

# Stanisław C. Napiórkowski

---

## "Mariologie", Georg Söll, Freiburg-Basel-Wien 1978 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 51/2, 209-211

---

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Georg SÖLL SDB, *Mariologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, Verlag Herder, s. 255 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, wyd. M. Schmaus, A. Grillmeier SJ, L. Scheffczyk i M. Seybold, t. III/4).

Podręcznik historii dogmatów wzbogacił się o zeszyt poświęcony mariologii. Po uwagach metodologicznych (s. 2—4) autor omawia podstawy mariologii do 200 r., tj. Maryja w Nowym Testamencie, w apokryfach i w pierwszych świadectwach Tradycji do św. Ireneusza (rozdz. I, s. 5—40); w rozwoju mariologii do Chalcedonu ukazuje przygotowanie dogmatu o Bożym Macierzyństwie (Sobór Nicejski), mariologiczne elementy w Symbolu Konstantynopolskim, w dogmacie z Efezu i Chalcedonu (rozdz. II, s. 41—99); dalszy rozwój do drugiego soboru w Nicei znaczą trzy problemy: uznanie *semper virgo*, Wniebowzięcia i bezgrzeszności Maryi (rozdz. II, s. 100—134); ostatni okres obejmujący średniowiecze i czasy nowożytne przedstawia rozwój nauki o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie, aż do definicji dogmatycznych z 1854 i 1950 r. (rozdz. IV, s. 135—227). Epilog ukazuje kres rozwoju: ogłoszenie Maryi jako Królowej w 1954 r. i Maryi jako Matki Kościoła w 1964 r., rozdział ósmy konst. dogm. *Lumen gentium* i szkic o mariologii posoborowej. Kończy refleksja: historia dogmatów maryjnych a dialog ekumeniczny (s. 234—255).

Otrzymałiśmy bardzo potrzebną książkę. Literatura mariologiczna jest wyjątkowo bogata, a rozwój mariologii niezwykły; potrzebne są próby dostrzeżenia w tym rozwoju jego motorów, determinant, prawdziwości i nieprawdowości, by całość jakoś rozumieć. Jak słusznie pisze autor, nauczanie Kościoła katolickiego o Maryi „stanowi wzorzec rozwoju dogmatów w katolicyzmie. Ponieważ, po pierwsze, w procesie swoich narodzin dostarcza najhojniej przykładów ilustrujących grę sił różnych czynników dogmatotwórczych...; po drugie, ten kompleks dogmatów okazuje się jako punkt przecięcia się innych prawd wiary i ich rozwoju, a po trzecie, w swojej genezie obejmuje cały okres historii Kościoła i historii dogmatów” (s. 2). Sam autor miał okazję dobrze przygotować się do odpowiedzialnego i trudnego zadania, ponieważ posiada na swym koncie sporo publikacji mariologicznych, zwłaszcza z zakresu patrystyki wschodniej, a wszedł w problematykę historii dogmatów pracując nad tomem *Dogma und Dogmenentwicklung* wydanym w ramach *Handbuch der Dogmengeschichte* (t. I/5).

Jako historyk dogmatów autor jest świadomy celów swojego studium. Nie pisze historii mariologii jako części teologii dogmatycznej ani historii czci Maryi; posiadamy już tego typu opracowania, np. G. Roschiniego (*Mariologia*, t. I, Romae 2 1974) W. Deliusa (*Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963), H. Gräef (*Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg i. B. 1964) czy R. Laurentina (*Court traité de théologie materiale*, Paris 4 1959). Niemiecki salezjanin nie chce też zajmować się kościelno-kulturowymi i ludowo-pobożnościowymi implikacjami nauki o Maryi, pragnie natomiast śledzić historię powstawania, krystalizowania się i dojrzewania czterech dogmatów mariologicznych, mianowicie Niepokalanego Poczęcia, Bożego Macierzyństwa, Dziewictwa i cielesnego Wniebowzięcia. Jest świadomy, że mariologia katolicka obejmuje także inne tematy, prawdy jeszcze nie zdogmatyzowane, zwane niekiedy „dogmatami dojrzewającymi”: bezgrzeszność Maryi, jej duchowe macierzyństwo, pośrednictwo, godność i władza królewska oraz macierzyństwo w stosunku do Kościoła („Matka Kościoła”). Zainteresowanie tymi prawdami charakteryzują następująco: „Będą one poniżej tylko o tyle uwzględniane o ile zostały określone przez chrześcijańską Tradycję i o ile wpływały na rozwój właściwie rozumianych dogmatów maryjnych” (s. 2).

Zasadniczo można się zgodzić z takim podejściem metodologicznym. Autor ma prawo tak lub inaczej ukierunkować swoją pracę, a jeśli jest wierny przyjętemu, chociażby nie najszcześliwiej sformułowanym zasadom, trzeba

go ocenić pozytywnie. Czy jednak autor pozostał w pełni wierny przyjętej przez siebie zasadzie? Odnośnie do sprawy pośrednictwa budzi to uzasadnione wątpliwości. Nie odnoszą się one do okresu patrystycznego; w tym zakresie autor czuje się u siebie w domu i nie pomija wątku pośrednictwa (motywy: „Ewa — Maryja”). Okres patrystyczny jest mocnym punktem książki; chociażby tylko ze względu na niego warto mieć książkę G. Sölla w swojej bibliotece. Jednak już w średniowieczu, a także w czasach nowożytnych, problematyka pośrednictwa i duchowego macierzyństwa ginie prawie całkowicie. Więcej miejsca poświęca autor tematowi „Maryja Królowa” czy „Matka Kościoła”, niż dwu wspomnianym tematom. Nauka o Niepokalanym Poczęciu rozrosła się do rozmiarów niemal osobnego studium, natomiast problematyka *Maria Mediatrix*, *Maria Corredemptrix*, *Maria Mater spiritualis*, *Mater gratiae*, *Mater misericordiae*, *Ad Mediatorem Mediatrix*, *Regnum Christi per regnum Mariae*, która nie mniej niż spory o Niepokalane Poczęcie wypełnia ostatnie stulecie, jest nieobecna w książce — poza okresem patrystycznym. Temat królewskiej godności Maryi to faktycznie maleńki strumyk w porównaniu z wezbraną i spienioną rzeką tematu duchowego macierzyństwa i pośrednictwa Matki Bożej, a przecież tamten, nie ten wyszedł w książce jako ważniejszy.

Można przytoczyć jeszcze inne argumenty za potrzebą odwartościowania w historii dogmatów problematyki pośrednictwa i duchowego macierzyństwa Maryi: jedno i drugie można uznać za dogmat z powszechnego nauczania (oczywiście dogmat w tym przypadku odnosi się jedynie do „że”, nie do „jak”); choć te dwie prawdy nie zostały ogłoszone jako dogmat ani przez sobory, ani *ex cathedra*, stanowią dobro wiary; życiowo znaczą nie mniej, a raczej więcej niż dogmaty z 1854 i 1950 r.; stanowią także dobrą egzemplifikację rozwoju dogmatów, mimo że nie doczekały się swego finału w formie uroczystej dogmatyzacji; nie sposób zrozumieć kopernikańskiego przewrotu dokonanego w mariologii przez Vaticanum II bez uwzględnienia gwałtownego wzrostu (i przerostu) w nauczaniu, również papieskim, o Maryi jako Pośredniczce.

Rozumienie dogmatów mariologicznych w sensie tylko prawd uroczystie zdefiniowanych wprowadza do historii dogmatów wielką przejrzystość, ale bardzo zubaża rzeczywistość. Należałoby chyba podjąć dyskusję z historykami dogmatów na temat, czy taka zasada w świetle powyższego, jest nadal do przyjęcia. I drugie pytanie trzeba chyba z pożytkiem i zasadnie sformułować: Kiedy kończy się rozwój jakiegoś dogmatu? Czy w chwili ogłoszenia go dogmatem (co wyraźnie zakłada omawiana rozprawa)? Czy ta chwila nie jest raczej etapem i jednym z wydarzeń (choć niesłychanie ważnym) w życiu dogmatu, który przecież nie umiera z chwilą dogmatyzacji? Bł. Maksymilian Kolbe tłumaczył często swoim współbraciom, że walka starych franciszkanów o dogmat Niepokalanego Poczęcia nie zakończyła się w 1854 r., ale dogmatyzacja otworzyła nowy okres zbawczego funkcjonowania nauki *de Immaculata* i teraz dopiero nauka ta ma szansę pełni życia. Wydaje się, że teologowie systematycy lepiej niż ich koledzy historycy dogmatów pojęli zasadę, że dogmatyzacja znaczy zarówno zamykanie jak otwieranie. Kto wie, czy przyjęte w historii dogmatów kanony nie potrzebują zasadniczej dyskusji.

Söll dostrzega dość wyraźną różnicę między rozwojem dogmatu o Bożym Macierzyństwie a rozwojem dogmatu o dziewictwie i świętości Maryi. W pierwszym przypadku dogmat maryjny rozwija się w ścisłej zależności od nauki trynitarniej i chrystologicznej; rośnie wraz z nimi i niejako na ich marginesie; jest ich refleksem. W drugim przypadku przeważa związek z antropologią. „Przeważa”, ale nie dominuje w sposób wyłączny, ponieważ nauka o dziewiczym poczęciu, nawet o *semper virgo*, otrzymuje najpierw interpretację chrystologiczną (Maryja Dziewica, ponieważ to wynika z bożej ekonomii zbawienia), a dopiero później, po Soborze Chalcedońskim do

końca patrystyki, dołącza się element ascetyczno-antropologiczny: z dziewictwa Maryi argumentuje się za wyższością dziewictwa i bezżenności w porównaniu ze stanem małżeńskim, chociaż chrystologia pozostaje nadal motorem rozwoju mariologii (s. 134). Ze względu na przekonywającą argumentację należy przyjąć przedstawiony sposób rozumienia rozwoju dogmatu maryjnego w starożytności chrześcijańskiej, zwłaszcza że Söll nie jest tu oryginalny, a wypowiada dość powszechnie uznaną tezę. Inaczej przedstawia się sprawa interpretacji dalszych dziejów dogmatu maryjnego: w średniowieczu i czasach nowożytnych. Autor nie usiłuje śledzić również w tym okresie funkcjonowania faktu trynitarno-chrystologicznego i antropologicznego. Twierdzi, że od średniowiecza (włącznie) takim motorem jest liturgia (s. 134) i papieństwo (s. 148), którego zaangażowanie doprowadziło do ukształtowania się dwu typów mariologii: zachodniej i wschodniej. Trudno temu zaprzeczyć, nie sposób jednak nie dostrzec równocześnie faktu, że autor porzucił śledzenie związku mariologii z trzema dotychczasowymi, jak je nazwał, „motorami” typu merytorycznego, a poprzestał na obserwacji funkcjonowania „motorów” formalnych. Wprowadzenie tych ostatnich, bardzo zresztą interesujących, nie musi przecież z kręgu analiz eliminować czynników treściowych (*hoc faciendum, illud non omittendum*), tym bardziej, że tak chrystologia, jak antropologia nie przestały ani w średniowieczu, ani w czasach nowożytnych decydować o rozwoju mariologii. Nawet przy założeniu, że Söll pomija po okresie patrystycznym zagadnienie pośrednictwa i duchowego macierzyństwa Maryi, czynnik antropologiczny wyraźnie kształtuje nauczanie o Maryi, zwłaszcza wniebowziętej. Również mariologia soborowa i posoborowa wykazuje uwrażliwienie na ten antropologiczny wymiar mariologii (por. soborowe „Maryja typem Kościoła” i K. Rahnera antropologiczną propozycję mariologii).

Ze względów heurystyczno-metodologicznych zasługuje na uwagę stosunek autora do apokryfów, których analizie poświęca sporo miejsca. „Dla studium typu historycznodogmatycznego interesująca jest przede wszystkim odpowiedź na pytanie: w jakiej mierze apokryficzny obraz Maryi wpłynął na kształtowanie się mariologii?” (s. 25). Jak w bibliście, tak w mariologii obserwujemy zjawisko odważnej rehabilitacji apokryfów.

Zaskakujące, lecz do przyjęcia jest stanowisko Sölla w sprawie zależności kultu maryjnego od kultów pogańskich. Zdaniem autora chrześcijańskiemu nawróconym z pogaństwa łatwiej było przyjąć chrześcijańską naukę o Maryi niż chrześcijańskiemu nawróconemu z judaizmu, a to ze względu na trzy fakty: 1. pogaństwu była bliska idea bogini-matki, 2. element żeńsko-macierzyński odgrywał ogromną rolę w kulcie i myśli pogańskiej, 3. nie obca mu była zasada inkarnacyjno-soteriologiczna (s. 68). Autorowi nie chodzi o wyprowadzanie kultu maryjnego z kultów pogańskich, analogia nie oznacza przecież genealogii, ale o dostrzeganie pozytywnych elementów nawet w tym, co zwykle się negować w sposób generalny.

Polski czytelnik mariologii Sölla stwierdza ze smętkiem, że w dwudziestowiecznej historii dogmatów maryjnych Polska zupełnie nie istnieje. Żeby choć jeden autor, choć jedna idea! Stwierdzając nieobecność dorobku polskiego w przedstawionej przez zachodniego historyka dogmatów maryjnych panoramie, warto by podjąć trud wydobycia i ukazania (sobie i Zachodowi) podstawowych wartości mariologii polskiej. Następny Międzynarodowy Kongres Mariologiczny podejmie tematykę kultu Najśw. Maryi Panny w okresie poreformacyjnym, należałoby więc starannie przebadać złoty wiek mariologii polskiej, by na międzynarodowe forum zawieść dojrzwały polski owoc. Sporo już w tym kierunku zrobiono przy katedrze mariologii KUL, kiedy to studiowanie mariologii było u nas w wysokiej cenie; niestety, wyników tych badań nie ukazano w zadowalający sposób.

o. Stanisław C. Napiórkowski OFMConv., Lublin