

Janusz Królikowski

Więź misteriów w mariologii : z metodologii mariologii

Salvatoris Mater 10/1, 259-270

2008

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.

Najnowsza refleksja mariologiczna pokazuje bardzo wyraźnie i konsekwentnie, że autentycznie rozpatrywana kwestia maryjna musi być widziana w relacji do kwestii Jedyne Boga, Trójcy Świętej, Jezusa Chrystusa, łaski, Kościoła, antropologii, eschatologii itd. Prawdy wiary dotyczące Maryi stanowią punkt przecięcia całej teologii. Wynika to z faktu, że Maryja wpisuje się w szczytowy punkt historii zbawienia, z którego, jak z praźródła, wypływają wszystkie prawdy wiary. Hans Urs von Balthasar pisał przenikliwie na ten temat: *W punkcie przecięcia wszystkich dróg Staroego i Nowego Przymierza stoi Maryjne doświadczenie Boga, tak bogate i tak tajemnicze, że prawie niewyrażalne. Jest ono tak ważne, że ciągle na nowo jawi się jako tło dla tego, co widoczne. W nim Syjon staje się Kościołem, w nim Słowo staje się Ciałem, w nim także Głowa staje się Ciałem. Jest ono miejscem nadobfitej płodności*¹.

Perspektywa takiego ujmowania mariologii nie jest czymś wyjątkowym, gdyż już Sobór Watykański II jasno sformułował postulat, domagający się zastosowania takiej właśnie perspektywy w wykładzie tajemnicy Maryi. W VIII rozdziale konstytucji *Lumen gentium* znajdujemy znamienne wypowiedź: *Maryja, która wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla najważniejsze treści wiary, gdy jest sławiona i czczona, przywołuje wierzących do swego Syna i do Jego ofiary oraz do miłości Ojca*².

W tym tekście Sobór Watykański II daje bardzo syntetyczne wskazanie dotyczące sposobu patrzenia na Maryję w tajemnicy zbawienia, a więc także systematycznego ujmowania mariologii. Jest oczywiste, że nauczanie soborowe nie musi dostarczać uzasadnień logicznych i teologicznych do swoich wypowiedzi. Wystarczy, że są one spójne i odzwierciedlają ogólną świadomość eklezjalną. Zadanie ich uzasadnienia i rozwinięcia spoczywa na teologach.

Postulat soborowy dotyczący takiego ujmowania mariologii, które stanowiłoby syntezę i punkt przecięcia głównych kwestii teologicznych nie jest czymś nowym. Nawiązuje on do klasycznej zasady metodologicznej w teologii mówiącej o „więzi misteriów” (*nexus mysteriorum*), które w swojej wierze wyznaje Kościół i formułuje w swojej doktrynie.

Ks. Janusz Królikowski

Więź misteriów w mariologii. Z metodologii mariologii

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 1, 259-270

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 326.

² LG 65.

Misterium chrześcijańskie stanowi jedną organiczną całość – jak historia zbawienia nie jest jakimś zbiorem przypadkowych wydarzeń, tak wiara chrześcijańska nie jest zbiorem przypadkowo zebranych treści. Już św. Grzegorz z Nyssy słusznie zauważał, że siłą chrześcijaństwa jest „więź tajemnic i obyczajów”³. Sobór Watykański I, podając wskazania dotyczące ujmowania i przedstawiania treści wiary, zlecił teologom zadanie systematycznego szukania więzi zachodzących między poszczególnymi tajemnicami wiary, by na tym tle ukazywać wiarygodność wiary chrześcijańskiej i Kościoła⁴.

Soborowe zalecenie, dotyczące teologicznego ujmowania tajemnicy Maryjnej, nie spotkało się jeszcze z wystarczającym zainteresowaniem mariologów. Najczęściej sprowadza się je do takiego ujmowania mariologii, w którym spełniany byłby ogólny postulat VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, który skłania do ujmowania tajemnicy Maryi w relacji do tajemnicy Jezusa Chrystusa i tajemnicy Kościoła, w sposób niejako paralelny. Większość zaproponowanych ostatnio całościowych ujęć mariologii w taki sposób realizuje pryncypium soborowe. Zdarzają się jednak ujęcia, które zachowując wrażliwość soborową, nie idą niewolniczo za schematem soborowym. Wydaje się, że w kontekście takiej ogólnej sytuacji, która wyznacza ramy mariologii współczesnej, warto spojrzeć bardziej metodologicznie na kwestię więzi misterii w mariologii; być może okaże się to potem pomocne w praktycznym zastosowaniu soborowej wypowiedzi o Maryi. Spójne i adekwatne ujęcie tego zagadnienia może przyczynić się do pogłębienia wiarygodności mariologii, a tym samym do usytuowania pobożności maryjnej w całościowym kontekście pobożności w Kościele. Kwestia może mieć również wymiar ekumeniczny, którego nie może pomijać współczesna mariologia.

1. Tradycja

W pierwszym okresie rozwoju Kościoła i formowania się doktryny chrześcijańskiej, więź tajemnicy Maryjnej z innymi dogmatami wiary nie mogła być jeszcze traktowana w sposób bezpośredni, ponieważ nie była jeszcze wystarczająco jasno określona rola Maryi w historii zbawienia. Świadomość w tym względzie dojrzywała w sposób stopniowy i bardzo zrównoważony. W pierwotnej mariologii warto jednak stale mieć na względzie krótką, ale znaczącą wypowiedź św. Ignacego Antiocheńskiego

³ GRZEGORZ Z NYSSY, *Contra Eunomium*: PG 45, 880B-C.

⁴ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI I, Konst. *Dei Filius*, cap. 4: DS 3016.

o „trzech tajemnicach”, których „nie pojął książę tego świata”, to znaczy dziewictwa Maryi, Jej macierzyństwa i śmierci Pana⁵. Wypowiedzi tej nie należy przeceniać, gdyż ma ona charakter okazjonalny, ale nie ulega wątpliwości, że dokonuje ona włączenia Maryi do tajemnicy chrystologicznej. Takie ujęcie ma kluczowe znaczenie dla mariologii patrystycznej i dla mariologii w ogóle.

Św. Ireneusz z Lyonu, w krótkiej, ale bardzo ważnej wypowiedzi o Maryi jako *causa salutis*, dokonał już zdecydowanego włączenia Dziewicy Maryi w dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa. Należy do niego poprzez więź wiary i macierzyństwa. Takie ujęcie pozwala mu następnie wskazać na bezpośrednią relację zachodzącą między Maryją i Kościołem – Maryja w czasie nawiedzenia Elżbiety rozradowała się „w imieniu Kościoła”⁶. Św. Atanazy, a po nim Ojcowie kapadoccy, zdecydowanie bronią prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi jako należącej do zasadniczych prawd doktryny chrześcijańskiej i czynią z wyznawania tej prawdy kryterium ortodoksji⁷. Po św. Ambrozym i Augustynie do mariologii weszła na trwałe idea, według której Maryja jest „typem Kościoła”. Macierzyństwo Maryi dotyczące fizycznie Jezusa Chrystusa, zostaje rozciągnięte duchowo również na cały Kościół. Wynika to z faktu, że w łonie Maryi zostało uformowane nie tylko Jego fizyczne ciało, lecz także Ciało, którym jest Kościół. Od tego czasu wiele z tego, co dzieje się w Kościele, zostaje na różny sposób związane z Maryją i do Niej zostaje odniesione. Przez odniesienie do Maryi Augustyn mówi o płodności Kościoła jako dziewicy i matki: dziewictwo Kościoła dotyczy zachowywania integralności wiary, a macierzyństwo rodzenia do życia wiary⁸.

W kontekście Soboru Efeskiego, św. Cyryl Aleksandryjski przyznał relacji Maryi z wiarą Kościoła jeszcze większe znaczenie, gdy nazwał Maryję *Theotokos* „berłem prawowiernej nauki”⁹. Ta metafora odnosi postać Maryi i Jej rolę historiozabawczą do dziedziny prawdy; to odniesienie szczególnie wyraża tytuł *Theotokos*, mający swoje źródło w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku. Św. Leon Wielki rozwinie to ujęcie w relacji do zagadnień podniesionych na Soborze Chalcedońskim, sytuując Mary-

⁵ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* (19, 1), w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, t. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 1998, 118.

⁶ IRENEUSZ, *Adversus haereses* III, 10, 2.

⁷ Por. mój artykuł: *Theotokos w teologii św. Atanazego. Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 1, 56-73.

⁸ Szeroka perspektywa tego zagadnienia w epoce patrystycznej została przedstawiona w: H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962.

⁹ CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Mowa soborowa ku czci Bogarodzicy*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, t. I i wstęp W. Kania, Niepokalanów 1981, 101.

ję, jako Dziewicę i Matkę, w relacji do zagadnień prawdziwego Bóstwa i prawdziwego Człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie¹⁰.

Ta pozycja doktrynalna Bożej Rodzicielki, utrwalona przez zwycięską walkę o prawowierność w ramach debat chrystologicznych, zostanie potem wyrażona w liturgicznej pochwalie Maryi jako „Zwycięzcy wszystkich herezji” (wiek VIII-IX)¹¹. Już wcześniej, na Wschodzie, hymn *Akathistos* głosi pochwałę Maryi jako źródło i zasadę doktryny dotyczącej Jezusa Chrystusa. Może więc być nazwana „niemilknącymi ustami Apostołów”¹². W ten sposób zostaje utrwalona relacja Maryi z integralnie pojętą doktryną wiary, a więc utrwała się również wizja, która uznaje Ją za kryterium ortodoksji. To przekonanie powraca u św. Jana Damasceńskiego, który widzi w tytule *Theotokos* odzwierciedlenie całej tajemnicy zbawienia: *Słusznie więc i zgodnie z prawdą nazywamy świętą Maryję Matką Boga. A ten tytuł zawiera w sobie całą tajemnicę wcielenia*¹³.

Teologia scholastyczna zwraca przede wszystkim uwagę na przywileje Maryi. Jednak ujmuje je w kontekście relacji Maryi z różnymi tajemnicami wiary. Św. Anzelm zestawia macierzyństwo Maryi z ojcostwem Boga. Podczas gdy Bóg Ojciec jest źródłem wszystkich rzeczywistości stworzonych, Maryja jest Matką wszystkich rzeczywistości stworzonych na nowo¹⁴ [analogie te nie mogą jednak oznaczać równorzędności]. Niektóre propozycje idą nawet tak daleko, że nie zdołano ustrzec się w nich przesady. Ryszard z Opactwa św. Wawrzyńca († po 1245) tak daleko rozciąga zjednoczenie między Chrystusem i Maryją, że widzi objętą nim także Eucharystię; nie waha się więc mówić o komunii z ciałem Maryi przez Eucharystię, co jest niedopuszczalne¹⁵. Św. Tomasz z Akwinu trafnie łączy macierzyństwo Boże Maryi, uzasadnione chrystologicznie, z refleksjami o odkupieniu i łasce, a tym samym bardzo integralnie wpisuje kwestię maryjną w całość swojej wizji teologicznej.

Nie można jednak powiedzieć, że idea Maryi jako punktu ogniskującego wiary była już przedstawiona w sposób jasny i bezpośredni

¹⁰ LEON WIELKI, *List do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2001, 200-201.

¹¹ Por. L. BROU, *Marie „Destructrice de toutes les heresies” et la belle legende du repons Gaude Maria Virgo*, „Ephemerides Liturgicae” 62(1948) 321-362; A. KRÓL, *Historia i znaczenie teologiczne antyfony „Gaude Maria Virgo cumctas haereses sola interemisti”*, Tarnów 2002 (mps).

¹² *Akathistos*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy...*, 270.

¹³ JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej* (3, 12), tł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, 156.

¹⁴ Por. ANZELM, *Oratio*, 7.

¹⁵ Por. RYSZARD Z OPACTWA ŚW. WAWRZYŃCA, *De laudibus sanctae Mariae*, 12, 1, 12.

z doktrynalnego punktu widzenia. Dokonało się to dopiero wtedy, gdy zaczęła rozwijać się mariologia jako odrębny traktat teologiczny, a następnie gdy zaczęła ona szukać jednoczącej, bądź podstawowej zasady mariologicznej. Począwszy od Matthiasa J. Scheebena († 1888) starano się pokazać, że dogmaty maryjne znajdują swój jednoczący fundament w dogmacie Bożego macierzyństwa, mającego kluczowe znaczenie dla rozumienia pośrednictwa zbawienia i Kościoła¹⁶. Na gruncie poszukiwań patrystycznych John H. Newman przypomniał o potrzebie ujmowania postaci Maryi w perspektywie kryterium ortodoksji. Zostało w ten sposób utrwalone chrystologiczne i pogłębione soteriologiczne znaczenie tajemnicy Maryjnej. Rozbudowane i spójne przedstawienie tej bazy systematycznej pozwoliło w końcu powiedzieć, jak uczynił Michael Schmaus: *W mariologii spotykają się prawie wszystkie wątki teologiczne – wątek chrystologiczny, eklezjologiczny, antropologiczny i eschatologiczny. Wynika z tego, że w mariologii zostają postawione ze szczególną jasnością i ostrością pytania dotyczące metody w teologii. W niej zbiegają się więc niemal wszystkie aktualne dyskusje teologiczne. Jawi się ona jako punkt przecięcia najdonioślejszych wypowiedzi teologicznych*¹⁷.

Podobne przekonanie będzie często wyrażane w kontekście Soboru Watykańskiego II. Znalazło ono swoje najwyższe potwierdzenie w przytoczonej wyżej wypowiedzi z konstytucji *Lumen gentium*. Dzisiaj jest powszechnie akceptowane w mariologii, chociaż jego zastosowanie nie jest jeszcze satysfakcjonujące.

2. Konkretyzacja zasady

Długowiekowe doświadczenie prowadzi do wniosku, że mariologicznego sprecyzowania zasady wzajemnej więzi misteriów trzeba szukać w miejscu ogniskującym całe Maryjne doświadczenie wiary i uczestniczenie w tajemnicy zbawienia. Chodzi więc o to miejsce, w którym Maryja niejako cieleśnie dotyka tajemnicy zbawienia, którym jest wcielenie Słowa i w którym uczestniczy ludzka Matka, a tym samym zyskuje miano *Theotokos*. Fakt i znaczenie Bożego macierzyństwa Maryi gwarantują nierozzerwalną więź między Boską i ludzką naturą w Osobie Słowa, ponieważ macierzyństwo zawsze odnosi się do Osoby Syna. Oznacza to, że Maryja należy konstytutywnie do tajemnicy Jezusa Chrystusa, ponieważ stanowi jej podstawę, a tym samym prowadzi do jej autentycznego rozu-

¹⁶ Por. I. MUSER, *Das mariologische Prinzip „gottesbrautliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben*, Roma 1995.

¹⁷ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. 5: *Mariologie*, München 1961², 8.

mienia. Skoro wcielenie Słowa było już działaniem odkupieńczym – fakt ten nabrał szczególnej nośności w teologii patrystycznej – to także Boża Rodzicielka stanowi część tajemnicy odkupienia i rzuca na tę tajemnicę nowe światło przez swoje współdziałanie. Znaczenie tego faktu jawi się z najwyższą oczywistością, gdy zestawimy go z opinią przeciwną, zaprezentowaną bardzo wcześniej przez gnostyków, którzy deprecjonowali ciało, sytuując problem religijno-zbawczy na poziomie czysto umysłowym. Według nich Maryja porodziła tylko zwykłego człowieka, na którego później zstąpiło Słowo lub Mądrość, by odstąpić od niego przed śmiercią na krzyżu. Takie ujęcie w punkcie wyjścia eliminuje osobową jedność między Bóstwem i Człowieczeństwem w Chrystusie, ale – właśnie na mocy tej eliminacji – neguje także odkupienie za pośrednictwem Boga-Człowieka w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Prowadzi to do uprawnionego wniosku, że zanegowanie macierzyństwa Maryi w stosunku do Jezusa Chrystusa, bezpośrednio przenosi się na całą tajemnicę zbawienia i dokonuje jej zredukowania właśnie w tym, co decydujące, czyli w wymiarze zbawczym. Traci ona w ten sposób zupełnie swoje znaczenie.

Do tego kontekstu należy także dziewictwo, to znaczy poczęcie Jezusa w Maryi, dokonane „za sprawą Ducha Świętego”. Ojcowie Kościoła widzieli je przede wszystkim jako znak prawdziwej Boskości Jezusa Chrystusa i jako manifestację nowego stworzenia opartego na łasce. Jednak dziewictwu Matki nadano interpretację chrystologiczną, która sięga jeszcze dalej, wydobywając ważne treści w postaci Chrystusa i Maryi. Zastosował ją, na przykład, papież Leon Wielki w cytowanym wyżej *Liście do Flawiana*; została ona uwzględniona w definicji dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego, w której jest mowa o podwójnej współistotności Jezusa Chrystusa. Wskazuje ona, że dziewicze poczęcie, dokonane przez Ducha Świętego, manifestuje z największą wyrazistością szczególne wieczne synostwo trynitarnie Słowa, a tym samym włącza Maryję w krąg relacji trynitarnych. Odniesienie do dziewictwa Maryi spełnia więc funkcję reprezentowania tajemnicy Chrystusa, potwierdzając ją i wskazując na jej jedyność. Dzięki niej Leon Wielki mógł napisać o narodzinach Jezusa: *nadzwyczajnie cudowne i cudownie nadzwyczajne*¹⁸. W ten sposób Maryja stanowi podstawę tego, co Hans Urs von Balthasar nazywa „zasadą teandryczną” katolicyzmu, a zarazem kryterium jej interpretacji.

Ponieważ wcielenie Boga, jako uniżenie wiecznego Syna ukierunkowane na krzyż, jest już wydarzeniem zbawczym, dlatego konstytutywne włączenie Maryi do tajemnicy wcielenia oznacza także w pewien sposób Jej osobiste zaangażowanie w wydarzenie odkupienia, którego Ona uka-

¹⁸ LEON WIELKI, *List do Flawiana...*, 201.

zuje wymiar ludzki. Decydujące dowartościowanie ludzkiego wymiaru odkupienia zaczyna się już w chrystologicznym dowartościowaniu człowieczeństwa Odkupiciela. Wspomniana kontrowersja wywołana przez gnostycyzm posłużyła w Kościele do pierwotnego sformułowania tego przekonania, które stanowi jeden z zasadniczych wątków doktryny chrześcijańskiej i kryterium jej autentyczności. Fakt, że Chrystus, przez swoje człowieczeństwo jako zbawcze narzędzie Bóstwa, dokonał czynnego zadośćuczynienia (*satisfactio*), o czym dzisiaj zapomina się w dyskusjach soteriologicznych, a nie tylko przyjął na siebie – jak stwierdza Luter – *satispassio*, jest podstawową daną soteriologii katolickiej i miarą jej autentyczności. Przekonanie o integralnym współdziałaniu człowieka w odkupieniu jest potwierdzone przez współdziałanie Maryi, a więc osoby ludzkiej, w dziele Odkupiciela. Wychodząc z tego przekonania, Kościół stale podkreśla decydujące, w sensie „przyczynowe”, znaczenie *fiat* Maryi we wcieleniu jako formy pośredniczenia zbawczego w stosunku do ludzkości. To współdziałanie jest umacniane i dopełniane przez zgodę Maryi na wydarzenie krzyża. Potwierdzają to już patrystyczne interpretacje Ewangelii św. Jana, która ukazuje Maryję stojącą na Kalwarii pod krzyżem Chrystusa (por. J 19, 26). Nie ulega wątpliwości, że wszelkie współdziałanie Maryi w odkupieniu urzeczywistnia się na mocy odkupieńczej łaski Chrystusa, ale tak samo nie ulega wątpliwości, że nigdy nie ma ono miejsca bez osobistej zgody Maryi. Jej wolność jest tak samo szanowana, jak wolność każdego innego człowieka, co ma decydujące znaczenie dla zasługi człowieka wobec Boga. Dlatego, mówiąc o Jej uczestniczeniu w tajemnicy odkupienia, słusznie kładzie się akcent na jego *osobowym* i *czynnym* wymiarze.

Wyrażoną w sposób wolny wiarą i zgodą na wcielenie, Maryja nie tylko wyraziła swoje osobiste uczestniczenie w odkupieniu, ale w pewien sposób także uczestniczenie całej ludzkości w Chrystusie Odkupicielu. Od św. Tomasza z Akwinu pochodzi idea, stale obecna w tradycji katolickiej, że Jezus Chrystus od Maryi przyjął naturę ludzką jako taką; co więcej, właśnie poprzez Nią nawiązał więź obłubieńczą z całą ludzkością. Odkupienie zostało zaoferowane całej ludzkości, ale potrzebny był ktoś, kto osobiście, a więc w najwyższym stopniu konkretnie, wyraziłby wolę jego przyjęcia. Pojawia się tu pryncypium konkretności ludzkiej wobec Boga, na którą wskazuje historia zbawienia, a która stanowi element skutecznego działania Bożego w historii. Dlatego Akwinata stwierdza, że Maryja wyraziła wolną zgodę na przyjęcie odkupienia *loco totius humanae naturae*¹⁹. Jej działanie dotyczyło nie tylko działania na rzecz

¹⁹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* III q. 30 a. 1.

całej ludzkości w sensie wstawienniczym, ale także w jej miejsce, to znaczy na sposób zastępczy. Wydaje się, że ta idea powinna zostać szerzej uwzględniona, gdy mówimy o Maryi w Kościele, gdyż Jej miejsca w nim nie można sprowadzać tylko do wstawiennictwa.

Idea uczestniczenia Maryi w odkupieniu pociąga za sobą znaczącą konsekwencję dla relacji każdej osoby ludzkiej z tajemnicą odkupienia. Chociaż *fiat* Matki Bożej nie może zmusić żadnego człowieka do przyjęcia odkupienia, to jednak zdecydowanie przypomina, że odkupienie stanowi propozycję Bożą, wobec której trzeba zająć stanowisko, wychodząc z własnej wolności. Decyzja wiary, na mocy której człowiek osobiście przyjmuje odkupienie, a tym samym sprawia, że przynosi ono zbawcze owoce w jego życiu, czyni go w pewien sposób uczestnikiem odkupienia. Innymi słowy, zasada współdziałania w odkupieniu, za którym konsekwentnie opowiada się mariologia katolicka, jest kontynuowana w wierze każdego chrześcijanina. W ten sposób także Maryja staje się żywym uczestnikiem i narzędziem zbawienia chrześcijańskiego, w którym należy poważnie uwzględniać ludzkie współdziałanie. W tym miejscu sytuuje się również w sposób najbardziej właściwy kwestia wzorczości Maryi, na którą obecnie zwraca się dużą uwagę w mariologii.

Soteriologiczny charakter postaci Maryi wywołuje według teologii protestanckiej wielkie niebezpieczeństwo synergizmu między Bogiem i człowiekiem, czyli postawienia dwóch współdziałających stron na tym samym poziomie. Jednak tego niebezpieczeństwa można uniknąć przez spojrzenie na owoc odkupienia, to znaczy na łaskę w sensie ogólnym. Zawsze, w perspektywie Bożego daru „pełni łaski” (Łk 1, 28), Maryja jest widziana jako koncentracja najwyższego uświęcenia pochodzącego od Boga i obdarowania łaską w stworzeniu składającym się z ciała i duszy. Tradycja, wraz ze św. Tomaszem z Akwinu, wychodząc od wyjątkowego obdarowania Maryi łaską odkupienia, nie wahała się mówić o Jej wywyższeniu nawet ponad aniołów. Stała się Ona wyjątkowym znakiem łaski odkupieńczej i świętości, której autorem jest Duch Święty. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* ujął to zagadnienie w Pawłowej perspektywie „majestatu łaski”.

W późnym średniowieczu Ryszard z Opactwa św. Wawrzyńca podjął interesującą refleksję mariologiczną, w której wychodząc od pełni łaski Maryi, starał się w jej świetle ukazać Jej postać i misję. Przyjął zasadę łaski jako podstawę i kryterium interpretacji wszystkich prawd mariologicznych. W tym ujęciu, Bóg chciałby stworzyć Maryję jako stworzenie obdarzone najwyższą łaską i doskonale odkupioną, aby pokazać swoją opatrnościową wolę miłości oraz najwyższe możliwe wywyższenie istoty stworzonej. Rzeczywiście, doskonale obdarowanie łaską Bożą, do któ-

rego należy niepokalane poczęcie na początku i cielesne wniebowzięcie na końcu życia Maryi, zostaje dokonane z motywu chrystologicznego, ponieważ Maryja była *propinquissima Auctori gratiae*, jak stwierdza Tomasz z Akwinu²⁰.

Maryja, w pełni obdarowana łaską i doskonale odkupiona, nie reprezentuje tylko intensywności i mocy łaski Bożej w sensie ilościowym, ale raczej manifestuje coś jakościowego, to znaczy samą istotę łaski. Wychodząc od Maryi, łaskę należy rozumieć w jej najgłębszej istocie w sposób jak najbardziej osobowy, to znaczy jako wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem i komuniję z Trzema Osobami Bożymi. Dlatego łaska jawi się nie tylko jako „dar przypadłościowy”, chociaż także taki został udzielony Tej, która została powołana do Bożego macierzyństwa i nim obdarowana. Udzielenie łaski Maryi pokazuje niektóre ważne zasadnicze punkty doktryny łaski: początek daru łaski w niepokalanim poczęciu odsyła do pomniejszanej dzisiaj doktryny grzechu pierworodnego, bez którego nie można zrozumieć szczególnego daru łaski i jej znaczenia dla człowieka; darmowe zachowanie od grzechu pierworodnego kieruje spojrzenie na pryncypium łaski, a w szczególności na fakt, że pierwsza łaska nie jest i nie może być wysłużona, ale że w łasce i – co więcej – w łasce wiary jest możliwe i konieczne współdziałanie z łaską, jej wzrost, a nawet zasługa w łasce. Maryja, jako doskonale napełniona łaską, nie tylko stanowi jakiś „środek”, mający pomóc w głębszym rozumieniu tajemnicy łaski, lecz także ukazuje się, przede wszystkim poprzez swoje współdziałanie, jako czynna uczestniczka tajemnicy rozdzielania łaski, to znaczy „nasza Matka w porządku łaski”²¹. W Maryi łaska Boża objawia się jako siła komunikacji i uczestniczenia, a więc zasadniczo broni tajemnicy łaski przed jej zawężającą interpretacją pelagiańską, która sprowadza łaskę do idei²².

Gdzie łaska manifestuje się jako Łaska Niestworzona (*gratia increata*), to znaczy jako sam żywy Bóg, który darmowo udziela się człowiekowi, tam również uznaje się szczególną relację tajemnicy Maryjnej z tajemnicą Trójcy Świętej. Kwestia ta została już wspomniana. W tej relacji widać punkt, mało dzisiaj uwzględniany w refleksji teologicznej, to znaczy tę stronę postaci Maryi, która wskazuje na Jej otwartość na Boga. Bardzo trudno jest zilustrować tę kwestię, gdyż nie mamy do dys-

²⁰ TAMŻE, III q. 27 a. 5 ad 1.

²¹ LG 61.

²² Więcej na ten temat w moim artykule: „Łaska czyni pięknym”. *Niepokalane poczęcie jako najwyższe wyrażenie nowego stworzenia*, w: *Święty wyjątek. Niepokalane Poczęcie Maryi*. II Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne, 25 września 2004 r., red. J. KRÓLIKOWSKI, Kraków 2004, 101-126.

pozycji dobrych obrazów i analogii, które by to umożliwiały. Jak ukazać specyfikę relacji stworzenia w łasce z Osobami Bożymi? Jednak, już od Średniowiecza, pojawiła się perspektywa, która pozwala w znacznym stopniu uchwycić tę tajemnicę, a którą do pewnego stopnia wyraził św. Piotr Kanizjusz, mówiąc: *Maryja jest rzeczywiście mieszkaniem, w którym spoczywa cała Trójca Święta*. Mówiąc konkretniej, Maryja jest widziana jako *Rodzicielka Syna Bożego, umiłowana córka Ojca, świątynia Ducha Świętego*²³. W ten sposób relacja osobowa stworzenia w łasce z Osobami Bożymi znajduje swoje najjaśniejsze wyrażenie.

Niewątpliwie wszystkie te związki postaci Maryi i Jej misji z głównymi tajemnicami wiary posiadają także znaczący wymiar antropologiczny. Dla teologii katolickiej Maryja, napełniona Trójcą Świętą, jest najwyższą manifestacją człowieka chcianego przez Boga w świętości i sprawiedliwości, człowieka w pełni napełnionego Bogiem, człowieka, który podejmuje służbę na rzecz Boga i zbawienia. W mariologii otwiera się więc bardzo znacząca perspektywa antropologii teologicznej.

Charakter ludzki i wymiar łaski w postaci Maryi stawiają Ją także w bezpośredniej relacji z Kościołem, centralnym podmiotem zbawczych dzieł Boga w historii. Rodząc Autora łaski i Głowę Kościoła, Maryja – według św. Augustyna – *współdziałała przez miłość w narodzinach wiernych w Kościele*²⁴. Kościół, który duchowo rodzi członki Chrystusa, jest więc *Mariae simillima*. On wypełnia w historii to, co Maryja uczyniła na początku, i co nadal czyni, by włączyć żywe członki do Ciała Chrystusa. W swoim czynnym poświęceniu macierzyńskim dla Chrystusa, Maryja reprezentuje to, co stanowi istotę misji Kościoła, czyli przyjmowanie zbawienia i udzielanie go ludziom. Biorąc pod uwagę specyfikę i znaczenie tego działania Maryi, można Ją także nazwać „Matką Kościoła”. Szczególne miejsce i udział w tym działaniu należy przypisać Jej relacji z Duchem Świętym, która doprowadziła św. Maksymiliana M. Kolbego do podkreślenia, że stanowi Ona z Duchem Świętym „jakby jedną istotę”²⁵, bądź, w łagodniejszej z teologicznego punktu widzenia formule, „stworzeniem Ducha Świętego”²⁶. Wielu teologów, idąc po linii

²³ LG 53. Por. W. SIWAK, *Maryja jako „córa Boga Ojca, Matka Syna Bożego i oblubienica Ducha Świętego” według Jana Pawła II*, w: *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, 97-126.

²⁴ AUGUSTYN, *De virginitate*, 6: PL 40, 399; por. LG 53.

²⁵ Por. Z.J. KIJAS, *Św. Maksymilian Maria Kolbe: Apostoł Niepokalanej*, w: *Niepokalane poczęcie i życie chrześcijańskie*. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego, Niepokalanów, 15-17 października 2004 roku, red. D. MASTALSKA, Częstochowa-Niepokalanów 2005, 109-124.

²⁶ LG 56.

wyznaczonej przez św. Maksymiliana, mówi więc o „jakby wcieleniu” Ducha Świętego w Maryi.

Cieleśne wniebowzięcie Maryi odsyła, w końcu, do wydarzenia eschatologicznego i wpisuje się integralnie w jego perspektywę. Nie ulega więc wątpliwości, że Maryja reprezentuje w sobie całą rzeczywistość zbawczą i rzuca wyjątkowe światło na wszystkie zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej.

3. Znaczenie tajemnicy Maryjnej

Z tego, co zostało tu powiedziane, możemy wyprowadzić wniosek, że tajemnica Maryjna nie tylko jest pojedynczą prawdą w całości doktryny chrześcijańskiej, która może być do niej dodana jak część do całości, bądź też z niej dowolnie wydzielona. Wiara jest zawsze dobrze uporządkowaną całością, rzeczywistością w najwyższym stopniu „organiczną” – rzeczywistość doktrynalna odzwierciedla tę całościowość. Maryja niejako nosi w sobie całą tę organiczną rzeczywistość jako zarodek, reprezentuje go i wpływa na jego formowanie się. Niewątpliwie także inne prawdy wiary mają zdolność oświecania się nawzajem na mocy analogii wiary i wzajemnego odsyłania do siebie. Jednak żadna inna prawda dogmatyczna nie ma w sobie takiej zdolności reprezentowania głównych tajemnic wiary, takiego obejmowania ich, a nawet pobudzania do ich pogłębienia. Dlatego Maryja nie może być nazywana, jak czynią protestanci, „drugorzędną postacią służebną” (*dienende Nebenfigur*), jakąś zwyczajną tylko ozdobą, która mogłaby być dowolnie usunięta z centrum wiary. Ona nosi w sobie ten ośrodek i nadaje mu szczególne wyrażenie, stawiając go zarówno w relacji do Boga, jak i do wierzących.

Wychodząc z tej zasady włączenia i promieniowania, jesteśmy także w stanie wskazać na najgłębsze znaczenie, jakie ma tajemnica Maryjna w całości wiary. Jeśli wyjdziemy od najjaśniejszego promienia w tym punkcie przecięcia tajemnicy zbawienia, to znaczy od Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego, to możemy powiedzieć, że Maryja łączy zarówno misterium Chrystusa, jak i misterium Boga z rzeczywistością stworzoną, ludzką i historyczną. Nadaje tej tajemnicy najwyższą formę, jaką jest wcielenie, nieodzowną dla wiary ukierunkowanej na wypełnienie wcielenia.

Mimo że kwestia maryjna jawi się jako integralnie wpisana w tajemnicę chrześcijańską, to jednak krytyka protestancka niezmiennie podnosi stare zastrzeżenie, według którego to, co teologia i pobożność katolicka łączą z Maryją, to znaczy Jej wolność od grzechu, Jej łaska, Jej

współdziałanie w odkupieniu, a przede wszystkim Jej wstawiennictwo w niebie, jest nam już dane do dyspozycji w Chrystusie i z Chrystusem. Możemy więc zrezygnować z Maryi. Jest to jedno z najprostszych i najbardziej zdecydowanych zastrzeżeń podnoszonych przeciw dogmatowi maryjnemu. Jednak może być ono odrzucone w sposób tak samo prosty. Oczywiście, Chrystus posiada to wszystko, czym dysponuje Maryja, nawet w sposób nadobfity, z wyjątkiem dziewiczego macierzyństwa. Dziewicze macierzyństwo, rozumiane w sensie integralnym lub uniwersalnym, obdarzone elementem odkupieńczym, służy jeszcze głębszemu wcieleniu rzeczywistości Bożej, a także – na odwrót – pewnemu przebóstwieniu rzeczywistości cielesnej, gdyż dzięki tajemnicy Maryjnej pokazuje się, że człowiek zostaje całkowicie włączony w odpowiedzialne współdziałanie w wydarzeniu odkupienia. Maryja, jako Matka Chrystusa, daje więc Kościołowi i nam wszystkim coś, czego Chrystus nie mógł dać w tej formie. Na tym polega specyficzna misja Maryi. Chodzi o autentyczną konsolidację i pogłębienie teandrycznej struktury rzeczywistości zbawczej. Bez Maryi tajemnica zbawcza nie mogłaby objąć nas w sposób tak doskonały.

Ks. dr hab. Janusz Królikowski
Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża – Rzym
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie (PAT)

Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
PL – 33-100 Tarnów

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

Il legame dei misteri nella mariologia. Un profilo della metodologia mariologica

(Riassunto)

Uno degli aspetti patricolari, notati con insistenza già dai Padri della Chiesa, consiste nel nesso organico e sistematico tra i misteri della fede. La teologia cristiana tratta questo aspetto come uno dei punti forti della sua metodologia. Il luogo particolare in cui questo principio trova la sua applicazione è la mariologia. Solo così si sviluppa la sua vitalità e si mostra la sua importanza nell'ambito della dottrina. In questo articolo viene mostrato come si potrebbe approfondire la dimensione storico-salvifica della mariologia rivolgendosi al principio metodologico del "legame dei misteri". In modo particolare troviamo diverse indicazioni riguardanti l'approfondimento della mariologia alla luce del mistero della redenzione.