

Maciej Lubieniecki

"Współdziałanie" Maryi w zbawieniu w świetle dokumentu "Maryja w Bożym planie i w komunii świętych" Grupy z Dombes

Salvatoris Mater 12/3/4, 249-327

2010

Artykuł został 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.

„Mariologia ekumeniczna” to zwrot, na który wielu katolików reaguje ze zdziwieniem. Podświadomie zakorzeniony jest stereotyp, że Maryja jest kimś, kto dzieli wyznania chrześcijańskie. Protestantki teolog J. Moltmann stwierdził jeszcze niedawno (1983 r.), że prowadzić dialog ekumeniczny w zakresie problematyki mariologicznej, *kiedy chce się to czynić uczciwie, pragnąc pogłębić podstawy kultu maryjnego i poznać racje jego odrzucenia, przychodzi niezwykle trudno*¹ oraz, że *w żadnym innym punkcie różnica między nauką Kościoła i Nowym Testamentem nie jest równie duża, jak w mariologii*². Po latach wędrowania drogą ekumeniczną słowa te są jednak raczej już tylko wspomnieniem tego, jak wiele niegdyś nas dzieliło – taki optymizm zamierzam prezentować w niniejszym studium. Ekumenizm daje impulsy do szukania znaczenia wiary umożliwiającego przewyciężenie podziałów i osiągnięcie jedności – również w myśli mariologicznej, jednym z *najtrudniejszych działów teologii dogmatycznej*³. W tej dziedzinie refleksji doszło do przełomów, z których jednym z największych jest dokument Grupy z Dombes *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* (1997-1998)⁴. Niestety w Polsce maryjny dorobek Grupy z Dombes nie jest zbyt znany. Sam zresztą poznałem zagadnienie przypadkowo, wertując „Salvatoris Mater” w poszukiwaniu tematu pracy magisterskiej.

Maciej Lubieniecki

„Współdziałanie” Maryi w zbawieniu w świetle dokumentu *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* Grupy z Dombes*

SALVATORIS MATER
12(2010) nr 3-4, 249-327

Dokument dotyczy przede wszystkim czterech głównych kwestii spornych. Wymieniając od ostatniej, są to: wzywianie wstawiennictwa Maryi, dwa ostatnie katolickie dogmaty, trwale dziewictwo

* Fragment pracy magisterskiej („Współdziałanie” Maryi w zbawieniu jako kwestia sporna ekumenicznej refleksji mariologicznej w świetle dokumentu *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* Grupy z Dombes) napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Wojciecha Życińskiego w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w 2009 r.

¹ Cyt. za: T. SIUDY, *Niepokalane Poczucie Maryi w świetle dokumentu Grupy z Dombes*, w: *Niepokalana - nasza Siostra i Matka*, red. Z.J. KIJAS, D. MUSKUS, Kraków 2005, 186.

² Cyt. za: GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, tł. R. Obarski, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 291 (dalej: MBP).

³ J. O'DONNELL, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997, 90.

Maryi i „współdziałanie” Maryi w zbawieniu. Tą właśnie kontrowersją postanowiłem się zająć, m.in. ze względu na powiązanie z wewnątrz-katolickim sporem o tytuł „Współodkupicielki”, bardzo nieprecyzyjnie ujmowanym na polu pozanaukowym.

„Współdziałanie” Maryi w zbawieniu to jedna z najtrudniejszych kwestii spornych ekumenicznej refleksji mariologicznej i jeden z najtrudniejszych tematów teologicznych w ogóle. Wraz z trzema innymi kontrowersjami maryjnymi podjęta została w dokumencie *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* Grupy z Dombes. Celem niniejszego studium jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy nauka o „współdziałaniu” Maryi w zbawieniu może stać się wspólnym dziedzictwem zjednoczonego chrześcijaństwa. Drogą do odpowiedzi jest analiza i interpretacja istoty uzgodnienia, czyli konsensusu, dywergencji i perspektywy pojednania oraz analiza konsekwentnej części uzgodnienia – propozycji nawrócenia Kościołów w dziedzinie postawy, doktryny i kultu, wysuniętych przez dialogujące strony.

1. Analiza i interpretacja istoty uzgodnienia

Komentatorzy generalnie podkreślają, że temat współdziałania człowieka w zbawieniu i relacji łaski do wolności jest trudny. Zauważa się, że piętnaście wieków wspólnej drogi i refleksji pozostawiło chrześcijaństwo Zachodu z pytaniami, na które nikt nie był w stanie odpowiedzieć w sposób jednoznaczny, a jednym z zasadniczych było: *Czy usprawiedliwienie jest wyłącznym dziełem Boga, czy też my, którzy go dostępujemy, współpracujemy z Nim poprzez odpowiedź na ofiarowaną nam łaskę?*⁵. Katolicki członek Grupy z Dombes, René Beaupère OP, określa pierwszy z czterech punktów spornych dokumentu maryjnego jako najsubtelniejszy, czy też najdelikatniejszy⁶, natomiast katolicki profesor, J. Famerée, jako *bez wątpienia najbardziej fundamentalny*⁷.

⁴ GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture. II. Controverse et conversion*, Paris 1999. Inne znaczące wydarzenia to Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne ze swymi ekumenicznymi deklaracjami, lokalny oficjalny dialog katolicko-luterański w USA oraz deklaracja katolicko-anglikańska ze Seattle (2004 r.).

⁵ A. DULLES, *Dwa języki opisu zbawienia*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu – historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. K ARSKI, Bielsko-Biała 2000, 107.

⁶ Zob. R. BEAUPÈRE, *Il metodo del Gruppo di Dombes e il documento su Maria*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 108.

⁷ J. FAMERÉE, *Marie à l'épreuve de l'oecuménisme: un document pionnier du Groupe des Dombes*, „Revue Théologique de Louvain” 29(1998) nr 4, 511.

Biskup prawosławny przyznaje, że relacja łaski do wolności jest jednym z najpoważniejszych problemów teologii chrześcijańskiej w ogóle⁸. Protestantcki recenzent dombeskiego dokumentu maryjnego stwierdza, że współdziałanie z łaską (*alla grazia*) było przedmiotem najmocniejszych polemik w długim konflikcie między katolikami i protestantami⁹. Po tej samej linii możemy interpretować stanowisko ekumenistów twierdzących, że główną przeszkodą teologiczną w odbudowaniu widzialnej jedności Kościoła jest koncepcja Odkupienia i nauka o stosunku człowieka do Boga, angażująca zasadę *sola Scriptura*¹⁰.

1.1. Prezentacja problemu

Problem „współdziałania”¹¹ Maryi w dziele zbawienia jest wprowadzony w dokumencie przez dwa pozornie tożsame pytania: Czy *Maryja «współdziałała» czy też nie «współdziałała» w naszym zbawieniu?*¹² oraz: *Czy można określać Maryję jako ‘współdziałającą’ w zbawieniu?*¹³. W istocie poruszone zostały dwa zagadnienia. Pierwsze pytanie jest pytaniem o rolę Maryi w ekonomii zbawienia. Teoretyzując, słowo „współdziałać” mogło być tu użyte przypadkowo¹⁴, a intencją pytającego nie była absolutna precyzja językowa. Drugie pytanie jest trudniejsze,

⁸ Zob. E. TIMIADIS, *Maria nella pietà Ortodossa*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 172.

⁹ Zob. R. BERTALOT, *Gruppo di Dombes, Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. Recensione*, „Theotokos” 6(1998) nr 2, 639. Renzo Bertalot jest członkiem Kościoła Waldensów.

¹⁰ Zob. J.M. LIPNIAK, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Usprawiedliwienie Maryi w świetle „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 1, 324.

¹¹ Pojęcie „współdziałania” Maryi w zbawieniu pojawiło się w średniowieczu. Terminu *cooperatrix (współdziałająca)* używali Bernard z Clairvaux, Dionizy Kartuz, Jan Gerson; zob. MBP 49. R. Obarski zauważa, że Bernard z Clairvaux ze swoją mariologią został przez dombistów „łagodnie potraktowany”. Jego teologia maryjna określona jest w dokumencie jako *paradoksalnie skoncentrowana na pokorze matki Chrystusa, bardziej niż na jej wystawianiu [exaltatorii]*; TAMŻE, 43, przyp. 39. Konsekwencją spostrzeżenia jest uwaga, że *ten propagator monastycznego ruchu maryjnego zasłużył na surowszą ocenę*; R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes*, Rozprawa doktorska, maszynopis, KUL, Lublin 2003, 212 n.; por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia a ekumenizm - complexio oppositorum*, w: TENZE, *Matka mojego Pana (problemy - poszukiwania - perspektywy)*, Opole 1988, 43.

¹² MBP 4.

¹³ TAMŻE, 339; GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture. II Controverse et conversion*, Paris 1999, 100 (dalej: MDD).

¹⁴ Można było użyć bliskoznacznych zwrotów „współpracować”, „mieć udział” lub „mieć uczestnictwo”.

ponieważ – zakładając jakąś rolę Maryi w dziele Odkupienia – porusza ewidentnie problem terminologiczny: jakim słowem, a jakim nie, możemy ten udział Maryi w zbawczych wydarzeniach opisywać? Można bowiem osiągnąć porozumienie co do treści pojęcia¹⁵, ale nie móc zgodzić się na jego formę¹⁶. Ponadto przyjęty termin bywa wieloznaczny. Katolicka teolożka A.M. Calzolaro referuje słuszną intuicję R. Bertalota, że słowo „współdziałanie” jest biblijne, lecz jego interpretacje są rozbieżne: *Czy chodzi o współdziałanie aktywne czy bierne? Konieczne czy niekonieczne do zbawienia? Zaslugujące czy pełne wdzięczności? Determinujące czy instrumentalne?*¹⁷.

Aby odpowiedzieć na postawione kwestie, Grupa musiała przyjąć pewne zasady. Najważniejsza z nich to *zasada usprawiedliwienia przez*

¹⁵ Przykładowym ujęciem treści zagadnienia bez użycia słowa „współdziałanie” mogą być sformułowania *Deklaracji ekumenicznej* Kongresu mariologicznego w Rzymie: 2. *Dieu a voulu associer à divers degrés à l'oeuvre de la Rédemption des collaborateurs créés, parmi les quels la Vierge Marie a une dignité et une efficacité exceptionnelles.* [...] 4. *Le «fiat», qui conserve un caractère permanent, a été le libre consentement de Marie à la maternité divine, et donc à notre salut.* 5. *La collaboration de Marie s'est montrée singulièrement lorsque elle a cru à la Rédemption, accomplie par son Fils et lorsque'elle restait au pied de la croix, tandis que presque tous les apôtres s'étaient enfuis*, cyt. za: B. MORAWSKI, *Miejsce Maryi w dziele odkupienia w świetle ekumenicznej deklaracji* (Rzym, 12-17 V 1975 r.), „Salvatori Mater” 3(2001) nr 3, 199 nn.; por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Milano 1994, 470. Innym przykładem jest dokument ewangelickich Kościołów włoskich (1988). Protestanci przypominają w nim o dwóch ujęciach postawy człowieka wobec Boga: możliwość odpowiedzi i współpracy oraz przeciwstawne – możliwość tylko przyjęcia łaski Boga, która czyni nas wolnymi, aby Go słuchać. Nie przeszkadza im to w stwierdzeniu, że Maryja *uczestniczy w wypełnieniu Bożego planu zbawienia*; zob. *Maria, nostra sorella. A cura della Federazione delle chiese evangeliche in Italia*, w: *Mariologia. Testy teologiczne*, red. F. COURTH, t. E. Adamiak, A. Strzelecka, Poznań 2005, 244. Najdawniejszym, „wyjątkowo [extrêmement] silnym” wyrażeniem stwierdzającym współpracę [coopération] Maryi w dziele zbawienia jest Ireneuszowe „przyczyna zbawienia”; zob. B. SESBOÛÉ, *La Vierge Marie*, w: *Histoire des dogmes*, III, *Les signes du salut*, red. TENZE, Paris 1995, 580 n.; wyd. pol.: B. SESBOÛÉ, *Najświętsza Maryja Panna*, w: *Historia dogmatów*, III, *Znaki zbawienia*, red. TENZE, t. P. Rak, Kraków 2001, 493.

¹⁶ Analogiczny problem rozwiązywali ojcowie soborowi ustalając kształt schematu *De beata*, który stał się VIII rozdziałem *Lumen gentium*. Zrezygnowano z terminu *mediatio* w odniesieniu do Maryi z powodu braku wspólnego precyzyjnego jego rozumienia. Wspomniano jeden raz w niezobowiązujący sposób o istnieniu tytułu *Mediatrix*, co było jedynie stwierdzeniem faktu. O przebiegu dyskusji zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIADEK, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, 24-127.

¹⁷ A.M. CALZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, „Miles Immaculatae” 35(1999) nr 2, 453. Szerszą prezentację protestanckiego rozumienia problemu „współdziałania z (*alla*) łaską” z akcentem na myśl K. Bartha zob. R. BERTALOT, *Protestanti*, w: *Nuovo...*, 1058 n.

łaskę dzięki wierze – podstawowa zasada dla Kościołów wywodzących się z Reformacji, zasada Pawłowa, która «sprawia, że Kościół stoi bądź upada», ale która pozwala również osądzać każdą poszczególną doktrynę¹⁸. Postawienie w centrum tej właśnie zasady¹⁹ zdradza podstawową troskę protestantów: Czy człowiek może „współdziałać” z Bogiem, z Jego łaską?²⁰. Zresztą na takie rozumienie istoty problemu „współdziałania» Maryi w zbawieniu” wskazuje druga część samego sformułowania zagadnienia: „...i relacja [*le rapport*] łaski do wolności”²¹. W rozdziale historycznym dokumentu ewangelicy deklarują otwarcie, że pomimo wysiłku soborowego jednym z dwóch podstawowych powodów (drugi, związany z tym, dotyczy odniesień biblijnych), dla których doktryna katolicka nie przestaje rodzić problemów, jest właśnie zagadnienie „współdziałania człowieka w dziele zbawienia”²². Problem „współdziałania” ma drugą – już zasygnalizowaną – płaszczyznę²³: w jaki sposób można ująć uczestnictwo Maryi w historii zbawienia? Ta płaszczyzna zdaje się być z kolei w centrum zainteresowania katolików. Upraszczając, dla protestantów jest to problem łaski, dla nas – kwestia roli Maryi w Odkupieniu²⁴. Jądro dyskusji okazuje się więc pomimo wszystko pozostawać zagadnieniem charytologicznym²⁵, w konsekwencji sięgającym antropo-

¹⁸ MBP 340; MDD 100.

¹⁹ W świetle tej zasady nauka o „współdziałaniu” Maryi została przez dombistów przedyskutowana, *poddana krytyce i ostatecznie przyjęta, ale* [wybiegając do przodu – M.L.] *w sensie ‘bardzo precyzyjnym’*; MBP 340; MDD 100.

²⁰ Jan Paweł II stwierdził, że przez swoją wolną i posłuszną postawę Maryja stała się najwznioślejszym i paradygmatycznym wyrażeniem współdziałania człowieka z łaską Bożą, JAN PAWEŁ II, *Aktualność i zadania mariologii*. Przemówienie w czasie wizyty w Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” (10 grudnia 1988 r.), „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 3, 139.

²¹ Zob. MBP 347; MDD 108.

²² MBP 113.

²³ Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo Maryi w maryjnym dokumencie Grupy z Dombes*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002) nr 3, 228.

²⁴ Por. A. LANGELLA, *Un importante contributo al dialogo ecumenico su Maria. Il documento del Gruppo di Dombes*, „*Asprenas*” 46(1999) nr 2, 247 n.

²⁵ Należy wspomnieć o innym wiekopomnym wydarzeniu ekumenicznym dokonującym się niemal równocześnie z wychodzeniem na światło dzienne kolejnych dwóch części dokumentu z Dombes. Światowa Federacja Luterkańska i Kościół katolicki 31.10.1999 r. podpisali w Augsburgu *Oficjalne wspólne oświadczenie*, akceptując tym samym wypracowaną dwa lata wcześniej *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Zdaje się, że wypracowane w niej wspólne stwierdzenia dotyczące usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze mogą być odpowiedzią, komentarzem pomocnym w interpretacji i uzupełnieniem stwierdzeń charytologicznych uzgodnionych przez Grupę. *Wspólna deklaracja* postrzegana jest jako szansa dla ekumenicznej refleksji mariologicznej; zob. K. KOWALIK, *Maryja w tajemnicy zbawienia. Szansa ekumeniczna?*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 3, 187-196; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja przyjmuje. „Przyjęcie” jako kategoria metodologiczno-teologiczna*, „*Salvatoris Mater*” 6(2004) nr 4, 55-57. Ponadto podpisanie *Wspólnej deklaracji* zdaje się

logii teologicznej²⁶. W teologii spadkobierców Reformacji *przekonanie o ostrej antynomii między Bogiem a człowiekiem decyduje o sposobie ujmowania zbawczego dzieła Chrystusa. Wszelka zbawcza aktywność zostaje przypisana Synowi Bożemu w Jego ludzkiej naturze (solus Deus, solus Christus). Człowiekowi nie pozostaje absolutnie nic do czynienia poza otwarciem się poprzez wiarę (sola fide) na Boże działanie i przyjęcie całkowicie niezasłużonej łaski (sola gratia). W dziedzinie łaski istnieje tylko jeden podmiot działania – Bóg; człowiek może stanowić tylko i wyłącznie przedmiot Bożego miłosierdzia. Do Boga należy doskonała aktywność, do człowieka – zupełna bierność²⁷. Według M. Lutra człowiek (Maryja) ma do spełnienia bierną rolę: otwarcie się na Bożą łaskę i przyjęcie jej, przy czym owo otwarcie się i przyjęcie mają swoje źródło również w działaniu Bożym²⁸. Reformowany H. Chavannes doszedł do wniosku, że u fundamentów luteranizmu i Reformacji leży specyficzne rozumienie relacji między Bogiem a światem i ono przede wszystkim rozstrzygnęło o negatywnym stosunku do przyznawania świętym i Matce Pana wybitnej roli w pośrednictwie zbawienia²⁹.*

Dombiści rozpoczynają roztrząsanie zagadnienia od analizy terminu „współdziałanie”. Stwierdzają, że pojęcie to *w oczach wielu protestan-*

być jednym z tych wydarzeń, do których odnosi się profetyczny tekst dombistów z prezentacji pierwszej części dokumentu maryjnego: *Wspólne poznanie tego, co nas jeszcze dzieli, jest w pewnym sensie mówieniem o przeszłości. Stawiając po tej pierwszej odsłonie zamiast słowa «koniec» zwrot «ciąg dalszy nastąpi», mówimy do naszych poszczególnych Kościołów: Oto co nas wczoraj dzieliło. Co z tego pozostanie jutro, skoro przyszłość jest owocem «dzisiaj» naszej wiary?*, MBP 285; MDD 15.

²⁶ Istotnym punktem dyskusji wokół „współdziałania” człowieka z Bogiem jest stan natury człowieka przed i po grzechu pierworodnym. Obarcki pisze, że *jak się wyjawia teologiczna antropologia Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich stanowi w tym aspekcie [...] szczególny punkt sporny, którego nie przewyżczyło uzgodnienie zawarte we Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*; R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 315, przyp. 116. Dla protestantów natura ludzka po grzechu pierworodnym pozostaje radykalnie zepsuta; zob. V. GROSSI, B. SESBOÛÉ, *Péché originel et péché des origines: du concile de Trente à l'époque contemporaine*, w: *Histoire des dogmes, II, L'homme et son salut*, red. B. SESBOÛÉ, Paris 1995, 229-232; wyd. pol.: V. GROSSI, B. SESBOÛÉ, *Grzech pierworodny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej*, w: *Historia dogmatów, II, Człowiek i jego zbawienie*, red. B. SESBOÛÉ, tł. P. Rak, Kraków 2001, 199-202.

²⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, 130; zob. też TENZE, *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej*, w: TENZE, *Matka mojego Pana...*, 34-39; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Udział Maryi w dziele zbawienia w świetle teologii protestanckiej*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, 227-232.

²⁸ Zob. K. KOWALIK, „Wielkie rzeczy”, które uczynił Bóg Ojciec Maryi według Komentarza do Magnificat Marcina Lutra, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 298.

²⁹ Zob. H. CHAVANNES, *Pośrednictwo Marii. Czy jest przeszkodą w dialogu ekumenicznym?*, w: *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej*, t. X, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 2000, 400-438.

tów mimowolnie skłania do niejasności: słowo to utworzone za pomocą przedrostka «współ» niesłusznie sugeruje równość asocjacji między Chrystusem, jedynym pośrednikiem a jego matką³⁰. W tym miejscu trzeba nadmienić o istnieniu problematyki pojęć funkcjonujących w katolickiej mariologii i tytułów maryjnych zawierających prefiks „współ-” (łac. „co-”), problematyki ogniskującej się ostatnimi czasy wokół tytułu „Współodkupicielka”³¹. W pierwszej połowie XX wieku dość intensywnie rozpowszechniano sugestie na rzecz swoiście rozumianego postępu doktryny maryjnej, m.in. dogmatycznego określenia współodkupicielstwa³². Sobór Watykański II odrzucił użycie terminu *corredemptrix* w maryjnym schemacie *De beata*³³. Wymiana myśli trwa³⁴. Paradoksem jest to, że

³⁰ MBP 340; MDD 101.

³¹ Poza marginesem dyskusji pozostają teologowie, którzy niefrasobliwie wygrzebują tytuły maryjne właściwe mariologii dawno już porzuconej, jak np. Odkupicielka; zob. S. GREŚ, *Relacja: „Duch Święty – Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001, 19.

³² Zob. MBP 97.

³³ Zob. TAMŻE, 112.

³⁴ Y. Congar podkreślał, że tytuł „Współodkupicielka” nie jest najszcześniejszy, już w latach 30-tych, potem go odrzucił; zob. G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Sancto Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, 310. C.I. González sugeruje, by podążać za myślą Congara, zob. C.I. GONZÁLEZ, *Mariologia. Maria, Mądre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, 247-249. H.U. von Balthasar, mówiąc o potrzebie opisanie zaangażowania Maryi w dzieło Słowa Wcielonego, stwierdza, że jest to zadanie bardzo trudne, bowiem wymaga wyrażenia ludzkimi słowami bliskości, jaka istnieje między Matką a Dzieckiem (Jezusem), z drugiej zaś strony nieskończonej odległości występującej między Stwórcą a stworzeniem. W tym kontekście zapytuje, w jakim sensie słowa *mediatrix* i *corredemptrix* mogą wyrazić ich analogię, czyli pokazać, że wszelkie łaski zbawienia pochodzą tylko od Boga, a jednocześnie nie zaciemniają prawdy o koniecznej współpracy stworzenia w realizacji dzieła zbawienia; G.M. BARTOSIK, *Mediatrice in Spiritu Sancto Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, 419. Problem skomplikowanej terminologii związanej z tym zagadnieniem J.B. Carol nazwał (1950) „labyrinthum terminologicum et difficillimum omnium problema”. Samo słowo „odkupienie” – „sine fine dividitur et subdividitur”; cyt. za: J. USIĄDEK, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka...*, 220, przyp. 63. S.C. Napiórkowski sugerował otwarcie w latach 60-tych: Czy nie byłoby z pożytkiem [...], gdyby słowo „Współodkupicielka” przeszło do historii [...]?; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Natura współodkupieńczej zasługi Maryi*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12(1965) nr 2, 82. C. Amantini uprawiał żarliwą apologię tytułu, zob. C. AMANTINI, *Il mistero di Maria*, Napoli 1971, 195-229. *Mały słownik teologiczny* (wyd. oryg. 1976) podaje, że *Corredemptrix* to pojęcie, którego możliwe i ściśle znaczenie nie zostało jeszcze dotąd jednoznacznie ustalone w teologii katolickiej, K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 66 (Współczesne wydanie zostało skorygowane: Pojęcie «*Corredemptrix*» [...] jest leżące w wprowadzającej w błąd, H. VORGRIMLER, *Nowy Leksykon Teologicz-*

sklasyfikowanie terminu jako szkodliwy w dogmatyce nie oznacza natychmiastowego wyeliminowania go z pobożności. Jan Paweł II użył go co najmniej sześć razy podczas swego pontyfikatu³⁵.

Pomimo kontrowersji związanych ze słowem „współdziałanie” dombiści konstatują: *Jednak nie można jeszcze odstąpić od tego pojęcia, ponieważ nie znaleziono lepszego. Poza tym znajduje się ono tutaj z powodu jego długiej obecności [sa péremité] w dokumentach katolickich*³⁶. Grupa nadmienia, że prawosławni stosują ze swej strony pojęcie *synergii*³⁷. Słowo to oznacza w języku religijnym współdziałanie Bosko-ludzkie, które wypływa z tajemnicy zamieszkania Boga w człowieku³⁸. Jedną z propozycji znalezienia innego sformułowania podaje

ny, Warszawa 2005, 55). J. Galot używa tego tytułu, zob. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di sahezza*, Roma 1984, 239-292. S. Meo nie poddaje go krytyce, zob. S. MEO, *Nuova Eva*, II, *Lo sviluppo teologico della „nuova Eva”*: *la corredentrice*, w: *Nuovo...*, 918-925 (I wyd. 1986). D. Mastalska poprosiła o ekspercką opinię prof. J. Miodka w sprawie różnicy znaczeniowej pomiędzy określeniami „współdziałanie” i „współuczestnictwo” a „współpraca” i „współdziałanie”. Profesor zgodził się z rozumieniem zaproponowanym przez teologkę, zdaje się jednak, iż ilość niuansów nie pozwała na zamknięcie sprawy. Potwierdzona została po raz kolejny niestosowność terminu „Współodkupicielka”; zob. „Współ-”. *Dwugłos: Mastalska-Miodek*, „Teologia w Polsce” 20(2002) nr 70, 20-21; por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 241, przyp. 284. Jeszcze niedawno F. Buzzi pisał: *alcuni teologi sono dsposti a sostenere che sarebbe possibile attribuire a Maria anche il titolo di «corredentrice»* odsyłając do pozycji („molto ben ponderata”) B. GHERARDINI, *La corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998; zob. F. BUZZI, *Maria nella Riforma e nel Cattolicesimo lungo la storia*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 140 wraz z przypisem. O aktualności dyskusji zob. np.: S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la Tertio millenio adveniente (1959-1998)*, „Marianum” 60(1998) 508-515. Zdaniem Laurentina stosowanie do Maryi tytułu Współodkupicielka, należącego do określeń wyrażających Jej misję pośredniczenia, jest do przyjęcia tylko wtedy, gdy będziemy rozumieli tę funkcję Maryi jedynie jako uczestnictwo w misji Ducha Świętego, którego można nazwać Współodkupicielem; zob. R. LAURENTIN, *Maria nella storia della sahezza*, Torino 1972, 128 nn.; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, 150 nn., 488 n.

³⁵ Zob. artykuł na ten temat: W. SIWAK, *Problem „współodkupicielstwa” Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 3, 141-165. Intrygująca jest też niezależność pewnych dyscyplin teologicznych wyrażająca się w nieprzenikaniu postępu refleksji systematycznej np. do duchowości, w której szafowanie niektórymi pojęciami bywa absolutnie bezkrytyczne. Jako przykład podam używanie tytułu Współodkupicielka w rozważaniach: M.-D. PHILIPPE, *Pragnę. Rozważania o mądrości krzyża*, Poznań 1999, 23. 132 n. Znamiennym jest, że nawet w *Nuovo dizionario di mariologia* jedynym hasłem, w którym bez komentarza beztrąsko pada omawiany tytuł jest właśnie *Duchowość*: [*Maria*] *non ha imprecato di fronte al Figlio crocifisso; anzi si è a lui associata come corresponsabile corredentrice*, T. GOFFI, *Spiritualità*, w: *Nuovo...*, 1229.

³⁶ MBP 340; MDD 101.

³⁷ Jest to dosłowny grecki odpowiednik łacińskiego *cooperatio*, występujący na kartach Nowego Testamentu; zob. też o tym MBP 225.

³⁸ Zob. G.M. B ARTOSIK, *Mediatrice...*, 381.

w swoim komentarzu do dokumentu współprzewodniczący Grupy, pastor Blanczy, który *mówi o «złączeniu»/«stowarzyszeniu» (association), czyli jednostronnym podporządkowaniu ze strony Maryi, «associée», choć jak przyznaje, pozostaje pewna dwuznaczność*³⁹.

Teologowie z Dombes wyjaśniają stałe ujmowanie analizowanego terminu „współdziałanie” w cudzysłów⁴⁰: to oznacza, że łaska, która jest zawsze pierwsza i absolutna, nie tylko nie wyklucza ludzkiej odpowiedzi, ale wprost przeciwnie - wzbudza ją i sprawia, że jest możliwa, wręcz zmusza do niej⁴¹. Idąc dalej, *aktywna odpowiedź Maryi, jej fiat, wpisuje się w bierne przyjęcie łaskawości, która zostaje jej udzielona, całej «napelnionej łaską», aby mogła stać się matką Pana, theotokos, matką Bożą*⁴². Grupa usprawiedliwia używanie słowa „współdziałanie”, zauważając, że ono *wcale nie podważa przekonania, że ostateczna [décisive] odpowiedź, ta, która zbawia, jest jedynie i w pełni dana przez jedyne Syna, który [...] dokonuje zbawienia każdej i każdego*⁴³, ponieważ to zbawienie trzeba *jeszcze przyjąć*⁴⁴. Eksplicjuje się, że *taka otwartość na przyjęcie [réceptivité] jest niczym innym, jak tylko wyrzeczeniem się siebie, aby pozwolić działać Bogu*⁴⁵. Porównuje się łaskę do prezentu⁴⁶.

W prezentacji drugiej części dokumentu ekumeniści z Dombes posługują się metaforą do wprowadzenia tematu Niepokalanego Poczęcia: Meloman (Maryja) słucha pięknej muzyki (zbawiająca łaska Chrystusa)⁴⁷. Blanczy i Jourjon, autorzy prezentacji, „idąc dalej drogą otwartą przez tę ubogą metaforę”, powracają w dygresji do tematu „współdziałania” łączącego się wszakże – przez motyw łaski – z Niepokalanym Poczęciem: *czyż byłoby właściwe [ne serait-il pas inconvenant], pod pretekstem*

³⁹ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 249, przyp. 330; zob. A. BLANCY, *Marie et la Réforme. Les protestants et le Document du Groupe des Dombes sur Marie*, „Nouvelle Revue Théologique” 131(1999) nr 1, 27, przyp. 18.

⁴⁰ Przyjmując wyjaśnienie, nie widzę konieczności używania cudzysłowu, ale podejmuję tę konwencję.

⁴¹ MBP 340; MDD 101.

⁴² MBP 340; MDD 101.

⁴³ MBP 340 nn.; MDD 101.

⁴⁴ MBP 341; MDD 101.

⁴⁵ MBP 341; MDD 101.

⁴⁶ Prezent jest oczywiście zawsze działaniem ofiarodawcy, jednak osiągasz swój cel jedynie przez jednorazowe przyjęcie go przez tego, dla którego i za którego jest ofiarowany. Dar jednoczy jednego i drugiego w nieodwracalnym przymierzu. Łaska, która wzywa, staje się łaską, która umożliwia odpowiedź, MBP 341; MDD 101. Zdrowa katolicka mariologia końca XX w. tak właśnie – w kategorii daru i odpowiedzi – starała się ujmować historiozbawczą rolę Maryi, zob. np. R. KUCZER, *Boży dar wybrania i odpowiedź Maryi u podstaw mariologii Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 127-224.

⁴⁷ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 253, przyp. 351.

współdziałania z tą muzyką, podniesienie się, przytupywanie i oklaskiwanie? Czyż «współdziałanie» nie oznacza, na odwrót, życia i działania w głębokim [intime] przekonaniu, że jedynie Chrystus jest pośrednikiem? Jakie jest zatem katolickie postępowanie [la démarche]?⁴⁸. Abstrahując od interpretacji i oceny adekwatności pierwszej części metafory⁴⁹, trzeba zauważyć, że interesujący nas jej fragment zawiera pewne przedzałożenia decydujące o obiektywności wybranego modelu, a w konsekwencji o jego wartości w dyskusji na temat „współdziałania”. Tendencyjne jest mianowicie wprowadzenie jako postulatu idei, iż owo „przytupywanie i oklaskiwanie” jest najwyższą formą „współdziałania” z kontemplowaną muzyką, na jaką może się zdobyć ów meloman⁵⁰.

Prezentując polemikę protestancko-katolicką wokół zagadnienia „współdziałania” Maryi w zbawieniu, trzeba zaznaczyć, że konstruktywny dialog umożliwił Sobór Watykański II, rewolucjonizując mariologię katolicką. Dombiści przywołują w rozdziale historycznym istotne – jak zauważa R. Obarski⁵¹ – dla doktrynalnej debaty w kwestii współdziałania Matki Pana w dziele zbawienia, nauczanie Soboru o tym, że *rola Maryi we wcieleniu i odkupieniu jest przedstawiana jako rola «złączonej» («associée») i pokornej służebnicy, której łaska Boża pozwoliła, «współpracować» w zbawieniu przez jej posłuszeństwo, pielgrzymkę jej wiary, nadziei i miłości, począwszy od fiat ze zwiastowania aż po «zgode» na krzyż⁵². Encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Mater* Grupa z Dombes wlicza jako rzecz istotną do następstw dokumentu soborowego postrze-*

⁴⁸ MBP 342; MDD 102.

⁴⁹ Ironicznie zgodzę się, że rzeczywiście jest ona bardzo uboga (*Maryja [...] zawsze odczuwała grzech inaczej, podobnie jak meloman, słuchający pięknej muzyki, gdy jego koncentrację nagle zakłóca [est soudain gêné] oświetlający salę żyrandol, który zaczyna migotać*; MBP 342; MDD 102). Pomimo słabości tej przenośni i drugiej jej części, o czym poniżej, oraz pomimo krytyki (zob. C. BOUREUX, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des Saint, par le Groupe des Dombes*, „Lumière et Vie” 47(1998) nr 4, 91), że wśród słabych stron tekstu dokumentu można podkreślić użyte metafory o „procencie” (MBP 213), o prezencji (MBP 220) i analizowaną właśnie o żyrandolu, którym „brak poezji” – na co trudno mimo wszystko do końca przystać – nadal uważam styl językowy uzgodnienia za jego atut.

⁵⁰ Metaforyczny język dokumentu daje mi prawo użycia tegoż środka w analizie jego treści: Założyć przecież możemy, że nasz meloman jest wirtuozem skrzypiec. Może więc włączyć się w muzykę poprzez własną grę. Jego partia może coś wnieść w brzmienie utworu, bądź nie, choćby ze względu na ogromną ilość innych instrumentów. Nawet jeżeli nie uświetni on koncertu bezpośrednio, jego obecność – jeśli przypadkiem jest on legendarnym autorytetem w tej dziedzinie – może wpłynąć mobilizująco na muzyków oraz dyrygenta i zdecydować ostatecznie o wyjątkowym, brawurowym wykonaniu. Reasumując, metafora może pomóc w zaostreniu precyzji dyskursu, o ile zawiera wzorzec adekwatny i obiektywny.

⁵¹ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 217.

⁵² MBP 102.

gając ją jako ekumeniczną i biblijną⁵³. Podkreślono, że Papież odniósł do Maryi naukę św. Pawła o wybraniu i usprawiedliwieniu dzięki łasce Bożej przez wiarę⁵⁴.

Zauważa się jednak, że encyklika wprowadza pewne niuanse względem *Lumen gentium*. Podczas gdy sobór zdecydowanie [délibérément] marginalizował termin «pośredniczka», stosując go tylko jeden raz w serii wyrażen, określających [qualifiant] wstawiennictwo Maryi, to dokument papieski wprowadza wyrażenie «macierzyńskie pośrednictwo» jako ważne pojęcie teologii maryjnej. Wyrażenie to jest bez wątpienia wyjaśnione w sposób [en un sens], który odbiera mu całą dwuznaczność [ambiguïté]. [...] można jednak zastanawiać się [demander], czy jest odpowiednie [opportun] posługiwanie się pojęciem, które wymaga [demande] tylu wyjaśnień i usprawiedliwień, aby być «rozumianym we właściwy sposób» w sensie niepomernie analogicznym, podczas gdy z całą pewnością stwarza ono trudności dla chrześcijan wywodzących się z Reformacji⁵⁵. Znamienne jest, że – jak podaje R. Obarski – autorem tych sformułowań jest Sesboüé, katolicki członek Grupy, który przygotowywał tę część dombeskiego dokumentu; zresztą cały nr 108 uzgodnienia został niemal przeniesiony z jego wcześniejszych publikacji⁵⁶. Dalej, w kontekście historii refleksji mariologicznej Kościołów reformacji, „Czterdziestka” z Dombes sygnalizuje, że w czasie Soboru ewangelicy powitali z zainteresowaniem zastrzeżenie [la réticence] odnośnie do tytułu *Pośredniczki* (którego temat, niestety [malheureusement], powrócił [réapparut] w encyklice *Redemptoris Mater* w 1987 r.) i odrzucenie tytułu *Współ-odkupicielka*⁵⁷. Zauważa się, że sobór nie rozwiązał zagadnienia do końca. LG VIII nie tłumaczy dokładnie, w jaki sposób można pogodzić naukę o macierzyńskim pośrednictwie Maryi z oczywistą koniecznością dążenia ludzi wierzących do bezpośredniego zjednoczenia z Chrystusem Panem⁵⁸. Zagadnienie zostanie w niniejszym opracowaniu poruszone⁵⁹, ale już tu zaznaczam, że dla teologii problem pośrednictwa maryjnego pozostaje problemem otwartym. Zdaje się, iż w takim świetle pytanie dombistów o odpowiedniość wprowadzenia «macierzyńskiego pośrednictwa» jako

⁵³ Zob. MBP 107.

⁵⁴ Zob. MBP 107; por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 217.

⁵⁵ MBP 108.

⁵⁶ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 218, przyp. 150.

⁵⁷ MBP 112.

⁵⁸ J. USIĄDEK, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka...*, 242.

⁵⁹ Zob. dalej paragraf „Pozostające rozbieżności”.

ważnego pojęcia teologii maryjnej usprawiedliwia swoją rację bytu⁶⁰. Niektórzy teologowie zwracają uwagę, że zachowanie sformułowania «pośrednictwo» jedynie przeszkadza, gdyż nie chodzi tu o żadne stanie pośredku, a o łączenie⁶¹.

Jak już wspomniano, kwestią połączoną wewnątrznie z zagadnieniem „współdziałania» Maryi w zbawieniu” („i relacji łaski do wolności”!) jest katolicki dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi. W dialogu katolicko-protestanckim ta nauka powoduje więcej trudności niż Wniebowzięcie Maryi. *Przeszkody nie wynikają tylko z późnego czasu jego ogłoszenia, ani z polemik, jakie od początku XIX wieku aż do dzisiaj towarzyszą dyskusjom na temat Niepokalanego Poczęcia. Są to również trudności ściśle teologiczne, powiązane z różnorodnymi sposobami rozumienia relacji między Stworzycielem i jego stworzeniami, rozumienia grzechu pierworodnego, łaski oraz wolności, a także miejsca Maryi w ekonomii zbawienia*⁶². Podobną zresztą konkluzją – o dużej wartości metodologicznej – zamyka dokument rozważania o „współdziałaniu”⁶³. Stąd zasygnalizuję punkty, w których polemika wokół Niepokalanego Poczęcia będzie owocowała refleksjami wnoszącymi jakieś przesłanki do debaty nad „współdziałaniem”⁶⁴. Zdaje się, że obie problematyki ogniskują się w temacie łaski.

⁶⁰ Niektórzy określają sformułowania Grupy jako nieuzasadnioną „krytykę papieskiego nauczania o pośrednictwie macierzyńskim Maryi” w *Redemptoris Mater*; zob. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo...*, 227; por. też J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 3, 297; A. LANGELLA, *La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, „*Marianum*” 62(2000) 336 n. Sugestia dombistów jest jednak o wiele subtelniejsza. Stwierdzenie, że „negatywnie” oceniają encyklikę, jest zbyt mocne. Tego zdania jest tłumacz uzgodnienia; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 218, przyp. 148. Problem języka *Redemptoris Mater* (dokumentu o merytorycznie mniejszym znaczeniu dla ekumenizmu niż najcenniejszy w dziejach w tej dziedzinie głos Magisterium, *Marialis cultus*) poruszył też S.C. Napiórkowski, relacjonując reakcje środowisk protestanckich na encyklikę (niektórzy teologowie zauważyli problem semantyczny języka obciążonego starymi kontrowersjami) i zasugerował, że dobro ekumenizmu apeluje o nowy język refleksji maryjnej; zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia a ekumenizm po Soborze Watykańskim II*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998, 92-94; por. też M. WALUŚ, *Redemptoris Mater o pośrednictwie Maryi w opinii protestantów obszaru niemieckojęzycznego*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 247-261.

⁶¹ Z. NOSOWSKI, *Pośrednictwo Maryi: Od teologii do duszpasterstwa*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 272.

⁶² MBP 266.

⁶³ Por. TAMŻE, 227.

⁶⁴ Jak zauważyli dombiści, dialog dotyczący Niepokalanego Poczęcia może korzystać z rozwoju refleksji ekumenicznej na temat „współdziałania” (por. MBP 272), ale wydaje się, że również to oddziaływanie pewnych uzgodnień może być kluczem hermeneutycznym do ich interpretacji i pogłębionego rozumienia.

1.2. Konsensus

Wspomniano już, że w świetle zasady usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze nauka o «współdziałaniu» Maryi została przez Grupę przeanalizowana w długich dyskusjach, *poddana krytyce i ostatecznie przyjęta [comprise], ale w sensie bardzo precyzyjnym*⁶⁵. Dombiści dopowiadają: *Zasadnicza [substantiel] zgoda, jaką – naszym zdaniem – osiągnęliśmy [trouvé] w tym decydującym punkcie, dotyczy głównych [premières] prawd wiary i stanowi bez wątpienia ważne [majeure] posunięcie, które Grupa przedkłada obydwu tradycjom tutaj dialogującym [dosł. „wiernym obydwu dialogujących tradycji” - M.L.] do krytycznego zbadania*⁶⁶. Również w IV rozdziale dokumentu traktującym o nawróceniu Kościołów punkt mający potencjalnie zawierać wytyczne w kwestii katolickiego nawrócenia doktrynalnego w dziedzinie zatytułowanej „Współdziałanie» czy aktywna odpowiedź Maryi” jest praktycznie pusty, zawierając jedynie deklarację, iż wyjaśnienie jest wystarczające do wyrażenia komunii w wierze⁶⁷. Podobnie Blancy w komentarzu do dokumentu określa osiągnięte uzgodnienie jako *konieczny i wystarczający warunek, aby stwierdzić, wręcz ogłosić komunię w odnalezionej ponownie wierze*⁶⁸. Zbyt triumfalistyczną wydaje się jednak konstatacja G. Bruniego, że rozbieżność związana ze „współdziałaniem” Maryi „nie ma już racji istnienia”⁶⁹. Spróbuję teraz uchwycić elementy tego konsensusu⁷⁰, należącego – według komentatorów⁷¹ – do najistotniejszych z osiągniętych w uzgodnieniu.

W prezentacji drugiej części dokumentu pada ważne stwierdzenie: *«Maryja interweniuje od strony zbawionych»*⁷². R. Obarski uważa, że ta konstatacja definiuje *właściwie określone* [wskazane przez Grupę - M.L.] *miejsce i rolę, jaką Matka Jezusa odegrała w historii zbawienia [...]. Oznac-*

⁶⁵ MBP 340; MDD 100.

⁶⁶ TAMŻE.

⁶⁷ Wydaje się nam, że uczynione przez nas powyżej wyjaśnienie doktrynalne w temacie «współdziałania» Maryi, nawet jeśli nie rozstrzygnęło całego problemu w jego rozmaitych zastosowaniach, osiągnęło, jeśli chodzi o Maryję, wystarczający rezultat, aby wyrazić naszą komunję w wierze; MBP 295.

⁶⁸ A. BLANCY, *Marie...*, 26, przyp. 15.

⁶⁹ G. BRUNI, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, „Marianum” 62(2000) 308.

⁷⁰ Forma dokumentu nie pozwala na wyraźne odgraniczenie etapów wnioskowania. Myśl dombistów płynnie przechodzi od prezentacji zagadnienia przez uzgodnienie i dywergencje po perspektywę pojednania. W rezultacie prezentacja drugiej części dokumentu zdaje się zawierać jądro konsensusu.

⁷¹ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 298, 307.

⁷² MBP 341; MDD 101.

cza to, że ona jako pierwsza spośród wierzących przyjmuje dar zbawienia, odpowiada na miłość Boga⁷³. Matka Jezusa nie interweniuje od strony [accanto al] Syna Odkupiciela – uniknięto jakiegokolwiek formy symetrii chrystologicznej drogiej pewnej posttrydenckiej tradycji teologicznej – lecz od strony odkupionych⁷⁴. Teologowie kontynuują, podkreślając, że *żadna niejasność [confusion] nie jest tu dozwolona. Maryja jest pierwszą wśród wierzących, daje przykład wiary, która nie jest działaniem, lecz przyjęciem*⁷⁵. Obserwujemy tutaj wprowadzenie przez Grupę ważkiego aksjomatu: „wiara nie jest działaniem”⁷⁶. Być może zakwestionowanie jego trafności dokonałoby przewrotu w całej dyskusji⁷⁷, lecz przechodząc nad nim do porządku dziennego, prześlę dalszą myśl dombistów⁷⁸:

⁷³ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 254. Dzięki zastosowaniu wspólnie przyjętego, precyzyjnie rozumianego terminu „współdziałanie” dombiści opisują rolę Matki Pana w zbawczym planie Boga. *Ona jako pierwsza wśród wierzących jest wzorcem i modelem ludzkiej odpowiedzi na usprawiedliwiające działanie łaski Bożej*; TAMŻE, 307.

⁷⁴ S.M. PERRELLA, *Maria...*, 521.

⁷⁵ MBP 341; MDD 101.

⁷⁶ „...la foi, qui n'est pas un faire, mais un recevoir”; MDD 101. Podobne stwierdzenie znajdujemy w MBP 220: „przyjęcie nie jest uczynkiem”; „l'accueil n'est pas une oeuvre”; MDD 220. „Un faire” i „une oeuvre” oraz „un recevoir” i „l'accueil” są tu synonimami.

⁷⁷ Wydaje się, że wprowadzenie tego aksjomatu powinno było zostać uzasadnione, bowiem sam w sobie nie jest oczywisty: uzasadnienie przeciwnego ujęcia, iż „przyjęcie” (a w konsekwencji „wiara”) jest działaniem, jest możliwe. W takim wypadku mówienie o „współdziałaniu” człowieka z Bogiem w dziele zbawienia nie wymagałoby tłumaczenia. „Działanie” jest pojęciem antropologii filozoficznej i w każdym systemie filozoficznym jest inaczej interpretowane. Spór protestancko-katolicki o „współdziałanie” jest m.in. konsekwencją odmienności założeń filozoficznych przyjmowanych przez poszczególne wyznania. Poszukiwanie wspólnej bazy filozoficznej zdaje się więc być ważnym wyzwaniem ekumenicznym. Skowronek, mówiąc o „współdziałaniu” Maryi z Jezusem jako Jego Towarzyszki i pokornej Służebnicy, wymienia tak proste fakty jak poczęcie, zrodzenie i wykarmienie. Trywializując, problem sprowadza się po prostu do tego, czy „współdziałanie” możemy nazwać współdziałaniem. Częściowo nie jest to problem teologiczny, tylko filozoficzny i lingwistyczny. Skowronek zaraz dodaje, że *całokształt tych współdziałań nacechowany był wyjątkową aktywnością, gdy chodzi o posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i żarliwą miłość wokół przywrócenia duszom życia nadprzyrodzonego*, A. SKOWRONEK, *Ekumeniczny profil rozdziału VIII Konstytucji Lumen gentium*, w: TENŻE, *Światła Ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984, 25. Akty rozumu i woli nazywa więc aktywnością. Przed teologami staje zadanie większej osobistej precyzji i wyrozumiałości dla nieprecyzyjności innych, jeśli jest „niepokonywalna”.

⁷⁸ Obariski, podsumowując ocenę „pozostających rozbieżności” uchwyconych przez dombeskich ekumenistów, pisze o sprawach, które ciągle wymagają pogłębionych wspólnych studiów egzegetyczno-teologicznych i w tym kontekście wskazuje na potrzebę ukazania w Maryi, uznanej przez Grupę za model człowieczeństwa, *takiej teologicznej linii myślenia, która podkreślałaby znaczenie ludzkiej odpowiedzi [wiary, która jest przyjęciem – M.L.] na działanie zbawczej łaski, oczywiście w niczym nie zaprzeczając zależności człowieka od Boga*, R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 318.

Spodobało się Bogu dać samego siebie w Chrystusie w taki sposób, iż jest możliwe, aby człowiek odpowiedział na jego miłość. Ten dar, który sprawia, że Syn «wyrzeka się i uniaża się», pozwala każdemu człowiekowi włączyć się w to uniżenie, naśladować go, umożliwiając Bogu, jedynemu władcy dokonywanie zbawienia i udzielanie «aktu woli oraz działania» [le vouloir et le faire, czyli „chcienia i działania” - M.L.], które mu odpowiadają⁷⁹. A. Blancy, wyjaśniając protestanckie rozumienie „współdziałania” Maryi w zbawieniu, pisze, że jest to „współdziałanie” nie w śmierci, lecz w życiu; jest to „współdziałanie” jedyne w swoim rodzaju, a zadziwiający sposób jego wykonywania polega nie na czynieniu, ale na pozwoleniu, by zrobić, i nie na działaniu, ale na zgodzie na działanie kogoś innego⁸⁰.

Dombescy teologowie opisują stan człowieka zbawionego: *Stworzenie uwolnione od grzechu jest w stanie wychwalać Boga, jak to uczyniła w Magnificat Maryja, która nie starała się zostać matką Zbawiciela. To właśnie na Boski wybór Maryja wyraża zgodę. Niezawodnej łasce [la grâce souveraine] Boga odpowiada akt dziękczynienia zbawionej [l'action de grâces du sauvé - dosł. „zbawionego” (chodzi o każdego człowieka) - M.L.]⁸¹. Naturę łaski udzielonej Maryi starają się opisać dombiści w ekumenicznej lekturze sceny Zwiastowania dokonanej we wcześniejszej partii dokumentu: *Anioł pozdrowił Maryję jako tę, której zostanie dana łaska: Pan jest z nią. Wyrażenie bierne «napelniona łaską»⁸² podkreśla,**

⁷⁹ MBP 341; MDD 101.

⁸⁰ «coopération» non à la mort, mais à la vie, comme dei genitrix, «Mère de Dieu» (...) Il s'agit bien d'une «coopération», unique en son genre. Etonnante manière de «coopérer», pourtant, qui consiste, non à faire, mais à laisser faire, non à agir, mais à consentir à l'action d'un autre; cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 252, przyp. 347. „La «coopération» consiste en l'accueil du salut”; J. CORNELIS, *Jalons sur la route de l'unité, juillet-septembre 1998*, „Unité des Chrétiens” (1999) nr 113, 30.

⁸¹ MBP 341; MDD 101.

⁸² Jak zauważa R. Obarski, tak właśnie – „napelniona łaską”, dla podkreślenia prawdy, że *łaska w Maryi jest działaniem daru przyjętego i dobrowolnego*, a nie poprzez wyrażenie „łaski pełna”, tłumaczy Grupa κεραιτωμένη (Łk 1, 28). Autor *Mariologicznych implikacji...* dokonuje analizy: Dombiści wyjaśniają, że „pełnia łaski i prawdy” przysługuje jedynie Wcielonemu Słowu (por. J 1, 14). Tłumaczenie „łaski pełna” wybiera *Vulgata, Biblia Wujka, Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawsko-Praska, Biblia Poznańska*, ta ostatnia z komentarzem, że można przetłumaczyć: „która znalazła łaskę” lub „łaską obdarzona”. To ostatnie tłumaczenie wybiera *Biblia Warszawska, Nowy Testament - przekład ekumeniczny* (z uwagą, że można: „przemieniona przez łaskę”, *Biblia Gdańska* („udarowana”). „Napelniona łaską” preferuje *Nowy Testament - wydanie interlinearne* i francuska *Biblia Jerozolimska* („comblée de grâce”), a wersja przekładu ekumenicznego to: „qui as la faveur de Dieu”; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 232, przyp. 236. Protestancka teolożka, Gianna Sciglione, stwierdza, że protestanckie naleganie na odrzucenie tłumaczenia κεραιτωμένη jako „pełna łaski” w odniesieniu do Maryi na rzecz „obdarzona przez łaskę” („favorita dalla grazia”) i na odrzucenie przesadnego, czy w ogóle zbyt technicznego, podnoszenia

ze łaska w Maryi jest działaniem [*le fait*] daru przyjętego i dobrowolnego [*gratuit*]. Ta łaska nie jest rzeczą, lecz właściwością jej zależności od Boga [*une qualité de sa relation à Dieu*], u którego [*devant qui*] Maryja «znalazła łaskę» ([Łk] 1, 30)⁸³. Po raz kolejny zostaje wyakcentowany radykalizm charytologiczny naszych braci: *Protestanci, bezkompromisowi* [*intransigeants*], jeśli chodzi o zasadę usprawiedliwienia przez samą łaskę, dobrze rozumieją [*conçoivent*], że ludzka odpowiedź wpisuje się w dzieło uświęcenia, które oddaje chwałę Bogu przez życie konsekrowane⁸⁴. R. Obarski zaznacza, że współdziałanie człowieka z Bogiem w osobie Maryi dostrzegali K. Barth⁸⁵, trzeba jednak chyba dodać, iż jest to wypowiedź w kontekście polemicznym.

W kolejnym akapicie podjęta zostaje pewna gra słów. Teologowie z Dombes sugerują, że „odpowiedź” jest również „odpowiedzialnością”, a tę ideę wyraża termin «współdziałanie», rozumiany w sensie przedstawionym [*donné*] na stronach dokumentu, po czym wypowiadają zachętę, iż należy dbać [*veiller*] o to, aby wracać [*ramener*] do niej w przypadku odejścia [*dérive*]⁸⁶.

Zwieńczenie przedłożenia problemu „współdziałania” Maryi w zbawieniu, w prezentacji drugiej części dokumentu, po raz kolejny ujawnia,

wartości Jej akceptacji [planu Bożego], prawie do znaczenia współdziałania w zbawieniu, doprowadziło do podkreślenia *solus Christus*; zob. G. SCICLONE, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 162. Pogłębioną, filologiczno-teologiczną analizę *κεχαριτωμένη* zob.: M. JAWOR, *Łk 1, 28 w relacji do niepokalanego poczęcia Maryi*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 4, 327-330; por. też W. ZYCINSKI, *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*, Kraków 1992, 101; A. JANKOWSKI, *Blżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, 102; J. RATZINGER, „Łaski pełna” - *elementy biblijnej pobożności maryjnej*, w: J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, 58-60.

⁸³ MBP 152.

⁸⁴ MBP 341; MDD 101.

⁸⁵ Osiem lat po wydaniu *Kościelnej dogmatyki* - jak zauważa badacz dombeskiej teologii (R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 254, przyp. 359) - pisał on na temat Wcielenia: *Do tego, co tu się ma wydarzyć, człowiek nie winien nic wnosić swym działaniem ani inicjatywą. Człowiek nie zostaje jednak po prostu wyłączony - uczestniczy w tym Dziewica. [...] Oto chrześcijańska odpowiedź na sprawę kobiet: tutaj kobieta, 'virgo' mianowicie, Dziewica Maria, stoi całkowicie na pierwszym planie. [...] [Istota ludzka] wobec Boga stanąć może jedynie ze słowami: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według Twego słowa!» Toż jest współdziałanie człowieka w tej sprawie, to i tylko to! Nie możemy chcieć tej służebniczej egzystencji ludzkiej poczytywać znowu za zasługę ani próbować stworzeniu przypisać jakąś znowu potencję. Może chodzić tylko i wyłącznie o to, że Bóg spojrzal na człowieka w jego bezsilności i pokorze, i że Maria wypowiada jedyną rzecz, jaką stworzenie w tym wypadku może wyrazić. To, że Maria tak postępuje i stworzenie przez to mówi Bogu «tak», jest częścią wielkiego wyróżnienia, jakie spotyka człowieka ze strony Boga, K. BARTH, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, 93.*

⁸⁶ MBP 341; MDD 102.

że główną płaszczyzną sporu jest ta charytologiczna: *Zasadnicza [fondamental] zgoda, jaką mogliśmy odkryć [trouvé], jest tym bardziej znacząca, iż chodzi o punkt niezmiernie istotny: relacja między suwerenną łaską Boga a ludzką wolnością, zbawczym planem Boga a konieczną odpowiedzią człowieka korzystającego z tego planu [de son bénéficiaire]*⁸⁷. Ostatnie słowa *passus* są potwierdzeniem prymatu łaski⁸⁸ w dziele zbawienia: *Zaproponowane rozwiązanie jest bez dwuznaczności oparte na absolutnym charakterze łaski wybrania przez Boga; w nie mniejszym stopniu kładzie nacisk na ludzką odpowiedź, która jest jej integralną częścią, jak to potwierdza [l'atteste] misterium wcielenia*⁸⁹. Stwierdzenie podobnego sensu wyrazili dombeski, podsumowując III rozdział dokumentu: *Odrzucamy jako uchybienie [une insulte] tak dla jej Syna, jak dla niej samej, każdą próbę [tentative], która pod pretekstem «współdziałania» ograniczałaby absolutną suwerenność łaski*⁹⁰. G. Bruni ocenia, że odnalezione przez Grupę rozwiązanie jest wierne słowu, znaczące dla współczesnej kultury relacji, respektujące wymogi dwóch wielkich Kościołów, którym nie zabrania się podkreślania własnych odcieni nauczania, oraz wychodzące poza ostrokoły *aut-aut i et-et*⁹¹.

Trzeba w tym momencie wspomnieć o zbieżności tekstu Grupy z Dombes⁹² z konsensusem osiągniętym we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*⁹³. Nawet bez odwołania do dombeskiego

⁸⁷ MBP 341; MDD 102.

⁸⁸ Obarski cytuje słowa Blancy'ego z listu do jednej z redakcji protestanckiego czasopisma publikującej krytyczną recenzję dokumentu, jeśli chodzi o jego znaczenie dla pokonania podziałów: *Tout protestant devrait se réjouir de voir Marie entièrement au bénéfice de la sola gratia et y répondant par la sola fide. Tout reste en dépend*; cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 308, przyp. 80.

⁸⁹ MBP 341; MDD 102.

⁹⁰ MBP 288.

⁹¹ Zob. G. BRUNI, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes*, „Theotokos” 6(1998) nr 1, 244.

⁹² *For many Catholics, this may be one of the clearest presentations of the traditional Catholic teaching on justification and especially on the question of grace*; J. PUGLISI, *Groupe des Dombes, Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Recensio*, „Marianum” 60(1998) 683.

⁹³ *Osiągnięty przez dombeskich teologów konsens w kwestii «współdziałania» Maryji w dziele zbawienia znajduje się na linii «Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu» [...]. Katolicy i luteranie [...] oświadczyli [...], że kwestia usprawiedliwienia nie dzieli już naszych wyznań [...]. Natomiast zasadnicze porozumienie, do którego dochodzą członkowie Grupy z Dombes, wydaje się iść dalej, gdyż naukę o usprawiedliwieniu, będącą «nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa» [WD 18 – M.L.], zastosowuje w debacie dotyczącej kwestii «współdziałania» Bożej Rodzicielki z usprawiedliwiającą łaską udzieloną przez Chrystusa w misterium odkupienia, R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 328 nn. Ścisłe powiązanie między dokumentami zauważa też G. Bruni; zob. G. BRUNI, *Chiavi...*, 307 n. Obarski zaznacza, że zanim protestancka*

dokumentu teologowie dostrzegli, że można się spodziewać specjalnych ekumenicznych korzyści z zastosowania do przypadku Maryi nauki uzgodnionej we *Wspólnej deklaracji*⁹⁴. Ponieważ katolicy i luteranie podzielają przekonanie, że usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski, zatem można powiedzieć⁹⁵, że *gdy katolicy mówią, że człowiek «współdziała» podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych sił*⁹⁶. Natomiast w ujęciu luterskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Luteranie nie zaprzeczają, że człowiek może odrzucić działanie łaski. Gdy podkreślają, że człowiek może tylko przyjmować (mere passive) usprawiedliwienie, to negują przez to wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne, osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem słowa Bożego⁹⁷. W Aneksie do *Wspólnej deklaracji* (dołączonym do *Oficjalnego wspólnego*

zasada o usprawiedliwieniu przez łaskę dzięki wierze została oficjalnie uznana przez katolicyzm (31.10.1999), już jej zastosowanie w dialogu protestancko-katolickim przyniosło wymierny owoc (wydanie II części dokumentu – styczeń 1998); choć, jak stwierdza Sesboüé, w momencie podjęcia przez Grupę tematu Maryi, istniały już dokumenty podkreślające zgodę w kwestii usprawiedliwienia; por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 298, przyp. 43; zob. też o tych dokumentach WD 3. O zbieżności uzgodnień traktuje też artykuł: J.M. LIPNIAK, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Usprawiedliwienie Maryi w świetle „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 1, 323-342.

⁹⁴ Zob. na ten temat artykuł J.J. ALEMANY, *La primera de los justificados. María, lugar de disensión y encuentro ecuménicos*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1, 11-32.

⁹⁵ Zob. WD 19.

⁹⁶ TAMZE. Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu w komentarzu do *Wspólnej deklaracji* potrójnie sprecyzował „współdziałanie” jako: 1. Personalne przyzwolenie; 2. Samo to przyzwolenie jest działaniem łaski; 3. To nie jest czyn człowieka, który wypływa z jego własnych sił; zob. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, 324.

⁹⁷ WD 21. S.C. Napiórkowski określa dwugłos katolicko-luterski z WD 20 i 21 nt. niemocy i grzechu człowieka w obliczu usprawiedliwienia jako „pozostające odmienności” sformułowane „po podaniu sobie rąk przy tezie o absolutnej darmości usprawiedliwienia” (zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Usprawiedliwienie. Dialog katolicko-luterski na forum światowym*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterskim. Dokumenty i opracowania*, red. Z.J. KIJAS, Kraków 2000, 48 n.), jednak WD wyraźnie zaznacza, że ów dwugłos jest „rozwiązaniem” wspólnego rozumienia usprawiedliwienia, a nie wykazaniem jego ograniczeń, więc równie paradoksalny co niepodważalny wniosek musi być taki, że istniejące różnice nie tyle nawet są dopuszczalne, co konieczne, by symfonia prawdy mogła w ogóle wybrzmieć. Taka jest logika Grupy z Dombes.

oświadczenia) – będącym garstką objaśnień podkreślających zgodność poglądów osiągniętych w tejże *Wspólnej deklaracji* – eksplikuje się, że *działanie łaski Bożej nie wyklucza działania człowieka: Bóg sprawia wszystko, chcenie i wykonanie, przeto jesteśmy wezwani do podjęcia trudu [...]. «(...) Duch Święty najpierw [...] rozpoczął w nas [...] swoje dzieło [...], tak że następnie możemy i mamy prawdziwie współdziałać przez moc Ducha Świętego»⁹⁸. Gdy luteranie powiadają, że *Boża łaska jest przebaczącą miłością («życzliwością Boga»)*, nie negują przez to odnowy życia chrześcijanina, lecz chcą wyrazić, że *usprawiedliwienie zachowuje niezależność od ludzkiego współdziałania i nie jest też zależne od przyczyniającego się do odnowy życia działania łaski w człowieku*⁹⁹. Gdy katolicy podkreślają, że *odnowa wewnętrznego człowieka zostaje darowana wierzącemu przez przyjęcie łaski, to pragną przez to powiedzieć, że przebacząca łaska Boża jest zawsze związana z darem nowego życia, który w Duchu Świętym przejawia się w czynnej miłości; jednak przez to nie negują, że Boży dar łaski w usprawiedliwieniu pozostaje niezależny od ludzkiego współdziałania*¹⁰⁰. Ekstremalnie istotny jest komentarz, do którego jeszcze powrócę, że *powyższe różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. [...] dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów, a luterzańskie i rzymskokatolickie rozwinięcia [...], mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach*¹⁰¹.*

W polu rozważań o „współdziałaniu” Maryi w zbawieniu przewija się niekiedy – ze względu na bliskość, wieloznaczność i niedookreśloność obu terminów – zagadnienie „pośrednictwa” Maryi¹⁰². Mówiąc

⁹⁸ Formuła Zgody: *Solida Declaratio* [skrót FZ: SD], II, 64 nn. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA, KOŚCIÓŁ KATOLICKI, *Oficjalne wspólne oświadczenie* (31.10.1999), tł. K. Karski, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, 121-126; przedruk z: „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 15(1999) nr 2, 137-140, *Aneks*, 2. C.; na temat *Formuły zgody* zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi zgody*, Lublin 1979, 67-70.

⁹⁹ WD 23.

¹⁰⁰ TAMŻE, 24.

¹⁰¹ TAMŻE, 40. Zob. też pozycję J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, Świdnica 2006. Uwzględniła ona uzgodnienia z Dombes.

¹⁰² Wielość koncepcji nie pozwala na całościową systematyzację pojęć. Ograniczę się do jednego ujęcia: *Historiozbawcze i personalistyczne rozumienie macierzyństwa prowadzi [...] do połączenia w jedno tego, co stanowiło kiedyś trzy rozłączne etapy pośrednictwa Maryi: wcielecie [...], Kalwaria [...] i czasy po wniebowstąpieniu Jezusa i wniebowzięciu Maryi. Dwa pierwsze etapy zwykle się określać mianem współpracy Maryi z Chrystusem w dziele zbawienia – cooperatio, dopiero trzeci to właściwe pośrednictwo – mediatio; W. ŁASZEWSKI, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, w: *Matka Odkupiciela...*, 111.*

o konsensusie, konieczne jest dostrzeżenie pewnych zgodności zawartych w dokumencie *implicite*. Ekumeniczna lektura sceny z Kany Galilejskiej pozwala dombistom na napisanie, że Maryja *rozumie, że jej rolą jest odtąd prowadzenie [mener] służ do swojego Syna, tak aby słuchali jego słowa, w pełni poddając się [en y obéissant] mu*¹⁰³. Pojęcie „prowadzenia” zawiera w sobie element idei „pośrednictwa”. Kolejnym przyczynkiem do zgody mógłby się stać paradoks pojawiający się w dokumencie, a dostrzeżony przez R. Obarskiego. Z jednej strony autorzy piszą: „W Kanie Maryja o nic nie prosi swojego Syna”, a w tym samym numerze stwierdzają *Maryja zauważa właśnie to, co nie układa się pomyślnie, i dlatego wstawia się (intercède) u swego Syna*¹⁰⁴. Autor *Mariologicznych implikacji...* konstatuje, że *jest to więc jakaś forma pośredniczącego wstawienictwa*¹⁰⁵. W rezultacie podtekst relektury wesela w Kanie owocuje dwiema odmiennymi postaciami „pośrednictwa”.

W kontekście zbieżności zawartych w dokumencie *implicite* trzeba – jak zapowiedziano – wspomnieć o zazębieniu dialogu o „współdziałaniu” z dialogiem o Niepokalanym Poczęciu korzystającym¹⁰⁶ z rezultatów tego pierwszego¹⁰⁷. Teologowie z Dombes – *w perspektywie wspólnie przyjętej reformacyjnej zasady sola gratia*¹⁰⁸ – w ramach konsensusu na temat tego dogmatu stwierdzają, że *z jednej strony, w stopniu [la mesure], w jakim katolicy stwierdzają [admettent], że fiat Maryi w chwili Zwiastowania było możliwe tylko dzięki [moyennant] łasce Boga [a nie osobistej zasłudze - M.L.], mogą oni słusznie przedstawiać Niepokalane Poczęcie jako radykalny przejaw [une expression] tej łaski, przez którą spodobało się Bogu udzielić od początku tego, co pozwoliłoby Maryi wyrazić zgodę [acquiescer] na zamysł Pana*¹⁰⁹. Owoc uzgodnienia oddziałuje

¹⁰³ MBP 181.

¹⁰⁴ TAMŻE, 179.

¹⁰⁵ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 235.

¹⁰⁶ Rozstrzygające znaczenie dla uzyskania uzgodnienia w kwestii Niepokalanego Poczęcia ma osiągnięty konsens w kwestii «współdziałania» Maryi w zbawieniu; TENŻE, *Mariologiczne implikacje...*, 257; zob. też TENŻE, *Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji Grupy z Dombes*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 2, 245 n.; TENŻE, *Niepokalane Poczęcie w nauczaniu Grupy z Dombes*, w: *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Lublin, 23-24 kwietnia 2004 roku*, red. K. KOWALIK, K. PEK, Częstochowa-Lublin 2004, 229.

¹⁰⁷ Niektóre przytoczone sformułowania będą antycypacją tez ujętych w dalszej części artykułu.

¹⁰⁸ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 257.

¹⁰⁹ MBP 272. Por. J.M. LIPNIAK, *Pierwsza...*, 334 nn; W. WOŁYNIAC, *Niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny w świetle dokumentów ekumenicznych*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 2, 216 n.; J. WICKS, *Komentarz do dokumentu: Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 470 n. (już we wcześniejszej deklaracji katolicko-anglikańskiej *L'autorité dans l'Église II*

również w drugą stronę: *w mierze, w jakiej protestanci uznają, że dar łaski nie pozbawił Maryi wolnej i czynnej odpowiedzi [ne dispense pas de répondre] na wolę Boga [czyli jakiegoś rodzaju „współdziałania”¹¹⁰ - M.L.], mogą wówczas lepiej zrozumieć sens stanowiska katolickiego, według którego Niepokalane Poczęcie nie powoduje wyrwania Maryi z kondycji ludzkiej, ale raczej przygotowuje ją do zdolności podjęcia [un jour - pewnego dnia (pominięte w tłumaczeniu) - M.L.], tak jak każde odkupione stworzenie, czynnej odpowiedzi na inicjatywę Boga [czyli precyzyjnie rozumianego „współdziałania” - M.L.]¹¹¹. Dombiści konstatują, że wszystkie stanowiska naszych podzielonych Kościołów zakorzeniają się w teologii łaski i sugerują, że nauka o Niepokalnym Poczęciu winna być pojmowana w świetle zasady *sola gratia*¹¹².*

Paradoks ten – polegający na postrzeganiu Maryi przez katolików jako Niepokalanej dzięki łasce, a zarazem „zasługującej” (dla nas, nie dla siebie) we współdziałaniu, natomiast przez protestantów jako nie całkiem wolnej od grzechu, a zarazem niezasługującej we „współdziałaniu”, gdyż wszystko, co czyni, jest darem łaski – nie prowadzi jednak do pełnej zgody. Protestanci zarzucają, że założenie leżące u podstaw dogmatu Niepokalanego Poczęcia stoi *w sprzeczności z objawieniem Ewangelii, według której Bóg nawiedził grzeszników: człowiek nie jest obdarowany łaską (gracie) z powodu tego, że jest godzien miłości (aimable), ale jest godzien miłości ze względu na to [parce que], że jest obdarowany łaską*¹¹³.

nr 30 z 1981 r. podkreślono rolę łaski w tajemnicy Maryi: *nous disons qu'Elle a été préparée par la grâce de Dieu pour être mère de notre Rédempteur*, cyt. za: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Marie, la mariologie et la vénération de Marie selon les dialogues doctrinaux interecclésiaux*, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) nr 7, 36); T. SIUDY, *Niepokalane Poczęcie Maryi w świetle dokumentu Grupy z Dombes...*, 196 nn.; W. ZYCIŃSKI, *Dogmat o Niepokalnym Poczęciu Maryi jako problem ekumeniczny*, w: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, red. S. DRZYDZYK, Kraków 2005, 70. Ciekawie pointuje swoje rozważania nt. Niepokalanego Poczęcia kard. J. Ratzinger: *Nauka o Niepokalanej poświadcza zatem, że łaska Boża okazała się wystarczająco silna, by sprowokować odpowiedź; że łaska i wolność, łaska i bycie sobą, rezygnacja i spełnienie tylko pozornie sprzeciwiają się sobie; w rzeczywistości jedno warunkuje i pociąga za sobą drugie*, J. RATZINGER, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, Warszawa 1997, 57.

¹¹⁰ Istoty współdziałania Maryi upatrują teologowie w Jej przyzwoleniu, w Jej fiat; S. BUDZIK, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993, 118.

¹¹¹ MBP 272.

¹¹² TAMŻE, 270. *O ile prawdą jest, że protestancka Reformacja słusznie kładzie nacisk na absolutną inicjatywę Boga w darze jego łaski (sola gratia), o tyle również katolicka nauka o Niepokalnym Poczęciu winna być rozumiana w oparciu o zasadę sola gratia; bowiem Niepokalane Poczęcie nie jest związane z osobistymi zasługami Maryi, ale jest w pełni dziełem Boga, który przygotował Maryję, by pewnego dnia mogła stać się matką jego Syna*; MBP 270.

¹¹³ TAMŻE, 267.

Katolicy, uznając różnorodność motywacji, które doprowadziły do definicji dogmatycznej, zauważają, że argumentacja traktująca Niepokalane Poczęcie jako oznakę świętości, która, udzielona Maryi w sposób całkiem darmowy [...], pozwoliłaby jej pewnego dnia wypowiedzieć fiat przy Zwiastowaniu [...] jest sama w sobie bardziej zadowolająca i wydaje się być bardziej obiecująca w perspektywie dialogu z protestantami¹¹⁴. Sedno rozbieżności polega na tym, że chociaż nasze dwie tradycje chcą również [également] uczcić nieporównywalną świętość Chrystusa i absolutny prymat łaski Bożej, to jednak nie wyciągają z tego tych samych wniosków oraz nie rozważają w ten sam sposób pozycji [la situation] Maryi wobec [dans] całej ludzkości¹¹⁵. Według Kościołów Reformacji dar Boga dla Maryi niewątpliwie uprzedza moment jej odpowiedzi fiat, ale nie jest teologicznie konieczne wznoszenie się, na tej podstawie, do twierdzenia o świętości, jaka zostałaby udzielona Maryi od samego poczęcia¹¹⁶. Według katolików świętość, która w ten sposób została jej przyznana [...] okazuje się być tym, co w rzeczywistości odnowiło w niej prawdziwe człowieczeństwo, sprawiając, że któregoś dnia będzie w stanie wyrazić zgodę na [...] zrealizowanie planu zbawczego¹¹⁷. Deklaracja protestancka, będąca ostatnim słowem w dokumencie dotyczącym związku „współdziałania” z Niepokalanym Poczęciem – padające w punkcie o doktrynalnym nawróceniu protestanckim – jest bardzo optymistyczna: *Jeśli bierze się pod uwagę to, co powiedzieliśmy na temat współdziałania i usprawiedliwienia jedynie przez łaskę*¹¹⁸, to jesteśmy w stanie oświadczyć, że interpretacja tych dogmatów nie zawiera już nic, co byłoby sprzeczne z orędziem ewangelicznym¹¹⁹.

R. Obarski spostrzega, że uzyskana zgoda w kwestii „współdziałania” Maryi w zbawieniu jest o tyle rozstrzygająca, że, jak stwierdza Blancy, *wszystko zależy więc od tego, że to, co uznajemy za wyjątkowe w Maryi, jednocześnie nie oddziela jej od pozostałej ludzkości*. [...] To tutaj znajduje się centralny punkt [podkr. – R.O.] całego przedsięwzię-

¹¹⁴ TAMŻE, 268, por. TAMŻE, 274. Obarski określa tę argumentację ukazującą „znaczenie łaski Bożej oraz odpowiadającej jej wolnej odpowiedzi Maryi” jako „najgłębszy sens” i „najgłębsze uzasadnienie” dogmatu; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 257, 315. Na zgodzie, że Maryja otrzymała specjalną łaskę, kończy się dialog z pentekostalizmem o Niepokalanym Poczęciu; zob. W. DĄBROWSKA-MACURA, *Dialog katolicko-zielonoświątkowy o Matce Pana*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 113 n.

¹¹⁵ MBP 273.

¹¹⁶ TAMŻE.

¹¹⁷ TAMŻE, 274.

¹¹⁸ Odesłanie do MBP 214-227.

¹¹⁹ TAMŻE, 326.

cia. Punkt nawrócenia, uzgodnienia, konsensusu. Zgoda ta jest nie tylko decydująca dla wszystkich innych kwestii nie rozstrzygniętych, ale również posiada znaczenie ekumeniczne, które idzie dalej niż postać Maryji i problematyka, która jest z nią złączona¹²⁰. W nowy sposób naświetlić możemy m.in. dogmat Wniebowzięcia Maryji¹²¹. Obarski komentuje, że *Blancy wskazuje tu zatem na rozstrzygający charakter i centralne miejsce kwestii «współdziałania», i to nie tylko mając na uwadze osobę Maryji, ale również odnajdując szerszą płaszczyznę, którą sam dokument odnosi do «współdziałania» Kościoła w rzeczywistości zbawienia*¹²².

1.3. Pozostające rozbieżności

Grupa z Dombes nie kryje, że katolickie twierdzenie, według którego Maryja «współdziałała» w zbawieniu rodzaju ludzkiego, jest jednym z głównych punktów spornych między protestantami i katolikami dotyczących nauki o Maryji. *Takie przekonanie wydaje się być w rzeczywistości wymierzaniem ciosu [atteinte] w ważne stwierdzenie Reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela (solus Christus), niezależnie od uczynków*¹²³. Dombiści po raz kolejny podkreślają, że *trudność związana z Maryją jest tutaj jedynie zilustrowaniem [l'illustration]¹²⁴ problemu bardzo zasadniczego [fondamental]¹²⁵*. Przechodząc do rozpoznania rozbieżności, ekumeniści z Dombes tłumaczą ich status¹²⁶. Mianowicie, w rozróżnianiu kierowali się troską, by odpo-

¹²⁰ A. BLANCY, *Marie...*, 26, cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 308. Twierdzi się, że ważnym, niejako pierwotnym problemem ekumenicznym dotyczącym Maryji jest pytanie o możliwość przyznania Jej „jedyności”, „wyjątkowości”; zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Wyjątkowość Maryji w mariologii Ojców greckich jako źródło inspiracji ekumenicznych*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 159 n. Z uzgodnienia dombistów wynika, że jakiś sens tej wyjątkowości jest niekwestionowalny. Problem stanowi, co jest wyjątkowe, jak tę wyjątkowość opisać i „co z nią zrobić”, czyli jak nie oddzielać Maryji od reszty ludzi.

¹²¹ Prawda o Bożym macierzyństwie Maryji, ściśle związana z jej „współdziałaniem” w dziele zbawienia, ma dla katolików znaczenie na przykład dla ogłoszonego dogmatu o Wniebowzięciu – ona doświadczyła już zbawienia na zasadzie antycypacji z tego powodu, że jest «Matką Bożą» [odesłanie do MBP 264 – M.L.], R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 308, przyp. 83.

¹²² TAMŻE, 308.

¹²³ MBP 207.

¹²⁴ Słowo „ilustracja” budzi zastrzeżenia u J.-M. Hennaux SJ, do czego jeszcze powrócę.

¹²⁵ Po raz kolejny nasuwa się optymistyczna myśl, że – patrząc z perspektywy czasu – problem został częściowo rozwiązany na kartach *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*.

¹²⁶ R. Obarski zwraca uwagę, że jeszcze przed wypracowaniem drugiej części dokumentu aktualny (w momencie powstawania *Mariologicznych implikacji...*) współprzewodniczący Grupy, Jean Tartier, zwracał uwagę, by katolicy i protestanci nie tracili z oczu tego, co jest nadal powodem podziału między nimi. Świadomość tego ostatniego winna nakłaniać do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy chodzi tu

wiedzieć na pytania: *co w chrześcijańskiej nauce na temat Maryi należy do koniecznej jedności [unanimité] wiary chrześcijańskiej? Co może być przedmiotem uprawnionych różnic? Pod jakimi warunkami i w jakim duchu niektóre rozbieżności mogą zostać zaakceptowane?*¹²⁷; w ocenie znaczenia różnic wypowiedają się w tym samym sensie, co konkluzje dialogu ekumenicznego w USA i na niego się powołują¹²⁸. Obarski relacjonuje, że *znaczący wkład w metodologiczne opracowanie zagadnienia zróżnicowanego konsensusu (consensus différencié) i związanego z nim problemu różnicy zasadniczej (différence fondamentale), uznawanej dotychczas za synonim różnicy dzielącej (différence séparatrice), uniósł luterński teolog, A. Birmelé*¹²⁹.

o różnorodność uprawnioną, czy też nie. Taki też był zamysł dombistów, *chodziło im o dokument zorientowany na rozróżnienie między uprawnionymi różnicami i prawdziwymi rozbieżnościami*; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 312, przyp. 103.

¹²⁷ MBP 205.

¹²⁸ *Celem [le but] dialogu ekumenicznego nie jest zniesienie wszystkich różnic, lecz przekonanie się, że te, które pozostają, są zgodne z zasadniczym konsensusem, jeśli chodzi o wiarę apostołską, a zatem uprawnione, a przynajmniej możliwe do przyjęcia [tolérables]. Pojednanie jest procesem, który bierze pod uwagę wiele stopni na drodze prowadzącej do pełnej komunii w wierze, kulcie sakramentalnym i życiu eklezjalnym ujętym strukturalnie. Ważne jest zatem, aby przekonać się do różnic (...), które objawiają tę komunię*; KOMISJA DIALOGU LUTERAŃSKO-KATOLICKIEGO W USA, *The one Mediator...*, nr 90, cyt. za: MBP 205, przyp. 114. W podobnym duchu, o czym już wspominałem, o dywergencjach mówi Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu: w świetle osiągniętego konsensusu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. Dotyczą one często języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów. Totż rozwinięcia poszczególnych stron mimo cechujących je różnic nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensusu w podstawowych prawdach; zob. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA, PAPIESKA RADA DŚ. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997), projekt ostateczny*, tł. K. Karski, w: S.C. NAPIORKOWSKI, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, 40.

¹²⁹ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 312, przyp. 103. Według André Birmelé wyrażenie „różnica zasadnicza” jest używane w sensie deskryptywnym, co nie przesądza o jakości teje różnicy zasadniczej: *L'expression «différence fondamentale» est utilisée dans un sens descriptif qui ne préjuge pas de la qualité de cette différence fondamentale puisse dans certains domaines expliquer des différences légitimes et dans d'autres des différences encore séparatrices. Cette notion veut essayer de mieux comprendre la situation oecuménique contemporaine et contribuer à une méthodologie permettant la progression des dialogues. (...) La différence fondamentale et sa traduction quant aux différences particulières relèvent d'un autre niveau que le consensus fondamental. La distinction n'est donc pas «quantitative» dans le sens où l'une serait plus «profonde» que l'autre*, cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 312, przyp. 103. Nie każda rozbieżność rani komunię w wierze, co w innym miejscu trafnie ujmuje Birmelé: *Le dialogue a atteint son but lorsque la différence a été transformée de différence séparatrice en différence légitime. Après cette transformation, la différence qui demeure est «portée» par un consensus fondamental. Elle fait, elle-même, partie de ce consensus*, cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 313, przyp. 107.

W kwestii „współdziałania” Maryi w zbawieniu Grupa nie mówi tym samym głosem, lecz ucieka się do dwóch równoległych wypowiedzi¹³⁰. Zaczyna od stanowiska [conviction] protestanckiego. Według niego termin ten *nieśie w sobie podejrzenie o przekazywanie sobie nawzajem przez Chrystusa i Maryję projektu [l'idée] współpracy, jeśli nie tego samego stopnia, to przynajmniej tego samego porządku, gdy chodzi o nasze zbawienie*¹³¹. Argumentuje się to istnieniem w owym pojęciu przedrostka „współ-”. *Teologia i pobożność protestancka widzi w tym również wyrażanie niezależnej roli Maryi, a nawet rywalizacji między nią a Chrystusem*¹³². Ryszard Obarski zauważa, że *choć nie jest zgodne z teologią katolicką przyjmowanie niezależnej roli osoby Matki Bożej i jej równości wobec Zbawiciela, to jednak w praktyce pobożnościowej są możliwe w tej materii niejasności, a nawet błędne nurty myślenia*¹³³. Dombescy protestanci przytaczają słynny tekst K. Bartha, w którym – komentując głównie kwestię „współdziałania” Maryi – zaprotestował przeciwko „mariologii” katolickiej, oskarżając ją o „herezję”¹³⁴. Teolog odniósł się tu *implicite* do fundamentalnej zasady usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze i jej konsekwencji. Wydaje się, że w dobie obecnej możemy się z nim prawie całkowicie zgodzić. Jako chrześcijanie nie potrzebujemy czynić z osoby Maryi „przedmiotu szczególnej uwagi”, gdyż i tak jest Ona nim sama przez się. O żadnym innym człowieku nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic większego: Ona jest *Theotokos*¹³⁵. Na-

¹³⁰ Podobny dwugłos zaistniał we Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu.

¹³¹ MBP 208.

¹³² TAMŻE.

¹³³ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 239.

¹³⁴ *Wszelka próba czynienia z jej osoby przedmiotu szczególnej uwagi, przypisująca jej niezależną rolę w historii zbawienia, a będącą całkiem względną, jest ciosem [atteinte] wymierzonym w cud Objawienia; gdyż zmierza się w ten sposób do uzależnienia tego cudu nie tylko od Boga, ale dodatkowo od człowieka i jego otwartości na przyjęcie [réceptivité]. Otóż w Nowym Testamencie rzecz się ma całkiem [exactement] na odwrót. (...) Nowy Testament nie zna zupełnie chwały, która «splywa» na człowieka ulaskawionego i przyjmującego, K. BARTH, *Dogmatique*, II/1, Genève 1954, 129-130, cyt. za: MBP 208 (tekst niem. wyd. 1939). Charakterystyczne jest wzięcie słowa „mariologia” w cudzysłów. Katolicycy ekumeniści, narazając się na oskarżenia o irenizm, starają się szanować ewangelicką wrażliwość. Sesboüé stwierdza, że *lepiej unikać terminu „mariologii”, bo on zawsze łączy się z ryzykiem izolowania rozważań o Dziewicy Maryi, zamiast sytuować je w centrum dogmatyki chrześcijańskiej*, B. SESBOÜÉ, *Najświętsza...*, 479. Por. L. MELOTTI, *Maryja i Jej misja macierzyńska. Zarys teologii maryjnej*, Kraków 1983, 9.*

¹³⁵ Zob. M. LUTER, *Komentarz do Magnificat* (fragmenty), w: J. KRÓLIKOWSKI, *Mariologia, I, Maryja w pamięci Kościoła*, Tarnów 1999, 222 nn. (przedruk z: K. KOWALIK, *Wejrzal na nicosć swojej Służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995, 200-204); por. MBP 56.

stępuje kolejna wypowiedź K. Bartha¹³⁶, którą wieńczy zakwestionowanie maksymalistycznych¹³⁷ tytułów maryjnych: *Ale czyż byłaby ona mediatrix omnium gratiarum [pośredniczką wszelkich łask]?, corredemptrix [współodkupicielką]?, regina coeli [królową nieba]? Jak można było wznieść na fiat mihi [niech mi się stanie] i macierzyństwie Maryi tyle rzeczy, które w sposób oczywisty są «za bardzo»?*¹³⁸. Z perspektywy czasu możemy się zgodzić w całej rozciągłości w kwestii niestosowności tytułów *Mediatrix*¹³⁹ *omnium gratiarum* i *Corredemptrix*.

W kontekście powyższych sformułowań Bartha protestanci członkowie Grupy stawiają zasadnicze pytanie protestantyzmu¹⁴⁰ wobec *wciąż podejmowanego katolickiego twierdzenia, według którego odpowiedź Maryi «zawierała doskonałą współpracę „z uprzedzającą i wspomagającą łaską Bożą” oraz doskonałą gotowość na działanie Ducha Świętego»*¹⁴¹. Obarski dochodzi do wniosku, że pytanie i odpowiedź na to twierdzenie *wydaje się mieć decydujące znaczenie dla dalszego toku prowadzonego dyskursu, a samo jego sformułowanie niesie w sobie rozstrzygający charakter dla metodologii teologii maryjnej*¹⁴². Pytanie brzmi: Czy «tak»

¹³⁶ Oto jej początek: *Ponieważ jest służebnicą Pańską, Maryja wygłasza pamiętne słowo: «Niech mi się stanie (...) według twego słowa!» i jako taka staje się, według wersetu 43, «matką Pana» – tekst, z powodu którego nie możemy zasadnie [certainement] twierdzić, że termin Theotokos [Matka Boża] z soboru w Efezie nie jest biblijny; K. BARTH, *Dogmatique*, III/4, Genève 1973, 258, cyt. za: MBP 208 (tekst niem. wyd. 1939). Nawias „[Matka Boża]” pochodzi od autorów dokumentu.*

¹³⁷ Katolicka mariologia przedsoborowa starająca się oddać cześć Maryi jak najwznioślejszymi tytułami nazywana jest maksymalistyczną. Reprezentuje ją np. przedsoborowy okres przepowiadania Prymasa S. Wyszyńskiego; zob. T. SIUDY, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, 43-57.

¹³⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, III/4, Genève 1973, 258, cyt. za: MBP 208 (tekst niem. wyd. 1939). W zacytowanym fragmencie kwadratowe nawiasy zostały zastosowane przez autorów dokumentu.

¹³⁹ R. Obarski przywołuje ciekawą koncepcję – nazywając ją „istotnymi wyjaśnieniami” – dotyczącą zrodzenia się w średniowieczu idei pośrednictwa Maryi i świętych, autorstwa J.A. Jungmanna: *Nastąpiło to w związku ze stopniowym eliminowaniem formuły ‘per Christum’ z myśli teologicznej i pobożności z uwagi na zagrożenia wynikające z głoszonej nauki ariańskiej przez wizygotów w Hiszpanii (od V wieku). Pomimo przewyciężenia w VI wieku herezji ariańskiej pozostało jednak w chrześcijaństwie Europy skupienie uwagi na «ziemskim człowieczeństwie» Chrystusa przy jednoczesnej rezygnacji z Jego «uwielbionego człowieczeństwa». W to «puste» miejsce z czasem została wprowadzona Matka Boża i święci; w dalszym etapie pojawiły się tezy o Maryi «Pośredniczce»; R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 212, przyp. 113; zob. też na ten temat S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O wznowianiu dawnych tekstów pobożności maryjnej. Problemy polskiej recepcji Vaticanum II*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, 333 n.*

¹⁴⁰ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 240.

¹⁴¹ MBP 209. Katolicki cytat to JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987), 13.

¹⁴² R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 240.

Maryi czyni możliwym wcielenie, czy też zrzączenie łaski Bożej umożliwia owo «tak» Maryi?¹⁴³. Tu dwaj teologowie reformowani prezentują [*explicitent*] odpowiedź protestancką. K. Barth podkreśla, że *żadna otwartość na przyjęcie [réceptivité], żadna wymiana, żadne przekazanie mocy nie mogą być wzięte pod uwagę, podjęte choćby z najbardziej przewidującą powściągliwością [les plus précautionneuses réserves]*. Gdyż, ściśle rzecz biorąc, *wiara nie jest aktem obopólnym, ale aktem, który polega na zrezygnowaniu z wszelkiej wzajemności i uznaniu [reconnaître] jedyne go Pośrednika, obok którego nie ma innej ucieczki. Objawienie i pojednanie są nieoduracalne, są one w sposób niepodzielny i wyłączny dziełem Boga*¹⁴⁴. Zdaje się, że z tą wypowiedzią możemy się zasadniczo zgodzić. Z kolei J. Bosc twierdzi, że *jedynym aktywnym posłuszeństwem zbawczym człowieka jest posłuszeństwo samego Chrystusa w swoim człowieczeństwie; to On dał Bogu ostateczną [décisive] odpowiedź człowieka, podobnie jak jest również darem Boga. Dodaje, że jest oczywiście możliwe mówienie o jakimś podobieństwie wierzących do Chrystusa w takim posłuszeństwie, po czym atakuje newralgiczny termin: Ale jak przywoływać współdziałanie, które samo w sobie jest dopełnione i doskonałe w Chrystusie, angażujące tak człowieka, jak i Boga [du côté de l'homme comme du côté de Dieu]? Wydaje się, że tak rozumiane współdziałanie [cette notion de coopération] stoi u źródła zamiaru [l'entreprise], który chce wprowadzić [entend établir] ludzką paralełę, dopełniającą dzieło Pana Jezusa Chrystusa, podczas gdy ta ludzka paralela już jest zawarta w samym Jego dziele*¹⁴⁵. Zdaje się, że neguje on jakąkolwiek możliwość ludzkiego pośrednictwa w dziele zbawienia. Podobne wrażenie odnosi A.M. Calzolaro¹⁴⁶. W protestantyzmie zdarzały się nieliczne jednostki reprezentujące drugi, zbliżony do katolickiego, biegun myślenia. H. Asmussen uważał, że *Biblię zdradza ten, kto ekskluzywnie interpretuje zasadę «zbawia tylko łaska» (sola gratia)*. *Cała historia zbawienia uczy, że zbawia sama łaska, ale tylko wtedy, kiedy człowiek otwiera się na nią osobistym współdziałaniem. Trzeba porzucić lęk przed mówieniem o współdziałaniu, które szczyt osiągnęło w macierzyństwie Maryi*¹⁴⁷.

¹⁴³ MBP 209.

¹⁴⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, II/1, Genève 1954, 135, cyt. za: MBP 209 (tekst niem. wyd. 1939).

¹⁴⁵ J. BOSCH, „La Constitution Lumen Gentium”, w: Vatican II, *Points de vue protestants*, Paris 1967, nr 64, 44, cyt. za: MBP 209.

¹⁴⁶ Zob. A.M. CALZOLARO, *La Madre...*, 430.

¹⁴⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju nalezycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 380. Napiórkowski powołuje się na pozycję H. ASMUSSENA, *Maria, die*

W dokumencie pada korespondujące z tematem pytanie z wcześniejszego tekstu J. Bosca dotyczące uczynków. Pointą jest konstatacja, że nie trzeba ich negować, gdyż są owocem łaski¹⁴⁸. Podsumowując wypowiedzi obydwu protestanckich teologów, R. Obarski notuje – używając sformułowań J. Bosca – że podkreślają oni *wylącznieść zbawczego działania Boga oraz dopełnionego i doskonałego współdziałania w dziele odkupienia, jakie angażowało zarówno ludzką, jak i Boską naturę Chrystusa, jedynego Pośrednika, który udzielił Bogu ostatecznej odpowiedzi człowieka poprzez swoje «jedyne aktywne posłuszeństwo zbawcze»*, a stąd trudno mówić o jakimś ludzkim współdziałaniu («paraleli»), dopełniającym dzieło Chrystusa¹⁴⁹. W stanowisku [conviction] katolickim wobec tego radykalnego zaprzeczenia [contestation] uznaje się najpierw, że wielu katolickich teologów zbliża się do tej niebezpiecznej pochyłości [se sont avancés sur une pente dangereuse] oraz przyczynia się do niewłaściwego użycia [usage abusif] terminów współodkupienie i pośrednictwo w odniesieniu do Maryi¹⁵⁰. Przyznaje się, że samo wyrażenie «współodkupienie» jest obiektywnie błędne [fautive], gdyż pozwala myśleć, że rola Maryi jest tej samej rangi [ordre], co rola Jezusa¹⁵¹. Przypomina się, że Sobór świadomie zrezygnował [abandonée] z tego pojęcia i odąd nigdy już nie powracało ono w oficjalnych tekstach, oraz uznaje, że powinno być śmiało [délibérément] pozostawione z boku¹⁵². W przypisie do tego passusu Grupa informuje, że komisja powołana przez Stolicę Apostolską w celu udzielenia odpowiedzi na prośby o zdefiniowanie nowych tytułów maryjnych, w tym *corredemptrix*, wydała opinię negatywną, powołując się na linię teologiczną przyjętą przez Sobór, nieobecność terminu w Magisterium papieży w ważnych dokumentach, poczynając od Piusa XII, oraz wrażliwość na nieuniknione ekumeniczne trudności. Podano, iż Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna z aprobatą

Mutter Gottes, Stuttgart 1950, 16. O refleksji maryjnej Hansa Asmussena (1898-1968), luterańskiego pastora, teologa i działacza ekumenicznego, którego myśl Napiórkowski określa jako jeden z przejawów protestanckiego protestu przeciwko zbyt radykalnemu protestanckiemu protestowi, zob. artykuł S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Pastor Hans Asmussen o Najświętszej Maryi Pannie*, „Ateneum Kapłańskie” 61(1969) nr 1/73, 133-146.

¹⁴⁸ Czy można mówić, że trzeba «negować konieczność uczynków»? Żadną miarą! «Ale one zawsze są tylko owocem łaski, której wystarczy każdemu, wdzięczną [reconnaissante] odpowiedzią człowieka na doskonały dar, jaki jest mu udzielany [accordé] w Jezusie Chrystusie»; J. BOSCA, *Le dialogue catholique-protestants*, Paris 1960, 49, cyt. za: MBP 209.

¹⁴⁹ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 240 nn.

¹⁵⁰ MBP 210.

¹⁵¹ TAMŻE.

¹⁵² TAMŻE.

przyjęła orzeczenie komisji. Oceniając przydatność tej notki w toczonym dialogu, trzeba przyznać, że jest lekko nietrafna, gdyż dotyczy problemu wewnątrzkościelnego, jako że petycja o definiowanie nowego dogmatu jest oczywistym absolutnym ekstremizmem już na gruncie katolickim¹⁵³. W konfrontacji katolicko-ewangelickiej wymiana poglądów odbywa się na poziomie o wiele subtelniejszym: Czy pojęcie „współodkupienia” – jakkolwiek rozumiane – ma jakąkolwiek rację bytu nie tylko na polu dogmatycznym, ale w kulcie, duchowości, czy kaznodziejstwie?

Jednym z najbardziej newralgicznych punktów problematu jest tytuł *Mediatrix*. Pada – gorąco później komentowane – stwierdzenie, że *termin «Maryja pośredniczka» posiada swoją tradycję stosowania go w średniowieczu*¹⁵⁴. Posiłkując się rezultatami dialogu ekumenicznego w USA, do-

¹⁵³ Istnieje ruch *Vox Populi Mariae Mediatrix*, który stara się o dogmatyczną definicję tytułów Współodkupicielka, Pośredniczka i Orędowniczka. Jego głównym teologiem jest stały diakon, Mark I. Miravalle. Uzasadnienie inicjatywy można poznać w wydanych też w Polsce książeczkach: M. MIRAVALLE, *Maryja. Współodkupicielka, Pośredniczka, Orędowniczka*, Kamyk b.r.w.; M. MIRAVALLE, *Maryja Współodkupicielka. Odpowiedź na 7 najczęstszych zarzutów*, Kamyk 2003; zob. też M. MIRAVALLE, *The Immaculate Conception and The Co-redemptrix*, Goleta 2004. O ile cześć i miłość, jaką darzą Maryję przedstawiciele tego nurtu, zasługuje na głębokie uznanie, o tyle argumenty leżące u jego podstaw nie wytrzymują krytyki teologicznej, zob. artykuły polemiczne: W. ŻYCINSKI, *Maryja jako Współodkupicielka we współczesnych kontrowersjach mariologicznych*, „Polonia Sacra” 20(1998) nr 2, 265-273; K. KOWALIK, *Pięty dogmat?*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona Profesorowi dr hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, red. K. KOWALIK, Lublin 1999; J. MAJEWSKI, *Trynitarna struktura „piątego dogmatu maryjnego”*. *Rozważania na marginesie lektury książki M. Miravalle’a „Mary - Coredeptrix, Mediatrix, Advocata”*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 419-435; B. KOCHANIEWICZ, *Pięty dogmat maryjny? Uwagi na marginesie nowej książki Miravalle’a*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, 312-324; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Współodkupicielka*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica Pana (problemy - poszukiwania - perspektywy)*, Lublin 2004, 245-261; B. KOCHANIEWICZ, *O najnowszych publikacjach Marka Miravalle*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 1, 448-452; zob. też: B. KOCHANIEWICZ, *Stan mariologii katolickiej na progu trzeciego tysiąclecia*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 3, 255 nn; J.D. SZCZUREK, *Pośrednictwo Maryi a pośrednictwo Chrystusa*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 126 nn.

¹⁵⁴ MBP 211. W jednym z zarzutów kwestionuje się nieprecyzyjnie przytoczone stwierdzenie, że termin „Maryja Pośredniczka” posiada swoją tradycję „dopiero od [kursywa – M.L.] średniowiecza”; zob. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo...*, 224. Dombiści napisali jednak: *tradycję stosowania go w [au] średniowieczu*; MBP 211. Podobny zarzut: *Geneza tytułu «pośredniczka» sięga VI wieku i rozprzestrzenia się na Wschodzie [...], a nie dopiero w średniowieczu*; J. KUMALA, *Maryja...*, 296. Jeśli przyjąć periodyzację historii Kościoła wyznaczającą początek średniowiecza wraz z upadkiem Cesarstwa Zachodniego i zwrócić uwagę, że druga część *Sub tuum praesidium*, zawierająca inwokację „Pośredniczko”, została dołączona później i nie należy do pierwotnego korpusu modlitwy (najstarszą część modlitwy zob. MIĘDZYKONFESYONALNA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA, *Maryja...*, nr 39, przyp. 9), to widać, że w stwierdzeniu dombistów nie ma prze-

mbiści formułują możliwość mówienia o innym pośrednictwie niż Chrystusa: *O ile Jezus jest «jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi» (1 Tm 2, 5) w sensie ścisłym tego pojęcia, o tyle w sensie pochodnym, «w którym jedyny Pośrednik postanawia [choisit] działać przez nich [wierzących] jako narzędzia»¹⁵⁵, możemy mówić, że jesteśmy jedni dla drugich pośrednikami¹⁵⁶. Grupa zaznacza jednak, że ponieważ tytuł pośredniczki był w rzeczywistości stosowany w odniesieniu do Maryi niezależnie od takiej komunii świętych, w której wszyscy mamy rolę pośrednictwa, stał się on istotną częścią [gros] poważnego nieporozumienia [malentendu d'importance]¹⁵⁷. W przypisie, cytując ponownie amerykański dialog, porusza się kwestię umiejętności mówienia o „pośrednictwach” w Kościele w kontekście jedynego pośrednictwa Jezusa¹⁵⁸. Sformułowanie, że ekumeniczne stanowisko [conviction] wymaga [demande] od katolików unikania tego słowa¹⁵⁹, a od protestantów pamiętania o tym, że kiedy znajdują go w oficjalnych tekstach katolickich, to ich bracia nie podwa-*

sady. Niewiele zmienia rozbieżność w datacji tego tekstu. Podważa się mianowicie MBP 25, zwracając uwagę, że *geneza modlitwy 'Sub tuum praesidium' sięga najpóźniej końca IV wieku, a nie jak chce Grupa – jest «być może poprzedzającą Efez»*; J. KUMALA, *Maryja...*, 296. Na temat słynnego papirusu nr 470 z John Rylands Library w Manchester zob. R. LAURENTIN, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, 81; to samo: R. LAURENTIN, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Częstochowa 1989, 61.

¹⁵⁵ KOMISJA DIALOGU LUTERAŃSKO-KATOLICKIEGO W USA, *The one Mediator...*, nr 56, cyt. za: MBP 211. Nawias „[wierzących]” pochodzi od autorów dokumentu.

¹⁵⁶ TAMŻE. Samemu M. Lutrowi zdarzyło się powiedzieć, że możemy stać się Chrystusami jedni dla drugich; zob. TAMŻE, 224.

¹⁵⁷ TAMŻE, 211.

¹⁵⁸ *Dwa [Kościół] są zgodne, jeśli chodzi o jedyne pośrednictwo Chrystusa (solus Christus) i usprawiedliwienie grzeszników (sola gratia), jakie Chrystus sprawił; stosują [utilisent] one tę doktrynę jako «kryterium autentyczności» dla osądzenia praktyki Kościoła odnośnie do świętych i Maryi. Problemem pozostaje jednakże umiejętność wykazywania [affirmer] jedynego pośrednictwa Chrystusa w taki sposób, żeby «pośrednictwa» w Kościele nie tylko nie przeszkadzały [ne distraient pas] jego jedynemu pośrednictwu, ale zapowiadały go i wychwalały [la communiquent et l'exaltent]*, KOMISJA DIALOGU LUTERAŃSKO-KATOLICKIEGO W USA, *The one Mediator...*, nr 70, cyt. za: MBP 211, przyp. 2.

¹⁵⁹ Obarski pisze, że unikanie tego pojęcia z uwagi na trudności natury ekumenicznej, jakie powoduje, nie rozstrzyga tej trudnej kwestii. Stwierdza, że współczesne studia nad zagadnieniem protestanckiej zasady *solus Christus* i katolickiego modelu *mediatio ad usum* uprawniają do wyrażenia nadziei, że jest możliwe skonstruowanie teologii „pośrednictwa w Chrystusie”, teologicznie głębszej i ekumenicznie bardziej otwartej niż model „pośrednictwa do Chrystusa”, a jest to intuicja S.C. Napiórkowskiego, który wskazuje na fakt, że ta sugestia zrodziła się po stronie protestanckiej; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 335 wraz z przyp. 213. Stąd istnieje grupa teologów starająca się pogłębiać ten temat, zob. np. artykuł J. LEKAN, *Pośredniczka w Chrystusie*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 86-112.

żają jedyne go pośrednictwa Chrystusa¹⁶⁰, wzbudziło jedne z większych zastrzeżeń wśród katolickich komentatorów dokumentu¹⁶¹. Jednak za unikaniem tego słowa przemawia fakt, że studia dotyczące pośrednictwa maryjnego nie są zakończone¹⁶². Zwraca na to uwagę m.in. Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna w dokumencie *La Madre del Signore*¹⁶³ z 2000 r. C.S. Bartnik zauważa, że *idea pośrednictwa ciągle nie jest dopracowana do końca, ani w soteriologii, ani w chrystologii, ani w mariologii, ani w eklezjologii. Przede wszystkim wymaga ona ożywienia i uprawdopodobnienia przez uwspółcześnienia semantyczne, odpowiadające lepiej współczesnej kulturze*¹⁶⁴. O wysokiej komplikacji zagadnienia świadczy refleksja W. Kaspera przytaczana przez G.M. Bartosika, iż *być może problemu pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem nie da się do końca wyjaśnić*¹⁶⁵.

Katolicka strona powraca do tematu terminu „współdziałanie”. Jest on utrzymany w oficjalnych tekstach katolickich¹⁶⁶. Wyraża on coś, co jest bardzo drogie dla tradycji katolickiej, będąc rozumianym w tym sensie, że «współdziałać», jeśli chodzi o istotę [créature] ludzką, oznacza zawsze «odpowiadać» w wierze, nadziei i miłości. Zatem na pewno [forcément] nie ma opozycji między «współdziałaniem», pojętym w takim właśnie, katolickim znaczeniu, a «wdzięczną [reconnaissante] odpowiedzią człowieka na doskonały dar» (Jean Bose), potwierdzaną [affirmée] przez stronę protestancką¹⁶⁷. Na pytanie – postawione w numerze 209 słowami

¹⁶⁰ MBP 211.

¹⁶¹ Niektórzy postulat unikania nazywania Maryi Pośredniczką klasyfikują jako nieporozumienie oraz ireniczną uległość; zob. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Pośrednictwo...*, 224. W tym duchu trzeba by nazwać nieporozumieniem i ireniczną uległością unikający tego słowa VIII rozdz. *Lumen gentium*, jednak R. Laurentin już lata temu stwierdził: *Obecnie unika się raczej tego tytułu nie tylko dlatego, że szokuje on protestantów, ale ponieważ są lepsze terminy na wyrażenie tego samego*; R. LAURENTIN, *Maryja, Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, 106.

¹⁶² Y. Congar już w początkowym okresie swej pracy teologicznej nie powtarzał bezkrytycznie nauczania o pośrednictwie Maryi popularyzowanego w tzw. mariologii ludowej; zob. K. PEK, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii* Y. Congara, Lublin 2000, 51.

¹⁶³ *Non pochi aspetti della dottrina della mediazione mariana – natura, ambito, collocazione, rapporto con le altre mediazioni subordinate... – sono oggetto di disputa tra i teologi, per cui è necessario procedere a un rinnovato e approfondito studio di essi*; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Beata Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, 80, cyt. za: G.M. BARTOSIK, *Mediatrice...*, 49, przyp. 181.

¹⁶⁴ C.S. BARTNIK, *Matka Boża*, Lublin 2003, 170; por. C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, II, Lublin 2003, 426.

¹⁶⁵ G.M. BARTOSIK, *Mediatrice...*, 79.

¹⁶⁶ Takich jak np. VIII rozdz. *Lumen gentium* (nr 56), którego – co podkreśla Grupa – ekumeniczny zamysł [l'intention] jest oczywisty.

¹⁶⁷ MBP 212.

J. Bose – o konieczność negocjowania uczynków *katolicy mogą odpowiedzieć z całą świadomością wiary, że Boży plan zbawienia umożliwił «tak» Maryi na skutek [en raison] łaski, dając jej przestrzeń [place] na wolną odpowiedź owego «tak»*¹⁶⁸. Przynajmniej się, że *bez wątplenia język katolicki do dzisiaj w tym temacie nie zdołał jeszcze uwolnić się od wszelkiego nieporozumienia [malentendu]*¹⁶⁹. Konkludując, deklaruje się, że *kiedy Kościół katolicki mówi o «współdziałaniu» Maryi w zbawieniu, to nie sytuuje go obok inicjatywy Zbawiciela i Odkupiciela*¹⁷⁰. Katolicycy członkowie Grupy korzystają z prostego obrazu: *Kościół wcale nie chce twierdzić, iż Maryja dorzuciłaby jakąś swoją część [un pourcentage – dosł. „procent” – M.L.], choćby minimalną, do dzieła Chrystusa*¹⁷¹. Jasno podkreślają, że nasze zbawienie jest w stu procentach dziełem Boga przez Chrystusa w Duchu i wyjaśniają pozycję Maryi: *znajdująca miejsce obok zbawionych, Maryja pośredniczy [intervient] na mocy [en vertu] zbawczej łaski, którą otrzymała [a reçue] tak jak wszyscy inni wierzący*¹⁷². *Passus* wieńczy aluzją do doktryny o Niepokalanym Poczęciu: *Nawet jeśli jej zbawienie przybiera kształt ustrzeżenia [préservation] od grzechu, to Maryja jest «odkupiona» tak samo [«rachetée» au même titre], jak każdy z nas*¹⁷³.

1.4. Perspektywa pojednania

Dombescy teologowie zauważają, że termin „współdziałanie” jest *obecny i żyje w mentalnościach jednych i drugich* i przyznają, że nie mogą *sprawić wrażenia, jak gdyby nie istniał*¹⁷⁴. Deklarują próbę podjęcia wysiłku *oczyszczania oraz wspólnego «nawracania» i w pewnym sensie «rekonstruowania» tego pojęcia*¹⁷⁵. Wyrażają nadzieję, że *pewnego dnia uda się wypracować [...] inny termin, bardziej zadowalający dla jednych i drugich, ponieważ wolny od wszelkiej dwuznaczności*¹⁷⁶.

¹⁶⁸ TAMŻE.

¹⁶⁹ TAMŻE.

¹⁷⁰ TAMŻE, 213.

¹⁷¹ TAMŻE.

¹⁷² TAMŻE.

¹⁷³ TAMŻE.

¹⁷⁴ MBP 214. Wydaje się, że ratunkiem w takich kontrowersjach musi być rygor „konwentystyczny” polegający na podkreślaniu przewagi treści nad formą, co przebija z dokumentu Grupy; zob. A.M. CALZOLARO, *La Madre...*, 434.

¹⁷⁵ MBP 214. Być może do rozwiązania zagadnienia doprowadzi kontynuacja którejś z dróg już zapoczątkowanych. Na gruncie katolickim warto wspomnieć H. Mühlena, który funkcję Maryi określa jako *współdziałanie we współdziałaniu Ducha Świętego w odkupieńczym dziele Syna*, cyt. za: G.M. BARTOSIK, *Mediatrice...*, 429. Mówi się też o „przyjmującym współdziałaniu”; zob. L. SCHEFFCZYK, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, 203, 205.

¹⁷⁶ MBP 214. G. Kraus, podejmując systematyczną refleksję nad zagadnieniem relacji wolności i łaski, pisze, że kwestionowane dziś historyczne modele tego ujęcia, sy-

R. Obarski pisze, że *odwołując się do myślenia dialektycznego, tłumaczą, w jaki sposób możliwe jest «współdziałanie» człowieka ze zbawiającym Bogiem*¹⁷⁷. Następuje teologiczne wyjaśnienie „współdziałania” Maryi¹⁷⁸. Jest ono owocem inicjatywy Ojca, „kenozy” Syna i działania Ducha¹⁷⁹. Maryja przyjmuje to samo dążenie, które ożywiało Jej Syna: *zgadza się na rezygnację z panowania nad swoim własnym życiem. Czyniąc to, jest ikoną każdego wierzącego, który rezygnując z miłości własnej, wchodzi w relację z Chrystusem*¹⁸⁰. Cytowany jest M. Luter, który komentując Pawłowy tekst Ef 5, 25-27 dotyczący Kościoła, dostosowuje jego sens do wierzącego i Maryi: *Chrystus bierze sobie oblubienicę i oczyszcza ją*¹⁸¹. Reformator kontynuuje, mówiąc o braku zasługi każdego wierzącego w jego zbawieniu, a następnie – w tym kontekście – o wierze Maryi¹⁸².

nergizm (współdziałanie człowieka z Bogiem – w teologii katolickiej) i *monergizm* (jedynym działającym jest Bóg – w teologii protestanckiej), należy zastąpić jednym, autentycznie biblijnym, a jest nim *energizm*. Termin ten mówi o działaniu wewnątrz jakiejś rzeczywistości. Ludzka wolność aktywnie działa wewnątrz łaski Bożej. Model ten ma podstawy w Piśmie Świętym, w którym nie ma sprzeczności pomiędzy łaską Bożą i wolnością człowieka; zob. G. KRAUS, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, 217-222; por. C.S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, 545 n.; Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, IV, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, Warszawa 2007, 508 nn. Zbieżną intuicję wyraża Sesboüé: *Coopérer à la grâce, c'est toujours lui* [Chrystusowi – M.L.] *répondre dans la grâce*; B. SESBOÜÉ, *Le Groupe...*, 516.

¹⁷⁷ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 250.

¹⁷⁸ *«Współdziałanie» Maryi jest owocem inicjatywy Ojca, który spogląda «na uniżenie służebnicy swojej» (Łk 1, 48). Jest również owocem «kenozy» Syna, który «ogolocił i uniżył samego siebie» (por. Flp 2, 7-8), aby dać rodzajowi ludzkiemu możliwość odpowiedzi. W końcu jest owocem działania Ducha, który skłania [dispose] jej serce do posłuszeństwa. Oto, co dokonuje się w momencie fiat Maryi: pokora Maryi jest owocem pokory Syna*, MBP 215.

¹⁷⁹ To postrzeganie „współdziałania” Maryi w perspektywie trynitarniej (por. J. KUMALA, *Maryja...*, 288) jest – jak za innymi komentatorami zauważa Obarski – jednym z dwóch dodatkowych aspektów (ten jest ściśle teologiczny, drugi metodologiczny), jakie ujawniły się w wyjaśnianiu kwestii „współdziałania”. Metodologicznym aspektem, o którym będzie mowa dalej (por. MBP 227), jest uświadomienie sobie, że podjęty temat implikuje dyskusję o znacznie szerszej perspektywie i trudności, gdyż dotyczy wciąż dzielących zagadnień antropologicznych (skutków grzechu pierworodnego, owoców usprawiedliwienia w człowieku i jego zdolności do „współdziałania” z rzeczywistością zbawienia) oraz eklezjologicznych („współdziałania” Kościoła); zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 255.

¹⁸⁰ MBP 216.

¹⁸¹ *Chrystus bierze sobie oblubienicę chwalebna, bez skazy czy zmarszczki, oczyszcza ją w kąpielu Słowa życia, to jest przez wiarę w słowo, życie, sprawiedliwość i zbawienie*, M. LUTER, *Traité de la liberie chrétienne, Oeuvres*, II, Genève 1966, 283 [polski przekład: *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991, 16], cyt. za: MBP 216.

¹⁸² *Powinien on myśleć tak: Oto mnie, który jestem jedynie niegodnym [pauvre] stworzeniem bez wszelkiej zasługi, mój Bóg dał ze swojego czystego i wolnego miłosierdzia bogactwa sprawiedliwości i zbawienia, ażebym już nie potrzebował niczego innego prócz wiary, by wierzyć, że tak się rzeczy mają. [...] Czyż przez wiarę nie posiadam obfitości wszystkich dóbr w Chry-*

Maryja została złączona z dziełem Boga, ponieważ uprzednio została wybrana i usprawiedliwiona przez łaskę¹⁸³. Tutaj¹⁸⁴, mając na myśli „absolutne Boże pierwszeństwo” pada oczywista – jak zauważa Obarski – odpowiedź na pytanie¹⁸⁵ sformułowane w punkcie referującym kwestie sporne. Jest to wspólne wyznanie absolutnego pierwszeństwa łaski¹⁸⁶. Jej „współdziałanie” jest wyjątkowe, jeśli chodzi o naturę tego, czego ona dokonuje¹⁸⁷. Następuje stwierdzenie, które mogłoby być kontrowersyjne dla niektórych teologów katolickich: *Ale ze strukturalnego punktu widzenia, czy też z punktu widzenia jej statusu, „współdziałanie” Maryi nie jest inne niż współdziałanie każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę. Ono jest całkowicie owocem łaski Bożej*¹⁸⁸. Istotnie, wobec tej tezy J.-M. Hennaux SJ stawia pytanie o konsekwencje uczynienia ze współdziałania Maryi w zbawieniu jakiegoś „przykładu”, „ilustracji” współdziałania „każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę”. Pyta on, czy nie ryzykuje się pominięcia czegoś z tego, co unadzwyczajnia współdziałanie Maryi¹⁸⁹. Zaznacza się, że uczynki są darem łaski i owocem wolności¹⁹⁰. Zostaje

*stusie? Oto więc wiara jest źródłem miłości i radości w Panu, a z miłości wypływa szczęśliwe usposobienie, które dobrowolnie wznosi się aż do służby oddanej bliźniemu. [...] Przykład takiej wiary dała błogosławiona Maryja Panna, gdy (jak to pisze Łukasz) na wzór [à l'instar] wszystkich kobiet, poddała się oczyszczeniu nakazanemu przez prawo Mojżeszowe, chociaż nie była zobowiązana przestrzegać tego prawa, ani nie potrzebowała oczyszczenia. [...] Nie została więc usprawiedliwiona przez ten czyn, ale, już sprawiedliwa, dokonała go zupełnie bezinteresownie i dobrowolnie. Tak właśnie powinny być spełniane nasze uczynki: nie mamy być usprawiedliwieni przez nie, ale będąc już przedtem usprawiedliwieni przez wiarę, powinniśmy wszystko czynić ze względu na innych [pour les autres] w sposób wolny i z radością, M. LUTER, *Traité de la liberie chrétienne*, Oettwes, II, Genève 1966, 296-298 [polski przekład: *O wolności chrześcijańskiej...*, 39-40, 42], cyt. za: MBP 216.*

¹⁸³ Maryja została najpierw wybrana, aby być matką Pana: pojęcie wybrania mówi o absolutnym Bożym pierwszeństwie [priorité]. Ponieważ została usprawiedliwiona przez samą łaskę oraz w wierze, Maryja mogła zostać złączona z dziełem Boga w Chrystusie, MBP 217.

¹⁸⁴ Oraz wcześniej: Boży plan zbawienia umożliwił «tak» Maryi na skutek [en raison] łaski, dając jej przestrzeń [place] na wolną odpowiedź owego «tak», MBP 212.

¹⁸⁵ Czy «tak» Maryi czyni możliwym wcielenie, czy też zrządzenie łaski Bożej umożliwia owo «tak» Maryi?, MBP 209.

¹⁸⁶ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 254.

¹⁸⁷ ponieważ jest matką Jezusa i wychowuje go. Ona współdziała w jedynym i uniwersalnym wydarzeniu zbawienia, MBP 217.

¹⁸⁸ MBP 217. Interesujące może być to, jak należy rozumieć ów „strukturalny punkt widzenia”.

¹⁸⁹ *À faire ainsi de la coopération de Marie au salut un «exemple», une «illustration» (I-MDD) 207, de la coopération de «toute personne justifiée par la grâce», ne risquent-on pas manquer quelque chose de ce qui singularise au plus profond la coopération mariale sans pour autant la mettre en dehors de l'humanité ou de l'Église?; J.-M. HENNAUX, *Le document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie*, „Nouvelle Revue Théologique” 131(1999) nr 1, 47 n.*

¹⁹⁰ Czyż Augustyn nie powie: «Kiedy Bóg nagradza nasze zasługi, to nie nagradza niczego innego, jak tylko swoje własne dary»? Wolność może stać się zatem źródłem

wysnuty kolejny wniosek: *Nie można więc mówić o działaniu Maryi niezależnym od działania Chrystusa. Jej «współdziałanie» nie potęguje działania Boga, a ponieważ jest ono owocem jego darów, nie uderza w suwerenność Chrystusa*¹⁹¹.

Grupa, cytując św. Ambrożego i następnie *Lumen gentium* 58, próbuje w wyważony sposób ująć znaczenie obecności Maryi na Kalwarii¹⁹², często przesadnie interpretowane w katolicyzmie¹⁹³. Przykład Maryi prezentuje, że zbawienie jest relacją pomiędzy Zbawicielem i zbawionym¹⁹⁴. W przypisie dombiści podają słowa M. Lutra ujmujące wiarę jako posłuszeństwo Bogu¹⁹⁵. W aktywności ludzkiej gotowość staje się

uczynków, które wyrażają [manifestent] zbawienie przeżywane w komunii świętych. W języku katolickim można mówić, że te uczynki są całkowicie darem Boga oraz że są również w pełni czynem wolności osoby ludzkiej, będącej pod działaniem łaski, MBP 217.

¹⁹¹ MBP 217. Dombiści przywołują tu podobne ustalenia dokumentu *The one Mediator*....

¹⁹² *Maryja jest również obecna pod krzyżem. Ona nie współdziała w jedynej ofierze, jaką składa jedynie Chrystus. Ambroży przypomina, że «Jezus nie potrzebował żadnej pomocy, aby nas wszystkich zbawić». Jednakże Maryja «utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża, przy którym stanęła nie bez postanowienia Bożego (por. J 19, 25), współodczuwająca głęboko ze swoim jedyнным Synem, łącząc się matczynym sercem z jego ofiarą». Ona odpowiada z całą wolnością swojej wiary, zgadzając się na utratę swego Syna Jezusa i przyjmując umiłowanego ucznia jako syna, MBP 218.*

¹⁹³ Hennaux zarzuca dombistom *nieuwzględnienie tezy, funkcjonującej w tradycji katolickiej (ale nie będącej nauką Kościoła, lecz nauką w Kościele, uznawaną przez jezuickiego teologa za «główną [centrale - M.L.] ideę»)* o reprezentowaniu – «w imieniu wszystkich» (a nie tylko wzorczości) Maryi w dziele zbawienia. *Negatywnie też ocenia (co wydaje się być zbyt daleko idącym wnioskiem) redukowanie «współdziałania» do fizycznego macierzyństwa Maryi, R. OBARSKI, Mariologiczne implikacje..., 253, przyp. 352; zob. J.-M. HENNAUX, Le document..., 48 n. Jezuita powołuje się na Congara, Rahnera i KKK 511 cytujący Akwinatę. Obiekcje Hennaux powtarza Langella; zob. A. LANGELLA, La recezione..., 335 n.*

¹⁹⁴ *Przypadek Maryi jest przykładem tego, co staje się udziałem wszystkich zbawionych. Zbawienie jest relacją: nie ma zbawienia, jeśli nie jest ono przyjęte, jeśli nie spotyka odpowiedzi w akcie dziękczynienia. Bierność względem łaski, «godzenie się na wszystko» («se laisser faire») wiary względem niej buduje nową aktywność: gotowość staje się posłuszeństwem, MBP 219.*

¹⁹⁵ *W ten sposób dusza ofiarowuje się Bogu, poddaje się w pełni jego woli, tak właśnie święci Jego imię i zgadza się na to, by Bóg postępował z nią tak, jak mu się podoba. Przyjmując bowiem jego obietnice, dusza nie wątpi, że On, prawdziwy, sprawiedliwy, mądry będzie najlepiej działać, że wszystkim pokieruje i ustrzeże. Działając w ten sposób i mając taką wiarę, czyż dusza sprawiedliwa nie okazuje [preuve] jak najgłębszego [le plus entière] posłuszeństwa? Jakie więc jeszcze pozostało przykazanie, którego by takie posłuszeństwo obficie nie wypełniło? Jakaż pełnia jest bardziej doskonała niż całkowite posłuszeństwo? A takowe okazuje się nie przez uczynki, lecz przez wiarę, M. LUTER, Traité de la liberie chrétienne, Oeuvres, II, Genève 1966, 281 [polski przekład: O wolności chrześcijańskiej..., 13], cyt. za: MBP 219, przyp. 131.*

posłuszeństwem. *Podporządkowanie się [la docilité] Duchowi Świętemu staje się aktywne. Bierność nie jest nigdy całkowita: sama otwartość na przyjęcie [réceptivité] staje się aktywna w drugim etapie. Ale każda odpowiedź jest jednocześnie dziełem łaski Bożej i wolności człowieka, wzbudzonej przez łaskę. Wylącznym czynem człowieka jest odrzucenie łaski*¹⁹⁶. Jako egzemplifikację¹⁹⁷ takiego myślenia dombiści cytują książkę protestanckiego teologa Alexandre'a Vinet¹⁹⁸.

Wyjaśniając kwestię współdziałania z łaską Bożą „Czterdziestka” z Dombes korzysta z obrazów prezentu i przymierza¹⁹⁹. Wspomniane już wcześniej²⁰⁰ porównanie łaski do prezentu teraz zostaje rozwinięte. Jest ona czymś absolutnie niezasłużonym, ale wymaga przyjęcia²⁰¹, które jest odpowiedzią wobec ofiarodawcy; inaczej mówiąc, *odpowiedzialność chrześcijanina W Zbawieniu, które Bóg mu ofiaruje, jest łaską zbawczą*²⁰². Chrystus – Dar Boga – jest podporządkowany temu prawu dobrowolnego przyjęcia. Możliwość nieprzyjęcia tego Daru Boga uświadamia postawa Jeruzolimy (Mt 23, 37)²⁰³ skomentowana cytatem św. Augustyna: „Ten, który stworzył ciebie bez ciebie, nie zbawi ciebie bez ciebie”. Jeanowi M. Hennaux wydaje się, że dialektyka dar/przyjęcie (lub

¹⁹⁶ MBP 219. O „wolności wyzwolonej przez łaskę” zob. D. OKO, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1997, 278-292.

¹⁹⁷ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 250, przyp. 333.

¹⁹⁸ Pisał on w połowie XIX wieku: *Nie mówimy: «Pracujcie, pomimo tego, że Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania»; ale z Apostołem: «Pracujcie, ponieważ Bóg jest w was sprawcą chcenia i działania» (Flp 2, 12-13). Mówi się, że mądrością chrześcijańską jest być spokojnym, jak gdyby Bóg wszystko sprawiał oraz działać, jak gdyby nic nie sprawiał. Powiedzmy lepiej: mówmy, że on wszystko czyni. On nas kształtuje, nas, którzy działamy; on sprawia w nas wolę działania; on czyni przez nas wszystko to, co czynimy; ale on czyni to przez nas i nie chce tego czynić w inny sposób*, A. VINET, *Homilétique, ou Théorie de la prédication*, Paris 1953, 27-28, cyt. za: MBP 219.

¹⁹⁹ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 250.

²⁰⁰ MBP 341; MDD 101.

²⁰¹ *Jednak tutaj narzuca się rozróżnienie: przyjęcie [l'accueil] nie jest uczynkiem. Ten, który przyjmuje upominek, nie podejmuje w żaden sposób inicjatywy, jeśli chodzi o prezent. Ale upominek jest w pełni prezentem dopiero wtedy, gdy zostaje przyjęty. Mówiąc ściśle [en rigueur de terme], nie ma podarku, jeśli odbiorca [destinataire] nie przyjmuje go. Pozostaje wówczas jedynie ofiarowanie podarku. Ofiarodawca (donateur) potrzebuje w pewnym sensie osoby obdarowywanej (donataire), dla której jest przeznaczony upominek. Prezent jest rodzajem wezwania [invocation], jakie ofiarodawca czyni wobec obdarowywanego. Odpowiedź na prezent stanowi część prezentu*, MBP 220.

²⁰² M. JOURJON, *La „coopération” de Marie au salut. L'apport du Groupe des Dombes, „Ephemerides Mariologicae”* 50(2000) nr 1, 36. Podkreślenie przez M. Jourjon przyimka „W” nasuwa skojarzenie ze wspomnianą ideą *energizmu* G. Krausa.

²⁰³ *Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście!* (Mt 23, 37).

odpowieź) odgrywa w dokumencie dombistów rolę zasady przewodniej i heurystycznej, stąd „poważył się” mówić o „hermeneutyce daru”²⁰⁴.

Przywołuje się Pawłową logikę usprawiedliwienia przez wiarę i z wiary, działającej przez miłość (Ga 5, 6) oraz ewangeliczne słowa Jezusa „Twoja wiara cię ocaliła” przypisujące wierze to, co jest dziełem łaski. Przestrzega się przed rywalizacją w przypisywaniu człowiekowi rzeczy Boskich, a Bogu rzeczy ludzkich²⁰⁵. Drugi obraz użyty przez Grupę to Przymierze i jego paradoks: jest jednostronne od strony Boga, a staje się dwustronne, aby było skuteczne²⁰⁶. Dombiści rozróżniają dwa rodzaje „uczestniczenia we współdziałaniu”: pierwsze *włącza w blask tego jedynego momentu usprawiedliwienia*, drugie *przybiera kształt ciągłości życia człowieka usprawiedliwionego*²⁰⁷. Chodzi o odpowiedź człowieka – przyjęcie usprawiedliwiającej łaski i o uświęcenie – jako nową możliwość daną osobie usprawiedliwionej²⁰⁸.

Na kanwie wspomnianej już²⁰⁹ gry słów (*odpowieź* przywołuje *odpowiedzialność*) Grupie udaje się zarysować perspektywę uzgodnienia w kwestii ludzkiego „współdziałania” i „pośredniczenia”²¹⁰ (na mocy kapłaństwa ochrzczonych) w Bożym planie zbawienia²¹¹. To uznanie

²⁰⁴ Zob. J.-M. HENNAUX, *Le document...*, 52.

²⁰⁵ *Nigdy nie powimmo się popaść w logikę rywalizacji: to, co jest przypisane [reconnu] Bogu, w niczym nie uszczupla [n'annihile en rien] człowieka; to, co jest dane człowiekowi, nie zostaje wchłonięte przez Boga [n'est pas pris à Dieu]. To, co jest wartościowe w wierze każdego wierzącego, jest wartościowe w wierze Abrahama oraz w wierze Maryi*, MBP 221.

²⁰⁶ *Przymierze istnieje przed odpowiedzią, a jego odrzucenie nie unieważnia go [ne l'invalide pas] jako planu Boga. «Tak» zostało powiedziane przed nami przez Boga i Chrystusa [...]. Jednak trzeba [il importe], abysmy z naszej strony suwerennie mówili «tak». Chrześcijaństwo przeciwstawia [résiste] się idei Boga samotnego. Bóg sprawia, że istnieje człowiek, a człowiek sprawia, że istnieje Bóg jako Bóg przymierza. Bóg zechciał sprawić, że jego Chrystus zaistniał w ciele dzięki fiat Maryi*, TAMŻE, 222.

²⁰⁷ TAMŻE, 223.

²⁰⁸ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 251. *W pierwszym momencie przyjęcie usprawiedliwienia jest «odpowieźią». Ale w drugim momencie, który tradycja protestancka określa z upodobaniem jako uświęcenie, osobie usprawiedliwionej dana jest nowa możliwość. Paweł mówi o nas jako o dziedzicach Boga i współdziedzicach Chrystusa, a łaska jest pięknem, które króluje we wszystkich czynach dzieci Bożych*, MBP 223.

²⁰⁹ Zob. MBP 341; MDD 102.

²¹⁰ Słowa „pośredniczenie” nie ma – oczywiście – w tekście, ale pozwałam sobie na jego użycie, gdyż idea kapłaństwa fundamentalnie oparta jest na idei pośrednictwa.

²¹¹ *Ponieważ Chrystus chce nas zbawić jako jedno Ciało żyjące w komunii i solidarności, daje nam zdolność [pouvoir], abysmy sobie wzajemnie pomagali w naszej drodze do Królestwa. Wpisuje się to w kapłaństwo wszystkich ochrzczonych, które czyni nas przez uczestnictwo w misterium Chrystusa prorokami, kapłanami i królami (por. 1 P 2, 9). Z tego tytułu dane jest nam uczestnictwo przez łaskę w odkupieniu, które przynosi jedynie Chrystus. Ci, którzy żyją w Chrystusie,*

istnienia – na postawie tak rozumianego „współdziałania” – pewnego pośredniczącego „współdziałania” w Kościele tych, którzy biorą na siebie odpowiedzialność za „Ciało” na mocy włączenia w kapłaństwo wspólne²¹², jest ważnym stwierdzeniem²¹³. Powołując się na właściwą interpretację Kol 1, 24 i na wezwanie M. Lutra, byśmy byli Chrystusami jedni dla drugich, ekumeniści z Dombes przyznają, że możliwe jest mówienie o „współdziałaniu” w zbawieniu świata²¹⁴. Podkreślają przy tym, posiłkując się²¹⁵ amerykańskim uzgodnieniem, że *role współdziałania, jakie Jezus Chrystus daje swoim uczniom na ziemi w ciągu wieków, są owocem jego pośrednictwa i przyczyniają się do przyjęcia przez innych łaski, której on pośredniczy*²¹⁶. Znamienne jest, że przesłanka dla możliwości mówienia o „współdziałaniu” człowieka w aktualizacji Bożego planu zbawienia (możemy być dla bliźniego Chrystusem) odnaleziona została u Ojca Reformacji²¹⁷.

mogą przez odpowiedź całym swoim życiem, swoim wstawiennictwem, swoimi cierpieniami składanymi przez miłość, wszystkimi uczynkami dokonywanymi w wierze, «współdziałać» w zbawieniu świata. Zdanie, często źle rozumiane z Kol 1, 24 wyraża współdziałanie, które w żaden sposób nie podważa jedyności odkupieńczego aktu Chrystusa: «W moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra jego ciała, którym jest Kościół». Jak mówi Luter, możemy stać się Chrystus[ami] jedni dla drugich, MBP 224.

²¹² R. Obarski – relacjonując konsensus w kwestii wstawiennictwa Maryi – zauważa, że jest tu mowa o pewnym szczególnym współdziałaniu z Bożą łaską, które wyraża się w posługiwaniu duchowym (*de ministres*), a które wiąże się ze swego rodzaju wstawiennictwem, R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 310, przyp. 93.

²¹³ Zob. TAMŻE, 251.

²¹⁴ Zob. TAMŻE, 251 n.

²¹⁵ Niektórzy komentatorzy mówią, że jest to zbieżność, a wnioski dombistów są niezależne od dialogu za oceanem; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 329. Inni zarzucają Grupie nieoryginalność. J. Wicks traktuje te dialogi komplementarnie syntetyzując ich owoce; zob. artykuł: J. WICKS, *The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues*, „Gregorianum” 81(2000) nr 1, 25-57.

²¹⁶ KOMISJA DIALOGU LUTERAŃSKO-KATOLICKIEGO W USA, *The one Mediator...*, nr 61, cyt. za: MBP 224, przyp. 134.

²¹⁷ *Czemuż bym więc dla takiego Ojca, który mnie obsypał swymi ni ocenionymi bogactwami, nie miał uczynić z poświęceniem [généreusement], radośnie, z całego serca, spontanicznie i gorliwie wszystkiego tego, o czym wiem, że jest mu mile i zgodne z jego upodobaniem? Dlatego ofiaruję siebie [je me donnerai], aby być dla bliźniego w pewnym sensie Chrystusem, tak jak Chrystus oddał się [s'est offert] mnie (...). Jeśli Ojciec niebieski przyszedł nam z pomocą w Chrystusie za darmo, to i my również powinniśmy za darmo uczynkami cielesnymi [corps et oeuvres] pomagać naszemu bliźniemu. Każdy z nas powinien być Chrystusem dla drugiego (...). My sami nie doceniamy [méconnaisons] imienia, które nosimy; nie wiemy, dlaczego jesteśmy chrześcijanami, ani dlaczego nazywamy się tym imieniem? Zapewne jesteśmy tak nazywani w odniesieniu do Chrystusa, ale nie Chrystusa nieobecnego: prawdę mówiąc, on w nas zamieszkuje, w chwili gdy w niego wierzymy i gdy nauzajem jeden dla drugiego jesteśmy Chrystusem, postępując wobec tych, którzy się do nas zbliżają, tak jak Chrystus nam czyni; M. LUTER, *Traité de la liberté chrétienne*, Oeuvres, II, Genève 1966, 296-297 [polski przekład: *O wolności chrześcijańskiej...*, 39-41], cyt. za: MBP 224, przyp. 135.*

Stanisław C. Napiórkowski, analizując *Liber Concordiae*²¹⁸, zauważa, że dopuszcza ona, a nawet postuluje inkluzywną interpretację zasady *unus Mediator* (wywiedzionej z 1 Tm 2, 5), nie lęka się bowiem mówić o instrumentalno-zbawczej funkcji stworzeń. Argumentem jest tu doktryna o posługujących w Kościele, zwłaszcza o kaznodziejach: *Wiara rodzi się ze słuchania, a ponieważ nie ma przepowiadania bez przepowiadającego, dlatego nie ma zbawienia człowieka bez posługi drugiego człowieka. Pośrednictwo człowieka jest niezbędne*²¹⁹. S.C. Napiórkowski wiąże też duże nadzieje z antropologicznym modelem zbawczego pośrednictwa zaprezentowanym przez K. Rahnera w 1966 r. Pośrednictwo zbawienia miałyby się opierać na radykalnej międzyludzkiej współzależności²²⁰.

Ludzkie „pośrednictwo” obserwujemy na kartach Biblii²²¹: *Przykładem nowego współdziałania wzbudzonego przez łaskę usprawiedliwienia jest współdziałanie posługujących (des ministres). Paweł przez swoje słowo buduje Kościół: współdziała. Ale czyni to na podstawie [à partir de] swojego «tak» wypowiedzianego w wierze i wzbudzonego przez Duchą. Paweł ośmielał się mówić o sobie i swoich towarzyszach: «Jesteśmy współpracownikami (synergoi)²²² Boga» (1 Kor 3, 8)²²³. To współdziałanie oznacza [désigne] działalność sług [l' action de serviteurs] samego Mistrza, jedynego «działającego» («opérateur»).* Na takiej biblijnej podstawie na

²¹⁸ Jest to zbiór podstawowych oficjalnych ksiąg symbolicznych luteranizmu.

²¹⁹ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, „Jeden Pośrednik” a „inni pośrednicy” według ksiąg symbolicznych luteranizmu *Liber Concordiae* (1530-1580), w: TENZE, *Matka mojego...*, 105 n. Artykuł ów zawiera poszerzające temat odniesienia bibliograficzne.

²²⁰ Zob. artykuł TENZE, *Per homines. Antropologiczny model zbawczego pośrednictwa*, w: TENZE, *Matka mojego...*, 109-117. H.U. von Balthasar zauważa aspekt szczególnego stosunku międzyludzkiego zachodzącego między matką i dzieckiem, a ukazywanego we właściwym świetle dopiero przez nowszą filozofię i socjologię dialogu; zob. H.U. VON BALTHASAR, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, red. W. ŁASZEWSKI, Warszawa 1991, 36 n.

²²¹ W Nowym Testamencie *μεσίτης* występuje 6 razy, Ga 3, 19. 20 mówi tak o Mojżesz; zob. artykuł M. WOJCIECHOWSKI, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 161-170. Deklaracja ekumeniczna Kongresu Mariologicznego w Kevelaer głosi: *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; Deklaracja ekumeniczna X Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego*, Kevelaer 11-17 września 1987 r., w: *Mariologia...*, red. F. COURTH, 242.

²²² Nawias pochodzi od autorów dokumentu.

²²³ Oto uwaga w polskim przekładzie dokumentu: W tłumaczeniu francuskim mowa jest o współdziałających (coopérateurs); w Biblii Tysiąclecia zaś (zresztą dopiero w następnym wersecie: 1 Kor 3, 9) – o pomocnikach Boga; MBP 225, przypis tłumacza.

Wschodzie tradycyjny jest termin «synergia»²²⁴. W to ludzkie współdziałanie wpisuje się współdziałanie Maryi. Jest ono *śłużeniem* [*un service*] *wykonywanym* [*rendu*] *dla wypełnienia* [*l'accomplissement*] *zbawienia*²²⁵. Jednak Jej współdziałanie *wyróżnia się z powodu swojego celu* [*objet*], *gdyż* [*Maryja*] *Dziewica odgrywała, w swojej sytuacji życiowej, wyjątkową* [*unique*] *rolę w łasce i przez wiarę, przede wszystkim* [*principalement*] *w chwili narodzenia i śmierci Jezusa*²²⁶. Skoro można mówić o jakimś „współdziałaniu” wszystkich chrześcijan w dziele zbawienia, tym bardziej Matka Zbawiciela zajmuje wybitne miejsce w tej tajemnicy²²⁷.

Grupa werbalizuje nasuwające się już pomiędzy wierszami implikacje tych rozważań, mianowicie, temat ludzkiego „pośrednictwa” wiąże się z tematem „pośrednictwa” Kościoła²²⁸: *Bez wątpienia ta dyskusja na temat Maryi odsyła nas do debaty dużo poważniejszej, jak to bardzo dobrze widział K. Barth: chodzi tu o całe zagadnienie skutków usprawiedliwienia przez wiarę w człowieku oraz zdolności do «współdziałania» w łasce i w wierze z rzeczywistością zbawienia. Ten sam problem dotyczy «współdziałania» Kościoła*²²⁹. Dombescy teologowie, odsyłając do zaproponowanych konkluzji w tej kwestii w numerze 295 i 323-324 (katolickie i protestanckie nawrócenie), próbują całościowo podsumować owoce swoich ustaleń: *jesli zamierzona tutaj perspektywa pojednania dotyczy przede wszystkim roli Maryi w ekonomii zbawienia, to sądzimy, że ma ona znaczenie dużo szersze oraz że umożliwiłaby postąpienie naprzód*

²²⁴ MBP 225.

²²⁵ TAMŻE, 226.

²²⁶ TAMŻE. *Maryja współdziałała przez odpowiedź swojej wiary jako w pełni usprawiedliwiona, poprzez swoje posłuszeństwo, macierzyństwo, wszystkie swoje uczynki «służebniczy», spośród nich choćby swoją interwencję w Kanie, TAMŻE.*

²²⁷ Por. P. FONTANIEU, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, „Amitié juin” (1998) nr 2, 7.

²²⁸ Obarski wspomina o tym w kontekście rozbieżności: *Pomimo zasadniczego uzgodnienia w kwestii «współdziałania» Maryi w dziele zbawienia [...], istnieje konieczność dalszej debaty nad pozostającą rozbieżnością, dotyczącą katolickiego przekonania o stałym i aktywnym pełnieniu roli pośredniczącej przez Maryję i świętych [...] w przekazie łaski odkupienia. Brak uzgodnienia dotyczy zresztą szerszego zagadnienia, jakim jest «współdziałanie» całej wspólnoty Kościoła z rzeczywistością zbawienia; R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 313. To się wiąże z posługiwaniem w Kościele (relacje: kapłaństwo wspólne, sakramentalne i urząd biskupa a kapłaństwo Chrystusa), zob. Y. CONGAR, *Jedyny Pośrednik*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 171-177.*

²²⁹ MBP 227. Tu dombiści przytaczają słowa A. Vinet o Kościele: *On nie czyni nic sam z siebie [par elle-même], ale czyni dzięki niemu [Chrystusowi] [par lui] wszystko to, co on uczynił na ziemi; kontynuuje jego dzieło, ale dzięki niemu [par lui] i przez wzgląd na niego [pour lui]; on [Kościół] cały jest ciałem, a nie jest głową, Le fidèle achevant la souffrance du Christ. Fragment d'un discours de M. Vinet, Lausanne 1848, 5, cyt. za: MBP 227, przyp. 136.*

w naszym dialogu o Kościele²³⁰. Obarski nadmienia, że 15 lat wcześniej Sesbouïe sformułował zbieżne z wnioskiem Grupy spostrzeżenie²³¹.

Podobnie A. Birmelé zauważa, że Maryja znajduje się w centrum polemiki, która ostatecznie prowadzi nie tyle do mariologii, co do eklezjologii; chodzi o zagadnienie *współdziałania Kościoła w zbawieniu istnień ludzkich*²³². Kwestie współdziałania Maryi i współdziałania Kościoła są analogiczne. Autor przywołuje *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*²³³, która przyniosła fundamentalny konsensus w pojmowaniu zbawienia. Wymienia ona liczne różnice znaczeniowe, lecz prowadzą one wszystkie ku jednej i tej samej sprawie: natura współdziałania Kościoła w zbawieniu ludzkości. Birmelé spokojnie nazywa Kościół współdziałającym z Bogiem dla zbawienia (*l’Eglise coopératrice de Dieu pour le salut*), gdyż problemem nie jest narzędziowość, ale jej natura²³⁴. Dopiero po refleksji eklezjologicznej można wrócić do Maryi i zastanowić się nad naturą Jej „współdziałania”. Kościoły Reformacji nie protestują dziś już tak gwałtownie jak niegdyś przeciwko mówieniu o jakimkolwiek „współdziałaniu”, choć mówienie o rozmaitych jego wymiarach spotyka się z różnym stopniem krytyki. Ostatecznie Kościoły te podkreślają, że dzieło Kościoła i Maryi są w jedynej służbie zbawczego

²³⁰ MBP 227. W przypisie dombiści cytują dokument Komisji mieszanej katolicko-protestanckiej we Francji (10-11.12.1986): *Kościół może dawać tylko dlatego, że najpierw otrzymuje. Może być pośrednikiem w pojednaniu tylko dlatego, że najpierw został pojednany. Jest on zawsze w pierwszym rzędzie [prioritairement] biernym przedmiotem łaski Bożej. Wszystko, co czyni, wskazuje [renvoie] na to źródło, które nie należy do niego i w odniesieniu do którego ma obowiązek być przejrzystym (transparente). (...) Rozbieżność między nami nie dotyczy więc faktu narzędziowości Kościoła w przekazywaniu zbawienia, ale „natury tej narzędziowości: Czy Kościół jest uswięcony w taki sposób [maniére], aby samemu stać się przyczyną [un sujet] uswięcającą?», COMITE MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, Paris 1987, nr 11, 19-20, cyt. za: MBP 227, przyp. 138.*

²³¹ *Il y a bien une «analogie», faite de ressemblance et de différence, entre le «ministère» unique de Marie, celui de la maternité divine, et les divers ministères de l’Eglise; cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 309, przyp. 84; por. B. SESBOÛÉ, *Théologie catholique de Marie et dialogue oecuménique*, „Lumière et Vie” 37(1988) nr 4, 49. 60-63.*

²³² A. BIRMELE, *L’unique médiation du Christ et la „coopération” de Marie à son oeuvre de salut*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1, 49.

²³³ Na ten wspomniany już dokument, w kontekście dialogu ekumenicznego o Maryi, powołuje się wielu teologów; zob. min. E. PARMENTIER, *Marie dans la communion des saints. Perspectives oecuméniques*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1, 65 nn.

²³⁴ Birmelé przytacza tu ten sam cytat dokumentu Komisji mieszanej katolicko-protestanckiej we Francji, z którego skorzystali dombiści w MBP 227. O narzędziowości Kościoła zob też: B. SESBOÛÉ, *Y-a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestantes?*, „Nouvelle Revue Théologique” 119(1987) nr 1, 9-12.

działania Boga, który usprawiedliwia wierzących *sola gratia, sola fide*. Żadne współdziałanie eklezjalne czy maryjne nie może nigdy odsyłać do czego innego jak tylko jedyne dzieła zbawczego Boga²³⁵.

Grupa z Dombes zmierzyła się z jednym z najtrudniejszych problemów teologicznych w historii. Być może rozwiązanie kwestii usprawiedliwienia – a więc i współdziałania człowieka w zbawieniu oraz relacji łaski do wolności – pięć wieków temu, pozwoliłoby uniknąć dezintegracji chrześcijaństwa zachodniego. Zagadnienie to nabrało szczególnego kolorytu i komplikacji w refleksji odnoszącej się do Maryi, Matki Pana, refleksji ogniskującej w sobie niemal wszystkie inne spory międzywyznaniowe, a dołączyły do tego nadużycia i niejasności terminologiczne, sztucznie rozdmuchiwane emocjonalną polemiką interkonfesyjną, tworząc istny węzeł gordyjski. Dombiści, w świetle wspólnie rozumianej zasady usprawiedliwienia przez łaskę dzięki wierze, naukę o „współdziałaniu” Maryi przyjęli w sensie bardzo precyzyjnym²³⁶. Wnioski zaprezentowane w dokumencie maryjnym okazały się uderzająco zbieżne ze zrodzoną w tym samym czasie *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Okazało się też, że dialog na temat Niepokalanego Poczęcia zyskuje nowe perspektywy dzięki konsensusowi co do „współdziałania” i *vice versa*, spojrzenie na ten katolicki dogmat przez pryzmat tajemnicy łaski sprowadza częściowo do paradoksu kontrowersję wokół „współdziałania” Maryi w zbawieniu. Pozostające rozbieżności dialogujące strony są w stanie uznać za niedzielące. Dążenie do pełnego pojednania otwiera nowe drogi myślowe i możliwości. Temat „współdziałania” człowieka z Bogiem, niepozbawiony podstaw biblijnych, zaczyna się wiązać z tematem „współdziałania” Kościoła, z mariologii przechodzimy więc do eklezjologii. By nadzieja zjednoczenia nie pozostała tylko nadzieją, a akcydentalne dywergencje zaświadczyły o istotowej zgodzie, stajemy – każdy chrześcijanin i każdy Kościół z osobna – przed wezwaniem do nawrócenia postawy, nauczania i kultu.

2. Analiza propozycji nawrócenia Kościołów

Wyróżnienie kwestii spornych nie było celem samym w sobie, konstatacja podziału *jest czymś zupełnie innym niż stwierdzenie przegranej [une déclaration de faillite], jest to akt pamięci (anamnezy), który rodzi*

²³⁵ Zob. A. BIRMELÉ, *L'unique...*, 52 nn., 58-63; zob. też S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Poszukiwanie ekumenicznej ikony Maryi*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego...*, 212-216.

²³⁶ Zob. MBP 340; MDD 100.

skruczę [repentance] i nadzieję²³⁷. Naturalną konsekwencją mówienia o rozbieżnościach stało się zarysowanie perspektywy pojednania, które bez nawrócenia nie jest możliwe. Prezentacja drugiej części dokumentu głosi, że *nawrócenie wszystkich jest niezbędne [s'impose], aby przyjąć te odpowiedzi [na postawione pytania - M.L.] jako nadzieję na zjednoczenie chrześcijan, a nie tylko jako stwierdzenie [un aveu] niezgody między Kościołami*²³⁸.

Spróbujemy teraz zaprezentować rozumienie nawrócenia jako propozycji (gdyż jest ono też kategorią metodologiczną) i pozytywne przedstawienie szczegółowych propozycji autentycznego nawrócenia Kościołów²³⁹ („zapropionowanie konkretnych kroków”²⁴⁰, „pewnych wytycznych [jalons]”²⁴¹) – jak to jest w zwyczaju w dokumentach Grupy z Dombes²⁴² – *które pozwoliłyby wprowadzić w życie wnioski wynikające z osiągniętych uzgodnień oraz przybliżyć dzień, w którym będzie możliwa całkowita komunია w wierze*²⁴³. Dombescy teologowie deklarują, że przedstawiając – zgodnie z dynamizmem własnej metody – propozycje [*proposer quelques suggestions*] nawrócenia dla swoich Kościołów, czynią to nie na zasadzie zarozumiałej [*prétentieuse*] lekcji, ale ponieważ potrzebują poparcia tychże Kościołów, aby sami mogli podporządkować się posłuszeństwu wiary²⁴⁴. Jak podaje R. Obarski za Claudem Gerestem OP (członkiem Grupy), propozycje zostały sformułowane przez każdą ze stron oddzielnie z uwzględnieniem uwag partnera dialogu, a ponadto w języku odpowiadającym wrażliwości odnośnego Kościoła²⁴⁵.

²³⁷ MBP 285; MDD 15. Tu, po słowie „nadzieja”, następuje tekst, który nazwałem profetycznym, i którego nie sposób jeszcze raz nie przytoczyć: *Wspólne poznanie tego, co nas jeszcze dzieli, jest w pewnym sensie mówieniem o przeszłości. Stawiając po tej pierwszej odsłonie zamiast słowa «koniec» zwrot «ciąg dalszy nastąpi», mówimy do naszych poszczególnych Kościołów: Oto co nas wczoraj dzieliło. Co z tego pozostanie jutro, skoro przyszłość jest owocem «dzisiaj» naszej wiary?»*; MBP 285; MDD 15.

²³⁸ MBP 339; MDD 99.

²³⁹ Por. G. DAMINELLI, *Uno spiraglio nel dialogo ecumenico su Maria*, „Madre di Dio” 66(1998) nr 5, 4.

²⁴⁰ MBP 282; MDD 12.

²⁴¹ MBP 5.

²⁴² Zob. MBP 339; MDD 99.

²⁴³ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 330.

²⁴⁴ Zob. MBP 288.

²⁴⁵ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 331. Jest to znaczące, gdyż świadczy, że każda ze stron „nawraca” samą siebie, „bije się we własne piersi”, wyciąga belkę z własnego oka, a nie drżazgę z cudzego.

2.1. Nawrócenie jako propozycja

Kościelne nawrócenie jest zarazem metodą, omówioną już w ramach całościowo ujętej metodologii w pierwszym rozdziale niniejszego przedłożenia (dlatego perspektywa wezwania do nawrócenia – nie oznaczająca zamiaru negocjowania wszelkich różnic między nami, lecz wyrażająca pragnienie zrozumienia ich podstaw [*de les comprendre dans leur visée*] oraz szanowania ich w duchu wrażliwości na drugich – jest obecna w każdym z rozdziałów dokumentu²⁴⁶), jak i propozycją sformułowaną przez Grupę z Dombes²⁴⁷. Chodzi o to, by skierować *samokrytyczne spojrzenie na nasze eklezjalne postawy [comportements] względem Matki Pana*²⁴⁸. Propozycje wyznaczają pewną „drogę [*cheminement*] nawrócenia”²⁴⁹. Nawrócenie zakłada skruchę. Rodzi się ona m.in. z „aktu pamięci” polegającego na wspólnym spostrzeżeniu braku harmonii i istnienia rozdarcia odnośnie do Maryi Panny²⁵⁰. Wraz ze skruchą rodzi się nadzieja, że Maryja nie będzie już punktem niezgody [*une pierre d'achoppement*] pomiędzy nami²⁵¹. Publikując uzgodnienie zawierające skonkretyzowane i dostosowane do problematyki maryjnej postulaty nawrócenia, dombescy ekumeniści widzą w ruchu *metanoi* szansę, obok istniejących trudności, na uzyskanie

²⁴⁶ Por. MBP 6. *Wydaje się, że osiągnięte uzgodnienie pomiędzy protestanckimi i katolickimi członkami Grupy stało się możliwe dzięki zastosowaniu przez nich centralnego postulat, jakim jest wezwanie do nawrócenia*; R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 330. To ujęcie perspektywy wezwania do nawrócenia w MBP 6 spotkało się z krytyką. Zadano m.in. pytanie, czy nawrócenie jest tylko sprawą wzajemnego szacunku, czyli właściwego wychowania respektującego demokrację. Czy nie oznacza ono raczej radykalnej zmiany mentalności, zmiany również tego, co uważamy za najprawdziwsze, najbardziej słuszne, najświętsze z konfesyjnego punktu widzenia. Czy nie oznaczałoby dla protestantów ponownego odkrycia po ludzku wielkiego bogactwa przykładu Maryi, a dla katolików przejrzenia dogmatyki maryjnej, by nauczyć się od Apostoła, że *nie wolno wykraczać ponad to, co zostało napisane* (1 Kor 4, 6); zob. T. SOGGIN, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. L'emergere delle divergenze nell'età della Riforma*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 148 n.

²⁴⁷ *Trzeba stanowczo przypomnieć, że Maryja nigdy nie była przyczyną podziału między Kościołami. Raczej stała się jego ofiarą, a nawet przejawem, wyjątkowo rzucającym się w oczy. Wokół niej polaryzuje się i w niej znajduje swoje odbicie wiele innych czynników niezgody* [por. MBP 119 – M.L.]. Z tego powodu Grupa wybrała zajęcie się tą symboliczną postacią wiary i tradycji chrześcijańskiej, co na konkretnym i wyjątkowo wrażliwym przykładzie pozwoliłoby jedynie sprawdzić swoją własną metodę i własną propozycję kościelnego nawrócenia, które wytycza kierunek wszystkim tekstom Grupy. Czy w kwestii tak delikatnej, która angażuje wrażliwość i pobożność jednych i drugich, nie można by wypowiedzieć wspólnego słowa i nakłonić do wzajemnego nawrócenia?, MBP 283; MDD 13.

²⁴⁸ MBP 119.

²⁴⁹ TAMŻE, 1.

²⁵⁰ Zob. TAMŻE, 285; MDD 15.

²⁵¹ TAMŻE, 5.

powodzenia w dialogu nad miejscem i rolą Maryi w zbawczym planie Boga²⁵². Pierwszym krokiem niełatwej ekumenicznej drogi jest zdrowa samokrytyka i samooczyszczenie²⁵³.

Temat nawrócenia Kościołów dombiści podjęli w dokumencie z 1991 r. Jest to zasadniczy problem w dialogu ekumenicznym. Postawili ważne pytanie: *czy międzykościelne zbliżenia teologiczne nie osłabiają tożsamości dialogujących ze sobą Kościołów (by nie mówić o zdradzie własnej tożsamości) i czy takie osłabienia nie kryją się w samej naturze ekumenicznych uzgodnień (konsensusów)?*²⁵⁴. Odpowiedzią była pozornie kuriozalna teza, że do istoty tożsamości należy zmiana. Nie chodzi jednak o jakąkolwiek zmianę, ale o zmianę, która jest nawróceniem. Chodzi o *nawrócenie do Ewangelii, do której wciąż trzeba dorastać, do Chrystusa, który wciąż oczekuje naszej doskonalszej wierności, do autentycznych elementów wielkiej Tradycji, którą należy otwierać na nowe problemy nowych czasów*²⁵⁵. Nawracanie się i chrześcijańska tożsamość są nierozłączne. Wzajemnie się potrzebują i uzupełniają. *Metanoia* jest elementem konstytutywnym Kościoła. Najbardziej paradoksalny przykład „tożsamości w zmianie” dał nam Chrystus. W Nim Bóg stał się Człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia²⁵⁶. Nawrócenie nie jest więc utratą tożsamości. Jedynie poprzez stałe nawrócenie tożsa-

²⁵² Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 350.

²⁵³ Zob. Z. GLAESER, *Kult maryjny przeszkodą czy pomocą na drodze do jedności?*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 191. Są ewangeliccy komentatorzy uzgodnienia z Dombes, którzy kwestionują nieco wypracowane w nim pojęcie nawrócenia. Paolo Spanu zauważa, że w Biblii i w wierze żydowsko-chrześcijańskiej nie opisuje ono przemiany Kościoła lub religii, lecz implikuje głęboki kryzys serca i umysłu jednostek. Owszem, uznaje, że jest to obecne w dokumencie, lecz tak opisane i złagodzone, że traci swoją ostrość i czystość. W efekcie metoda wydaje się być właściwa dla kompromisu i dyplomacji; zob. P. SPANU, *Conversione delle Chiese in relazione alla figura di Maria*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 188 n.

²⁵⁴ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia. Grupa z Dombes o Maryi. Przedmowa do polskiego wydania dokumentu „Maryja w Bożym planie i w komunii świętych”*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 275.

²⁵⁵ TAMŻE. Myśl o nawróceniu do Chrystusa jest nawiązaniem do Konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa w Sztokholmie (1925), gdzie stwierdzono: *Im bliżej będziemy ukrzyżowanego Chrystusa, tym bardziej zbliżymy się do siebie nawzajem*, cyt. za: L. GÓRKA, *O nawrócenie Kościołów. Tożsamość i przemiana w realizacji wspólnoty*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995) nr 7, 227. Nie wszyscy zrozumieli, o jakie nawrócenie chodzi Grupie. Traian Valdman z Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego stwierdził, że jest niewłaściwe mówienie o nawróceniu Kościoła w kwestii Maryi, gdyż nawrócenie dotyczy ukierunkowania ku Bogu, a nie ku Maryi. Nawrócenie jest zwróceniem się, dążeniem do Chrystusa, do Boga, do Trójcy. Wymaga ono przyjęcia całego Objawienia Starego i Nowego Testamentu, w jego całościowości; zob. T. VALDMAN, *Per la conversione della Chiesa nella comprensione di Maria*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 195. Dokładnie o to jednak właśnie chodziło dombistom.

²⁵⁶ Zob. S. PAWŁOWSKI, *Nawrócenie Kościołów?*, „Pastores” (11) (2008) nr 1, 146 n.

mość zachowuje swą żywotność i autentyczność²⁵⁷. Ekumeniści z Dombes podejmują refleksję nad relacją pomiędzy tożsamością chrześcijańską a tożsamością kościelną i wyznaniową. Odnośnie do historycznej drogi Kościołów formułują tezę, że tam, gdzie na pierwszym miejscu stawia się tożsamość konfesyjną i uznaje za absolutną wartość, tam osłabiona zostaje tożsamość kościelna i przede wszystkim tożsamość chrześcijańska. Tam, gdzie priorytetem jest tożsamość chrześcijańska, Kościół doznaje odnowy, a tożsamość konfesyjna zostaje sprowadzona do zróżnicowań akceptowalnych²⁵⁸. Konfesjonalizm musi być więc przewyciężony przez tożsamość otwartą, nacechowaną relacyjnością, gdyż tożsamość wyznaniowa kryje w sobie różne elementy, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Te ostatnie mają zawsze jakiś związek z ludzką winą, są zagrożeniem dla tożsamości chrześcijańskiej. Tożsamość wyznaniowa nie jest celem samym w sobie, musi przejść przez zniweczenie elementów drugorzędnych²⁵⁹. Nawrócenie wyznaniowe, gdy się dokona, będzie *slużyło nawróceniu kościelnemu i pozwoli Kościołom dawać wiarygodne świadectwo swojego nawrócenia do Chrystusa*²⁶⁰.

W dokumencie z 1991 r. Grupa z Dombes przypomina genezę powiedzenia *Ecclesia semper reformanda*. Nie wywodzi się ono od XVI-wiecznych reformatorów, ale od niderlandzkiego kalwińskiego pietysty Jodokusa van Lodensteina (1620-1677), który go użył po raz

²⁵⁷ Zob. L. GÓRKA, *O nawrócenie...*, 227. *The group proposes several suggestions for convergence and issues a call to continual conversion, a feature of every church's identity without which unity can never be realized [...], a necessary prerequisite for attaining unity*; T. THOMPSON, *Ecumenical Document on Mary*, <http://www.udayton.edu/mary/respub/winter99.html> (19.01.2006). *Nawrócenie wyznaniowe jest także istotnym elementem autentycznej tożsamości wyznaniowej. Wymóg nawrócenia wzywa więc nasze tożsamości wyznaniowe do otwarcia się jednych na drugie, do poddania się przenikaniu wartości, których nosicielami są inne wyznania. Nie chodzi o utratę oryginalności własnego dziedzictwa, lecz o otwarcie się na inne spuścizny*, GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris 1991, 48, cyt. za: J.E. VERCRUYSSSE, *Wprowadzenie...*, 107.

²⁵⁸ Zob. L. GÓRKA, *O nawrócenie...*, 229. Zachwycony takim ujęciem kwestii jest kard. Kasper: *There is no ecumenism without conversion, and there is no future at all without conversion. The best reflection i know on this issue can be found in the document of the Group of Dombes For the Conversion of the Churches (1991). The document points out that confessional identity and ecumenical conversion are not mutually exclusive but complementary*. W. KASPER, *The ecumenical movement in the 21st century. A contribution from the PCPCU*, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/ecumenical/jwg-40th-kasper.html> (19.01.2006).

²⁵⁹ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj. Od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej*, „Znak” 46(1994) nr 5, 10.

²⁶⁰ GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises...*, 221, cyt. za: J.E. VERCRUYSSSE, *Wprowadzenie...*, 79.

pierwszy około 1675 r. Świadczy to o uświadamianiu sobie przez kolejne pokolenia protestantów, że reforma Kościoła nie została zakończona²⁶¹. Współczesny ekumenizm kroczy drogą nawrócenia na trzech płaszczyznach: gestów, dialogów doktrynalnych (w samym greckim słowie *metanoia* tkwi idea zmiany myślenia) i decyzji (kanonicznych, terminologicznych, liturgicznych, duszpasterskich, charytatywnych itd.). Nie każda zmiana jest nawróceniem, ale i nie każda trwałość jest wiernością. Jeśli chcemy być sobą, musimy się nawracać²⁶². Z kolei wierność rozumiana jako sama wierność wobec przeszłości prowadzi do fundamentalizmu i integryzmu, które wykluczają dary Boga w przyszłości²⁶³. Ekumenista Emmanuel Lanne określa dokument z 1991 r. mianem „manifestu” z racji odwagi i jasności, jakimi się cechuje²⁶⁴. Według niego znalazł on niezaprzeczalne echo w encyklice *Ut unum sint*, która mówi o konieczności nawrócenia osobistego²⁶⁵ i *wspólnotowego*²⁶⁶. Znamionnym jest, że sam termin „nawrócenie” w wersji rzeczownikowej bądź czasownikowej pada w encyklice aż 34 razy.

²⁶¹ Zob. S. PAWŁOWSKI, *Nawrócenie...*, 149. Grupa przypomina też maksymę twórcy nowożytnej pedagogiki, biskupa braci czeskich Jana Amosa Komeńskiego (1598-1670) – *Reformatio vera in unitatem reducit*; zob. S. PAWŁOWSKI, *Nawrócenie...*, 150.

²⁶² Zob. S. PAWŁOWSKI, *Nawrócenie...*, 150-152. L. Fabre cytuje dombistę René Girault, który podkreśla, że Grupa zauważyła, że «mocna strona» każdego Kościoła bywa też przeważnie miejscem, w którym on ponosi największe ryzyko sprzeniewierzenia się. Kościół katolicki, «Kościół autorytetu», musi być uważny względem nadużyć autorytetu. Kościoły Reformy, «Kościół wolności», muszą być uważne względem nadużyć wolności, cyt. za: L. FABRE, *Wspólnota...*, 7.

²⁶³ Zob. W. H RYNIĘWICZ, *Tożsamość...*, 7.

²⁶⁴ Współprzewodniczący Grupy przyznali, że oddźwięk wywołany przez uzgodnienie przeszedł ich najśmielsze nadzieje. Zostało ono tak wysoko ocenione, że niektórzy sugerowali, iż żaden kolejny dokument Grupy nie będzie już bardziej przełomowy; zob. A. BLANCY, M. JOURJON, *Marie et le Groupe des Dombes*, „Unité des Chrétiens” (1994) nr 95, 31.

²⁶⁵ Nie jest bez znaczenia kolejność: najpierw nawrócenie osobiste. Gianfranco Bottoni tak podsumowuje nawrócenie zarysowane w dokumencie maryjnym: *Parlare di conversione cattolica e di conversione protestante può essere anche necessario, ma fa nascere il sospetto che la ricerca di conversione prospettata non vada ancora al cuore del problema. La conversione non può essere una questione prevalentemente confessionale e nasce come esigenza assai prima delle divaricazioni confessionali*. G. BOTTONI, *Per la conversione delle Chiese*, „Ambrosius” 75(1999) nr 2-3, 202.

²⁶⁶ Zob. E. LANNE, *Un événement œcuménique: Le texte sur Marie du Groupe des Dombes*, „Irénikon” 70(1997) nr 2, 213 wraz z przyp. 5; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), nr 15. Papież, pisząc o urzeczywistnianiu ekumenicznej drogi do jedności, przypomina, że Sobór uwydatnia *potrzebę nawrócenia serca*. Zachęta „nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15) wskazuje na to, co jest istotne. Cytuje *Unitatis redintegratio: Oecumenismus veri nominis sine interiore conversione non datur* (nr 7).

Prezentacja części drugiej dokumentu zawiera paragraf zatytułowany *Conversion et confession*²⁶⁷. Rozpoczyna się on odwołaniem zakorzenionym głęboko w kontekście francuskim: *Gdyby nasi mężowie z Port-Royal byli z tego świata, mielibyśmy bez wątpienia prawo do jakiegoś traktatu o konieczności nawrócenia, aby wejść na drogę ekumenizmu*²⁶⁸. Dombiści odnosząc się do ich pojęcia łaski, wysnuwają wartościową myśl akcentującą niemożliwość afirmacji Chrystusa bez optymistycznego patrzenia na przyszłość refleksji maryjnej: *Nie błędziliby, rozumiejąc jako łaskę to zaangażowanie, zwłaszcza kiedy polega ono na tym, że nigdy nie można wierzyć w Chrystusa bez zachowania w sercu nadziei na zgodne dzięki niemu [à partir de lui] spojrzenie na Maryję*²⁶⁹.

Grupa z Dombes wyjaśnia naturę porozumienia. Spojrzenie zgodne [*uncmime*] nie znaczy jednolite [*uniforme*]. Symfonia wiary domaga się dysonansów, a jednogłosowość [*l'unisson*] sprawiłaby ich zniknięcie. Podział czyni z nich niezgodności. Jedność zharmonizowałaby je. Następuje tu ważna deklaracja będąca uprzedzającą odpowiedzią na recepcję dokumentu, głównie w Kościele katolickim, zarzucającą autorom dzieła irenizm, mianowicie gdy Grupa *wypowiada się tak jak to właśnie czyni, jej członkowie katolicy nie «sprzedali» żadnej z prawd, których przyjęcia w wierze Kościół rzymski domaga się od swoich członków*²⁷⁰. Z pomocą w naświetleniu metodologii przychodzi gra słów: *Jeśli przywołujemy taką «hierarchię» prawd, jaką uznał sobór, to nie po to, aby odejść od soboru (concile) do ugody (conciliation), a od niej do kompromisu (compromis) i kompromitacji (compromission), ale po to, aby powiedzieć, że wierzymy, posługując się słowami, które mają być nie ugodowe, ale życzliwe [accueillants]*²⁷¹. Teologowie z Dombes proszą przy tym od razu, by nie rozumieć opatrnie owej życzliwości słów²⁷². Tłumaczą czytelnikowi dokumentu, że *wyznawanie wiary wobec świata nie oznacza wyznawania jej przeciw komus*²⁷³. Dalej wyjaśnia się, że *ukazywanie [démoncer] błędu*

²⁶⁷ Jest on poprzedzony paragrafem o przyjętych przez dombistów zasadach ich metody teologicznej oraz czterema paragrafami dotyczącymi poszczególnych kwestii spornych, w których – jak już stwierdziłem – zdaje się zawierać jądro osiągniętego konsensusu.

²⁶⁸ MBP 344; MDD 105.

²⁶⁹ MBP 344; MDD 105.

²⁷⁰ MBP 345; MDD 105.

²⁷¹ TAMŻE.

²⁷² *Chodzi tu nie o życzliwość wobec ludzi przystosowujących się, ale wobec ludzi ubogich sercem, których Bóg kocha. Ludzi, którzy wiedzą, że ta sama ambicja [orgueil] może wyjaśniać odrzucenie dogmatu, podobnie jak i jego akceptację, oraz którzy pokornie proszą Pana, aby nawrócił ich do swego Słowa*, MBP 345; MDD 105 n.

²⁷³ MBP 345; MDD 106. Wacław Hryniewicz werbalizuje prawdę, jakże oczywistą i jakże ignorowaną: *Moja tożsamość wyznaniowa nie może stać się źródłem cier-*

*ma sens tylko wtedy, jeśli temu, który błądzi [se trompe], pozostawi się możliwość zrozumienia [l'on fait comprendre] tego, co [błądzący - M.L.] chce prawdziwego powiedzieć, pomimo niesłusznego prezentowania swojego zdania [en s'exprimant mal]*²⁷⁴.

Słusznie zauważa się, że jakiegokolwiek dywergencje, zanim – i o ile – zostaną przewyciężone, muszą być zrozumiane i „przeżyte” na wspólnej drodze wspólnego nawrócenia²⁷⁵. To właśnie dombiści usiłowali czynić [*nous avons tenté*] w drugiej części swego dokumentu. Owo „przeżycie” wiąże się z koniecznością nawrócenia osobistego. Członkowie Grupy, wzywając do zmiany myślenia, mają świadomość, że sami przeszli metamorfozę, wciąż jej doświadczają i nadal są na nią otwarci²⁷⁶. G. Sciclone²⁷⁷ włączając się w dyskusję nt. dokumentu w ciekawy sposób komentuje Mt 5, 41 (*Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące!*). Jezus nic nie dodaje odnośnie do kierunku marszu, ale ważąc kontekst, w którym mówi się o miłości nieprzyjaciół, można domyślać się, że te dwa tysiące kroków może nie być dokładnie w tę stronę, w którą już wyruszyliśmy, lecz w przeciwną. Tu jednak nie ma nieprzyjaciół, lecz bracia oraz siostry i nikt nas nie zmusza: przychodzimy chętnie, by przebyć nawet więcej niż dwa tysiące kroków, bez pytania o kierunek. Albo zakładamy, że to nie jest nasz kierunek, ale możemy sobie pozwolić na zejście z drogi, gdyż Bóg daje nam czas, aby poznać i pokochać tych, którzy są od nas różni²⁷⁸.

Analizowany paragraf kończy się wyjaśnieniem figurującego w nagłówku „wyznania” (*confession*). Gdyby dla całej drugiej części dokumentu nie był przyjęty już jakiś inny tytuł (*Controverse et cower-*

pienia dla drugiego człowieka, W. HRYNIEWICZ, *Tożsamość...*, 12. Uprzedzając propozycje nawrócenia, trudno nie zauważyć, że wydaje się, iż katolickie tzw. „kazania maryjne” mają często – chyba na skutek istnienia pewnej „zbiorowej świadomości” katolickiej – zabarwienie apologetyczno-polemiczne będące duchowym dziedzictwem wielowiekowej kontrreformacji.

²⁷⁴ MBP 345; MDD 106.

²⁷⁵ *Niezgodności, być może głębokie, ale mające rzeczywiste podstawy [la vraie raison d'être], mogą jedynie być zrozumiałe i przeżyte na wspólnej drodze i dzięki powszechnemu [commune] nawróceniu Kościoła Chrystusowego, jakim jesteśmy*; MBP 345; MDD 106.

²⁷⁶ Jeden z uczestników roboczej sesji Grupy w 1994 r. zadeklarował po spotkaniu: *Notre texte ne sera pas seulement une pensée convergente, mais le fruit d'une certaine évolution que chacun des membres du groupe aura dû faire en se confrontant loyalement et fraternellement avec la pensée des uns et des autres et en portant cela dans la prière. Chronique des Églises*, „Irénikon” 67(1994) nr 3, 393.

²⁷⁷ Gianna Sciclone jest protestancką teolożką, m.in. współautorką dokumentu *Maria, nostra sorella* (1988) Federacji Kościołów Ewangelickich we Włoszech; zob. G. SCICLONE, *Maria...*, 155.

²⁷⁸ Zob. TAMŻE, 151.

sion²⁷⁹) oraz gdyby jego poprawienie mogło być dokonane bez pretensji i niestosowności²⁸⁰, to Grupa deklaruje, że mogłaby nazwać ten tom „Wyznania”: *Tak, wyznania na wzór Augustyna, oczywiście nie zawieranie się z niegodziwością, ale wyznanie win, nieodłączne od wyznania wiary i nakłaniające do wyznania chwały*²⁸¹. Jest to potrójne powiązanie, które kształtuje tę książkę²⁸².

Rozdział IV dokumentu, zatytułowany *Pour la conversion des Églises*²⁸³, rozpoczyna się jeszcze przypomnieniem i wyjaśnieniem. „Czterdziestka” z Dombes powtarza, że historyczny przegląd [*parcours*] pokazał, iż podział między Kościołami pojawia się w momencie, gdy Maryja jest oddzielana jednocześnie od Chrystusa i od komunii świętych, a także gdy nabożeństwo przesadnie koncentruje się na Niej. W konsekwencji katolicka „mariologia”²⁸⁴ była niesłusznie odrywana od chrystologii i eklezjologii. Decyzja Soboru o umieszczeniu tekstu dotyczącego Maryi w Konstytucji o Kościele jest posunięciem [*un geste*] o wielkim znaczeniu dla ekumenicznego pojednania. Eklezjologia pozwala na przywrócenie [*réintégrer*] Maryi do ludu Bożego²⁸⁵. Z drugiej strony protestanci uznają, że *uczciwe [droite] wyznawanie Chrystusa domaga się [exige] słowa o Maryi z racji samego wcielenia*²⁸⁶.

Naświatlony zostaje charakter wysuniętych dalej postulatów. Celem propozycji sformułowanych wobec każdego z Kościołów reprezento-

²⁷⁹ Skrócony, na okładce wydania francuskiego (GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire et de l'Écriture. II Controverse et conversion*, Paris 1999).

²⁸⁰ MBP 345; MDD 106.

²⁸¹ MBP 345; MDD 106.

²⁸² Takim właśnie wyznaniem kończy się prezentacja dzieła, podpisana przez Alainą Blancą i Maurice’a Jourjona, współprzewodniczących Grupy z Dombes: *Panie, wyznajemy, iż jesteśmy winni wobec naszego powszechnego wyznania wiary apostołów, w chwili, gdy błądzimy poprzez nadużycia [excès] lub braki [défaut] w stosunku do [au sujet de] Maryi Panny, zamiast łączyć się w jej wyznaniu chwały dla Boga, który urzeczywistnia w niej i w nas to, co niepojęte [l'impensable] dla naszego ducha i niemożliwe dla naszych serc*, MBP 345; MDD 106. Boureux wysuwa dość dziwne zarzuty wobec słowa „winni”: *L'oecuménisme est-il une affaire de culpabilité? Le mot n'est-il pas trop fort et ne faudrait-il pas lui substituer celui de responsabilité? Il semble que même le précédent document du Groupe [...] n'ait pas exploité la veine de la culpabilité pour montrer l'exigence de la conversion à l'oecuménisme. N'est-ce pas d'ailleurs le fruit savoureux de la sola gratia de ne pas nous enfermer dans la culpabilité?*; C. BOUREUX, *Marie...*, 92.

²⁸³ Zachodzi zbieżność tytułu rozdziału z tytułem dokumentu dombistów z 1991 r.

²⁸⁴ Tematowi cudzysłowu przy słowie „mariologia” poświęciłem część przypisu w poprzednim rozdziale odnosząc się do wypowiedzi K. Bartha cytowanej w MBP 208.

²⁸⁵ Zob. TAMŻE, 289.

²⁸⁶ TAMŻE.

wanych przez twórców uzgodnienia jest wzajemne zbliżenie się *wraz z przyznaniem [en donnant] Maryi miejsca, jakie jej przysługuje [revient] w wierze chrześcijańskiej, niewątpliwie jedynie takiego miejsca i tylko takiego miejsca [toute cette place, mais aussi rien que cette place]*²⁸⁷. Miejsce to najlepiej wyznaczają teksty Nowego Testamentu, wśród których najznaczniejszym odniesieniem jawi się kantyk Maryi²⁸⁸. Prawosławny teolog Vladimir Zielinsky, zabierając głos na temat zjednoczenia chrześcijaństwa w rozumieniu miejsca Maryi w ekonomii zbawienia, zwraca uwagę, że pojednanie między chrześcijanami powinno znaleźć swe żywe źródło w misterium macierzyńskim Maryi, przeżytym wspólnie. Nie chodzi o natychmiastowe pojednanie na poziomie dogmatycznym, ale najpierw o spontaniczne spotkanie w akcie wiary zakorzenionym w Chrystusie, przeżytym w Kościele i odczuwanym głęboko, wspólnie, przy wspólnej Matce²⁸⁹.

Autorzy dokumentu dostrzegli, że potrzeba nawrócenia przejawia się w trzech powiązanych obszarach²⁹⁰. W uproszczeniu można powiedzieć, że początkiem podziału była błędna postawa, jej pogłębienie doprowadziło do ekstremalizacji istniejących wcześniej przerysowań doktrynalnych i kulturowych²⁹¹. Doktryna i kult oddziaływały wzajemnie na zasadzie sprzężenia zwrotnego²⁹². Stąd propozycje nawrócenia katolickiego i protestanckiego ujęte zostały w tryptykach: nawrócenie postawy, nawrócenie doktrynalne oraz nawrócenie kultu maryjnego (to zagadnienie w odniesieniu do Kościołów ewangelickich zatytułowano: „Maryja w wychwalaniu i modlitwie chrześcijańskiej”). Jeszcze przed pu-

²⁸⁷ TAMŻE, 290. Pobrzmiewa tu zarówno katolicka tendencja, by przyznać Maryi wszystko, co jest Jej należne, jak i polemiczne protestanckie *satis est* żądające, by nie dodawać niczego więcej ponad to, co jawi się jako bezdyskusyjnie należne.

²⁸⁸ Zob. tekst D. SICARD, „*Désormais, toutes les générations me proclameront bienheureuse*”, „*Ephemerides Mariologicae*” 50(2000) nr 1, 39-47.

²⁸⁹ V. ZIELINSKY, *Le mystère de Marie, source d'unité*, „*Nouvelle Revue Théologique*” 131(1999) nr 1, 72.

²⁹⁰ Nawrócenie *wiąże się z postulatem, by nie przypisywać cechy doskonałości sformułowanym prawd wiary wypracowanym w tradycji swojego Kościoła*, R. OBARSKI, Bernard Sesboüé. *Teolog nawrócenia i trudnych problemów*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, III, red. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI, Warszawa 2006, 343. Widzimy więc dwa momenty: zanim podejmiemy próbę nowych sformułowań, musimy uznać, że te, którymi aktualnie operujemy, nie mają przymiotu najwyższej adekwatności.

²⁹¹ Podział sprawił, że katolickość (powszechność) każdego z Kościołów wyznaniowych tworzących Kościół Chrystusa (również katolickość Kościoła rzymskokatolickiego), co długo jeszcze trzeba będzie powtarzać rzymskim katolikom, zanim przyjmą umysłem ten truizm, a sercem tęsknotę za naprawdą powszechnym Kościołem, wyrażoną m.in. w *Unitatis redintegratio* nr 1) jest katolickością ograniczoną i chorą, zrywającą do przemiany i nawrócenia; por. W. HRYNIEWICZ, *Tożsamość...*, 9.

²⁹² Tutaj odwołać się można do – jakkolwiek pojętej – zasady *lex orandi lex credendi*.

blikacją drugiej części dokumentu M. Jourjon przy prezentacji pierwszej części dokonał Grupy mówił o trzech nawróceniach, które ujawniają postęp duchowy, teologiczny i pastoralny Kościołów: 1. Koncentracja na Chrystusie jako *remedium* na spór o *sola Scriptura*; 2. Wierność tradycji apostoelskiej w wydaniu św. Ireneusza (skoncentrowanie na Chrystusie implikuje nieuniknioną wspomnienie Maryi²⁹³); 3. „Marzenie” o wzywaniu (*invocation*) Maryi przez braci protestantów wpływającym z Jej przywoływania (*évocation*)²⁹⁴.

W tym kontekście konieczne wydaje się podkreślenie, że problem „współdziałania” Maryi w zbawieniu i relacji łaski do wolności – na pozór *par excellence* dogmatyczny – nie zostanie nigdy do końca rozwiązany bez nawrócenia postawy i nawrócenia kultu w naszych Kościołach²⁹⁵. Zawężenie więc niniejszego tematu do jednej tylko kwestii spornej – o charakterze zdawałoby się czysto doktrynalnym – nie implikuje zawężenia rozważań o propozycjach nawrócenia do spekulacji teologii dogmatycznej. Nieodłączne od nawrócenia nauki pozostanie zawsze nawrócenie postawy, wchodzimy tu zatem na teren teologii moralnej i teologii duchowości. Odniesienie do zjawisk kulturowych wymaga także wkroczenia m.in. w dziedzinę liturgiki.

2.2. Propozycje nawrócenia katolickiego

Zaczynając od nawrócenia postawy, pierwszym punktem, na który zwraca się uwagę, jest po prostu otwartość na krytykę strony przeciwnej. *Katolicy nie mogą nie brać pod uwagę osądu, często jeszcze bardzo surowego, jaki wydadzą teologowie protestanccy [...] na temat miejsca Maryi w ich Kościele*²⁹⁶. Napiórkowski już dawno stwierdził,

²⁹³ Por. MBP 314.

²⁹⁴ Zob. M. JOURJON, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, „Études mariales” 53(1998) 216-218.

²⁹⁵ W ekumenizmie należy łączyć doktrynę i duszpasterstwo; zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Grupa z Dombes. Doktrynalne i duszpasterskie uzgodnienie na temat Eucharystii*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) nr 2, 322. Nierozzerwalność nawrócenia postawy i kultu ujawnia się w duszpasterstwie. Zwiążłą syntezę dombeskich propozycji w tej dziedzinie zob. w artykule R. OBARSKI, *Maryjny dokument z Dombes – implikacje dla duszpasterstwa maryjnego*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 356-382; zob. też W. ZYCIŃSKI, *Między wiarą a pobożnością. Ekumeniczny wymiar duszpasterstwa maryjnego w Polsce*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 342-355.

²⁹⁶ MBP 291. Papież pisał kiedyś do kard. Willebrandsa, ówczesnego szefa Sekretariatu Jedności Chrześcijan: *Tam, gdzie polemika zaciemniła spojrzenie, musi być ono skorygowane, również niezależnie od tego, o którą ze stron chodzi*, JAN PAWEŁ II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r.*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu. 1982-1998*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 2000, 335.

że jeśli mariologowie katoliccy zechcieliby z pokorą, miłością i powagą wsłuchać się w protestanckie wypowiedzi o Matce Jezusa, które niezupełnie słusznie nazwano antymariologią, znaleźliby w nich wydatną pomoc w przeprowadzeniu własnego, tak bardzo potrzebnego rachunku sumienia²⁹⁷. Podstawowe zarzuty dotyczą głównie oderwania katolickiej nauki od danych skrypturystycznych oraz przedkładania subiektywnych przekonań firmowanych pobożnością ludową²⁹⁸ nad powoływanie się na Pismo Święte, Chrystusa i łaskę²⁹⁹. Wyeksplikowane zostaje, na czym ma polegać przyjmowanie takich upomnień: *Nie chodzi o sprowadzanie [aligner] duchowych wrażliwości do poziomu jednakowego [identique] wyrazu, lecz owo odmienne spojrzenie protestanckie zobowiązuje do sprawdzania [une vérification] i pogłębiania*³⁰⁰.

Zauważa się następnie fakt historyczny, że osoba Maryi była jednym z miejsc uprzywilejowanego zaangażowania się [investissement] religijności ludowej w chrześcijańską ewangelizację³⁰¹. W związku z pewnymi przerysowaniami nawrócenie postawy polegałoby na właściwym teologicznym i pastoralnym rozeznaniu, które z jednej strony *powinno dbać [veiller] o to, aby nie gardzić wiarą najpokorniejszych, a z drugiej powinno ją ewangelizować tak, aby pod rysami Matki Bożej nie ukrywała się bogini-matka oraz aby nie myślano, że całe chrześcijaństwo i cały Kościół trują dzięki jedynej*

²⁹⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór...*, 157. Jest to zachęta sformułowana w 1964 r., a opublikowana wiele lat później; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 332. Jeszcze wcześniej pisał Guittton: *Powiedzmy, że jakkolwiek słuszny był rozwój mariologii katolickiej, to jednak mógłby on nie istnieć, a wiedza o Maryi mogła przetrwać w stanie wirtualnym, w jakim znajdowała się za czasów apostołskich. Z drugiej strony znów, wyraz, jakiego mariologia nabrała w ciągu wieków, mógłby być inny. Inne też mogłoby być jego zabarwienie uczuciowe*, J. GUITTON, *Maryja*, Warszawa 1956, 208.

²⁹⁸ O procesie dogmatyzacji pobożności ludowej w katolicyzmie piszą niektórzy komentatorzy dokumentu, zob. np. C. DUQUOC, *Oecuménisme et mariologie*, „Lumière et Vie” 47(1998) nr 5, 86 nn.

²⁹⁹ Przywołano dość krytyczne opinie reprezentatywnych teologów ewangelickich, reformowanego Jurgena Moltmanna (*W żadnym innym punkcie różnica między nauką Kościoła i Nowym Testamentem nie jest równie duża, jak w mariologii*, MBP 291) oraz luteranina André Birmelé: *Rzymskie dogmaty przedkładają ponad powoływanie się na samo Pismo święte, tylko Chrystusa i tylko łaskę, przekonanie potwierdzone rozwojem pobożności ludowej i rozszerzaniem się pielgrzymek maryjnych*, MBP 291; por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 332. Truizmem wydaje się tu powtórzenie przez dombistów, że *protestancka mentalność pozostaje obca względem katolickiego nabożeństwa do Maryi*, MBP 291.

³⁰⁰ MBP 291.

³⁰¹ TAMŻE, 292. Wyróżnia się kilka elementów: *Maryja zatem zapewnia potrójną rolę: rola bliskości: jest troskliwą matką dla wszystkich sw ich dzieci; – rola obrony tożsamości kulturowej: jest czczona poprzez cechy każdego narodu, którego dotyczy; – rola ochrony i uzdrowienia: przyjmuje się, że uwalnia od wszelkich niepokojów i wszelkich chorób*, TAMŻE.

uczuciowej [affective] relacji do Maryi³⁰². Werbalizuje się ponadto inną przestrożę, będącą równocześnie wyzwaniem dla teologii fundamentalnej. Mianowicie *powoływanie się na zmysł wiary wierzących (sensus fidelium) winno być stosowane z ostrożnością*, gdyż istnieje niebezpieczeństwo, iż *to, co interpretuje się jako takie, może ujawniać bardziej uczucie [sentiment] religijne niż wiarę chrześcijańską*³⁰³. Obarski i Boureux podnoszą tu kwestię potrzeby odnalezienia odpowiedniego znaczenia dla wymiaru emocjonalnego w wierze chrześcijańskiej³⁰⁴. Wydaje się, że kluczowym jest tu sprecyzowanie pojęć *affection*, *émotion* i *sentiment* oraz adekwatne ich transponowanie na inne języki³⁰⁵. Na inny aspekt niebezpieczeństwa nadinterpretacji zmysłu wiary ogółu wiernych zwraca uwagę W. Beinert, postulując każdorazowe stwierdzenie z całą starannością, *czy chodzi o autentyczne przeświadczenia, czy też o wyraz poglądów zawiązanych z pewną epoką, uwarunkowanych konkretną sytuacją historyczną*³⁰⁶. Wydaje się, że przykładem błędnego rozumienia *sensus fidelium* jest niepodejmowanie reformy niektórych nabożeństw, np. nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy³⁰⁷ z jednoczesnym wytłumaczeniem, iż „ludzie chcą”, by pozostało tak, jak dotąd „zawsze” było.

Kolejnym postulatem jest to, byśmy byli uważni *na «tradycję ekumeniczną», która jest w trakcie tworzenia się [se constituer]*³⁰⁸. Przywołane zostały kongresy organizowane przez *Pontificia Academia Mariana Internationalis* posiadające również wymiar ekumeniczny oraz podkreślono wyjątkową rolę dialogu maryjnego między katolikami i luteranami w USA. Dombiści odnotowują przy tym, że *wiele dialogów dwustronnych, na przykład między katolikami i prawosławnymi,*

³⁰² TAMŻE.

³⁰³ TAMŻE.

³⁰⁴ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 333, przyp. 202; C. BOUREUX, *Marie...*, 91.

³⁰⁵ Ratzinger tak ujmuje postawę chrześcijanina w pobożności maryjnej: *afekt temperować trzeźwą miarą rozumu, ale też trzeźwością rozumnej wiary nie stłumić żaru serca, które często dostrzega więcej niż czysty rozum*, J. RATZINGER, *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, w: *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna...*, 28.

³⁰⁶ W. BEINERT, *Drogi i bezdroża mariologii*, Warszawa 1993, 69. Niemiecki teolog zaleca ostrożne postępowanie i szczególną rozwagę przy stosowaniu tego mariologicznego kryterium poznania. *Poza tym wymaga ono stałej weryfikacji za pomocą innych kryteriów oraz sprawdzania, czy jest zgodne z całym systemem doktryny*, TAMŻE.

³⁰⁷ W obecnej formie nabożeństwo to nie jest refleksem zdrowej nauki o „współdziałaniu” Maryi z Bogiem w historii zbawienia. Nie jest to tylko moja opinia, lecz również ekspertów, zob. np. S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Marialis cultus*” 30 lat później, „*Salvatoris Mater*” 6(2004) nr 2, 273.

³⁰⁸ MBP 293.

jeszcze nie przystąpiło do tych dokumentów, nie uznając [estimant] ich za priorytetowe³⁰⁹. Warto przy tej okazji wspomnieć, że uwrażliwienie na dialog ekumeniczny i dialog ze światem zaczyna się od dialogu wewnątrz Kościoła, o czym mówi dobitnie *Gaudium et spes*: Wymaga to [powszechny dialog - M.L.] jednak od nas, byśmy, zwłaszcza w samym Kościele, pielęgnowali wzajemny szacunek, poszanowanie i zgodę, uznając wszelkie uprawnione zróżnicowanie w celu utrwalania coraz owocniejszego dialogu między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, czy byłiby to pasterze, czy też inni wierni. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co ich dzieli: niechaj w sprawach koniecznych panuje jedność, w wątpliwych – wolność, we wszystkich zaś miłość³¹⁰.

Ostatnim akcentem dotyczącym nawrócenia postawy jest zwrócenie uwagi na spoczywającą na teologach katolickich dużą odpowiedzialność w sposobie przedstawiania [*la manière de proposer*] roli Maryi w wierze chrześcijańskiej³¹¹. Między innymi tutaj ujawnia się ścisły związek nawrócenia postawy z nawróceniem doktrynalnym. Jest to właściwie zachęta do uczciwej recepcji osiągnięć soborowych³¹². Pod adresem twórców myśli maryjnej skierowany zostaje konkretny dezyderat: *Byłoby wielce pożądanym, gdyby zrezygnowali [renoncent] z każdej «mariologii», która wyodrębnia się z teologii jako oddzielny przedmiot [considérée comme un chapitre isolé] oraz koncentruje wyłącznie na osobie Maryi, by w zamian odnaleźć autentyczną «teologię maryjną», włączoną [intégrée] w «mysterium Chrystusa i Kościoła»³¹³. Odnotowuje się, że choć większość teologów odnalazło się na tej drodze [*se sont engagés dans cette voie*], to pewne książki, których treść jest obiektywnie nie do przyjęcia [*inadmissible*],*

³⁰⁹ TAMŻE. W Polsce do zapoznawania się z treścią tekstów ekumenicznych zachęcał niejednokrotnie S.C. Napiórkowski, zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 355.

³¹⁰ GS 92. Formuła zacytowana po dwukropku w GS nie pochodzi wbrew obiegowym opiniom od św. Augustyna, lecz od niemieckiego teologa luterńskiego Petera Meiderlina (pseudonim: Rupert Meldenius, 1582-1651), który użył tego wyrażenia około 1626 r.; zob. S. PAWŁOWSKI, *Nawrócenie...*, 149 n.

³¹¹ Por. G. DAMINELLI, *Uno spiraglio...*, 5.

³¹² Odnosnie do rzeczywistości w Polsce W. Życiński postuluje pogłębienie recepcji zdrowej mariologii uniwersyteckiej wśród kandydatów do kapłaństwa kształtowanych nieraz przez „mariologię seminaryjną”, tą spoza wykładów i egzaminów, żyjącą we wspólnotach formacyjnych, zakorzenioną w starych przyzwyczajeniach, schematach i terminologii, co skutkuje odpornością „mariologii parafialnej i ludowej” na soborową odnowę; zob. W. ŻYCIŃSKI, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego, Pasierbiec, 21-22 października 2006 roku*, red. A. GAŚSIOR, J. KRÓLIKOWSKI, Częstochowa-Pasierbiec 2007, 139-151.

³¹³ MBP 294.

ukazują się jeszcze dzisiaj³¹⁴. Egzemplifikacją jest L. Boff, który wykazuje komunie osobową (hipostatyczną) Ducha Świętego z Maryją Panną. Nasuwa się komentarz, że nietrudno jest orzec o zawartości książki, że „jest obiektywnie nie do przyjęcia”, w przypadku tak spektakularnego błędu, jak przytoczony³¹⁵. Trudniej jest uchwycić subtelniejsze niestosowości rozsiane w niezliczonych, szeroko rozpowszechnionych wydawnictwach. Ze wszech miar słuszną jest więc wskazówka konkludująca, że *idąc właśnie za takim ruchem, liczne istniejące czasopisma maryjne powinny kontynuować [poursuivre] już podjętą pracę nad oczyszczeniem prezentacji nauki o Maryi i pobożności maryjnej*³¹⁶.

Nieodparcie narzuca się intuicja, że problem wydawania książek nie dotyczy jedynie autorów współczesnych, którzy nie odnaleźli się w nurcie reformy soborowej, lecz obejmuje też wznawianie starszych dzieł szanowanych pisarzy bez uwspółcześniającego, czy lepiej – bez stosownego komentarza³¹⁷. W pismach przedsoborowych obok pięknych i wartościowych fragmentów o Maryi oraz maryjnej pobożności znajdujemy liczne miejsca, delikatnie mówiąc, kłopotliwe. Nie należy surowo oceniać ich autorów. Byli dziećmi swojej epoki. Karmili innych tym, czym sami byli karmieni³¹⁸. Napiórkowski sygnalizuje, że istnieje głębszy problem zasługujący na społeczny namysł: *Sobór niewiele odnowi, jeśli nasze klęczniki wypełniać będą czytania zrodzone w dawniejszej pobożności (również żarliwej i autentycznej), której wydawcy nie otwierają się na Kościół w odnowie*³¹⁹. Kilkadziesiąt lat po Soborze drukowane są publikacje pobożnościowe nieuwzględniające jego nauki, które – przeznaczone dla szerokich kręgów – karmią chrześcijańską pobożność nieodnowioną teologią. Problem stanowią teksty nowych błogosławionych czy kandydatów na ołtarze, założycielek i założycieli zgromadzeń zakonnych, wydawane z wielkim pietyzmem, bez oczyszczenia i otwarcia na Sobór. *Zresztą takie «otwieranie» mogłoby być poczytane jako zdrada wierności w stosunku do czcigodnych autorów. I tak płynie fala pobożności maryjnej, która karmi się literaturą z wczoraj i przedwczoraj - bez*

³¹⁴ TAMŻE.

³¹⁵ Zob. MBP 294 wraz z przypisem. Zbyt trywialną jawi się druga część stwierdzenia, że o ile słuszne jest pogłębianie związku Maryi z Duchem Świętym, o tyle nie można ustanawiać pomiędzy nią a Duchem relacji porównywalnej do unii człowieczeństwa i boskości w Jezusie, TAMŻE. O mariologii L. Boffa zob. też G.M. BARTOSIK, *Mediatrix...*, 410-415.

³¹⁶ MBP 294.

³¹⁷ Zagadnienie to niejednokrotnie podejmował S.C. Napiórkowski.

³¹⁸ Wśród nich są tak wielcy, jak św. Bernard z Clairvaux, św. Alfons Liguori, św. Ludwik Grignon, bł. Honorat Koźmiński, św. Maksymilian Kolbe.

³¹⁹ S.C. NAPIÓRKOWSKI, o wznawianiu..., 334.

nauki soborowej, a nawet wbrew niej, chociaż w deklaracjach wszyscy są za Soborem³²⁰.

W ten sposób przechodzimy do nawrócenia doktrynalnego. Punkt dombeskiego dokumentu mający zawierać wytyczne w kwestii katolickiego nawrócenia doktryny w temacie zatytułowanym „Współdziałanie” czy aktywna odpowiedź Maryi” jest jednak pod względem merytorycznym pusty i zawiera tylko deklarację, że uczynione [opérée] powyżej *wyjaśnienie doktrynalne w temacie «współdziałania» Maryi, nawet jeśli nie rozstrzygnęło [résolu] całego problemu w jego rozmaitych zastosowaniach, osiągnęło, jeśli chodzi o Maryję, wystarczający rezultat, aby wyrazić naszą komunie w wierze*³²¹. Jedyną zachętą pozostaje więc ta, by kontynuować pracę teologiczną nad rozwiązaniem zagadnienia właśnie w szczegółach. Kluczem do pomyślnych precyzyjnych rozstrzygnięć wydaje się być wierność ogólnym kryteriom budowania teologii maryjnej, a są nimi m.in.: kontekstualność³²² refleksji o Maryi i otwarcie na dialog z innymi tradycjami chrześcijańskimi³²³, co wspomniano przy nawróceniu postawy. Ponieważ pisałem o zazębieniu kwestii współdziałania Maryi z zagadnieniem Niepokalanego Poczęcia, należy w tym momencie zapytać o ewentualne propozycje nawrócenia doktrynalnego co do tego drugiego. Próba pokonania tej kontrowersji idzie jednak w stronę refleksji nad obowiązywalnością dla innych chrześcijan dogmatów sformułowanych i ogłoszonych w Kościele rzymskim dopiero po podziałach, nienależących więc do wspólnego wyznania wiary³²⁴.

³²⁰ TAMŻE 335; zob. też S.C. N APIÓRKOWSKI, „*Marialis...*”, 271-273.

³²¹ MBP 295.

³²² Zob. R. OBARSKI, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes – implikacje dla współczesnej mariologii*, „*Salvatoris Mater*” 7(2005) nr 3-4, 353. Kontekstualność mariologii jest głównym postulatem odnowy wysuwany przez S.C. Napiórkowskiego, zob. np. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać mariologię?*, „*Salvatoris Mater*” 6(2004) nr 3, 181-191; zob. też B. SESBOUÉ, *Czy można nadal mówić o Maryi?*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 2, 271 n.

³²³ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 345-354.

³²⁴ Furtkę dla takich spekulacji otworzył sam kard. Ratzinger, stosując tę samą zasadę w dialogu ze Wschodem dotyczącym rzymskiego prymatu: *Rzym nie musi domagać się od Wschodu więcej odnośnie do doktryny o prymacie niż to, co zostało sformułowane i było praktykowane w pierwszym tysiącleciu. Zasadniczo można powiedzieć, że co było możliwe przez tysiąc lat, nie może być niemożliwe dla chrześcijan dzisiaj*, cyt. za: *Jedność przed nami. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej* (Rzym, 03.03.1984), w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. KARSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 2003, 312, przyp. 89; por. MBP 296 wraz z przyp. 178. Obarski zauważa, że późniejsze wypowiedzi kardynała są bardziej restrykcyjne (zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 333, przyp. 204), lecz nie waha się skonstatować, że *w konsekwencji oznacza to konieczność odejścia od oceniania protestantów (również prawosławnych) przez pryzmat odrzucania przez nich maryjnych dogmatów*, TENZE, *Mariologiczne implikacje...*, 333.

Katolickie nawrócenie kultu maryjnego ujęte zostało w cztery działy: *Les orientations, Les prières, Les apparitions, Prédication et catéchèse*. Na wstępie dombiści stwierdzają, że trudność w realizacji zamierzenia tego nawrócenia wywodzi się stąd, iż *autentyczna nauka [doctrine] katolicka musiałaby unikać przerostów [excès] nabożeństwa maryjnego*³²⁵. Sobór przedstawił to nabożeństwo jako owoc wiary, a nie odwrotnie³²⁶, stąd konieczność podjęcia wysiłku na rzecz kształtowania pobożności w oparciu o wiarę³²⁷.

Propozycje bardziej szczegółowe poprzedzone zostały przez ogólne *Les orientations*, czyli ukierunkowania. Po raz kolejny niezawodnym punktem wyjścia dla refleksji o odnowie kultu maryjnego okazała się adhortacja *Marialis cultus*³²⁸ Pawła VI. Chciał on *głębiej [davantage] rozważyć miejsce, które Maryja przyjmuje [tient] w oficjalnym [public] kulcie Kościoła oraz w prywatnym nabożeństwie wiernych*, wytyczając drogę *nawrócenia dla ludu katolickiego*³²⁹. Wydaje się, że ważnym zwrotem w interpretacji papieskich intencji są słowa mówiące o *zaproszeniu do lepszego rozeznania pobożności maryjnej*³³⁰.

³²⁵ MBP 303.

³²⁶ Grupa cytuje *Lumen gentium*: *Niech wierni pamiętają o tym, że prawdziwe nabożeństwo nie polega ani na czczym i przemijającym uczuciu, ani na próżnej łatwowierności, lecz pochodzi z prawdziwej wiary, która prowadzi nas do uznawania zaszczytnej godności Matki Bożej i pobudza do synowskiej miłości ku naszej matce oraz do naśladowania jej cnót*, LG 67, cyt. za: MBP 303.

³²⁷ Por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 335. W Polsce postulatory odnowy pobożności maryjnej postawił S.C. Napiórkowski. Są to: 1. Oczyszczenie pobożności z elementów niewłaściwych i takich, które mogą być źle zrozumiane; 2. Pilne i życzliwe wsłuchiwanie się w krytykę chrześcijan innych wyznań; 3. Poddanie pobożności ocenie zdrowej, odnawianej teologii; 4. Nieizolowanie pobożności maryjnej z szerokiego kontekstu trynitarnej pobożności Kościoła; 5. Korygowanie emocjonalnego mariocentryzmu budzeniem świadomości Bożego Miłosierdzia; 6. Przesuwanie akcentu z pobożności błagalnej ku pobożności podziwiania, zachwyty, chwały, dziękczynienia i naśladowania; 7. Pogłębianie wrażliwości na naśladowanie Maryi; 8. Wykorzystanie zamiłowania wiernych do różańca i modlitwy „Anioł Pański” w celu ugruntowania chrystocentryzmu; 9. Oparcie pobożności maryjnej na Piśmie Świętym; 10. W nabożeństwach przesunięcie akcentu z pobożności do Maryi na pobożność na wzór Maryi; zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: *Beatam me dicent...*, X, 56. Analogiczne intuicje przewijają się w propozycjach dombistów. Zob. też R. OBARSKI, *Cześć Maryi w kulcie chrześcijańskim według ekumenicznego uzgodnienia „Grupy z Dombes”*, w: *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. J. GÓRECKI, Katowice 2005, 171-174. Szeroką refleksję na temat współczesnego kultu maryjnego zob. *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992.

³²⁸ Drogę wiodącą do jej powstania ukazuje artykuł J. KUMALI, *Geneza adhortacji Marialis cultus*, „Salvatoris Mater” 6(2004) nr 3, 267-289.

³²⁹ MBP 304.

³³⁰ Por. TAMŻE.

Odwołując się do 1 Tm 2, 5 i MC 25, przypomina się, że *chrystologiczny aspekt pobożności maryjnej jest w rzeczywistości zasadniczy [premier]*³³¹. Następnie zauważa się, że *relacja Maryi do osoby i dzieła Ducha Świętego podkreśla [met en valeur] niezbędny eklezjalny wymiar nabożeństwa maryjnego, gdyż Dziewica jest pierwszą z odkupionych, pierwszą chrześcijanką*³³². W konsekwencji można sformułować konkluzję, że *więź Maryi Dziewicy z Bogiem, który jest Ojcem, Synem i Duchem oraz jej pozycja w Kościele znajdują swoje miejsce w ekonomii zbawienia*³³³.

Cztery linie rozwoju pobożności maryjnej przedstawione przez Papieża to: orientacja *biblijna, liturgiczna, ekumeniczna i antropologiczna*³³⁴. Orientacja *biblijna* oznacza, że nabożeństwo maryjne *powinno charakteryzować się [être marquée] podstawowymi tematami orędzia chrześcijańskiego*; orientacja *liturgiczna* wskazuje, iż *praktyki [les exercices] pobożnościowe powinny być zharmonizowane z liturgią, a nie zmieszane z nią*³³⁵. Bardzo ważna, i najbardziej chyba zaniedbana, jest orientacja *ekumeniczna*. Dombiści cytują tu wprost Pawła VI, który odważnie oświadczył, że nabożeństwo do Matki Bożej powinno nabierać charakteru *[empreinte] ekumenicznego. (...) Wolą Kościoła katolickiego jest, by nie osłabiając [sans atténuer] szczególnego charakteru [le caractère propre] kultu maryjnego, starannie [avec soin] unikać wszelkiej przesady, która mogłaby [susceptible] innych braci chrześcijan wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła katolickiego oraz by usuwać wszelki sposób okazywania czci odbiegający [bannir toute manifestation culturelle contraire à] od właściwej [légitime] praktyki kościelnej*³³⁶. Orientacja *antropologiczna* opiera się na spostrzeżeniu, że *Maryja stanowi dla nas model nie w swoim sposobie życia, dzisiaj przedawnionym, ale w swojej odważnej wierze i czynnej miłości*³³⁷.

³³¹ TAMŻE, 305. W *Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od niego zależy*, MC 25.

³³² MBP 305.

³³³ TAMŻE.

³³⁴ *Ponownie stawiamy przed sobą [reprenons à notre compte] cztery orientacje, zaproponowane [données] przez Pawła VI dla pobożności maryjnej*, MBP 306. O zasadach i drogach odnowy kultu Maryi zob. też S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Adbortacja Pawła VI Marialis cultus. Cześć Matki Pana w odnowie*, w: TENŻE, *Matka naszego Pana (problemy - poszukiwania - perspektywy)*, Tarnów 1992, 156-166.

³³⁵ MBP 306. Zagadnienie to rozwija studium J. SROKA, *Liturgiczna droga odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka...*, 285-324. O konieczności oddziaływania liturgicznej teologii maryjnej na duszpasterstwo zob. np. artykuł M. SODI, *Od teologii liturgiczno-maryjnej w stronę duszpasterskich wyborów, wychowujących do pietas i devotio*, „*Salvatoris Mater*” 7(2005) nr 2, 73-99.

³³⁶ MC 32, cyt. za: MBP 306.

³³⁷ MBP 306. *Maryja z Nazaretu, będąc całkowicie posłuszną [abandonnée à] woli Pana, nie była wcale kobietą podporządkowaną się w sposób bierny czy ulegającą*

Drugi dział katolickiego nawrócenia kultu maryjnego to „Modlitwy”. Mowa tu o dwóch: „Anioł Pański” i różaniec. Stwierdza się, że ich odmawianie powinno „dostosowywać się [*se conformer*]”¹⁰² do podanych poniżej kryteriów. Co do modlitwy „Anioł Pański” konstatuje się, iż jej wartość płynie [*L'Angelus tient sa valeur*] z jej prostej struktury, biblijnego charakteru, historycznych korzeni [*origine*], które łączą ją [*qui le relie*] z prośbą o obronę [*sauvegarde*] pokoju oraz z jej rytmu quasi-liturgicznego i otwarcia na paschalną tajemnicę³³⁸.

Natomiast różaniec „(korona z róż)”³³⁹ lub *chapelet*³⁴⁰ (mały kapeluszy) jest określony jako *wychwalanie i wzywianie litanijne skoncentrowane na odkupieńczym wcieleniu Chrystusa i pozwala na kontemplację życia Pana*³⁴¹. Polski przekład dokumentu pomija w tym miejscu jedno zdanie o różańcu: „Il tire sa raison d'être de la liturgie et doit y conduire”³⁴², czyli: „Czerpie on swoją rację bytu z liturgii i do niej powinien prowadzić”. Teraz zrozumiała jest kolejna fraza inspirowana adhortacją: *Jednakże istnieje «różnica co do istoty» [«différence substantielle»]*³⁴³ między liturgią a odmawianiem różańca³⁴⁴.

Trzecim działem katolickiego nawrócenia kultu maryjnego są *Les apparitions* („Ukazywania się”³⁴⁵). Dombiści stwierdzają, że fakt, iż tekst Pawła VI *nie wypowiada na ten temat ani słowa [n'en souffle moi]*, jest „znamiennym [*remarquable*]”³⁴⁶. Dalej Grupa z Dombes odnotowuje,

*wyobcowanej religijności, ale kobietą nie obawiającą się obwieścić, że Bóg jest tym, który podnosi pokornych i uciskanych oraz strąca z tronu mocarzy świata (por. Łk 1, 51-53), MC 37, cyt. za: MBP 306. Temat tego kierunku odnowy pogłębia studium E. DURLAK, Antropologiczna droga odnowy kultu maryjnego, w: *Nauczycielka...*, 405-426.*

³³⁸ MBP 307.

³³⁹ Ten i następny nawias pochodzą od autorów dokumentu.

³⁴⁰ Tu autor polskiego przekładu wyjaśnia, że to określenie – oprócz tego, że oznacza mały kapeluszy – odwołuje się też do paciorków, z których wykonany jest różaniec.

³⁴¹ Por. MBP 307. Pojawia się tutaj nieaktualny już akcent symboliczny: *Podobnie jak jest sto pięćdziesiąt psalmów, tak samo jest sto pięćdziesiąt wezwań 'Zdrowaś Maryjo'*, MBP 307.

³⁴² MDD 307.

³⁴³ Grupa odsyła tu do MC 48.

³⁴⁴ MBP 307.

³⁴⁵ Słusznie tłumacz zrezygnował z użycia terminu dotąd powszechnego – „objawienia”, budzącego niepotrzebne kontrowersje. Szczęśliwiej jednak zamiast zastosowanego „ukazywania się” brzmiałoby pojęcie „zjawienia”, inni autorzy proponują „jawienia”; zob. J. BOLEWSKI, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. PEK, Warszawa 1994, 52-68. Zob. też R. OBARSKI, *Słowo od tłumacza*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 280.

³⁴⁶ Zob. MBP 308. Trudno powiedzieć, jak interpretować ową „znamienną” przemilczenia ukazywań się. Mogło ono być zabiegiem pastoralnym, by nie kierować uwagi wiernych ku rzeczom – być może według Papieża – drugorzędnym. Trzeba też odnotować, iż, generalizując, teologia przestała się nimi interesować, zob.

że Kościół katolicki rozważa [*considère*] je jako «objawienia prywatne» [*révélations privées*], które nie mogą być [*ne sauraient être*] porównywane z objawieniem zapisanym [*consignée*] w Piśmie świętym³⁴⁷.

Konstatuje się, że oficjalne stanowisko [*l'attitude*] Kościoła katolickiego wobec nich zawsze wykazywało najwyższy stopień ostrożności [*été d'une extrême prudence*]³⁴⁸. Trafnie przytacza się wytyczne Benedykta XIV ustalającego w *De servorum Dei beatificatione*³⁴⁹ linię podejścia [*de conduite*], której jego następcy nie będą uchylać [*à laquelle ... ne dérogeront pas*]: «Aprobata udzielona przez Kościół dla prywatnych objawień jest niczym innym, jak tylko udzielonym [*accordée*], po uważnym zbadaniu, pozwoleniem na zaznajomienie się z tym objawieniem w celu nauczania [*l'instruction*] wiernych i dla ich dobra. Tego typu objawieniom, nawet

R. LAURENTIN, *Apparizioni*, w: *Nuovo...*, 117. Dookreślony jest tu też przedmiot rozważań: *Psychologowie określają je [les apparitions - M.L.] jako niepatologiczne indywidualne doświadczenia, które w oglądzie wiary są interpretowane jako doświadczenie obecności*, MBP 308.

³⁴⁷ MBP 308. Ich status wygląda w ten sposób, że nie należą one do wiary, to znaczy, że każdy katolik zachowuje na ich temat wolność oceny, TAMZE.

³⁴⁸ MBP 309. Wydaje się, że może to być zbytnim uproszczeniem, co wynika z badań Laurentina. Zauważa on, że w pierwotnym Kościele fenomeny te przyjmowane były spontanicznie i bezkrytycznie: wizja Szawła (Dz 9, 3n), Ananiasza (Dz 9, 10n), Korneliusza (Dz, 10, 3n), Piotra w Jafie (Dz 10, 10n) czy w więzieniu (Dz 12, 7n), itd. Konflikty pomiędzy charyzmatem a instytucją pojawiały się i znikwały, szczęśliwie rozwiązywane i zażegnywane. Kryzys przyniósł montanizm, stąd wahania tradycji wobec wizji: przychyłność św. Cypriana i nieufność św. Augustyna. W średniowieczu objawienia świętej Brygidy, Gertrudy, Katarzyny z Genui, Katarzyny ze Sieny, Magdaleny de Pazzi były w wielkim poważaniu, również ze strony władzy kościelnej. Restrykcje prawne wobec tych fenomenów rozpoczęły się dopiero wraz z Soborem Laterańskim V i podjęte zostały przez Sobór Trydencki. Do represji instytucjonalnej dołączyła się intensyfikacja represji racjonalistycznej, a następnie krytyka mistrzów wątpliwości (która pokusiła się na zinterpretowanie *universum* symboli – gdyż w tej perspektywie postrzegamy te zjawiska – w funkcji wybryków subiektywności) oraz psychoanaliza; por. R. LAURENTIN, *Apparizioni*, w: *Nuovo...*, 115. 118 n., 122.

³⁴⁹ Wcześniej cytowany jest św. Jana od Krzyża, który wzywa do «przeciwstawienia się» [*demande de «résister»*] osobistym [*particulieres*] objawieniom jako niebezpiecznym pokusom, JAN OD KRZYŻA, *Droga na górę Karmel*, II, 20, cyt. za: MBP 309. Wydaje się jednak, że odwołanie – w kontekście oficjalnej postawy Kościoła – do tej wypowiedzi, może okazać się chybionym, gdyż nie jest to rada skierowana do Magisterium rozpatrującego ewenement *ex post* i „z zewnątrz”, lecz do chrześcijanina to przeżywającego, ewentualnie będącego potencjalnym podmiotem takich doświadczeń. Ostatecznie to właśnie widzący jest jedynym zobowiązany do przyjęcia działania Bożego wiarą teologalną; zob. R. LAURENTIN, *Apparizioni...*, 121. Laurentin odwołuje się w tej materii do K. Rahnera. O powinności przyjęcia daru piszą zresztą dombiści poniżej: *Są one [objawienia - M.L.] porządku charyzmatycznego, to znaczy że są darem Boga dla członka Ciała, służącym dla dobra całego Ciała; tak jak wszystkie charyzmaty o nadzwyczajnym [exceptionnel] charakterze, nie powinno się o nie ubiegać [elles n'ont pas à être recherchées], ale przyjmować w dziękczynieniu z rozeznanie i roztropnością*, MBP 311.

uznanym [approuvés] przez Kościół, (...) można nie udzielać przyzwolenia [on peut ne pas accorder son assentiment] (...) pod warunkiem [pourvu que], że czyni się to dla uzasadnionych racji i bez intencji lekceważenia [mépris]»³⁵⁰.

Teologowie z Dombes podają kilka słów na temat funkcji i hermeneutyki „objawień”: *Ukazywania się nie odgrywają roli uzasadniania [fonder] wiary, lecz służenia jej. Niczego nie dorzucają do jedynego objawienia, ale mogą być jego pokornym przypomnieniem. Stanowią poznawalne zmysłami [sensibles] znaki, w których Bóg daje siebie według zdolności tego, który je otrzymuje*³⁵¹. Te ostatnie słowa są szczególnie ważne dla analizowanego przez nas zagadnienia katolickiego nawrócenia kultu maryjnego w odniesieniu do kwestii „współdziałania” Maryi w zbawieniu. Oznaczają one bowiem, że Bóg niejako „dostosowuje” swoje przesłanie – przynajmniej w warstwie pojęciowej – do subiektywnych możliwości odbiorcy oraz ludzi mu współczesnych, jest to wniosek wypływający z przesłanek historycznych³⁵². Jak to później zostanie przedstawione, omawiana kontrowersja pozostaje w głównej mierze problemem terminologicznym. Stąd dla katolickiego nawrócenia w tej dziedzinie konieczna jest świadomość, że Bóg, przekazując coś w objawieniu prywatnym, posługuje się ostatecznie ludzkimi terminami. Osobiste doświadczenie mistyków „wywiera duży wpływ na teologię”³⁵³, więc to, co zostało przekazane przez bezpośredniego odbiorcę przesłania, konstituuje nasz język religijny. W konsekwencji, by nie wpaść w pułapkę własnych pojęć, niezbędne jest ich weryfikowanie i reinterpretowanie, ponieważ tylko treść, którą niosą, jest absolutna³⁵⁴.

³⁵⁰ MBP 309. Kolejny punkt dokumentu jest czystym truizmem: *Magisterium Kościoła zatwierdza kult w miejscach ukazywań się tylko wobec nielicznych [une minorité] spośród nich, wykorzystując wszelki potrzebny czas dla wyjaśnienia [décanation] zjawiska. Rozróżnia [discerne] je według dwóch głównych kryteriów: zgodności usłyszanego przesłania z orędziem Ewangelii i wiarą Kościoła oraz duchowych owoców nawrócenia, jakie zdarzają się [se manifestent] przy okazji pielgrzymek*, MBP 310.

³⁵¹ MBP 311. *Można by było przybliżyć ich rolę do roli ikony, która zgodnie ze wschodnią teologią jest «prawdziwą obiektywizacją, inspirowaną przez Ducha Świętego (...), rodzicielką i nosicielką obecności»*, TAMŻE.

³⁵² Za przykład niech posłuży przesłanie Jezusa do Matki Teresy. Jego język jest językiem dzieł teologii duchowości pierwszej poł. XX w., którymi żywiła swoją pobożność Święta. Obrazuje to opracowanie jej pism z komentarzem *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, red. B. KOLODIEJCHUK, Kraków 2008, 72-74.

³⁵³ J.D. SZCZUREK, *Trójjedyny*, Kraków 1999, 70.

³⁵⁴ Wydaje się, że warto byłoby w kontekście rozważań o miejscu „objawień” maryjnych w teologii i pobożności zainteresować się zagadnieniem statusu doświadczenia jako *locus theologicus*. Cenna w tym względzie jest habilitacja K. Kowalika: *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003.

Punkt konkludujący temat to kilka uwag pastoralnych, które można uznać za dyskusyjne: *Jednak często spontaniczny kult wierzących wykracza poza tę roztropność [w przyjmowaniu objawień - M.L.] i rodzi [exprime] względem najnowszych miejsc ukazywań się i nadzwyczajnych zjawisk [manifestations], jakie tam zachodzą, chorobliwą [malsaine] niekiedy ciekawość, jak gdyby wiara wierzących potrzebowała koniecznego potwierdzenia*³⁵⁵. Końcowa uwaga jest słuszna: *Powinno się rozwijać [doit être entreprise] pedagogikę pastoralną, jaka już jest obecna w niektórych miejscach najnowszych*³⁵⁶ *ukazywań się, aby skierować [orienter] pielgrzymów ku prawdziwemu [authentique] nawróceniu, które sprawi, że przejdą [progresser] od wierzeń (croyance) do wiary (foi) w orędzie [message] Chrystusa*³⁵⁷. Ciekawym jest, że zagadnienie „objawień” maryjnych jako faktów podejmują też protestanci³⁵⁸.

Czwarta część katolickiego nawrócenia kultu to „Kaznodziejstwo i katecheza”. Grupa z Dombes napomina, że *nie wystarczy uznać, że istnieją przesadne formy [les exagérations] i dewiacje jeszcze z niedawnej przeszłości, lecz konieczne jest przeformułowanie języka stosowanego w głoszeniu, trzeba uwolnić się od nadużyć językowych w teologicznych i duszpasterskich rozprawach oraz od przerosłów [des excès] w kulcie i ludowych praktykach pobożnościowych*³⁵⁹. Sztandarowym jest postulat, że byłoby dobrze, gdyby pieśni skierowane do Maryi *zostały poprawione, jeśli chodzi o ich treść, w każdym przypadku, kiedy stosują formułę «inflacyjną»*³⁶⁰, *przypisującą Maryi to, co jest właściwe dla Boga (np. «udzielać*

³⁵⁵ MBP 312. Pytania, które można byłoby postawić: Czy uznano by Lourdes i Fatimę, gdyby nie spontaniczność wiernych? Czy roztropność polega na perfekcyjnej równowadze? Dlaczego nikt nie mówi o niezdrowej obojętności, sceptycyzmie czy hiperkrytycyzmie? Skoro wiara wierzących nie potrzebuje potwierdzenia, to po co Bóg daje „objawienia”?

³⁵⁶ Tu zdarzyło się małe przejęzyczenie przy tłumaczeniu. Autorom dokumentu chodziło akurat o starsze z tych wydarzeń: „d'apparitions plus anciennes”; MDD 312.

³⁵⁷ MBP 312.

³⁵⁸ Zob. artykuł (1958 r.) W. DELIUS, *Objawienia maryjne*, w: *Beatam me dicent...*, X, 256-259. Walter Delius (1891-1972), luteranin, prof. historii Kościoła, traktuje objawienia jako wydarzenia historyczne. Będąc doktorem filozofii i teologii, stara się ocenić ich skutki pastoralne z ewangelickiego punktu widzenia.

³⁵⁹ MBP 313.

³⁶⁰ Tu dombiści cytują protest św. Teresy od Dzieciątka Jezus: o Maryi *nie powinno się [il ne faudrait pas] mówić rzeczy niewiarygodnych czy też tych, których się nie zna. (...) Aby kazanie o Świętej [Maryi] Pannie podobało mi się i sprawiało radość [me fasse du bien], muszę widzieć jej prawdziwe [réelle] życie, nie życie hipotetyczne [supposée]; a jestem pewna, że jej prawdziwe [réelle] życie musiało być całkiem proste. Ukazuje się ją niedostępną [inabordable], a trzeba było ukazywać ją łatwą do naśladowania [imitable], podkreślać [faire ressortir] jej cnoty, mówić, że żyła wiarą tak jak my, przytaczając na to dowody z Ewangelii, gdzie czytamy: «Nie rozumieli tego, co do nich mówił». (...) Wiemy, że Święta [Maryja]*

przebaczenia» [*pardonner*])³⁶¹. Na gruncie polskim tym zagadnieniem zajmował się m.in. Napiórkowski³⁶², natomiast dość spóźnione – i nadal niezrealizowane – wydają się wytyczne II Synodu Plenarnego Kościoła w Polsce (1991-1999)³⁶³. W dokumencie pada następnie bardziej prowokujące dla twórczości niż retoryczne pytanie o to, czy *w przyszłości* [*désormais*] sztuka [*la statuaire*] nie powinna uprzywilejowywać wyobrażenia [*représentation*] [Maryi] Dziewicy z jej Synem³⁶⁴. Orzeka się stanowczo, że *wypadaloby* [*Il faudrait*], aby niektóre lokalne praktyki zostały przepuszczone przez sito zdrowej krytyki, mogącej prowadzić nawet do ich zaniechania [*abandon*]³⁶⁵. Badaniem i określeniem tych praktyk zajęli się m.in. biskupi USA³⁶⁶.

W końcu przypomina się, że *nie można odstąpić* [*renoncer*] od *permanentnych* [*insistante*] wymagań w kaznodziejstwie³⁶⁷. Mianowicie *nie powinno ono nigdy dawać okazji* [*lieu*] *do maryjnej czci w złym guście lub przesadnej, lecz popierać cześć zawsze wierną zasadzie świętego Ireneusza*³⁶⁸, która prezentuje zdrowy minimalizm: *to jest prawe spojrzenie na Chrystusa, które uwzględnia* [*contient*] *niezbędne przywoływanie osoby*

Panna jest Królową nieba i ziemi, ale ona jest bardziej Matką niż Królową i nie wolno [*il ne faut pas*] *mówić z racji jej przywilejów* [*prérogatives*], *że przewyższa chwałą* [*éclipse la gloire de*] *wszystkich świętych, tak jak słońce przy swoim wschodzie sprawia, że gwiazdy znikają. O mój Boże! Jakież to jest dziwne!*; TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *J'entre dans la vie. Derniers entretiens*, Paris 1973, 140n, cyt. za: MBP 313, przyp. 191.

³⁶¹ MBP 313.

³⁶² Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Polska mariologia śpiewana*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego...*, 79-104. Istnieje też praca magisterska mogąca być wartościowym studium w tej kwestii: K. DAROWSKI, *Teologiczna analiza współczesnych polskich pieśni maryjnych*, Praca magisterska, maszynopis, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1988.

³⁶³ *Modlitwy i pieśni maryjne wymagają gruntownego przeglądu, gdyż niektóre strofy zawierają sformułowania niejasne lub graniczące z błędami teologicznymi. Trzeba więc maryjne teksty modlitewne poddać pod ocenę teologów*, II SYNOD PLE-NARNY KOŚCIOŁA W POLSCE, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, 57, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, 455.

³⁶⁴ MBP 313.

³⁶⁵ TAMŻE.

³⁶⁶ Zob. dokument KONFERENCJA EPISKOPATU USA, *Praktyki pobożności ludowej. Podstawowe pytania i odpowiedzi*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 4, 341-355. Tekst oryginalny to *Popular Devotional Practices: Basic Questions and Answers* (12.11.2003), Washington 2003. Na temat ludowej pobożności maryjnej zob. też S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Matka jedności*” czy „*znak sprzeciwu*”. *Mariologia i „pobożność maryjna” jako problem ekumeniczny i pastoralny*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka naszego...*, 70; W. ZYCIŃSKI, *Matka Boża katolików*, Kraków 1995, 87-94.

³⁶⁷ MBP 314.

³⁶⁸ TAMŻE.

*Maryi [mariale]*³⁶⁹. Na gruncie polskim S.C. Napiórkowski wyróżnił „siedem grzechów głównych” przepowiadania maryjnego. Pierwszym jest „grzech” przeciwko słowu Bożemu, określony metaforycznie jako „zamienianie wina w wodę” (zamienianie słowa Objawienia na wodę własnych spekulacji i bujnej wyobraźni). Drugi „grzech” jest przeciwko Bogu: czynienie Boga na obraz i podobieństwo swoje (zamienianie teologii na psychologię kobiety i mężczyzny, w której matka jest „lepsza” niż ojciec). „Grzech” trzeci jest przeciw Bożemu Królestwu: dzielenie Królestwa na połowę: sprawiedliwość należy do Chrystusa, miłosierdzie do Maryi. „Grzech” czwarty, przeciw Chrystusowi, przybiera przede wszystkim kształt ukrytej zazwyczaj negacji naszej bezpośredniości z Chrystusem. Piąty „grzech”, „przeciwko Duchowi Świętemu” – to zastępowanie Ducha Świętego Maryją. „Grzech” szósty jest przeciwko Matce Najświętszej. To Jej pomniejszanie poprzez redukcję kultu maryjnego do modlitwy prośby. Przy tej okazji S.C. Napiórkowski porusza problem nazwany „jasnogórskim kidnaperstwem”, a polegający na popularyzacji okaleczonej ikony Matki Boskiej Jasnogórskiej: głowa Matki bez Syna. Siódmym jest „grzech” przeciwko Ewangelii, który pociąga za sobą możliwość odniesienia wrażenia, że do ratunku ludzkości ważniejszy jest różaniec niż słowo Boże i sakramenty³⁷⁰. Polski II Synod Plenarny mówi, że *głoszący kazania maryjne, w trosce o integralny przekaz tajemnicy zbawienia, powinni czerpać przede wszystkim z bogatego skarbcza Tradycji, uwzględniając przy tym właściwą hierarchię prawd wiary. W żadnym przypadku nie należy przeciwstawiać dobroci Matki Bożej sprawiedliwości i surowości Chrystusa czy Boga Ojca. Teologię pośrednictwa do Chrystusa należy dopełniać i harmonizować z teologią pośrednictwa w Chrystusie oraz pośrednictwa w Duchu Świętym*³⁷¹, *zgodnie z nauką Kościoła*³⁷².

³⁶⁹ TAMŻE. *Jeśli przywoływanie zamienia się [tourne] we używanie (co w rzeczywistości zdarza się), to taka postawa nie powinna nigdy oddalić się od zasady [règle] wiary (regula fidei). Podobnie jak tylko jedna wiara zobowiązuje do tylko jednego chrztu, tak też tylko jeden Pan zobowiązuje do postawy pobożności względem matki Pana, TAMŻE.*

³⁷⁰ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, „Siedem grzechów głównych” przepowiadania maryjnego, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Służebnica...*, 227-239.

³⁷¹ Rozróżnienie pośrednictwa w Chrystusie i pośrednictwa obok Chrystusa jest zasługą luteranina H. Asmussena; zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Poszukiwania ks. Hansa Asmussena*, w: *Beatam me dicent...*, X, 395; TENŻE, *Pośredniczka w Chrystusie*, w: *Matka Odkupiciela...*, 195-213. Jednak już Akwinata postrzegał pośrednictwo stworzeń w jedynym pośrednictwie Chrystusa; zob. J. SALIJ, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1993, 179-193. Na temat pośrednictwa w Duchu Świętym oprócz monumentalnego dzieła G.M. Bartosika (*Mediatrix in Spiritu Sancto Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów

2.3. Propozycje nawrócenia protestanckiego

Dotykając tego tematu, dotykamy bardzo wrażliwego punktu. Można bowiem być tak przywiązany do swojego konfesyjnego sposobu życia, iż podważenie tego przyzwyczajenia wywołuje odczucie zagubienia czy nawet zagrożenia konfesyjnej tożsamości. Konieczne jest jednak zmierzenie się z tymi odczuciami³⁷³. Ogólne uwagi dotyczące protestanckiego nawrócenia postawy są natury na tyle fundamentalnej, że mogą wzbogacić również katolików. Mówi się, że kroczenie protestanta ku nawróceniu powinno być usytuowane na dwóch płaszczyznach: Po pierwsze *trzeba uznać, że brat w Jezusie Chrystusie może mieć taką pobożność maryjną, jaka nie zadaje rany [une courpure] komunii wiary*³⁷⁴. Zauważmy, że to samo, *vice versa*, odnosi się do katolików. Po drugie *problemem [la question] jest nie to, by wiedzieć, czy jedni mają «za dużo», a inni «nie dość», na zasadzie fałszywej symetrii, ale wiedzieć, co u jednych i u drugich stanowi przesłonę [écran] między wierzącym a Jezusem Chrystusem*³⁷⁵. Kolejna sugestia dotyczy już *stricte* protestantów, którzy *winni zastanowić się [se demander], czy ich zbyt częste milczenie na temat Maryi nie jest szkodliwe [préjudiciable] dla ich relacji z Jezusem*³⁷⁶.

Pada kolejne ważne stwierdzenie w postaci deklaracji, że spojrzenie na tradycje odnośnych Kościołów oraz wspólne badanie [sonder] Pisma Świętego w odniesieniu do miejsca Maryi w historii zbawienia, co uczy-

2006) zob. artykuły T. WILSKI, *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi (koncepcja Heriberta Mühlena)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” (1985) 179-202; S.C. NAPIÓRKOWSKI, T. WILSKI, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, w: *Matka Odkupiciela...*, 215-245; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Posrednictwo do Chrystusa, w Chrystusie i w Duchu Świętym*, w: *Matka Pana...*, 196-211; P. LISZKA, *Posredniczka w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 130-160; J. BOLEWSKI, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 3, 161-183. Teologowie podejmują rozmaite próby rekonstrukcji pojęcia pośrednictwa maryjnego. García Paredes mówi o Maryi jako paradygmacie pośrednictwa Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła. W kluczu chrystologicznym pośrednictwo maryjne jest wyrażeniem i symbolem pośrednictwa Chrystusa w Duchu Świętym. W kluczu pneumatologicznym Maryja jest transparentą Ducha Świętego, który sam jest Pośrednictwem; zob. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia*, Madrid 1999, 392-399.

³⁷² II SYNOD PLENARNY KOŚCIOŁA W POLSCE, *Maryja...*, 55. Na temat odnowy polskiego „kaznodziejstwa maryjnego” zob. też T. LEWANDOWSKI, *Soborowa wizja Maryi a polskie kaznodziejstwo maryjne*, „Współczesna Ambona” 13(1985) nr 4, 139-155; W. SIWAK, *Przepowiadanie maryjne w duszpasterstwie parafialnym. Sugestie dogmatyka*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 2, 138-154.

³⁷³ Por. L. GÓRKA, *O nawrócenie...*, 228.

³⁷⁴ MBP 315.

³⁷⁵ TAMŻE. Identyczne kryterium pomocne może być dla nas, katolików.

³⁷⁶ TAMŻE. Grupa odwołuje się tu do nr 117-119 historycznej części dokumentu, mówiących o protestanckim milczeniu.

nione zostało w pierwszym tomie dokumentu, ma dla nas konkretne następstwa [*conséquences*] polegające na tym, że *nie chodzi jedynie [simplement] o ograniczenie [restreindre] maryjnej inflacji w katolickiej pobożności i przywrócenie osoby [restaurer la figure] Maryi w pobożności protestanckiej (trochę mniej tam, trochę więcej tu!)*³⁷⁷. Tak precyzyjne ujęcie nie zapobiegło późniejszemu niezrozumieniu propozycji dombistów, którzy wyraźnie podkreślili, że *wyzwanie [L'enjeu - dosł.: stawka - M.L.] ekumeniczne jest dużo głębsze [bien au-delà], polega na nowym spojrzeniu na rozbieżności, które pozostają [demeurent], w szczególności [notamment] na proces dogmatyzowania pozycji [la place] Maryi w dziele zbawienia*³⁷⁸.

Protestanci przyznają, że w odniesieniu do Maryi powinni *zrezygnować z perspektywy [quitter l'horizon] bezowocnych [stériles] polemik i łatwych karykatur*³⁷⁹, jakie się pochopnie przypisuje [*l'on prête aisément*] drugiej stronie, *jeszcze bardziej oddalając się [pour mieux s'en démarquer]*³⁸⁰. Obarski stwierdza, że wyraźne jest tu zastosowanie dombeskiej zasady praktykowania konstruktywnej krytyki zamiast polemiki³⁸¹. Obustronne uświadomienie sobie konieczności odrzucenia stylu polemicznego w podejmowaniu debaty nad osobą Maryi dokonało się już zresztą najpóźniej w połowie XX wieku³⁸². Niestety intuicja ta nie stała się po dziś dzień częścią powszechnej świadomości chrześcijan, pozostając nadal niemalże ekskluzywnym ekscentryzmem elit teolo-

³⁷⁷ TAMŻE, 316.

³⁷⁸ TAMŻE.

³⁷⁹ TAMŻE, 317. W dokumencie o nawróceniu Kościołów Grupa wzywa: Każde wyznanie musi w szczególności sobie postawić pytanie, czy sądy wyrażane o innych są naprawdę oparte na Ewangelii; GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises...*, 48, cyt. za: J.E. VERCRUYSE, *Wprowadzenie...*, 107.

³⁸⁰ MBP 317. Zwrot „pour mieux s'en démarquer” rozumiem odmiennie. „Demarkacja” to „rozgraniczenie”. Chodziłoby więc o to, że tworzy się karykatury w celu lepszego odgraniczenia się od katolików. Oddalenie – jakkolwiek rozumiane – jest tego konsekwencją, nie ma tu jednak o nim *explicite* mowy. Nie sposób uniknąć merytorycznej dygresji. Trzeba zauważyć karykatury katolickie na temat stosunku protestantów do Maryi. Przeciętny katolik jest w stanie powiedzieć tylko to, że protestanci „nie wierzą” w Matkę Bożą, „odrzucają Ją” lub „nie uznają, nie przyjmują”. Są to proste slogany dla dokonania szybkiej demarkacji.

³⁸¹ Odsyła on zarazem do metodologicznego rozdziału swego doktoratu, w którym rysuje model teologii ekumenicznej – teologii pojednania, której konstruowanie dokonuje się między innymi za pomocą zasady dialogu doktrynalnego określonej mianem „dialektycznej syntezy stanowisk”; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 339, przyp. 234.

³⁸² Obarski prezentuje krótką historię dombeskiej refleksji mariologicznej. Temat został podjęty już w latach 40 XX w., *czego owocem stało się opublikowanie w 1950 r. przez katolików i protestantów dzieła „Dialogue sur la Yierge”*; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 350 nn.

gicznych. Ekumeniści z Dombes wyznają dalej, że *na skutek [à force] reagowania przeciw zbyt rozległej pozycji, jaka dla Maryi ukształtowała się w katolickiej pobożności, protestanci ograniczali się do milczenia, które nie tylko nie odnosiło się z szacunkiem do wiary rzymskokatolickiej, ale w dodatku wywoływało [provoque] formę autocenzury, która nie oddawała sprawiedliwości stanowisku Reformatorów, ani miejscu Maryi w historii zbawienia*³⁸³.

W konsekwencji ewangelicy deklarują, że *należy powitać pewne głosy protestanckie, wcale nie słabsze, wzywające już do «zbadania pozytywnej postawy, którą jako synowie Reformacji powinniśmy przyjąć [adopter], jeśli chodzi o miejsce Matki Zbawiciela w całości naszych chrześcijańskich przekonań [certitudes]». [...] «Nauka [Une doctrine] o Maryi nie tylko jest możliwa, ale konieczna w wierze i teologii protestanckiej. A bez tej nauki krytyka rzymskiego katolicyzmu jest bezpodstawna [faus-sée] i z pewnością nieskuteczna»*³⁸⁴. Radykalna konkluzja jest taka, że *protestanci, niezależnie od wszelkiego możliwego wykrzywienia [dérive] kultu maryjnego, zaproszeni są do wyjścia ze swojej ostrożnej powściągliwości [réserve] oraz do przywrócenia [redonner] Maryi jej prawdziwego miejsca w rozumieniu [l'intelligence] wiary i w modlitwie Kościoła*³⁸⁵.

Tłumaczy się następnie istotę owej „rewizji kwestii maryjnej”: *To ponowne oszacowanie czy zrehabilitowanie pozycji Maryi i wyjątkowej [unique] roli, jaką ona zajmuje w planie Boga, nie jest owocem «ekumenicznego kompromisu», który sprawiłby, że tak rozbieżne [divers] punkty widzenia połączyłyby się [se rallier], ale jest powrotem do Maryi obecnej w ewangeljach oraz oznaką [la marque] większej wierności Pismu świętemu*³⁸⁶. W opracowanych w 1991 r. przez grupę roboczą „Catholica”

³⁸³ MBP 317.

³⁸⁴ MBP 318. Dombiści cytują tu opinię protestanckiego teologa P. Maury, wyrażoną już w 1946 r. Dalej stwierdza on, że *wystarczy, abysmy w tym duchu przypomnieli sobie i polecili wspaniałym komentarz Lutra do Magnificat*, cyt. za: TAMZE.

³⁸⁵ TAMZE. Obarski informuje, że wspaniałym przykładem realizacji tego postulatu jest książka jednego z dombistów: M. LEPLAY, *Le protestantisme et Marie. Une belle éclaircie*, Genève-Paris 2000. *Dzieło to jest wyraznym owocem sześcioletniego doświadczenia, które stało się udziałem nie tylko tego pastora Kościoła reformowanego. Już sam podtytuł (piękne przejaśnienie) podkreśla wartość takiego spojrzenia na Matkę Pana, które na nowo pozwala tradycji protestanckiej odnaleźć jej właściwe miejsce w pojednanej 'communio Ecclesiae'; R. OBARSKI, Mariologiczne implikacje..., 340, przyp. 236.*

³⁸⁶ MBP 319. W tym miejscu autorzy dokumentu przytaczają słynne słowa Karla Bartha z 1936 r., który pozostając tak surowy [rigoureux] w krytyce wobec pozycji [l'endroit] kultu maryjnego mówił wyraźnie [expressément]: *Jest tutaj coś więcej niż Abraham, więcej niż Mojżesz, więcej niż Dawid i więcej niż Jan Chrzciciel, więcej niż Paweł, więcej niż cały Kościół chrześcijański; chodzi tutaj o historię Matki Pana, Matki samego Boga. To wydarzenie wyjątkowe, bez analogii*, cyt. za: MBP 319.

(Kościołów członkowskich Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec i Niemieckiego Komitetu Narodowego Światowej Federacji Luterskiej) wytycznych, dotyczących miejsca Maryi w wierze i teologii ewangelickiej, podkreśla się konieczność uwzględnienia Jej osoby w teologii i pobożności protestanckiej³⁸⁷.

Ojcowie Reformacji gwałtownie sprzeciwiając się nadużyciom w dziedzinie czci Maryi jednocześnie gorąco zalecali Jej naśladowanie (M. Luter, J. Kalwin, U. Zwingli)³⁸⁸. Z lektury ich pism, kazań i medytacji wyłania się obraz Nauczycielki wszystkich wierzących, Prorokini i Świadka Boga, Uczennicy Ducha Świętego, Nauczycielki pokory, Mistrzyni modlitwy i uwielbienia, Wzoru wiary w słowo Boże, Pełni otwarcia się na Boga, Przykładu życia³⁸⁹. Niektórzy porozumienie o wzorczości Maryi wobec chrześcijanina zaliczają do najcenniejszych z osiągniętych w uzgodnieniu dombistów³⁹⁰. Ważność naśladowania Maryi uznali też sygnatariusze deklaracji ekumenicznej Kongresu Mariologicznego w Saragossie³⁹¹.

Mówiąc o protestanckiej czujności odnośnie do obecności Matki Pana w ich Kościołach teologowie z Dombes zaznaczają, że musiałyby ona również *prowadzić do nieprzeceniania znaczenia [l'importance] miejsca Maryi w życiu Kościoła katolickiego*³⁹². Chodzi tu po prostu o nowe

³⁸⁷ Por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 340, przyp. 237. *Kościół, dla których podstawą wiary jest Pismo Święte, nie mogą zapominać, że Matka Jezusa pojawia się wielokrotnie w Nowym Testamencie w różnorodnych kontekstach. [...] Ponieważ Jezus z Nazaretu jest ostatecznym objawieniem istoty i woli Boga dla Kościoła wszystkich czasów, dla chrześcijan, którzy wyznają Chrystusa, Matka Jezusa nie może pozostać bez znaczenia. Maria, Matka naszego Pana. Wytyczne ewangelickie*, (tłum. E. Adamiak), w: *Beatam me dicent...*, X, 446.

³⁸⁸ M. Luter postrzegał Maryję jako wzór wiary, łaski, pokory i posłuszeństwa woli Bożej; zob. K. KOWALIK, *Matka Pana w teologii i pobożności chrześcijańskiej według „Komentarza do Magnificat Marcina Lutera”*, w: *Beatam me dicent...*, X, 83-89; M. LUTER, *Komentarz do Magnificat*, w: TAMŻE, 131-136.

³⁸⁹ Zob. M. WALUŚ, *W szkole mistrzyni. Naśladowanie Maryi Dziewicy według Ojców Reformacji*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002) nr 4, 172-190. Istnieje ponadto interesujący artykuł A. BIRMELÉ, *La mère du Seigneur dans la théologie protestante*, „*Lumière et Vie*” 37(1988) nr 4, 33-48; zob. też K. KOWALIK, *Maryja w teologii protestanckiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, XII, Lublin 2008, kol. 24-27.

³⁹⁰ Zob. G. BRUNI, *La testimonianza della Scrittura su Maria e la confessione della fede*, „*Ambrosius*” 75(1999) nr 2-3, 120-123. Według autora jest Ona kluczem do odczytania łaski, wiary, misji, ekumeniczności Kościoła i relacji Bóg – człowiek w odniesieniu do zbawienia.

³⁹¹ Zob. B. MORAWSKI, *Miejsce Maryi w kulcie chrześcijańskim w świetle ekumenicznej deklaracji w Saragossie (3-9 X 1979 r.)*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002) nr 4, 195. 212-217. Świadectwem więzi nawrócenia postawy, nauki i kultu jest to, że dokument dotyczy właśnie miejsca Maryi w doktrynie i modlitwie.

³⁹² MBP 320.

spojrzenie w odczytywaniu tego znaczenia³⁹³, dzięki następnemu krokowi nawrócenia ewangelickiego, jakim jest przyjęcie do wiadomości istnienia pewnej rozbieżności pomiędzy katolicką pobożnością i nauką. Ta pierwsza *przypisuje [fait] Maryi bardzo różną [variable] pozycję*, natomiast liturgia niedzielna (czyli zgodna z nauką) *jest bardzo powściągliwa [discrète] wobec niej*³⁹⁴. Spadkobiercy Reformacji winni ponadto zrozumieć, że *dogmaty maryjne oraz inne twierdzenia na temat Maryi znajdują swoje usytuowanie [sont à situer] w «hierarchii prawd» i nie zajmują pierwszego miejsca [dosł.: pierwszych miejsc - M.L.] w całości doktryny katolickiej*³⁹⁵. Pointa jest więc prośbą o obiektywizm i wyrozumiałość, zaproszeniem do nowego spojrzenia, bez przeceniania. Protestanci, kiedy mówią o Kościele katolickim, *nie powinni mylić [confondre] centrum, sedna wyznawanej [l'essentiel de l'expression] wiary z jej obrzeżami [la périphérie]*³⁹⁶.

We wprowadzeniu do protestanckiego nawrócenia doktrynalnego spostrzegamy po raz kolejny jego związek z nawróceniem postawy³⁹⁷. W interesującym nas temacie, ujętym jako „«Współdziałanie» czy aktywna odpowiedź Maryi”, ewangelicy przyglądają się problemowi poprzez pryzmat skrypturystyczny, traktując „współdziałanie” w zbawieniu jako tajemnicę wplecioną w rzeczywistość łaski, wiary i usprawiedliwienia. *Ponowna uważna lektura Pisma świętego stanie się źródłem nowego podjęcia kwestii [remise en question] zbawienia z myślą o zrozumieniu przez nas roli i miejsca Maryi. O ile łaska jest zawsze pierwsza, o tyle domaga się [exige] ona za każdym razem odpowiedzi, odpowiedzi z miłości i na miłość*³⁹⁸. Jest to odwołanie do centralnych w teologii ewangelickiej zasad *solus Christus* i *sola gratia*³⁹⁹. Maryja jest zatem ostatecznym [décisif] i doskonałym przykładem owego «tak», *jakie powinna głosić [prononcer] wiara chrześcijańska*⁴⁰⁰. Teologowie katolicy podejmują próby ujęcia przykładu Maryi jako Jej „współdziałania” w zbawieniu⁴⁰¹.

³⁹³ Por. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 340.

³⁹⁴ MBP 320. *Marialis cultus* ujmuje liturgię jako przykład poprawnie ustawionego kultu Maryi.

³⁹⁵ TAMŻE.

³⁹⁶ TAMŻE.

³⁹⁷ TAMŻE, 321-322. *Tę szczególną pozycję Maryi wynikającą z faktu bycia Matką Zbawiciela, pozycję, która jednak oznacza pełną jej obecność pośród komunii świętych, świadków należących do orszaku Chrystusa, protestanci mogą odnaleźć na drodze 'nawrócenia doktrynalnego'*, R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 340.

³⁹⁸ MBP 323.

³⁹⁹ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 341.

⁴⁰⁰ MBP 323.

⁴⁰¹ Zob. J. KUMALA, *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela...*, 263-270.

W tej optyce Matka Pana może być uznana [*considérée*] za model wierzącego, usprawiedliwionego przez wiarę, a nie przez uczynki⁴⁰². Z tytułu, że jest „pierwszą spośród usprawiedliwionych”, Maryja, «wyróżniona» [*favorisée*] pokorna służebnica Pana, na którą on wejrzał i z tego powodu błogosławiona (*bénie*) między wszystkimi niewiastami, ogłoszona [*déclarée*] błogosławioną (*bienheureuse*), ponieważ uwierzyła, jest «figurą Kościoła», ludu Bożego na ziemi w drodze [*marche*] ku Królestwu, naszą siostrą⁴⁰³.

Określenie Maryi mianem „figury Kościoła” nie jest dla protestantów łatwe. Luterancki pastor Mark E. Chapman⁴⁰⁴ stwierdza, że luteranizm chronicznie cierpi na niezdolność dojścia do eklezjologii, która odpowiadałaby jego teologii, a dialogi ekumeniczne jedynie ujawniły ten genetyczny defekt, więc luteranizm musi jeszcze raz spróbować wyartykułować swoją eklezjologię w sposób prawdziwy dla jego własnej teologii i otwarty na eklezjologię ekumeniczną. *Być może jednym ze sposobów na zrobienie tego byłoby sprowokowanie luteranizmu do eklezjologicznej odpowiedzi na impertynenckie i dezorientujące pytanie: Jak to jest, że Dziewica Maria może być rozumiana jako archetyp Kościoła, Matka Kościoła i tym samym Matka wszystkich chrześcijan?*⁴⁰⁵. Ewangelicki teolog suponuje, że 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 Kościoła⁴⁰⁶.

⁴⁰² MBP 323.

⁴⁰³ TAMŻE. Grupa dookreśla wizerunek Maryi w oczach protestantów: Jest Ona Maryją, naszą młodszą siostrą, «panienką» [*la petite fille*] i poprzez to właśnie naszą starszą siostrą w człowieczeństwie. Maryją, obrazem [*le visage*] prostoty, tak często zniekształconym i nazbyt ubarwionym [*maquillé*], co bez wątpienia na jedno wychodzi [*une seule et même démarche*]. Maryją, «błogosławioną», której wzrok spostrzegł Anioła i której głos wyspiewał dla nas Magnificat. Maryją z Nazaretu, dotkniętą łaską (*graciée*) i laskawą (*gracieuse*), której wiara jest wielkim czynem [*exploit*] i cudem. Historią, centrum tej historii, która mówi nam o Bogu z Niebios w niej wcielonym. Maryją, która potrafiła mówić o sobie lepiej niż ktokolwiek. Maryją, więcej niż naszą matką: na zawsze, Marią, naszą siostrą, A. DUMAS, F. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Genève 1989, 98 n., cyt. za: MBP 323.

⁴⁰⁴ M.E. Chapman jest pastorem Drugiego Ewangelicznego Kościoła Luteranckiego w Chambersburg w stanie Pensylwania w USA, doktorem teologii. Poniżej cytowany artykuł został pierwotnie przedstawiony jako referat na spotkaniu Ekumenicznego Towarzystwa Błogosławionej Dziewicy Maryi (którego autor jest członkiem) w październiku 1993 r.

⁴⁰⁵ M.E. CHAPMAN, *Sancta Maria, Sancta Ecclesia: luterancka możliwość eklezjologii maryjnej*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002) nr 2, 154.

⁴⁰⁶ Zob. TAMŻE, 154-175. Ciekawe ujęcie maryjnej typiczności Kościoła prezentuje H.U. von Balthasar, zob. H.U. VON BALTHASAR, *Maryjny rys Kościoła*, w: J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maryja...*, 111-128.

Teologowie z Dombes wyznają pewien konsensus w kwestii „współdziałania” w zbawieniu, który zarazem jest propozycją doktrynalnego nawrócenia, zaproszeniem i wezwaniem do budowania odnowionej teologii, bowiem *w mierze, w jakiej wszelka niejasność [ambiguïté] zostaje zniesiona [levée], jeśli chodzi o zbawienie przez łaskę, udzielaną [opéré] przez samego Chrystusa, protestanci mogliby odnaleźć sens w takim «współdziałaniu»*. Idąc za Reformatorami, mogliby widzieć w Maryi, Matce Pana tę, która z uwagi na swoją czynną odpowiedź, «współdziałała» w zbawieniu oraz która ilustruje na sposób modelowy [de manière exemplaire] uświęcenie każdego chrześcijanina⁴⁰⁷. Kontynuując, Maryja jako «figura Kościoła» oraz uczestniczka komunii świętych staje się «naszą matką, a my wszyscy stajemy się jej dziećmi. Takie jest pocieszenie i przeobfita [débordante] dobroć Boga, że ofiarowuje człowiekowi tego rodzaju skarb, iż Maryja staje się jego prawdziwą matką, Chrystus jego bratem, a Bóg jego Ojcem» (Luter)⁴⁰⁸. Reasumując, Grupa stwierdza, że «współdziałanie» może być rozumiane jako owo «naśladowanie» Maryi, do którego Kalwin wzywa każdego chrześcijanina⁴⁰⁹.

Ostatnia część tryptyku protestanckich propozycji nawrócenia zatytułowana została jako „Maryja w wychwalaniu i modlitwie chrześcijańskiej”. Znaleźć tu możemy uwagi napawające optymizmem i utwierdzające świadomość nierozłączności nawrócenia postawy, nauki i kultu⁴¹⁰. Protestanci wyznają, że muszą przywrócić [redonner] Maryi właściwą pozycję [vraie place] doktrynalną i liturgiczną w tajemnicy zbawienia oraz komunii świętych⁴¹¹. Obarski zauważa, że katolicy muszą się przygotować mentalnie na fakt, iż protestanckie nawrócenie, jeśli chodzi o uwzględnienie Maryi w liturgii, pozostanie jednak zawsze na właściwym dla wrażliwości ewangelickiej poziomie⁴¹². Oddanie Maryi

⁴⁰⁷ MBP 324.

⁴⁰⁸ TAMŻE.

⁴⁰⁹ TAMŻE.

⁴¹⁰ Zob. też R. OBARSKI, *Cześć...*, 175-177.

⁴¹¹ MBP 329. O miejscu Maryi we wspólnocie świętych mówią m.in. deklaracje ekumeniczne kongresów mariologicznych na Malcie (1983) i w Kevelaer (1987), zob. np. B. MORAWSKI, *Miejsce Maryi we wspólnocie świętych. Deklaracje ekumeniczne, „Salvatoris Mater”* 4(2002) nr 3, 184-216.

⁴¹² Obarski cytuje wspomnianego już dombistę M. Leplay'a, który tak to ujmuje: *La conversion liturgique (...) sera pour nous plus esthétique que mystique, plus éthique que pieuse, plus discrète que processionelle, plus humaine que divine, plus anthropologique que théologique (...): Nous voudrions ne pas l'oublier et même discrètement nous souvenir que Marie est parmi nous avec se deux mots latins, le petit et le plus grand, qui sont encore habités par la foi d'Israel et déjà visités par la joie chrétienne, FIAT et MAGNIFICAT, puisque faire la volonté de Dieu c'est la glorifier en Jésus-Christ*, cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 342, przyp. 247.

jej prawdziwego miejsca w kulcie pociąga za sobą taki skutek [*implique*], że Kościoły protestanckie biorą pod uwagę w kulcie niedzielnym i w modlitwie eucharystycznej, w szczególności [*notamment*] w ważnych [*forts*] momentach roku liturgicznego, takich jak Adwent i Boże Narodzenie, Męka Pańska i Pięćdziesiątnica, rzeczywistość wszystkich tych świadków [wiary - M.L.]⁴¹³. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje Maryja. Przez ten wysiłek ponownego odczytywania oraz odnowionej zdolności rozumienia nasze Kościoły protestanckie połączą [*rejoindront*] swoje własne tradycje, tradycje prawdziwego szacunku [*respect*] względem [*à l'endroit*] Maryi oraz, podobnie jak niektórzy Reformatorzy, ponownie odnajdą radość ze świąt maryjnych, bezpośrednio związanych [*en relation directe*] z tajemnicą Chrystusa, takich jak: Zwiastowanie, Nawiedzenie i Przedstawienie w Świątyni⁴¹⁴. Podjęte zostaną kroki nawrócenia wobec ograniczeń i braków w modlitwie tychże Kościołów⁴¹⁵. Obecność Maryi w liturgii byłaby w gruncie rzeczy dostrzeżeniem w Niej tej, która przez swą wiarę „współdziałała” w zbawieniu⁴¹⁶. Zawarta w dokumencie zachęta do

⁴¹³ MBP 330.

⁴¹⁴ TAMŻE, 331.

⁴¹⁵ Zob. TAMŻE, 332. Dodatek II do maryjnego dokumentu dombistów to *mała antologia* [*florilège*] modlitw różnych Kościołów Zachodu (bez Kościoła katolickiego), skierowanych do Boga, uwzględniająca osobę Maryi, zob. MBP 394-397; MDD 177-182. S.C. Napiórkowski po przebadaniu polskich modlitewników luteranckich stwierdził, że Matka Pana jest wspomniana na ich kartkach tylko kilka razy, nie zawsze wymieniona z imienia; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 367, przyp. 354; (Nie)obecność Maryi w polskich modlitewnikach luteranckich, w: *Beatam me dicent...*, X, s. 230 n.

⁴¹⁶ «Cóż przeskadza» (por. Łk 18, 16; Dz 8, 36), *aby protestant*: [...] – mógł również wychwalać Boga za to, że pozwolił [*a donné*] Maryi być i działać [*faire*] [...]? – dbał [*veille*], *aby ten ewangeliczny okrzyk pochwalny* [*Magnificat* - M.L.] był zawsze głoszeniem [*proclamation*] tajemnicy wcielenia i zbawienia: niech nic nie będzie przypisywane [*attribué*] Maryi, co stanowi własność [*appartient en propre à*] jej Syna; ale także niech nic nie będzie odmówione [*dénié*] Maryi w komunii świętych? – pamiętał, że Maryja znajduje się na samym początku [*l'orée*] i u końca [*l'issue*] ziemskiej posługi Jezusa, jako świadek jej rozpoczęcia [*inauguration*] w Kanie i wypełnienia na krzyżu?, MBP 333. Obarski zauważa, że o potrzebie takiego kierunku odnowy w pobożności protestanckiej świadczy wypowiedź J. Jeziorowskiego, rzeczownika Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterskiego w Niemczech (VELKD), będąca jedną z nielicznych przychylnych reakcji środowisk protestanckich na encyklikę *Redemptoris Mater*. Podkreślał on znaczenie obecności Maryi w duchowości i pobożności chrześcijańskiej poprzez ukazanie skutków Jej nieobecności: *Bez tej kobiety Jezus nie byłby właśnie człowiekiem. Kto Maryję wyklucza z liturgii, z modlitwy, z chorału a faktycznie z całej duchowości, ten płaci wysoką cenę. Smutną melodię zanucić mogłyby tutaj duchowo do cna wysuszone Kościoły protestanckie*, cyt. za: A. SKOWRONEK, *Teologiczne zbliżenia – węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, 312; zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 343, przyp. 251.

inicjacji konkretnych pozytywnych postaw ewangelickich wobec Matki Pana nie jest nowa, gdyż m.in. Max Thurian formułował podobną⁴¹⁷.

Jeszcze raz warto podkreślić, że wyróżnianie rozbieżności w dialogu ekumenicznym nie ma na celu utwierdzania *status quo*, lecz prowokowanie pewnej dynamiki w kierunku ich przewyciężenia. Stąd nawrócenie nie jest tylko metodą, lecz propozycją dla dążących do jedności chrześcijan, która musi skonkretyzować się w wielu szczegółowych rozwiązaniach kreatywnie przedkładanych, odważnie podejmowanych i konsekwentnie wprowadzanych w praktykę lub teorię, zależnie od tego, do którego z tych dwóch – przenikających się jednak ze sobą – porządków należą. Podane do rozważenia wpisują się w fundamentalny postulat zapisany w poprzednim dokumencie Grupy – *Pour la comersion des Églises*, gdzie nawrócenie jest postrzegane jako nieodłączny element twórczego dialogu między Kościołami⁴¹⁸, a nawet mocniej – wejście na drogę nawrócenia jest koniecznym warunkiem odnalezienia komunii pomiędzy nimi⁴¹⁹. Dwa zdania zamykające dokument mówią o drodze nawrócenia: *Znajdując [...] Maryję obecną w Bożym planie oraz u samych początków [l'origine] komunii świętych, wierzymy, że jesteśmy wezwani, jedni i drudzy, razem z rzeszą świadków historii zbawienia, do stałego [permanente] nawracania się do Jezusa, Chrystusa, «poczętego z Ducha Świętego i narodzonego z Maryi Dziewicy»⁴²⁰. Teraz powierzamy czytelnikowi, jego uwadze i modlitwie, odkrywanie tej drogi, na której jest zaproszony do połączenia się [s'associer]: «z Bogiem, który jedynie jest mądry, przez Jezusa Chrystusa na wieki wieków» (Rz 16, 27)⁴²¹.*

3. Zakończenie

Niniejsze przedłożenie miało na celu wniknięcie w znaczenie tekstu dokumentu maryjnego Grupy z Dombes i przeprowadzenie refleksji nad możliwością wspólnego katolicko-protestanckiego rozumienia proble-

⁴¹⁷ Zachęcał on swoich współbraci protestantów w kontekście kontrowersyjnego dla nich wydarzenia, jakim było ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu: *Le dogme de l'Assomption nous paraît un obstacle insurmontable: Protestants, sondez le mystère de Marie et n'hésitez pas à l'appeler bienheureuse, à reconnaître que Dieu l'a comblée de grâces et a fait pour elle de grandes choses, qu'elle est bénie entre les femmes et vraiment la Mère du Seigneur*, cyt. za: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 344, przyp. 253.

⁴¹⁸ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 331.

⁴¹⁹ TAMŻE, 350.

⁴²⁰ MBP 337.

⁴²¹ TAMŻE, 338.

mu „współdziałania” Maryi w zbawieniu. Teologów katolickich nurtuje troska, czy dialog ekumeniczny jest w stanie zmusić ich do rezygnacji z możliwości używania tradycyjnych terminów mariologicznych, jak np. „współdziałanie” Maryi w Bożym dziele Odkupienia, do których są tak bardzo przywiązani. Ekumeniści protestanccy przejęci są niepokojem o realność sytuacji, w której wierni ich Kościołów mieliby zgodzić się na funkcjonowanie pojęć mariologicznych uważanych od wieków za godzące w podstawy założeń ewangelickiej Reformy. Czy ewentualne nowo ukute pojęcia będą nadawały się do takiego ujęcia roli Maryi w Bożej ekonomii, by mogli pod nim podpisać się wspólnie wierni wszystkich tradycji podzielonego Kościoła Chrystusowego? Czy stwierdzenie, że – mimo pozostających różnic – osoba Maryi nie jest już przeszkodą do widzialnego zjednoczenia, jest tylko irenistyczną retoryką? Czy Grupa z Dombes faktycznie dokonała tego, co mówi, że dokonała?

Kompozycję opracowania wyznaczyła metoda trój etapowości dombeskiej teologii z pominięciem czy redukcją fazy historycznej i skrypturystycznej. Schemat jest więc debatą dogmatyczną podzieloną na uzgodnienie rozwinięte w konsensusie, dywergencjach i perspektywie pojednania oraz prezentacją propozycji nawrócenia dla katolików i protestantów w dziedzinie postawy, doktryny oraz kultu.

Kwestia „współdziałania” Maryi w zbawieniu została w świetle zasad *sola gratia* i *sola fide* przeanalizowana, poddana krytyce i „w sensie *bardzo precyzyjnym*”⁴²² przyjęta, wspólne rozumienie jest więc faktem: *łaska, która jest zawsze pierwsza i absolutna, nie tylko nie wyklucza ludzkiej odpowiedzi, ale [...] wzbudza ją i sprawia, że jest możliwa, wręcz zmusza do niej*⁴²³. Mimo wieloznaczności implikowanych tradycyjnemu katolickiemu pojęciu „współdziałanie” teologowie z Dombes przyznają, że nie można na razie od niego odstąpić, bo nie znaleziono lepszego⁴²⁴, zresztą ma on korzenie nowotestamentowe. Termin „współdziałanie” jest *obecny i żyje w mentalnościach jednych i drugich* i nie można *sprowadzić wrażenia, jak gdyby nie istniał*⁴²⁵. Trafność intuicji dokumentu Grupy z Dombes została potwierdzona przez zbieżność z konsensusem osiągniętym we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*⁴²⁶, w której katolicy i luteranie wyrazili przekonanie, że usprawiedliwienie

⁴²² MBP 340; MDD 100.

⁴²³ MBP 340; MDD 101.

⁴²⁴ Zob. TAMŻE.

⁴²⁵ MBP 214.

⁴²⁶ Powtórzę, że są to dokumenty, które właściwie rodziły się równocześnie, pierwszy w latach 1997-1998, drugi 1997-1999, gdyż dopiero po dwóch latach podpisano projekt ostateczny *Wspólnej deklaracji*.

dokonyje się tylko z łaski⁴²⁷: *Gdy katolicy mówią, że człowiek «współdziała» podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wpływający z własnych sił⁴²⁸.*

Dostrzegłem też w dokumencie kilka przyczynków do konsensusu, które wyglądają, jakby znalazły się tam przez przypadek. Dombeska rektura perykopy o weselu w Kanie owocuje stwierdzeniem, że *Maryja rozumie, że jej rolą jest odtąd prowadzenie służb do swojego Syna, tak aby słuchali jego słowa, w pełni poddając się mu⁴²⁹.* Czyż nie możemy tego nazwać „współdziałaniem” z Bogiem? Następną zgodą *implicite* w kwestii „współdziałania”, zresztą dwukierunkową, jest ujęcie Niepokalanego Poczęcia Maryi w perspektywie zasady *sola gratia*⁴³⁰: *W stopniu, w jakim katolicy stwierdzają, że fiat Maryi w chwili Zwiastowania było możliwe tylko dzięki łasce Boga, mogą oni słusznie przedstawiać Niepokalane Poczęcie jako radykalny przejaw tej łaski, przez którą spodobało się Bogu udzielić od początku tego, co pozwoliłoby Maryi wyrazić zgodę na zamysł Pana⁴³¹.* Wydaje się, że pozostające dywergencje rzeczywiście nie są dzielącymi. Rzeczowo brzmią propozycje nawrócenia przedstawione chrześcijańskim Kościołom.

Dotyczą one głównie postawy i kultu, gdyż na poziomie dogmatycznym różnice są w niuansach. Decydująca będzie ich recepcja i wcielenie w życie. Gadamer zwerbalizował swego czasu oczywistość, że tylko wtedy rzeczywiście ujmujemy znaczenie tekstu, gdy potrafimy zastosować jego implikacje do życia współczesnego⁴³². Grupa uczyniła wiele dla nadziei widzialnego zjednoczenia chrześcijan, któremu na przeszkodzie nie stoi z pewnością Matka Pana, i superlatywy opisujące dzieło z Dombes są zasłużone. Czas pokaże, czy zrozumieliśmy (chcieliśmy zrozumieć?) dombeski dokument maryjny.

Co do perspektywy dalszych badań problematyki „współdziałania” Maryi w zbawieniu należy podjąć wysiłek „oczyszczania”, „wspólnego «nawracania»”, „w pewnym sensie «rekonstruowania» tego pojęcia”⁴³³. Cenne jest spostrzeżenie Calzolaro o konieczności zachowania tzw. ry-

⁴²⁷ Zob. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA, PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu...*, 19.

⁴²⁸ TAMŻE, 20.

⁴²⁹ MBP 181.

⁴³⁰ Zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 257.

⁴³¹ MBP 272.

⁴³² Zob. B. LONERGAN, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, 168.

⁴³³ Zob. MBP 214.

goru „kontenutystycznego”⁴³⁴, czyli podkreślania przewagi treści nad formą dzięki rozróżnieniu terminu od jego zawartości.

Czy pewnego dnia uda się wypracować adekwatniejsze słowa wolne od wszelkiej dwuznaczności? Istnieje np. propozycja Krausa, by kwestionowane dziś historyczne modele ujęcia relacji wolności i łaski, czyli *synergizm* (współdziałanie człowieka z Bogiem u katolików) oraz *monergizm* (wyłączne działanie Boga u protestantów), zastąpić jednym, autentycznie biblijnym: *energizm*⁴³⁵. Rodzi się jednak kolejna wątpliwość, czy ukuwane „na siłę” wyrażenia techniczne są w stanie wejść spontanicznie w teologiczny krwioobieg, nie mówiąc nawet o codzienności, bez kreowania dodatkowych kontrowersji.

Obarski zwraca uwagę na ciągły wymóg pogłębionych wspólnych studiów egzegetyczno-teologicznych, szczególnie wskazując na potrzebę ukazania w Maryi, uznanej przez Grupę za model człowieczeństwa, *takiej teologicznej linii myślenia, która podkreślałaby znaczenie ludzkiej odpowiedzialności na działanie zbawczej łaski, oczywiście w niczym nie zaprzeczając zależności człowieka od Boga*⁴³⁶. Wydaje się, że jest to zbieżne z pomysłem antropologicznego modelu zbawczego pośrednictwa K. Rahnera, mającego opierać się na radykalnej współzależności międzyludzkiej⁴³⁷.

Do pełniejszej zgody doprowadzić może rozwiązanie paradoksu zawartego w postrzeganiu przez katolików i protestantów „współdziałania” Maryi w zbawieniu w kontekście nauki o Niepokalanym Poczęciu. Katolicy, przyjmując to ostatnie, a więc zakładając w Maryi przepotężne, spektakularne działanie łaski, lubują się w akcentowaniu Jej szczególnej zasługi w otwartości na Boży plan zbawienia. Protestanci natomiast bronią się przed mówieniem o Jej „współdziałaniu”, choć ich założenie, że nie była całkiem wolna od grzechu, nieuchronnie implikować powinno jakąś autotranscendencję z Jej strony w pasywnym choćby poddaniu się mocy Bożej, czego trudno nie nazwać „współdziałaniem” z Bogiem nie nazwać, skoro wymaga od człowieka pewnego trudu i rezygnacji. Potraktowanie przez katolików Niepokalanego Poczęcia jako łaski pozwalającej wypowiedzieć *fiat* oraz potraktowanie tego Jej wypowiedzenia *fiat* przez protestantów jako „współdziałania” z Bogiem, sprowadziłoby

⁴³⁴ Zob. A.M. CALZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, „Miles Immaculatae” 35(1999) nr 2, 434.

⁴³⁵ Zob. G. KRAUS, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, 217-222.

⁴³⁶ R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 318. Podsumowując artykuł w „Salvatoris Mater”, Obarski zwrócił uwagę na perspektywę dalszych badań dla pogłębienia teologicznej refleksji nad misterium Maryi w dialogu ekumenicznym i na pierwszym miejscu wskazał na nadzieję związaną z dalszym namysłem nad stosowaniem *hierarchy veritatum* w problematyce mariologicznej, zob. R. OBARSKI, *Metoda...*, 363.

⁴³⁷ Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Per homines...*, 109-117.

nas na wspólną płaszczyznę⁴³⁸. Źródłem rozbieżności jest fakt uwarunkowany pozateologicznie (kulturowo, filozoficznie, psychologicznie), iż nasze wyznania, chcąc uczcić Chrystusa i absolutny prymat łaski Bożej, czynią to, wyciągając z tych samych przesłanek wnioski przeciwne lecz niesprzeczne⁴³⁹, co teolog musi mieć na uwadze, jeśli chce wejść na drogę wiodącą ku rozwiązaniu tego zagadnienia.

Ostatni postulat do rozwinięcia w dalszej perspektywie ma charakter *stricte* filozoficzny. Wszyscy koncentrują się na prefiksie „współ-” w terminie „współdziałanie”, nikt natomiast nie zwraca uwagi na to, do czego ów prefiks jest dołączony. Dombiści stwierdzili, że Maryja *daje przykład wiary, która nie jest działaniem, lecz przyjęciem*⁴⁴⁰. „Działanie”, czyn ludzki jest przedmiotem badań i refleksji antropologii filozoficznej. Może wartościowe byłoby zaczerpnięcie z osiągnięć filozofii, co jest według niej, a co nie jest „działaniem”. A w każdym systemie otrzymamy inną odpowiedź, gdyż każdy zasadza się na odmiennych założeniach. Wyzwaniem ekumenicznym staje się więc poszukiwanie wspólnej bazy filozoficznej dla wspólnej ekumenicznej teologii. Niemniej „działanie” czy też „współdziałanie” człowieka z Bogiem jest aprobowane w teologii katolickiej, pozostaje ono problemem teologii protestanckiej, a więc z tego powodu powinien on znaleźć się także w katolickiej refleksji.

Maciej Lubieniecki

Bürgergasse 2
8010 Graz
Austria

e-mail: maciek.lubieniecki@gmail.com

“La cooperazione” di Maria nella salvezza alla luce del documento *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* del Gruppo di Dombes

(Riassunto)

„La cooperazione” di Maria nella salvezza è uno dei più difficili aspetti controversi della riflessione mariologica ecumenica e uno dei più difficili temi teologici in genere.

⁴³⁸ Zob. MBP 268, por. MBP 274.

⁴³⁹ Zob. MBP 273.

⁴⁴⁰ MBP 341; MDD 101.

Questo problema è stato preso in esame dal Gruppo di Dombes nel documento *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*.

Lo scopo di questo studio è quello di cercare la soluzione se la questione della dottrina della “cooperazione” di Maria nella salvezza può diventare il patrimonio comune del cristianesimo.

L'articolo è stato diviso in questo modo: 1) L'analisi e l'interpretazione del consenso (la presentazione del problema, la natura del consenso, le divergenze, la prospettiva della riconciliazione); 2) L'analisi della proposta della conversione delle Chiese (la conversione dei cattolici, la conversione dei protestanti); 3) La conclusione.