekstu: *Pourquoi Luther a-t-il rejeté la médiation de Marie?*, TAMŻE, 17-46.

¹⁰⁷ *Le Christ seul est médiateur absolument est dans ce sens; sa médiation est unique [...]. Marie est médiatrice, mais il faut entendre que sa médiation est participée, car elle est une simple créature.* TAMŻE, 10.

jego moc i skuteczność¹⁰⁸. Rozważanie koncepcji partycypacji w świetle miłości Chrystusa i świętych, a zwłaszcza w świetle miłości macierzyńskiej Maryi ukazuje Jan Paweł II w „Redemptoris Mater”. W trzeciej części encykliki omówione zostało zagadnienie pośrednictwa macierzyńskiego (szczególnie numery: 38-41)¹⁰⁹. Papież stwierdza, że *jest to pośrednictwo w Chrystusie*¹¹⁰. Szczególnie ważnym fragmentem encykliki, także w odniesieniu do omawianych Deklaracji, wydają się być słowa: *Istotne pośrednictwo Maryi wiąże się ściśle z Jej macierzyństwem, posiada specyficznie macierzyński charakter, który je wyróżnia z pośrednictwami innych istot stworzonych, które na różny sposób, ale zawsze podporządkowane, uczestniczą w jednym pośrednictwie Chrystusa. Pośrednictwo Maryi jest także pośrednictwem przez uczestnictwo*¹¹¹ – (*mediatio per participationem*)¹¹².

Szczególnego współbrzmienia z Deklaracjami nabiera wyjaśnienie skuteczności pośrednictwa macierzyńskiego w odwołaniu się do *żarliwej miłości* Maryi, którą obejmuje *wszystkich, do których posłannictwo Chrystusa było zwrócone*¹¹³. Owa *żarliwa miłość* skierowana jest *w jedności z Chrystusem do nadprzyrodzonego odnowienia dusz ludzkich*¹¹⁴. Ta macierzyńska miłość ujawnia się w tajemnicy *communio sanctorum*: *Poprzez swoje pośrednictwo «podporządkowane» pośrednictwu samego Odkupiciela Maryja przyczynia się w sposób szczególny do łączności Kościoła pielgrzymującego na ziemi z eschatologiczną rzeczywistością świętych obcowania. Ona sama bowiem jest już «wzięta do nieba»*¹¹⁵. W Deklaracjach nie ma mowy o wniebowzięciu Maryi, jednak traktuje się o Jej szczególnej roli we wspólnotie świętych; należy zatem przynajmniej dotknąć tego zagadnienia.

¹⁰⁸ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria...*, 89.

¹⁰⁹ K. Kowalik omawia „nowość” podejścia Jana Pawła II do pośrednictwa Maryi w odniesieniu do wcześniejszych modeli pośrednictwa, S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. KOWALIK, *Człowiek*, Lublin 1996, 97-116.

¹¹⁰ RM 38.

¹¹¹ TAMŻE.

¹¹² S.C. Napiórkowski w artykule „Pośredniczka w Chrystusie” rozważa to stwierdzenie papieża w świetle koncepcji partycypacji zapoczątkowanej przez Asmussena, podjętej przez Sobór Watykański II, a zdecydowanie rozwiniętej w dyskusji rozpoczętej przez Chavannesa, *Matka Odkupiciela...*, 165-213. Tamże (161-245) znajdziemy szeroko omawiany problem pośrednictwa Maryi w myśli m.in.: św. Tomasza z Akwinu, Y. Congara, H. Mühlhena, W. Kaspera, św. Maksymiliana Kolbe, Kard. L. Suenensa.

¹¹³ RM 39.

¹¹⁴ TAMŻE.

¹¹⁵ TAMŻE, 41.

Tradycja luterkańska i reformowana nie utrzymały nauki o cielesnym wniebowzięciu Maryi¹¹⁶. Dla Lutra uroczystość Wniebowzięcia NMP nie ma żadnego uzasadnienia w Piśmie świętym, choć pewien jest, że Maryja pozostaje w niebie¹¹⁷. Zwingli jest bliski uznania cielesnego wniebowzięcia Maryi¹¹⁸, a jego uczeń Bullinger przyjmuje je¹¹⁹. Autorytatywne przedstawienie stanowiska współczesnej europejskiej teologii protestanckiej względem katolickiej nauki o wniebowzięciu Maryi można streścić za o. Napiórkowskim w następujący sposób: *Protestantyzm przyjął nowy dogmat z ogromnym oburzeniem, a niekiedy ze szczerym bólem. Jednomyslność w proteście była niemal całkowita*¹²⁰.

W Kościele anglikańskim dogmat wniebowzięcia Matki Bożej nie może być zaakceptowany i jest, obok dogmatu o niepokalanym poczęciu, przeszkodą nie do przebycia w drodze do jedności, nawet jeśli niektórzy teologowie wyrażają się o nim dość przyjaźnie. Stąd w *Końcowym Raporcie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (ARCIC) anglikanie stawiają pytanie, czy w przypadku jakiegokolwiek zjednoczenia z Kościołem rzymskokatolickim będzie wymagane podporządkowanie się tym dogmatom¹²¹.

Kościół prawosławny w całości przyjmuje prawdę o śmierci Maryi do tego stopnia, że niektórzy teologowie prawosławni (np. T. Spasski) byli oburzeni, że papież Pius XII w Bulli „*Munificentissimus Deus*” nie wypowiedział się jednoznacznie i ostatecznie o śmierci Matki Bożej. Co do zagadnienia wniebowzięcia odnajdujemy różniące się między sobą stanowiska. I tak Kościół syryjski wschodni czy nestoriański, czerpiąc z nauczania św. Efrema, który mówił o niezniszczonym ciele Maryi, ale nie wskazywał na Jej chwałę, nie mają doktryny wyraźnie sprecyzowanej co do wniebowzięcia. Natomiast zachodni Kościół monofizycko-syryjski posiada w tym temacie pełną koncepcję zarówno śmierci, zmartwychwstania, jak i cielesnego wyniesienia do chwały Matki Bożej. Bracia rytu bizantyjsko-słowiańskiego, jakkolwiek nie przyjmują definicji dogmatycznej wniebowzię-

¹¹⁶ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 215-216. Por. D. BERTETTO, *La Madonna oggi*, Roma 1975, 230-233.

¹¹⁷ R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi*, „*Communio*” 3(1983) nr 5, 90.

¹¹⁸ TAMŻE, 91. Tekst Zwingliego o tajemnicy wniebowzięcia NMP zob. *De mariologia et oecumenismo...*, 456-457.

¹¹⁹ TAMŻE, 91. Por. M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, Figura Kościoła...*, 215.

¹²⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 62. Autor wskazuje także na uzasadnienie takiej postawy. Por. *Gratia plena...*, 378-379.

¹²¹ G. CORR, *Anglicani...*, 48-49. Por. W. NOWAK, *Maryja w Kościele anglikańskim*, „*Communio*” 14(1994) nr 2, 143-144.

cia, to jednak – według Spasskiego – zgadzają się co do tej koncepcji. Do wyjątku należą teologowie z Aten (Alivistos, Karninis), którzy nie przyjmują omawianego dogmatu nie tylko dlatego, że jest on „rzymski”, ale także dlatego, że nie ma on potwierdzenia w Piśmie świętym¹²². Powszechnie przypomina się twierdzenie, że Maryja potrzebowała odkupienia (inne rozumienie grzechu pierworodnego) i wnioskuje, że zatem tego dogmatu nie można wiązać (jak czynią to katolicy) z niepokalanym poczęciem¹²³. Autorytatywnie wypowiedział się w tej kwestii P. Evdokimov: *Rzymski dogmat Wniebowzięcia (1950) odpowiada prawosławnemu świętu Zaśnięcia Matki Bożej, lecz jego postawa teologiczna odnosi się do odmiennej koncepcji natury i łaski*¹²⁴.

Katolicki dogmat wniebowzięcia Maryi mówi o tym, że *Maryja po zakończeniu ziemskiego życia wzięta została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej*¹²⁵. Sobór Watykański II nie wnosi nic nowego do ujęcia tego dogmatu, a nowy Katechizm wskazuje na wniebowzięcie Maryi jako *szczególne uczestnictwo w zmartwychwstaniu Syna i jako antycypację powszechnego zmartwychwstania*¹²⁶.

Omawianie Deklaracji wskazujących na Maryję we wspólnocie świętych możemy zakończyć ostatnim zdaniem *Lumen gentium*: *Aby Ona, która modlitwami swymi wspierała początki Kościoła, także i teraz w niebie, wywyższona ponad wszystkich świętych i aniołów, we wspólnocie wszystkich świętych wstawiała się u Syna swego, dopóki wszystkie rodziny ludów, zarówno tych, które noszą zaszczytne imię chrześcijańskie, jak i tych, co nie znają jeszcze swego Zbawiciela, nie zespolą się szczęśliwie w pokoju i zgodzie w jeden Lud Boży na chwałę Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy*¹²⁷.

¹²² D. BERTETTO, *La Madonna oggi...*, 233-236.

¹²³ F. DZIASEK, *Wszczępośrednictwo Najświę. Maryi Panny*, w: *Gratia plena...*, 377-378.

¹²⁴ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, 170.

¹²⁵ PIUS XII, Konstytucja apostolska (Bulla) *Munificentissimus Deus* (1.11.1950). Tekst Bulli z komentarzem znajduje się m.in. w: W. PIETKUN, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, 151-170. Szeroko omawia zagadnienie F. DZIASEK, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena...*, 341-380. Por. także historyczne ujęcie w książce R. LAURENTINA, *Matka Pana*, Warszawa 1989. Dokumenty o wniebowzięciu zebrał C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione B.M.V. ex omnibus saeculis*, Romae 1950. Liczne komentarze do *Munificentissimus Deus* przyniosły czasopisma tego okresu zwł. „Ephemerides Mariologicae” (Madryt), „Marianum” (Rzym), „Études Mariales” (Paryż), „Marian Studies” (Dayton). Bibliografia światowych reakcji związanych z ogłoszeniem dogmatu zebrana jest w: *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione (Studia Mariana, 8)*, Roma 1954, 152-362.

¹²⁶ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego...*, 107. O zagadnieniu wniebowzięcia po Soborze zob. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 496-509.

¹²⁷ LG 69. Tym samym pełnym cytatem kończy się trzecia (ostatnia) część *Redemptoris Mater*, 50.

3. Uwagi oceniające

Obie Deklaracje podejmują ten sam temat i wzajemnie się uzupełniają. Znamionym jest fakt, że najpierw naświetlają samo rozumienie wspólnoty świętych, a dopiero potem omawiają znaczenie w niej Matki Pana. I tak, na 6 numerów, Malta'83 mówi o Maryi dopiero w numerach 5 i 6, a Kevelaer'87 w numerach 4, 5 i 6. Z tego, co mówią deklaracje, można wyciągnąć kilka znaczących wniosków:

3.1. Szczególnie cenne jest rozpatrywanie roli Maryi we wspólnocie świętych ze względu na wspólne odkrywanie tajemnicy Kościoła. Dotychczasowe Deklaracje (Rzym'75 i Saragossa'79) właściwie omijały ujmowanie Maryi w perspektywie eklezjologicznej. Wydaje się, że takie ujęcie może być szczególnie „pozytywnym wkładem w dialog ekumeniczny” (Kevelaer'87, zakończenie). A zatem koncepcja eklezjotypiczna wyraźnie służy spojrzeniu ekumenicznemu.

3.2. Deklaracje powiedziały dość dużo na temat miejsca Maryi w Kościele dlatego, że podeszły do zagadnienia wychodząc od tajemnicy wspólnoty świętych, co do której jest o wiele więcej zgodności, niż można by było oczekiwać. Wydaje się, że dialog o Kościele w tym ujęciu może być szczególnie skuteczny. Na ziemi Kościół jest podzielony, w niebie jednak święci tworzą jedną, niepodzielną wspólnotę miłości. Rozwijanie zagadnienia pielgrzymującego Ludu Bożego zjednoczonego w miłości Bożej, a także zjednoczonego z tymi, którzy w Chrystusie osiągnęli pełną doskonałość (II, 3), nie tylko jest teologicznie poprawne, ale nadto dobrze służy ekumenizmowi. Odpowiada zarówno teologii Vaticanum II, jak innym teologiom chrześcijańskim; może być dobrą drogą ku zjednoczeniu w jednym Kościele Chrystusowym¹²⁸.

3.3. Deklaracje mówiące o wspólnocie świętych, ponieważ o Kościele, mogą być pomocą, szczególnie dla katolików, w przewycięzaniu tezy: „Tylko jeden Kościół jest prawdziwy”, i przysłużą się do kroczenia drogą ku pełnej jedności i głębszemu zrozumieniu dynamicznej prawdziwości Kościoła¹²⁹. Równocześnie cenne jest sięganie do wielkich „wspólnych” świętych i Ojców

¹²⁸ Do jedynego Kościoła Chrystusowego należy *wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi* (UR 3). Zob. *Ut unum sint*, 11; a także *Nowe Dyrektorium Ekumeniczne*, 9-11, „Communio” 14(1994) II.

¹²⁹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Medytacja nad alternatywą: Albo ekumenizm, albo teza „Tylko jeden Kościół jest prawdziwy”*, w: *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia ekumeniczne*, Warszawa 1995, 203-212 (z przypisami). Zob. S. NAGY, *Problem prawdziwości Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32(1985) III, 255-269.

Kościoła, szczególnie dla protestantów, aby mieć na czym budować i do czego się odwoływać¹³⁰.

3.4. Podobnie jak Saragossa'79, tak i obydwie omawiane Deklaracje odwołują się do liturgii jako *locus theologicus*. Szczególnie w odniesieniu do rozpatrywanej wspólnoty świętych i włączenia „Maryi w kult wokół Baranka ofiarnego (aspekt chrystologiczny), w połączeniu z całą liturgią niebiańską (aspekt eklezjologiczny)” (I, 6) podkreślone jest znaczenie liturgii w drodze ku pełnej jedności¹³¹.

3.5. Deklaracje właśnie w odniesieniu do liturgii, a w niej do wspólnoty świętych, wskazują na wymóg modlitwy jednych za drugimi. A zatem Deklaracje zdecydowanie opowiadają się za modlitwą świętych i Maryi za nas, a także nie widzą trudności naszej modlitwy z Maryją, szczególnie w liturgii. Tak jasno i zdecydowanie przedstawiony problem wstawiennictwa świętych za nami, stanowi z całą pewnością odważny krok. Deklaracje nie mówią nic o modlitwie „do” Maryi i świętych, tym samym nie podejmują stwierdzenia z Rzymu'75.

3.6. Omawiane Deklaracje nie wskazują wprost na „pośrednictwo” Maryi i świętych, ale można zauważyć co najmniej kilka modeli takiego pośrednictwa. Zauważamy szczególnie podejmowaną koncepcję partycypacji *in Christo* (I, 5,6 i II, 4). Odnajdujemy także model *in Spiritu Sancto* (I, 5), a także *mediatio per homines*¹³² – „historiozbawcze działanie Boga jest skierowane do ludzi i przez ludzi” (II, 5). Stąd narzuca się wniosek, że inne modele pośrednictwa niż *per Mariam ad Christum* mają wielką wagę w dialogu ekumenicznym wszystkich chrześcijan.

3.7. Deklaracje nie odnoszą się wyraźnie do katolickich dogmatów maryjnych, ale Maryja nazywana jest „Matką Bożą” (dwa razy w I, 5) i (II, 6 i zakończenie), a także „Dziewicą” (II, 5) - podobnie jak w poprzednich Deklaracjach. Omawiane uzgodnienia nie odnoszą się ani słowem do dogmatów „niepokalanego poczęcia” czy „wniebowzięcia”. Przypisują Maryi we wspólnocie świętych „szczególną rolę porządku chrystologicznego” (I, 5). Nie ma także mowy o Maryi jako „Matce Kościoła”, przeciwnie, zdecydowanie podkreśla się Jej miejsce „wewnątrz Kościoła” (I, 5).

¹³⁰ Na przykład odwołanie się do św. Ignacego z Antiochii, który jako pierwszy posłużył się określeniem *katholike ekklesia* w zdaniu: *tam, gdzie jest Chrystus Jezus, tam jest Kościół katolicki*, w: W. HRYNIEWICZ, *Pedagogika nadziei...*, 98-104.

¹³¹ Por. SC 8: *Liturgia ziemską daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej*.

¹³² Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Per homines. Antropologiczny model zbawczego pośrednictwa*, w: TENŻE, *Matka mojego Pana...*, 109-117. Schematyczną prezentację tego modelu zapoczątkował K. Rahner.

3.8. Można także dopatrywać się wpływu, czy też dostrzegać podobieństwa Kevelaer'87 i „Redemptoris Mater”. Franz Courth, wygłosił przed podpisaniem Deklaracji referat nt. ekumenicznych perspektyw „Redemptoris Mater”¹³³. Z całą pewnością podobne jest wyjaśnienie miejsca Maryi poprzez odniesienie do miłości Boga i bliźniego. Zgodność znajdujemy także w wielokrotnym (i tu, i tam) wskazywaniu na podporządkowanie znaczenia Maryi samemu Chrystusowi, a także w tym, że *zastanawianie się nad osobą Maryi pozwoli na wzmocnienie naszej wiary* (II, 5).

O. lic. Bernard Morawski OFMCap

Al. Kraśnicka 76
PL - 20-718 Lublin

Il posto di Maria nella comunità dei santi. Le dichiarazioni ecumeniche

(Riassunto)

L'autore studia l'insegnamento delle dichiarazioni ecumeniche presentate durante i congressi mariologici di Malta (1983) e Kevelaer (1987). All'inizio ci dà i testi e spiega il contesto della loro elaborazione, e poi segue l'analisi teologica.

La comunità dei santi è una comunità dell'amore. In seguito l'autore fa una dettagliata analisi del posto di Maria nella Chiesa e il suo rapporto ad essa. Poi, l'autore fa vedere il modo di capire l'influsso salvifico di Dio agli uomini attraverso Maria e i santi.

¹³³ RM 46: *Dziewica z Nazaretu stała się pierwszym „świadkiem” tej zbawczej miłości Ojca i pragnie też zawsze i wszędzie pozostawać jej pokorną służebnicą.*