

Janusz Królikowski

Aktualność i problemy mariologii "eklezjotypicznej"

Salvatoris Mater 2/4, 263-274

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W czasie sympozjum na temat „Trójca Święta a Maryja”, które odbywało się w Częstochowie we wrześniu 1999 roku powstała dyskusja dotycząca relacji między mariologią chrystotypiczną i eklezjotypiczną oraz wyrastającą na tym gruncie pobożnością, która również jest określana mianem chrystotypicznej i eklezjotypicznej¹. Nie da się wprost wejść w treść wypowiedzi, które pojawiły się w czasie sympozjum, gdyż – jak zwykle przy takich okazjach – nie było czasu na pogłębienie pojawiających się problemów, ze względu na konieczność realizowania wcześniej ustalonego programu, jak również dlatego, że nie zostały one umieszczone w opublikowanych (choć tylko częściowo) materiałach z tegoż sympozjum². Mimo że upłynął prawie rok od tego wydarzenia, wydaje się, że warto powrócić do postawionego tam problemu, a zwłaszcza kwestii wprowadzania do mariologii pewnej dychotomii między mariologią eklezjotypiczną i chrystotypiczną oraz warto rozważyć wpływ tej dwoistości na samą pobożność. Jak z jednej strony miało charakter redukcyjny rozwijanie wyłącznie mariologii ukierunkowanej chrystologicznie, tak wydaje się, iż - z drugiej strony - byłoby tak samo szkodliwe rozwijanie jakichś mariologii paralelnych, w których nie ma integralnego i spójnego umiejscowienia Maryi w odniesieniu do misterium Jezusa Chrystusa i do misterium Kościoła.

Ks. Janusz Królikowski

Aktualność i problemy mariologii „eklezjotypicznej”

SALVATORIS MATER
2(2000) nr 4, 263-274

1. Z historii eklezjologii

Analizując historię eklezjologii, zauważamy, że we wczesnym Średniowieczu dokonał się w niej głęboki zwrot. Należy go związać

¹ Pierwszym autorem, który zastosował te pojęcia w ramach mariologii, był H.M. KÖSTER, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis*, w: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati*, t. II: *De munere et loco quem tenet Beata Virgo Maria in Corpore Christi Mystico. Relationes sessionum generalium*, Romae 1959, 21-49.

² Por. *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6-8 września 1999 roku*, red. T. SIUDY, K. PEK, Częstochowa 2000.

z tym momentem, gdy zaczęły między sobą rywalizować dwie „władze”, to znaczy władza świecka i władza religijna. Władcy i możni tego świata podjęli dość zdecydowane i zakrojone na szeroką skalę działania zmierzające do podporządkowania sobie Kościoła i jego członków. Aby ocalić wolność Kościoła i ukazać go jako gwaranta wolności, średniowieczni biskupi i teolodzy skupili się na rozważaniu w eklezjologii zagadnienia władzy, rozpatrywali więc relację między władzą duchowną i świecką. Opowiadali się, rzecz jasna, za prymatem tej pierwszej, a druga – świecka – była na tyle prawomocna, na ile za swe źródło poczytywała władzę duchowną. Papież Bonifacy VIII jeszcze bardziej zawęził problem, gdyż władzę w Kościele utożsamiał z władzą papieża i uznał, że poddanie się papieżowi jest konieczne do zbawienia, na niego też przeniósł zasadnicze prerogatywy dotyczące zbawczej funkcji Kościoła³.

Zasadniczo z tego typu eklezjologią wiązano misję i tożsamość Kościoła od Średniowiecza aż do Soboru Watykańskiego II. Yves Congar w swoich poszukiwaniach teologicznych wykazał bardzo przekonująco, że to przejście jest najważniejszym faktem w rozwoju koncepcji eklezjologicznych, ponieważ wyznacza konkretną linię podziału między uniwersalistyczną eklezjologią patrystyczną i ekskluzywną eklezjologią prawną, która zdominowała drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, znajdując swój wyraz praktycznie na wszystkich obszarach życia Kościoła⁴. W naszych rozważaniach jest ważne, by zauważyć, że przełom, jaki dokonał się w ramach koncepcji eklezjologicznych, jest także przełomem w ramach mariologii. Dokonał się on przede wszystkim pod wpływem Ambrożego Autperta, a potem Paschazjusza Radberta. To właśnie wtedy zaczęto na Zachodzie rozwijać autonomiczną refleksję o Maryi, która już nie była włączona w ogólną ekonomię zbawienia, oraz nastąpił rozwój i rozpowszechnianie się doktryny skoncentrowanej na Jej różnych przywilejach, interpretowanych jednostronnie, to znaczy bez oparcia ich na historii zbawienia⁵.

³ Por. BONIFACY VIII, Bulla *Unam sanctam*: DH 870-875. W tej bulli papież stwierdza: *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis* (DH 875). O znaczeniu i kontekście tego stwierdzenia por. J.I. GONZALES FAUS, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialico*, Barcelona 1996, 44-52.

⁴ Por. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingenzeit*, Leipzig 1958; Y.M.-J. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968.

⁵ Por. H. COATHALEM, *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du IX^e siècle*, Roma 1954; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962².

Nawiązując do terminologii, jaką zastosował Hans Urs von Balthasar, można by powiedzieć, że wspomniany tutaj przełom doprowadził do zbyt jednostronnego interpretowania misterium Kościoła w świetle „zasady piotrowej”⁶. W takiej interpretacji rozwija się przede wszystkim zagadnienie dotyczące charakteru instytucjonalnego Kościoła, co prowadzi do szczególnego skoncentrowania się nad kwestią urzędu w Kościele, jego funkcjami i władzą, a tym samym na traktowaniu Kościoła jako czegoś w rodzaju administratora zbawienia za pośrednictwem środków zbawczych, jakie zostały mu dane do dyspozycji. Taka interpretacja pomniejsza znaczenie Kościoła jako komunii życia, prawdy i miłości, która jest utworzona z wolnych i odpowiedzialnych osób, które mogą i powinny współpracować w konkretnym i osobowym aktualizowaniu dzieła zbawienia.

Historia pokazała, że jednostronna interpretacja misterium Kościoła w oparciu o zasadę piotrową prowadzi do koncentrowania się na jego wymiarze hierarchicznym, którego syntezą jest urząd piotrowy, symbolizujący jego Boską władzę. Nie zachodzi oczywiście potrzeba wyeliminowania tych osiągnięć, do których niewątpliwie doszła ekleziologia prawna, rozwinięta w drugim tysiącleciu misji Kościoła w świecie. Pokazała ona między innymi, że „zasada piotrowa”, stanowiąca oparcie Kościoła, określająca jego strukturę i zapewniająca jego jedność, ma nie tylko charakter zewnętrzny, ale daje Kościołowi pewność co do jego pośredniczenia zbawczego. Nie można podawać w wątpliwość, jak dzisiaj często się czyni, zwłaszcza w formule: „Chrystus – tak, Kościół – nie”, tego wymiaru Kościoła, twierdząc nie tylko, że nie jest on konieczny, lecz nawet, że jest szkodliwy dla wiary, a jako taki powinien zostać wyeliminowany. Uzasadnienie antropologiczne konieczności tego wymiaru jest bardzo proste – człowiek szukający zbawienia, szuka zbawienia *pewnego*, a taka pewność może mu być konkretnie dana tylko z zewnątrz, odpowiednio do jego natury i wrażliwości, przez kogoś kto to zbawienie już posiada.

Trzeba tymczasem pamiętać, że wymiar instytucjonalny i prawny jest tylko jednym z wymiarów aktualizowania zbawienia w Kościele i przez Kościół. Jego drugi wymiar, tak samo konieczny, by to aktualizowanie osiągało swój cel, jest związany z tym, co możemy nazwać *zdolnością*, która usposabia konkretnych ludzi do przyjęcia zbawienia ofiarowanego im przez Boga. Ta zdolność dotyczy akceptowania zbawczego zamysłu Boga, słuchania Jego słowa, żywego

⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Die antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg 1974.

i osobowego przyjmowania Jego łaski, a także współdziałania w tym, by przyjęta łaska wydawała z kolei owoce służące uświęceniu osobistemu i konsekracji świata. Zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa i aktualizowane w Kościele ma charakter dogłębnie osobowy i dialogowy, gdyż jest oparte na relacji i komunikacji między Bogiem i człowiekiem, i w których Bóg oczekuje od człowieka odpowiedzi, a nawet wprost jej wymaga. Wzorem może tu być Maryja i Jej dialog z Bogiem w chwili zwiastowania (por. Łk 1, 26-28). Bóg połączył początek „pełni czasu”, a więc nowy i ostateczny porządek zbawienia z doskonałą ludzką odpowiedzią Maryi - *fiat* na Jego inicjatywę. Karl Rahner słusznie zaproponował, by to miejsce mariologiczne, które ukazuje Maryję jako *doskonałą przedstawicielkę tego, czym jest chrześcijanin*⁷, widzieć jako archetypiczną syntezę chrześcijaństwa, to znaczy syntezę pełni łaski i pełni wiary oraz rodzaj „antropologii specjalnej”.

Te fakty wskazują, że w sposób uzasadniony Kościół może i powinien być rozumiany osobowo, nie tylko jako miejsce dialogu Boga z ludźmi, ale po prostu jako sam dialog, do którego powinni oni wносить swoją wiarę, swoje poświęcenie i swoją miłość jako żywe i dynamiczne postawy, które powinny ożywiać także wymiar instytucjonalny w tych, którzy są powołani do jego urzeczywistniania na mocy sakramentu święceń. Już powierzchowne spojrzenie na ekonomię zbawienia potwierdza, że od początku Bóg w swoim zbawczym zstępowaniu tak zwraca się do człowieka, by jego odpowiedź miała charakter w pełni osobowy. W ten sposób Bóg nadaje porządkowi zbawczemu relacyjną strukturę dialogu, który opiera się na słuchaniu Jego słowa i przyjmowaniu darów Jego życzliwości i przychylności⁸. To właśnie jest, nadal nawiązując do kategorii von Balthasara, „zasada maryjna” Kościoła, której przypisuje on takie znaczenie w Kościele: *Chrześcijaństwu bez mariologii grozi skrycie okrucieństwo. Kościół staje się funkcyjny, bezduszny, przekształca się w rachityczną instytucję pozbawioną miejsca odpoczynku, wyobcowuje się w ciągłym planowaniu. I ponieważ w tym świecie zdominowanym przez pierwiastek męski nieustannie następują po sobie kolejne ideologie, wszystko staje się przedmiotem polemiki, krytyki, gorzknieje, ztraca humor, wreszcie nudzi, ludzie masowo uciekają z takiego Kościoła*⁹.

⁷ K. RAHNER, *Maria. Meditazioni*, Roma-Brescia 1968, 43.

⁸ Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 1964.

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976, 82.

2. Maryja – pra-realizacja Kościoła

Utarte schematy myślenia oraz mentalność dzisiejszego człowieka sprawiają, że wyakcentowanie organicznego związku Maryi z Kościołem uznaje się za wynik wyszukanej współczesnej refleksji teologicznej. A tymczasem historyczne studium mariologii dowodzi, że było to zasadnicze i oczywiste zagadnienie mariologii rozwijane już przez Ojców Kościoła, uprawiających mariologię biblijną, dla której w Nowym Testamencie znajdowali obfity materiał ilustrujący kwestię związku Maryi z Kościołem. Jest tak chociażby w 12 rozdziale księgi Apokalipsy, który mówi o „wielkim znaku”, jaki ukazał się na niebie, to znaczy znaku „niewiasty”, która po zrodzeniu syna musi uciekać na pustynię, aby tam znaleźć schronienie przed smokiem¹⁰.

Według egzegetów ta „niewiasta” reprezentuje przede wszystkim, wywodzącą się ze Starego Testamentu, wspólnotę zbawienia, która wydała Mesjasza. Mamy tutaj nawiązanie do starotestamentowej teologii Syjonu jako matki płodnej, z której rodzi się oczekiwany Mesjasz¹¹. W sensie dosłownym apokaliptyczna niewiasta reprezentuje wspólnotę ludu Bożego, ale w sensie typologicznym może odnosić się do Nowego Testamentu. Ponieważ narodziny Mesjasza w Starym Testamencie są widziane jako szczytowy moment wypełniania się Bożej obietnicy i ludzkiego oczekiwania zbawienia, dlatego należy połączyć je z narodzinami Jezusa i urzeczywistnieniem zbawienia, o czym mówi Nowy Testament. Przekracza to oczywiście starotestamentowe oczekiwanie i spodziewane wypełnienie, gdyż pojmowanie matki Mesjasza nie jako jednostki, ale jako „osobowość korporatywną” i nowa interpretacja chrześcijańsko-maryjna jakby nakładają się na siebie. Znany egzegeta, K.H. Schelkle, w swojej niewielkiej, ale bardzo ważnej syntezie mariologii biblijnej, wyjaśnia wizję z 12 rozdziału Apokalipsy: *Ale wizja musi zawierać jeszcze więcej. Syn niewiasty nie jest prostym uosobieniem, ale jest osobą realną. Dlatego także niewiasta powinna być w końcu osobą historyczną. Wtedy nie może nią być ktoś inny jak Maryja, Matka Jezusa*¹².

¹⁰ Korzystam tutaj ze szczegółowego opracowania: P. FARKAŠ, *La „donna” di Apokalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997.

¹¹ Por. Iz 66, 8; 7, 14; Mi 5, 2. Por. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala 1945; L. DEISS, *Marie, fille de Sion*, Paris 1969; J.A. RIESTRA, *Maria, Hija de Sion*, „Scripta Theologica” 32(2000) 181-198.

¹² K.H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt*, Düsseldorf 1958, 21.

W swoim rozwoju Tradycja chrześcijańska powoli, ale zdecydowanie dokonywała zbliżenia danych biblijnych dotyczących Maryi i Kościoła. Hipolit Rzymski (†235), nawiązując do wizji apokaliptycznej stwierdza: *Przez tę niewiastę obleczoną w słońce Jan rozumie niewątpliwie Kościół, ponieważ on jest uczyniony przez Słowo, świadka Ojca, który jaśnieje bardziej niż słońce*¹³. Metody z Olimpu (†ok. 311) uzupełnia: *Rzeczywiście to ona, nasza matka, wielka niewiasta na niebie. To ona – Kościół*¹⁴. W tym samym czasie inni Ojcowie, szczególnie ci, którzy szerzej zastanawiali się nad paralelizmem Ewa – Maryja, na przykład Ireneusz (†202), doszli do ścisłego usytuowania Maryi obok Syna, „drugiego Adama”, jak Ewa była obecna u boku pierwszego Adama. Umacniało to w nich przekonanie, że Maryja zajmuje w ekonomii zbawienia w stosunku do Chrystusa taką pozycję, jaką zajmuje wobec Niego Kościół. W końcu to utożsamienie doszło do takiego punktu, w którym Ambroży mógł jednoznacznie stwierdzić: *Maria typus Ecclesiae*¹⁵. Doszedł on do takiego wniosku poprzez analizę teologiczną dziewiczego macierzyństwa Maryi w stosunku do Chrystusa – to macierzyństwo w pewnym sensie powtarza się w Kościele i ma w nim swoją ciągłość. Kościół również jest dziewicą czystą w swojej wierze i nieustannie otrzymuje nowe Boskie życie za pośrednictwem Ducha Świętego i on też jako matka rodzi nowe członki ciała Chrystusa. Komentując Apokalipsę, Alkuin (†804) dokonał takiego utożsamienia już w odniesieniu do wizji z 12 rozdziału, stwierdził: *Niewiastą obleczoną w słońce jest błogosławiona dziewica Maryja [...], ale w Niej my rozumiemy cały ród, którym jest Kościół. Ponieważ ta jest nazwana niewiastą nie ze względu na słabość płci, ale raczej ze względu na fakt, że on rodzi codziennie nowe narody, z których jest budowane całe ciało Chrystusa*¹⁶. Takie utożsamienie stało się już powszechne w złotych latach okresu patrystycznego. Jednak teologowie wczesnego średniowiecza na skutek przemian w eklezjologii, o których była mowa na początku niniejszych rozważań, z biegiem czasu coraz mniej interesowali się tą sprawą, aż w końcu doszło do wyizolowanego z ekonomii zbawienia traktowania Maryi. W dużym stopniu przyczynili się do tego Ambroży Autpert i Paschazjusz Radbert.

Wiek XIX to czas odnowy teologicznej, w tym również mariologii, dla której zasłużyli się J.M. Scheebena i J.H. Newmana, sze-

¹³ HIPOLIT RZYMSKI, *Demonstratio de Christo e Antichristo* 61: PG 10, 780.

¹⁴ METODY Z OLIMPU, *Symposion* 8, 5: SCh 95, 212.

¹⁵ AMBROŻY, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 7: SCh 45, 74.

¹⁶ ALKUIN, *Commentarium in Apocalypsin* 5, 12: PL 100, 1152.

roko nawiązujący do tradycji patrystycznej. Mariologia na początku XX wieku szczęśliwie podjęła odnowiony temat Maryi jako urzeczywistnienia i typu Kościoła, prowadząc do jego owocnego dowartościowania w czasie Soboru Watykańskiego II, czego wyraz doktrynalny znajdujemy we wprowadzeniu do VIII rozdziału konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: *Maryja Dziewica, która przy zwiastowaniu anioła poczęła w sercu i w ciele Słowo Boże i wydała na świat Życie, jest uznawana i czczona jako prawdziwa Matka Boga i Odkupiciela. Odkupiona w sposób wznioslejszy ze względu na zasługi swego Syna i zjednoczona z Nim ścisłym i nierozzerwalnym węzłem, jest obdarowana tą najwyższą funkcją i godnością, że jest Rodzicielką Syna Bożego, a przez to umiłowaną córką Ojca i świętynią Ducha Świętego; dzięki temu darowi szczególnej laski wyprzedza zdecydowanie wszystkie inne stworzenia zarówno ziemskie, jak i niebieskie. Jednocześnie jest jednak złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają być zbawieni w rodzie Adama; co więcej, jest „rzeczywiście matką członków (Chrystusa) [...], ponieważ swoją miłością współdziałała w tym, by w Kościele rodzili się wierni, którzy są członkami tej Głowy”. Dlatego jest Ona czczona jako najznakomitszy i całkowicie szczególnie członek Kościoła oraz jako typ i wyjątkowy wzór wiary i miłości; dlatego również Kościół katolicki, pouczony przez Ducha Świętego, otacza Ją synowskim uczuciem i czci jako umiłowaną Matkę¹⁷.*

Godny uwagi jest fakt, że do podobnego ujęcia misterium Maryi dochodzi dzisiaj także tradycja protestancka, co budzi nadzieje na dalszy dialog ekumeniczny w dziedzinie mariologii. M. Thurian stwierdził w swoich poszukiwaniach mariologicznych: *Wielki znak na niebie – to Kościół-matka, idący ku chwalebniemu królestwu Zmartwychwstałego, poprzez utrapienia tego świata, symbolizowany w historii, a zwłaszcza u stóp krzyża, przez Maryję, Matkę Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego¹⁸.*

Na soborze, chociaż i poza soborem, papież Paweł VI wniósł dalszy wkład do pogłębienia znaczenia eklezyjologicznego Maryi. Nadał Jej tytuł „Matka Kościoła”, który spójnie wyrasta z Tradycji Kościoła¹⁹. Nawiązuje on do starożytnej myśli św. Augustyna (†430), który zwrócił uwagę na duchowe macierzyństwo Maryi w stosun-

¹⁷ LG 63 (tłum. własne).

¹⁸ M. THURIAN, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, tłum. E. Ogiński MIC, Warszawa 1990, 206.

¹⁹ Por. R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie „Mater Ecclesiae” par Paul VI „extra Concilium”, mais „in Concilio”*, w: *Paulo VI e i problemi ecclesiologici del Concilio*, Brescia-Roma 1989, 310-370.

ku do członków Chrystusa. Tę właśnie myśl przypomniał Sobór w przytoczonym wyżej tekście²⁰. Szkoda, że zagadnienie, z którym zwłaszcza w Polsce łączono duże nadzieje, zostało prawie całkowicie zapomniane, czego dowodem jest choćby rozdział maryjny w dokumentach II Synodu Plenarnego. Sytuacja polska nie jest oczywiście czymś wyjątkowym, gdyż mimo zachęt papieskich do rozwijania kultu Matki Kościoła, zawartych zwłaszcza w adhortacji *Signum magnum* Pawła VI (13 V 1967 r.)²¹, kult ten nie doczekał się żywego oddźwięku w całym Kościele²².

3. Wiara - ośrodek zasady maryjnej

Ponad tysiącletnie rozdzielenie Maryi i Kościoła sprawia, że we współczesnej refleksji z trudnością odradza się taka mariologia, w której Maryja jest widziana jako „typ Kościoła”, a którą kiedyś Ojcowie tak skutecznie zastosowali do wyrażenia treści o charakterze soteriologiczno-antropologicznym. Nierzadko pojawia się pytanie, jakie znaczenie teologiczne ma łączenie Maryi i Kościoła oraz ujmowanie Maryi w Kościele a Kościoła w Maryi? Właśnie na tle tych trudności wyrastają tendencje do dychotomicznego traktowania Maryi w misterium Chrystusa i w misterium Kościoła, które prowadzi do zagubienia równowagi w samej mariologii, a potem także w eklezjologii. Tymczasem trzeba wziąć pod uwagę to, co słusznie na ten temat stwierdził Ch. Journet: *Mariologia może być uważana za traktat o wyjątkowej realizacji Kościoła w Dziewicy, i o jego [wspólnej] realizacji u wiernych. Ten punkt widzenia nie jest jednak najgłębszy. Prawdą jest stwierdzenie, że Kościół i Dziewica konstrytuują jedno*²³. Spójne ujęcie mariologii, jak również eklezjologii, które uwzględniałoby całość zagadnienia wciąż napotyka na wielorakie trudności. Na rozwiązanie czeka więc problem metodologiczny dotyczący sposobu teologicznego wyrażenia relacji między Maryją i Kościołem w ramach traktatu mariologicznego.

Aby uchwycić znaczenie zagadnienia i potrzebę jego organicznego traktowania, należy przede wszystkim zauważyć, że Maryja jako

²⁰ Por. AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 6: PL 40, 399.

²¹ A. MOLINA PRIETO, *María „Mater Ecclesiae” en los documentos pontificios*, „Ephemerides Mariologicae” 32(1982) 201-202.

²² Por. A. ZIEGENAUS, *Maria - Mutter der Kirche. Inhalt und Bedeutung des Titels für nachkonziliare Mariologie*, w: *Maria Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Weilheim - Bierbronn 1995, 39-57.

²³ CH. JOURNET, *Maria corredeptrice*, Milano 1989, 94-95.

pojedyncza osoba na początku nowego czasu zbawienia i jako początek nowej ludzkości – przez wiarę uczyniła i dopełniła tego, co później będzie czynić nieustannie ludzkość zgromadzona w Kościele. Jeśli istotnym zadaniem Kościoła jest przyjęcie – na mocy decyzji wiary – Jezusa Chrystusa, napełnienie się Nim oraz życie na co dzień Jego życiem, to jest to właśnie powtórzenie tego, co jako pierwsza i w sposób doskonały uczyniła Maryja na początku istnienia Kościoła. Właśnie z tego powodu słusznie została nazwana przez starożytnego autora „nadzwyczajnym skarbem Kościoła”²⁴, a przez autorów współczesnych „Kościołem w jego początku”²⁵. Dokonała Ona tego w misterium Boskiego macierzyństwa. Od tej chwili została na zawsze określona istota Kościoła – także on ma przyjmować życie Chrystusa, być miejscem i narzędziem Jego pośredniczenia oraz ma po macierzyńsku przyjmować i przekazywać zbawienie.

Działanie Maryi w pełni czasu powinno być widziane i interpretowane jako jeden z istotnych elementów dzieła założenia i budowania Kościoła²⁶. Trzeba jednak pamiętać, że to działanie Maryi nie ma tylko charakteru zewnętrznego w stosunku do Kościoła, ale stanowi jego element jak najbardziej wewnętrzny. Tradycja Kościoła od samego początku podkreśla, że samo Boskie macierzyństwo, czy samo fizyczne zrodzenie Boga-Człowieka z Maryi, byłoby pozbawione znaczenia zbawczego i nośności eschatologicznej, gdyby nie miało wewnętrznego i głębokiego oparcia religijno-duchowego, to znaczy gdyby nie wypływało z Jej wiary, która nosi na sobie znamiona „pełni” (*fide plena*), jak podkreślił święty Augustyn²⁷. Stąd też Ojcowie często zaznaczali, że Maryja, zanim poczęła Słowo Boże w swoim łonie, to już wcześniej poczęła Je w swoim sercu – co więcej, że to poczęcie w sercu, było koniecznym warunkiem poczęcia w ciele²⁸. *Fiat* Maryi, zdecydowane, mocne i otwarte na poświęcenie, było tym *fiat*, którego Bóg oczekiwał, by mógł zostać urzeczywistniony w pełni dialog Boga z ludzkością, dialog zbawczy, który nie tylko całkowicie szanuje wolność człowieka, lecz także sprawia, że człowiek podejmując go w pełni staje się sobą jako człowiek. Za pośrednictwem tej wiary, którą Maryja okazywała i którą zachowała do końca, a której „punktem krytycznym” była śmierć Syna na krzyżu (por. J 19, 25-26), stała się dla Kościoła przykładem nie tylko w jakimś sensie ogólnym

²⁴ PSEUDO-EPIFANIUSZ, *Homilia in laudes sanctae Mariae Deiparae*: PG 43, 485.

²⁵ Por. J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Maria - Kirche im Ursprung*, Freiburg im Breisgau 1980.

²⁶ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Das Katholische an der Kirche*, Köln 1972.

²⁷ Por. AUGUSTYN, *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074.

²⁸ Por. LEON WIELKI, *Sermo* 21 (*In Nativitate Domini* 1, 1): PL 54, 191; LG 53, 64.

i moralizującym, wskazującym, jak Kościół mógłby postępować jako uczestnik w pośredniczeniu zbawienia. Stała się jeszcze wzorem *skutecznym*, czyli takim, według którego Kościół może i powinien realizować to, czym jest w swojej istocie i wyrażać tę istotę w egzystencjalnym i konkretnym urzeczywistnieniu swego posłania w historii.

Przyłgnięcie wiary wyrażane w stosunku do Boga jawi się tutaj jako podstawa i warunek urzeczywistniania się Kościoła w historii – a więc nie wiara w siebie, nie zaufanie do swoich przedsięwzięć, a nawet nie świadomość swojego przeznaczenia. W czystej i pełnej wierze, tak jak Maryja, Kościół otwiera się na słowo Boże, czyni je podstawą i kryterium swoich wyborów, poddaje się jego wymaganiom i jego prawdzie, a w ten sposób może żyć i rzeczywiście żyje życiem Bożym.

Na fundamencie wiary Kościół staje się zrozumiąły jako komunია wierzących, stanowiąca jedno organiczne „my”. Św. Hieronim stwierdził na przykład: *Kościół Chrystusa nie jest niczym innym, jak duszą tych, którzy wierzą w Chrystusa*²⁹. Może on zachowywać i aktualizować swoją płodność duchową, jeśli jego życie opiera się na stałym przyjmowaniu słowa Bożego i duchowym upodabnianiu się do tego słowa, to znaczy jeśli jego życiem jest przyjmowanie w wierze Jezusa Chrystusa oraz darmowe komunikowanie Go światu. Dlatego właśnie za von Balthasarem można w sposób uzasadniony powiedzieć, że *także Piotr potrzebuje Maryi*³⁰.

Wiara nie jest jakimś aktem wyizolowanym i ekskluzywnym. To z niej rodzą się inne postawy i dążenia duchowe, konieczne do pełnego aktualizowania tożsamości i posłania Kościoła: *pokora*, która jest uznaniem pochodzenia od Boga i poddania się Jego woli; *gotowość do służenia* bez zastrzeżeń zamysłowi Bożemu; *altruizm*, który polega na poddaniu swoich pragnień „większej chwale Bożej”, która ukazuje się w zbawieniu człowieka. W tych postawach wyrastających z wiary konkretyzuje się jej manifestowanie się w świecie, tak jak ukazały się i zrealizowały w Maryi jako żywej i konkretnej osobie.

Wiara religijna sprawia, że te i inne postawy moralno-duchowe mogą w sposób scalający zostać ukierunkowane na miłość Boga, która jest celem i wypełnieniem religijności. Bez wiary, jako postawy unifikującej wszystkie ludzkie działania, mogą one po prostu zatrzymać się na sobie, sprawiając, że wypełniający je człowiek będzie w nich poszukiwał samozadowolenia, bądź staną się one wyra-

²⁹ HIERONIM, *Breviarium in Psalmos* 86: PL 26, 1084.

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Anche Pietro ha bisogno di Maria*, „Jesus” 19(1997) nr 1, 60-61.

zem jego egoizmu, który oddala człowieka od tego, co istotne, a nawet staje się dla niego kuszeniem. Tu wyjaśnia się, dlaczego papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* tak wielkie znaczenie nadał wierze Maryi.

4. Kościół w Maryi

W Maryi byt Kościoła staje się zrozumiały w sposób żywy i dotykalny. Ona jednak nie jest tylko wzorem idealnym, który znajduje się ponad Kościołem jedynie jako coś wzniosłe moralizującego. Jako Kościół w jego początku, który przyjął Zbawiciela i Jego dzieło zbawcze „w imieniu całej ludzkości”, jak mówi święty Tomasz z Akwinu³¹, nabiera Ona dla Kościoła znaczenia archetypicznego, którego wyraźnym i przewodnim elementem jest całokształt Jej relacji do Chrystusa. To, czego dokonała Ona w „pełni czasu”, posiada znaczenie zawsze prawdziwe i Jej dzieło jest trwałe. Kościół otrzymuje od Maryi swoją strukturę na miarę Ducha, od Niej jako Tej, która współdziała w odkupieniu *cum et sub* – „z” i „pod” Chrystusem – Głową.

W świetle eklezjologicznej interpretacji misterium Maryi, która widzi Dziewicę Matkę jako „typ” Kościoła, także Jej osobiste rysy i prerogatywy, które w innym wypadku dochodziłyby do głosu tylko w ich znaczeniu partykularnym i indywidualnym, nabierają nowego znaczenia, poszerzając się aż do objęcia wszystkich członków Kościoła. W osobistych cechach charakterystycznych Maryi ukazuje się misterium Kościoła. Za von Balthasarem można więc powiedzieć: *Nikt mniej niż Matka Chrystusa nie pożąda „osobistych przywilejów”; cieszy się nimi tylko o tyle, o ile wychodzą na dobro wszystkim Jej dzieciom w Kościele*³², oraz uznać za słuszny jego postulat: *W tym też duchu należy na nowo przemyśleć i wyklądać przywileje Maryi*³³.

W oparciu o powyższe uwagi można więc sformułować następujące pryncypium metodologiczne: *W relacji Maryi do misterium Jezusa Chrystusa ukazuje się to, co jest istotą Jej relacji do Kościoła oraz to, co ma trwałe znaczenie dla Kościoła*. W ten sposób dziewictwo Maryi staje się skutecznym znakiem, na wzór którego także Kościół jest powołany do dziewictwa, to znaczy do całkowitego poświęcenia się w integralnej i czystej wierze w Jezusa Chrystusa, wcielającej się w poszczególne sytuacje w Kościele. Wolność od grzechu

³¹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* III q. 30 a. 1.

³² H.U. VON BALTHASAR, *Duch chrześcijański...*, 81.

³³ TAMŻE.

pierworodnego i pełnia łaski Maryi są rzeczywistym symbolem Kościoła – dzięki odkupieniu dokonanemu przez Jezusa Chrystusa – napełnionego łaską, który w swoim ośrodku jest święty, mimo grzechów jego poszczególnych członków. Boże macierzyństwo Maryi jest rzeczywistym symbolem ludzkiej i duchowej płodności Kościoła. Wniebowzięcie oznacza przemienienie Kościoła, które w Maryi zostało już zapoczątkowane na mocy Jej uczestniczenia w zmartwychwstaniu Syna.

W ten sposób w świetle osobistych rysów Maryi kształtowanych w relacji do Jezusa Chrystusa ukazują się prawdziwe i autentyczne oblicze Kościoła. Matka Pana nie zostaje zamknięta w kręgu swojej indywidualności i nie jest dowartościowywana tylko jako szczególna osoba w swoich przywilejach, które są tylko dla Niej zarezerwowane, ale poprzez Nią ukazują się Kościół w swoim wymiarze maryjnym.

Ks. dr Janusz Królikowski
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża (Rzym)
Zamiejscowy Wydział Teologiczny PAT (Tarnów)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
PL - 33-100 Tarnów
E-mail: jkroliko@wsd.tarnow.pl

Attualità e problemi della mariologia „ecclesiotipica”

(Riassunto)

L'articolo affronta la questione della mariologia „ecclesiotipica” sviluppatasi particolarmente dopo il Concilio Vaticano II segnando una nuova tappa nella riflessione sul mistero mariano. Questo tipo di mariologia, nonostante sia fortemente fondato nella Tradizione della Chiesa, spesso incontra diversi problemi, soprattutto quando si introduce una dicotomia nella trattazione di Maria in riferimento al mistero di Cristo e in riferimento al mistero della Chiesa. Una simile dicotomia danneggia la mariologia come anche l'ecclesiologia, per cui appare necessaria una riflessione metodologica della questione. Nell'articolo viene proposta una ricerca, fondata storicamente, riguardante la mariologia „ecclesiotipica” a partire dalla mariologia „cristotipica”: la presenza di Maria nel mistero della Chiesa può trovare una piena comprensione soltanto nel suo riferimento al mistero di Cristo.