

# Władysław Miziołek

---

## Stosunek teologii dialektycznej K. Bartha do mariologii

---

Collectanea Theologica 25/3, 523-564

---

1954

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.

WŁADYSŁAW MIZIOŁEK

## STOSUNEK TEOLOGII DIALEKTYCZNEJ K. BARTHA DO MARIOLOGII

Teologia protestancka na skutek zerwania z urzędem nauczycielskim Kościoła nie przedstawia, w odróżnieniu od teologii katolickiej, jednolitego systemu, lecz uzależniona jest w dużej mierze od subiektywizmu poszczególnych autorów. Okoliczność ta uwydatnia się najbardziej w teologii liberalnej, lecz również i teologowie związani z określonym wyznaniem wprowadzają, w zależności od swych założeń filozoficznych oraz poglądów na zadania i metody egzegezy Pisma św., większe lub mniejsze, więcej lub mniej oryginalne modyfikacje do swej teologii.

Teologia K. Bartha, przynależnego wyznaniowo i funkcyjnie przez urząd pastora do kościoła reformowanego ma szereg zbieżnych punktów z teologiczną nauką Kościoła katolickiego. Zerwanie z historycyzmem i psychologizmem teologii liberalnej, ustosunkowanie się do Pisma św., jako do objawionego Słowa Bożego, dążność do rozumienia wypowiedzi Biblii w świetle tradycji dogmatycznej i teologicznej Kościoła<sup>1</sup> stwarzają możliwość zetknięcia się dróg jego teologii z teologią kato-

---

<sup>1</sup>) Słowem „tradycja” posługuję się w znaczeniu ogólnym, a nie ściśle teologicznym, jako drugie — obok Pisma św. — źródło wiary. Przez tradycję dogmatyczną Kościoła rozumiem przede wszystkim symbole wiary oraz definicje uroczyste soborów powszechnych i papieży, przez tradycję za teologiczną mniej lub więcej systematyczne opracowanie nauki dogmatycznej Kościoła przez poszczególnych teologów lub szkół teologiczne.

licką. K. Barth nie tylko korzysta z definicji dogmatycznych soborów powszechnych pierwszych stuleci, ale zdążył do systematycznego opracowania całości prawd objawionych, korzystając z nauki Ojców Kościoła, a nawet scholastyków i cytując niejednokrotnie takie powagi katolickie, jak św. Tomasza z Akwinu czy św. Anzelma. Jak sam zaznacza w przedmowie do drugiego wydania pierwszego tomu swej dogmatyki <sup>1)</sup>, krytyka protestancka odkryła w tym dziele historyczne, formalne i rzeczowe pokrewieństwo ze scholastyką <sup>2)</sup>. Mimo to K. Barth nie zmienia swego stanowiska, uważając nadal dogmaty starożytności chrześcijańskiej za miarodajne dla teologii i odwołując się bez odrazy do czołowych postaci scholastyki, bo historia Kościoła nie zaczyna się dla niego, jak stwierdza, dopiero od 1517 roku <sup>3)</sup>.

Ze względu na związek z tradycją dogmatyczną i teologiczną Kościoła nie mógł K. Barth pominąć problemu mariologicznego. Zadaniem naszym jest zreferować jego poglądy na mariologię i dać im krytyczne oświetlenie przez wskazanie i ocenę założeń decydujących o losie mariologii w jego teologii dialektycznej. Będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w teologii K. Bartha, noszącej w dużej mierze charakter spekulatywny, nie ma miejsca dla mariologii, będącej przecież dedukcją prawd objawionych.

---

<sup>1)</sup> Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, München 1932.

<sup>2)</sup> „Damit ist nun schon gesagt, wie ich mich zu dem Vorwurf zu stellen habe, den ich vor fünf Jahren am deutlichsten vorausgesehen hatte und der denn auch alsbald fast auf der ganzen Linie — in allen Tönen, die vom freundlichen Bedauern bis zum hellausbrechenden Zorn möglich sind — erhoben worden ist: Ich befinde mich geschichtlich, formal und sachlich auf den Wegen der Scholastik“, tamże, IX.

<sup>3)</sup> Scheine doch die Kirchengeschichte für mich nicht erst mit dem Jahre 1517 anzufangen. Sei ich doch in der Lage, Anselm und Thomas auch ohne Zeichen des Abscheus zu zitieren. Gebe es doch für mich offensichtlich so etwas wie eine Massgeblichkeit des altkirchlichen Dogmas. Trage ich doch in aller Ausführlichkeit die Lehre von der Trinität und an ihrem Ort sogar die von der Jungfrauengeburt vor. Das Letztgenannte allein hätte offenbar manchen Zeitgenossen genügt, um mich des Kryptokatholizismus für mehr als verdächtig zu halten. Ich bin gerade nach dieser besonders angefochtenen Seite besonders guten Mutes und meiner Sache besonders sicher (tamże, IX i X).

Zagadnienie mariologiczne porusza K. Barth w drugim okresie swej teologicznej działalności charakteryzującym się tendencją do systematycznego opracowania całości teologii dogmatycznej. Wypowiedzi na temat jego stosunku do mariologii znajdujemy w *Die Lehre vom Worte Gottes* z roku 1927<sup>1)</sup> w zbiorze odczytów dogmatycznych wygłoszonych na uniwersytecie protestanckim w Utrechcie w 1935 r. i wydanych w tymże roku pod ogólnym tytułem *Credo*<sup>2)</sup>, oraz w drugim zmienionym i rozszerzonym wydaniu pierwszego dzieła z roku 1938. Ponieważ w tymże drugim wydaniu *Die Lehre vom Worte Gottes* mariologia została wydatnie poszerzona z uwzględnieniem momentów polemicznych w stosunku do teologii katolickiej i z uzasadnieniem egzegetyczno-dogmatycznym stanowiska autora, będziemy w referowaniu poglądów twórcy teologii dialektycznej posługiwać się przede wszystkim tym dziełem, zaznaczając ewentualne zmiany w stosunku do dwóch pierwszych źródeł.

## I

Przyjmując tradycję dogmatyczną i teologiczną Kościoła z czasów przed powstaniem protestantyzmu, K. Barth zetknął się z dwoma dogmatami maryjnymi określonymi już wtedy w sposób uroczysty przez magisterium kościelne, tj. z Boskim macierzyństwem NMP i Jej nienaruszonym dziewictwem. Twórca teologii dialektycznej zdaje sobie dobrze sprawę z faktu, że dogmat Boskiego macierzyństwa jest i historycznie i rzeczowo podstawą dla całej mariologii, dlatego w związku z nim wypowiada swe najważniejsze poglądy dotyczące roli i znaczenia osoby NMP w dogmatyce.

1. Odpowiednie ustosunkowanie się do dogmatu Boskiego macierzyństwa NMP jest, jego zdaniem, próbą właściwego zrozumienia nauki o Wcieleniu Słowa Bożego. Nie zgadzając się na to, by z tego dogmatu rozwinąć odrębną mariologię, jak to

<sup>1)</sup> *Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München 1927, 265, 272—284.

<sup>2)</sup> *Credo, Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1935, 57—65.

czyni teologia katolicka, chce K. Barth widzieć w nim zdanie pomocnicze chrystologii (christologischer Hilfssatz), potwierdzenie i aprobatę zasadniczego dogmatu chrystologii, wyrażonego przez św. Jana słowami KAI HO LOGOS SARX EGENETO. (Jan, 1, 14).

Tytuł THEOTOKOS nadawany Maryi już przez tradycję III w., a zdogmatyzowany na soborze powszechnym w Efezie w 431 r. uważa K. Barth za słuszny; dozwolony, a nawet konieczny. Uznaje jego uzasadnienie w Piśmie św., bo przecież Maryja zrodziła Chrystusa, o którego Bóstwie świadczą ewangelie. Odmawia jednakże bezwzględnie dogmatowi temu samodzielnego znaczenia w sensie wyrażania godności NMP. Nauka o Boskim macierzyństwie Maryi jest, jego zdaniem, dokładniejszym objaśnieniem dogmatu o prawdziwym Bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa. Ma ona 1°) wyjaśniać, że we Wcieleniu Słowa nie chodzi o stworzenie z niczego natury ludzkiej Chrystusa, ale że Jezus Chrystus przynależy do jedności z rodzajem ludzkim na skutek zrodzenia przez swą Matkę; ma to być zatem pogłębienie nauki o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa (verus homo), wyjaśnienie sposobu Wcielenia przez wskazanie, że Janowe HO LOGOS SARX EGENETO należy rozumieć jako rodzenie; 2°) przede wszystkim zaś dogmat ten ma poświadczać prawdziwość Bóstwa Chrystusa (verus Deus) przez stwierdzenie, iż ten, którego porodziła Maryja, nie był kimś innym, kimś drugim obok Syna Bożego. Zrodzony w czasie z Maryi Chrystus jest tym samym Logosem zrodzonym przed wiekami przez Ojca. W Chrystusie Jezusie synu Maryi szukać zatem należy objawienia czyli Słowa Bożego 1).

Uzasadnienie chrystologicznego tłumaczenia dogmatu o Boskim macierzyństwie NMP chce widzieć K. Barth w tradycji. Gdy w II i III wieku kładziono nacisk na narodzenie Jezusa Chrystusa z Maryi, nie chciano przez to, jego zdaniem, podkreślać znaczenia Maryi w dziele odkupienia ani jej godności, lecz dążono do przeciwstawienia się błędom gnostyckiego

1) Por. Die Lehre vom Worte Gottes<sup>3</sup>, dritte Auflage, II, 152.

doketyzmu, negującego prawdziwe człowieczeństwo Jezusa Chrystusa; taki sam sens miało posiadać również zamieszczenie w Symbolach wiary słów: „natus ex Maria Virgine”, które wskazywałyby nie tyle na dziewicze poródzenie Chrystusa przez NMP, ile raczej na prawdziwość jego człowieczeństwa. Natomiast tradycja V wieku, której wyrazem jest definicja soboru w Efezie, broniła prawdziwości Bóstwa Chrystusa, przeciwstawiając się nestoriańskiemu rozróżnianiu w Chrystusie dwóch odrębnych osób; termin THEOTOKOS miałby zatem w myśl soboru podkreślać identyczność zrodzonego w czasie przez Maryję Jezusa Chrystusa ze Słowem zrodzonym w wieczności przez Ojca. K. Barth dodaje, że w tym znaczeniu przyjmował tytuł THEOTOKOS Luter i Zwingli, natomiast Kalwin nie zwalczał wprawdzie tej formuły, ale wolał jej nie używać<sup>1)</sup>.

2. Uważając zatem naukę o Boskim macierzyństwie NMP za wyjaśnienie dogmatu chrystologicznego, przeciwstawia się K. Barth stanowczo temu, by wykorzystać ją za podstawę samodzielnej mariologii. Nie może to stać się ze względu na świadectwa biblijne, według których, jego zdaniem, nie przypada Maryi w przebiegu objawienia stanowisko tak doniosłe, choćby nawet relatywnie samodzielne, by upoważniało do uznania jej za przedmiot specjalnej nauki teologicznej, wykraczającej poza zdanie o Boskim macierzyństwie. Ponadto takim usiłowaniom przeciwstawiać się ma samo pojęcie objawienia, dla którego mariologia miałaby być zniekształceniem.

Zdaniem K. Bartha, Nowy Testament oraz sobory w Efezie i Chalcedonie mają w stosunku do Maryi zainteresowanie wyłącznie chrystologiczne. W scenie zwiastowania i narodzenia Jezusa Maryja ma występować w charakterze „usługującej podrzędnej figury”. W rozmowie między archaniołem Gabrielem i Maryją (Łk 1, 26—38) nie widzi K. Barth ani jednego zdania, które by wskazywało wprost na NMP, a nie na Chrystusa. Słowo pozdrowienia anielskiego „KECHARITHOMENE”, które tłumaczy jako „obdarowana, napełniona łaską”; należy według niego uważać raczej za przestrożę, niż za pobudkę do budowania na

---

<sup>1)</sup> por. tamże 152 ns.

nim mariologicznych spekulacji teologicznych. Ponadto twórca teologii dialektycznej przytacza scenę z ewangelii Łukasza (11, 27 ns.), gdzie na pochwałę nieznaney niewiasty z tłumu skierowaną pod adresem swej Matki Chrystus odpowiada: „Raczej ci są błogosławieni, którzy słuchają Słowa Bożego i strzegą go” (w. 28) oraz odpowiedź Jezusa na wiadomość o przybyciu Jego Matki i braci: „Któż jest matką moją i którzy są braćmi moimi? I wyciągnąwszy rękę ku uczniom swoim, powiedział: Oto matka moja i bracia moi” (Mt 12, 48 ns.). K. Barth cytuje wypowiedź Lutra, że wielkość postaci Maryi polega właśnie na tym, że wszelkie zainteresowanie z niej przerzuca się na Chrystusa; Maryja ma być razem ze św. Janem Chrzcicielem szczytowym punktem Starego Testamentu, a zarazem pierwszym nowotestamentalnym człowiekiem, przyjmującym w pokorze Słowo Boże. Na niej dokonuje się przebieg objawienia. Maryja, twierdzi K. Barth, mogłaby być najwyżej, co zresztą nie ma miejsca, piastunką jakiegoś urzędu w dziele zbawienia, jak np. apostołowie, i ten urząd w odniesieniu do dzieła odkupienia Chrystusa mógłby być przedmiotem specjalnej nauki, ale nigdy osoba piastująca urząd. Tylko w swej biernej roli, jako przyjmująca objawienie, jako obdarowana łaską, stanowi Maryja konieczny element biblijnego przepowiadania. Natomiast czynienie z osoby NMP przedmiotu specjalnej uwagi i wyznaczanie jej samodzielnej, choćby nawet relatywnej roli w historii zbawienia, uważa K. Barth za atak na samo pojęcie objawienia, jako usiłowanie wytłumaczenia i uzasadnienia cudu objawienia uzupełnieniem ze strony człowieka <sup>1)</sup>. Cytując zdanie M. J. Scheebena, że chrześcijaństwo musiało najpierw zająć się ustaleniem godności Boskiej Chrystusa, aby potem mogło mówić o spływającej z Niego chwale Bożej na Maryję, twórca teologii dialektycznej stwierdza, że Nowy Testament nie zna w ogóle uczestnictwa człowieka

---

<sup>1)</sup> „Es ist aber jedes Wort, mit dem ihre Person zum Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit gemacht, mit dem ihr eine auch nur relativ selbständige Rolle in der Heilsgeschichte zugeschrieben wird, ein Angriff auf das Wunder der Offenbarung, weil ein Versuch, dieses Wunder nun nachträglich doch vom Menschen, von seiner Empfänglichkeit her, zu beleuchten und zu begründen” (Die Lehre vom Worte Gottes <sup>3</sup>, II, 154).

w chwale Bożej; zna tylko człowieka obdarowanego i przyjmującego łaskę. Spotykana bardzo wcześnie, bo już w II i III wieku (Justyn, Ireneusz, Tertulian) paralelę Ewa-Maryja zalicza K. Barth do „nie zawsze szczęśliwych odkryć, jakie poczyniono wtedy w Starym Testamencie”<sup>1)</sup> oraz usiłuje osłabić jej siłę przez uwagę, że Ewa nie odgrywała obok Adama samodzielnej roli w historii upadku w grzech pierworodny. Dla potwierdzenia konkluzji, że cztery pierwsze wieki nie znają ani późniejszego dogmatu o Maryi ani jej kultu, powołuje się K. Barth ponownie na M. J. Scheebena, który mówi, że Maryja „stoi w tym czasie w nauce i kulcie na planie dalszym” oraz że THEOTOKOS soboru Efeskiego „nie przypisuje Maryi współdziałania w Boskim dziele odkupienia”<sup>2)</sup>.

Postępowanie Kościoła katolickiego, który naukę o Boskim macierzyństwie NMP uczynił kardynalnym zdaniem dla odrębnej, stale rozwijającej się mariologii i dogmatycznym uzasadnieniem bujnie wyrosłej praktyki liturgicznej i ascetycznej, uważa K. Barth za wykrzywienie świadectwa Nowego Testamentu, jak również dobrej, tj. chrystologicznie rzeczowej tradycji pierwszych czterech wieków. Następnie przytacza zarys rozwoju mariologii w teologii katolickiej w postaci tzw. przywilejów Matki Bożej: dziewictwo po narodzeniu, Niepokalane Poczęcie, wolność od grzechu uczynkowego, wniebowzięcie — oraz w postaci teologicznej nauki o roli Maryi w dziele odkupienia jako pośredniczki łask i współodkupicielki. Naukę Kościoła katolickiego o wszechpośrednictwie NMP i jej udziale w odkupieniu ilustruje K. Barth cytatami encyklik ostatnich papieży (Leon XIII „Octobri mense”, Pius X „Ad diem”, Pius XI „Misericordissimus Redemptor”), z dzieł teologów (K. Adam, Diekamp), oraz z liturgii. Nawiasem można zaznaczyć, że autor omyłkowo umieścił Litanię Loretańską w mszale rzymskim<sup>3)</sup>.

3. K. Barth usiłuje określić powody powstania i rozwinięcia się samodzielnej mariologii w katolickiej nauce teolo-

<sup>1)</sup> por. *Die Lehre vom Worte Gottes*<sup>2)</sup> dz. cyt. II, 154.

<sup>2)</sup> tamże, 155.

<sup>3)</sup> tamże, 155.



gicznej. Odrzuca on zarzuty antymariologiczne czerpane z dziedziny historii porównawczej religii, doszukujące się pokrewieństwa między czcią oddawaną Maryi w katolicyzmie a postaciami bogiń w religiach pogańskich. Religijno-historyczne paralele są, jego zdaniem, w dogmatyce materiałem wątpliwej wartości, właściwe bowiem pokrewieństwo czy zależność trudno jest sprawdzić, a zewnętrzne podobieństwa muszą istnieć siłą rzeczy, bo biblijne świadectwo objawienia, kierujące się do świata pogańskiego, musiało posługiwać się przedstawieniami i elementami pojęciowymi tegoż środowiska. Nie mogą zatem zewnętrzne analogie czerpane z historii porównawczej religii być poważnym zagadnieniem dla katolickiej mariologii.

Istotną podstawę dla rozwoju mariologii w katolicyzmie widzi K. Barth w katolickiej nauce o w s p ó ł d z i a ł a n i u s t w o r z e n i a w d z i e l e z b a w i e n i a. Pod tym względem mariologia ma stanowić krytyczno-centralny dogmat Kościoła rzymsko-katolickiego, w świetle którego można ocenić wszystkie zasadnicze jego pozycje. Trafny, choć może nieświadomy tego wyraz znaleźć można w ludowej świadomości katolików i protestantów, bo różnica wyznań obydwu w tym punkcie znana jest nawet dzieciom. W mariologii i kulcie maryjnym widzi twórca teologii dialektycznej ucieleśnioną istotną właściwość Kościoła katolickiego: Matka Boża w teologii i liturgii katolickiej ma być jego zdaniem zasadą, prototypem i kwintesencją s t w o r z e n i a w s p ó ł d z i a ł a j ą c e g o w s w o i m z b a w i e n i u n a m o c y u p r z e d n i o u d z i e l o n e j ł a s k i, a z a r a z e m z a s a d ą, p r a w z o r e m i i s t o t ą K o ś c i o ł a <sup>1)</sup>.

K. Barth podkreśla, że katolicka mariologia odgradza się od wszelkich pogańskich paraleli: Maryja pozostaje mimo swej godności i przywilejów czystym stworzeniem, istnieje i działa na płaszczyźnie ziemsko-ludzkiej. Jej godność, przywileje

---

<sup>1)</sup> „Die „Mutter Gottes“ des römisch-katholischen Mariendogmas ist nämlich sehr schlicht das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend (ministerialiter) mitwirkenden menschlichen G e s c h ö p f s und eben als da auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der K i r c h e“ (Die Lehre vom Worte Gottes <sup>3</sup>, II, dz. cyt., 157).

i funkcja w dziele zbawienia są właśnie, według jego słów, atrybutami Maryi jako stworzenia, przy czym uzyskuje je ona nie tylko poprzez swe fizyczne macierzyństwo Boże, ile raczej przez swoją zgodę na działanie Boże, przez „fiat” wypowiedziane przy zwiastowaniu. K. Barth cytuje słowa św. Tomasza o wysłuzeniu sobie przez Maryję łaski wcielenia Syna Bożego w tym znaczeniu, że na podstawie udzielonych sobie łask osiągnęła ona taki stopień czystości i świętości duszy, że mogła zostać stosownie Matką Boga. Jest to, zdaniem twórcy teologii dialektycznej, dokładne ujęcie zasługi (meritum) stworzenia w teologii katolickiej: człowiek jest zdolny przez uprzednio daną łaskę przygotować się do właściwej łaski uświęcającej, gdy wypowiada swoje „fiat”. To właśnie stworzenie obdarowane łaską na mocy swego własnego przyzwolenia ma być przedmiotem mariologii; stąd zrozumiała jest rzeczą, że św. Tomasz z Akwinu podkreśla konieczność zwiastowania i zgody Maryi przed poczęciem Syna Bożego. W mariologii ma święcić triumf nauka katolicka o przynależności człowieka do przyjęcia łaski i możliwość jego czynnego współdziałania w dziele własnego zbawienia. K. Barth przytacza opinie teologów katolickich, uważających zgodę Maryi na Wcielenie Syna Bożego jako daną w imieniu całego rodzaju ludzkiego. Mówią one o „mistycznej wspólnotcie Maryi z Chrystusem i Bogiem”, sławią Maryję jako ideał człowieka osiągającego porządek nadprzyrodzony. Filozoficzny wyraz tych przekonań widzi K. Barth w katolickiej nauce o analogii bytu (analogia entis), według której stworzenie jest „otwarte” dla Boga i gotowe do przyjęcia Jego łaski: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”. Mariologia zatem w tej ocenie ma być wyrazem otwartości i gotowości stworzenia względem Boga; gotowość zaś ta rozumiana jest jako wynik zasług stworzenia; przez co staje się ono nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem zbawczego działania Boga. Materiału ilustrującego głoszone opinie dostarcza K. Barthowi poza teologami nawet literatura religijna poza-naukowa, jak np. dzieło Maryjne Gertrudy von

le Fort <sup>1)</sup>). Autor przyznaje, że początków takiego rozwoju mariologii szukać należy już we wczesnym chrześcijaństwie, a jako dowód przytacza tekst św. Grzegorza W., głoszący wielkość godności Maryi i jej zasług.

Przeprowadzenie tezy o możliwości współdziałania stworzenia w dziele swego zbawienia widzi K. Barth również w katolickim pojmowaniu Kościoła. Dlatego czyni porównanie między katolicką mariologią i eklezjologią. Jego zdaniem nadawany Maryi przez katolików tytuł Mater Ecclesiae, nie wyraża wyłącznie jej macierzyństwa wobec wiernych na podstawie pośrednictwa łask, czy też, idąc za Scheebenem, jej roli serca w mistycznym ciele Chrystusa, lecz stanowi dokładną analogię opartą na wewnętrznym związku między jej macierzyństwem a macierzyństwem Kościoła. Powołując się na Scheebena, który macierzyństwo Kościoła względem Chrystusa wyprowadza z faktu rodzenia przez Kościół na ołtarzach eucharystycznego Jezusa, cytuje zdanie tego teologa, w którym przyznaje on słuszność mniemaniu, że katolicy sławią i bronią w Maryi swoje mistyczne ujęcie Kościoła, jako Matki i pośredniczki łask <sup>2)</sup>). I w mariologii i w eklezjologii katolickiej przebija się, według K. Bartha, zasada relatywnie samodzielnego stanowiska i funkcji stworzenia w dziele zbawienia: nie tylko Chrystus rodzi Kościół, ale i na odwrót Kościół rodzi Chrystusa; nie tylko Kościół potrzebuje Chrystusa, ale i Chrystus potrzebuje Kościoła; jak niezbędną w rozdawnictwie łask odkupienia jest rola Maryi, tak samo konieczne jest pośrednictwo Kościoła w sakramentach świętych. K. Barth widzi wewnętrzny związek między proklamacją przez tego samego papieża Piusa IX dogmatów Niepokalanego Poczęcia i nieomyślności papieża: Kościół, który czci Maryję, musi i siebie rozumieć jako społeczność ludzi w s p ó ł d z i a ł a j ą c y c h z udzieloną sobie łaską zbawienia.

Tak więc K. Barth dochodzi do wniosku, że sprzeciw protestancki przeciwko mariologii wypływa z tych samych za-

<sup>1)</sup> por. Die Lehre vom Worte Gottes, dz. cyt. II, 159.

<sup>2)</sup> por. tamże, 160.

sad, co przeciwko katolickiej nauce o łasce i Kościele: z idei suwerennego i wyłącznego panowania Jezusa Chrystusa w świecie stworzonym z wyłączeniem współdziałania stworzenia; Chrystus działa w człowieku i względem niego, w Kościele i przez Kościół, ale nie odwrotnie, bez możliwości zmiany funkcji. Wiara w ujęciu protestanckim nie jest odpowiedzią współdziałania stworzenia z łaską Bożą, ale właśnie rezygnacją z wszelkiego współdziałania, uznaniem Jezusa Chrystusa za jedynego pośrednika między Bogiem i człowiekiem, a objawienia i usprawiedliwienia jako wyłącznego dzieła Boga. Problem, który z punktu widzenia protestantyzmu leży u podstaw katolickiej chrystologii, eklezjologii i mariologii, jest zagadnieniem współdziałania stworzenia w Bożym objawieniu i odkupieniu <sup>1)</sup>).

## II

Zagadnienia mariologiczne porusza K. Barth również na innym miejscu swej dogmatyki <sup>2)</sup>), gdy zasadniczą tezę chrystologii: *verus Deus — verus homo* objaśnia za pomocą swojej interpretacji słów Symbolu: *conceptus de Spiritu Sancto. natus ex Maria virgine*. Od strony dogmatycznej pragnie on rozprawić się tutaj z racjonalistyczną teologią protestancką, negującą cudowne poczęcie i porodzenie Chrystusa i konsekwentnie dziewictwo Maryi. Tak więc stając w obronie tradycyjnej chrystologii i starej formuły Symbolu, K. Barth broni pośrednio dziewictwa Maryi *ante partum*.

Zasadą, około której obraca się cała teologia K. Bartha, jest pojęcie Słowa Bożego czyli objawienia. Również i chrystologia nie stanowi u niego wyodrębnionego traktatu, lecz omawiana jest w całości teorii objawienia jako jego graniczny i szczytowy punkt. Nad całą zaś teologią unosi się filozoficzno-teologiczne założenie o zupełnym rozdziale między Bogiem i światem, czasem i wiecznością. Choć zatem Słowo Boże wcho-

<sup>1)</sup> por. tamże, 160.

<sup>2)</sup> *Die Lehre vom Worte Gottes* <sup>1)</sup>, dz. cyt. 272—284; *Credo*, dz. cyt. 57—65; *Die Lehre vom Worte Gottes* <sup>2)</sup>, dz. cyt. II, 187—221.

dzi w świat, choć w osobie Jezusa Chrystusa nastąpiło obiektywne urzeczywistnienie objawienia, mimo to nie stało się ono, w myśl nauki K. Bartha, przejrzystym dla naszego poznania, lecz pozostało nadal tajemnicą. Na tę właśnie tajemnicę o b j a w i e n i a w Jezusie Chrystusie chce wskazać i oznaczyć ją Pismo św. i Kościół przez cud poczęcia z Ducha św. i porodzenia z dziewicy Maryi.

1. Formuła Symbolu: *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine* nie znajduje się dosłownie w Piśmie św., lecz jest pochodzenia kościelnego. K. Barth rozróżnia między dogmatem, jako głosem Kościoła, a objawieniem, jako Słowem Bożym, i uważa, że sam respekt należny nauce Kościoła, nie może zmusić go do przyjęcia dogmatu. Jeżeli ma uznać dogmat o poczęciu Jezusa z Ducha św. i porodzeniu z Dziewicy jako właściwą interpretację objawienia ze strony Kościoła, może to się dokonać na podstawie uznania jego *k o n i e c z n o ś c i*:

Wypowiedzi Pisma św. na temat dziewiczego porodzenia Jezusa nie są, jego zdaniem, na pierwszy rzut oka tak jasne i silne, jakby sobie tego można życzyć. Jednakże trudności egzegetyczne wysuwane przeciw temu dogmatowi uważa za pokonalne. Fakt, iż ewangelie św. Marka i św. Jana oraz listy św. Pawła i katolickie milczą o zwiastowaniu i cudownym narodzeniu Jezusa, może być łatwo wytłumaczony przez wskazanie na tę okoliczność, że niekażdy moment związany z Chrystusem nadawał się do ustawicznego wspominania w katechezie apostołskiej, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Opis zwiastowania i narodzenia z 1 rozdziału u Mateusza i Łukasza mogły uchodzić w pierwotnej gminie chrześcijańskiej za ogólnie znane i przyjmowane, a charakterystycznym przyczynkiem do tego jest częste wspominanie w ewangeljach Matki Jezusa z zupełnym przemilczaniem ojca. Trudności wysuwane przez krytykę tekstu w oparciu o kodeks Syr. Sin., który sugeruje jakoby św. Józef był naturalnym ojcem Jezusa, nie są przekonujące, bo kodeks ten stanowi wśród wszystkich innych wyjątek i również zawiera scenę zwiastowania i narodzenia. Zamieszczenie u Mateusza 1, 2—16 i Łukasza 3, 23—38 genealogii św. Józefa, a nie

Maryi jest rzeczą zrozumiałą na tle pojęć jurydycznych Starego Testamentu. Chrystus nie był synem Józefa według ciała, lecz synem prawnym, zrodzonym w jego małżeństwie, i na Niego przechodziły prawa Józefa do dziedzictwa Dawidowego. Dlatego i genealogie w decydujących miejscach (Mt 1, 16 i Łk 3, 23) używają zwrotów, wskazujących, że Jezus nie był naturalnym synem Józefa. Próby usunięcia tajemnicy poczęcia Syna Bożego w dziewiczym łonie NMP poprzez dokonanie pewnych skreśleń tekstu uważa K. Barth za bezcelowe i bezskuteczne. Dla niego nie ulega wątpliwości, że teksty biblijne świadczą na korzyść dziewiczego poczęcia i porodu Chrystusa<sup>1)</sup>.

Mimo pozytywnego rozwiązania trudności egzegetycznych K. Barth jest zdania, że badania literacko-krytyczne nad tekstem Nowego Testamentu nie dadzą nam odpowiedzi co do konieczności przyjęcia dogmatu o narodzeniu Syna Bożego z Dziewicy. Odpowiedź zasadnicza padnie na polu dogmatycznym przez wykazanie wewnętrznego i rzeczowego związku tego dogmatu z osobą Jezusa Chrystusa. Zaś poza badaniami literackimi i dogmatycznymi powstaje pytanie o rzeczywistości samego faktu. Ani jedno ani drugie z tych badań nie są zdolne dać odpowiedzi na pytanie, czy sam fakt cudownego poczęcia i zrodzenia miał miejsce, lecz winny być prowadzone w założeniu rzeczywistości tego faktu, aż do momentu wykazania niemożliwości takiego postępowania<sup>2)</sup>.

Dogmat wyrażony słowami: *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine* wskazuje, zdaniem K. Bartha, na inny aspekt chrystologii, niż dogmat o prawdziwym Bóstwie i Cłowieczeństwie Chrystusa. Ten ostatni mówi, że w Jezusie Chrystusie dokonało się objawienie, czyli zjednoczenie Boga z człowiekiem, natomiast nauka o narodzeniu Jezusa z Dziewicy ma wskazać przez swą tajemnicę, że w postaci Chrystusa chodzi

---

<sup>1)</sup> Dass es ein biblisches Zeugnis für die Jungsfrauegeburt gibt, kann ja niemand bestreiten. Die aufzuwerfenden und zu beantwortenden Fragen sind literarische Fragen.; sie betreffen die Überlieferung, das Alter und das Quellenwert dieses Zeugnisses (Die Lehre vom Worte Gottes<sup>3</sup>, dz. cyt. II, 192).

<sup>2)</sup> por. Die Lehre vom Worte Gottes<sup>3</sup>, II, 196.

r z e c z y w i ś c i e o objawienie; gdzie bowiem objawia się Bóg, tam dla człowieka jest niepojętość, tajemniczość. Poczęcie Chrystusa z Ducha św. jest przez swoją tajemnicę znakiem, że w osobie Jezusa zachodzi prawdziwe objawienie. Dlatego wprowadzanie tego dogmatu jako postulatu z Izajasza 7, 14 („Ecce virgo concipiet et pariet filium”), jak to czyni A. Harnack, czy też z mitów buddyjskich, egipskich lub greckich uważa K. Barth za niewłaściwe i mylne.

Dogmat o narodzeniu Chrystusa z Dziewicy ma zatem oznaczać tajemnicę objawienia, być jej z n a k i e m. K. Barth rozróżnia w objawieniu samą rzecz (Sache), która niedostępna jest w poznaniu, oraz jej znak (Zeichen), wskazujący nam na objawienie, albo innymi słowy: treść i formę (Inhalt und Form), element wewnętrzny i zewnętrzny objawienia (Inneres und Ausseres). Tajemnica, która jest przejawem działania wieczności w czasie, Boga w świecie, może nam się okazać przez tego rodzaju dostępny dla naszego poznania znak. Stanowi on ponadto dowód, że objawienie chrześcijańskie nie jest jakąś abstrakcyjną ideą, ale czymś rzeczywistym. Dzięki takiemu znakowi treść objawienia, jego istota ukazuje się nam w zewnętrznych świadectwach i staje się dla nas widzialna oraz słyszalna. Tak np. znakiem dla tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa jest pusty grób. Dotychczasowe próby oddzielenia w dogmacie Wcielenia znaku od rzeczy kończyły się zawsze, zdaniem K. Bartha, zatrąta i samej wewnętrznej treści objawienia<sup>19</sup>.

K. Barth nie odrzuca takiej możliwości, że ktoś może uznawać tajemnicę osoby Jezusa, czyli jej charakter objawienia, z wykluczeniem nauki o poczęciu z Ducha św., podobnie jak Bóg może poza widzialnym Kościołem doprowadzić kogoś do religijnego poznania samego siebie. Nie znaczy to jednak, jego zdaniem, że Kościół może ten dogmat pozostawić wiernym do własnego wyboru. Należy on do chrześcijańskiego przepowiadania i dlatego Kościół musi przestrzegać wiernych, odrzucających go, że idą swoją prywatną drogą, na własne ryzyko, a od swych funkcjonariuszy (predykantów, pastorów) wymagać, by swe poglądy negatywne względem dogmatu za-

chowali jako rzecz prywatną i nie głosili ich w publicznym nauczaniu <sup>1)</sup>).

Twórca teologii dialektycznej widzi ścisły związek między poczęciem i narodzeniem Jezusa z jednej a pustym grobem w dzień Wielkanocy z drugiej strony. Obydwa te cuda tworzą właściwie jeden znak, który ma za zadanie oznaczyć i wyróżnić spośród wielu istnień ludzkich historyczną egzystencję Jezusa Chrystusa jako tę, w której kryje się tajemnica objawienia.

Rozróżnienie między rzeczą i znakiem w zastosowaniu do objawienia wykorzystuje K. Barth w celu przeciwstawienia się zarzutom E. Brunnera, który opis zwiastowania uważa za wyraz „biologicznej interpretacji” tajemnicy Wcielenia i „biologicznej ciekawości”; ma to być chęć wytłumaczenia działania Bożego przez cud, podczas gdy w wierze winniśmy się zadowolić samym faktem działania Bożego; ma to być chęć zdobycia wiedzy przez wtłoczenie działalności Bożej w ramy czasowo-przestrzenne tam, gdzie winna zaistnieć tylko wiara. K. Barth stwierdza, że relacja o narodzeniu Chrystusa z Dziewicy nie jest ani w Nowym Testamencie ani w Symbolach wiary biologicznym objaśnieniem Wcielenia, jak również usiłowaniem znaturalizowania tajemnicy objawienia, lecz tylko znakiem wskazującym na tę tajemnicę. Autor zaznacza, że znak i tajemnica nie są wielkościami jednoznaczными, choć nie można oddzielić znaku od samej rzeczy. Znak musi istnieć w sferze działania czasowo-przestrzennego i na tym terenie znajdują się inne znaki związane z przejawem objawienia, jak np. ukazywania się zmarłychwstałego Chrystusa, Jego cuda, pusty grób w dzień Wielkanocy.

---

<sup>1)</sup> „Sie (die Kirche) wird als kirchliche Ordnung verkündigen: es gehört zum wirklichen christlichen Glauben auch die Bejahung der Lehre von der Jungfrauengeburt. Sie wird jedenfalls von ihren Dienern, falls auch unter ihnen solche sein sollten, die diese Ordnung persönlich nicht verstünden, mindestens dies verlangen, dass sie ihren Privatweg als Privatweg behandeln und also nicht etwa ihrerseits zum Gegenstand von Verkündigung machen, dass sie das Dogma, wenn sie es persönlich nicht bejahen können und also (leider!) auch ihren Gemeinden vorenthalten müssen, wenigstens durch Schweigen respektieren (Die Lehre vom Worte Gottes <sup>3</sup>, II, 190).



Powyższe momenty, zdaniem K. Bartha, nie dowodzą wprawdzie konieczności przyjęcia narodzenia Chrystusa z Dziewicy, ale na nią wskazują. Żeby ta konieczność stała się dla każdego jasną, zależy to od jego osobistej decyzji, czy chce mianowicie słyszeć przemawiającą do niego przez słowa dogmatu tajemnicę objawienia. Gdzie chodzi o objawienie, czyli działanie Boże, tam nie można nikogo zmusić do przyjęcia świadectwa przez teologiczne wywody, lecz tylko wskazać na momenty, mogące wchodzić w rachubę przy rozpoznawaniu tej konieczności. W razie uznania takiej konieczności, decyzję swoją winno się traktować, jako powziętą na podstawie przekonania narzuconego przez sam przedmiot.

2. Druga część rozważań nad dogmatem poczęcia Jezusa Chrystusa z Ducha św. i narodzenia z Maryi Panny poświęcona jest w dogmatyce K. Bartha interpretacji odnośnych słów Symbolu. Jak cała chrystologia, tak i oświetlenie tego dogmatu dokonuje się od strony zasadniczej tezy autora, tj. teorii objawienia.

Najpierw interpretuje K. Barth część drugą definicji Symbolu, mianowicie słowa: *natus ex Maria virgine*. Według jego rozumowania formuła ta zawiera negację udziału mężczyzny w zrodzeniu Jezusa, a zarazem posiada stronę pozytywną: stwierdza wbrew wszelkim systemom gnostycko-doketystycznym, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, urodzonym z ciała i krwi swej Matki. Odnosząc zaś treść tej formuły do teorii objawienia, wyraża ona prawdę, że gdzie chodzi o objawienie i odkupienie, tam działa wyłącznie Bóg, tam wykluczone jest samodzielne, suwerenne działanie człowieka; objawienie nie dokonuje się wprawdzie w człowieku i względem człowieka, ale może on stać się tylko przedmiotem Bożego działania, a nie podmiotem działającym.

W jaki sposób słowa „*ex virgine*” stwierdzają negację czynnej roli człowieka w dziele objawienia? — Zdaniem K. Bartha, nie chodzi tu bynajmniej o podkreślenie samego faktu

nadprzyrodzonego zrodzenia Jezusa; w słowach tych ma wypowiedzieć się istotna treść objawienia: przyjęcie natury ludzkiej przez Syna Bożego, udzielenia łaski tejże naturze ludzkiej może dokonać się z jednoczesnym postawieniem człowieka pod sąd Boży. Od strony biblijnej widzi K. Barth potwierdzenie swej tezy w tym fakcie, że wieść o udzieleniu łaski przeraża Maryję, a jej odpowiedź: „Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum” (Łk 1, 38) przypomina modlitwę Chrystusa w ogrodzie Getsemani: „Non mea voluntas, sed tua fiat” (Łk 22).

W słowach *natus ex virgine* jest zatem, według K. Bartha, wypowiedziany sąd nad człowiekiem. Mają one orzekać, że jeżeli Maryja Dziewica ma stać się bramą wejściową objawienia w świat ludzki, może się to dokonać wyłącznie na innej drodze, niż naturalnego macierzyństwa; ludzka natura sama w sobie nie ma żadnych danych ku temu, by mogła stać się miejscem objawienia. Jeśli zaś to stanie się w rzeczywistości, dokonuje się nie na podstawie właściwości tejże natury, lecz Bożej łaski. Wszelka zdolność, wszelka działalność człowieka jest wykluczona, on tylko może łaskę Bożą przyjąć. Przyczynę takiego stanu rzeczy widzi K. Barth w grzechu pierworodnym, przez który człowiek stracił wszelką możliwość dla Boga, stając się jako taki, w całości swej stworzoneości, nieposłusznym Bogu. Aż do dna swej egzystencji żyje człowiek w tym nieposłuszeństwie. Używając terminologii Lutera, K. Barth mówi, że człowiekowi upadłemu w Adamie brak do posłuszeństwa względem Boga „*liberum arbitrium*”, a jego „*servum arbitrium*” pędzi go stale do nieposłuszeństwa względem Stwórcy. Słowa „*natus ex virgine*” wskazują zarazem na przełom w ciągłości historycznej grzesznej ludzkości. Mówią one, że Chrystus, jako narodził się z niewiasty, był prawdziwym człowiekiem i nosił przekleństwo grzechu w naszej grzesznej naturze, lecz jednocześnie poczęty nie z woli mężczyzny, a z Ducha św., jako Bóg, w swej egzystencji nie będzie dokonywał ustawicznego nieposłuszeństwa w stosunku do Boga. Znaczenie

narodzin Jezusa z Dziewicy jako znaku tego przełomu ilustruje K. Barth przykładem z ewangelii Marka (2, 1—12), gdzie uzdrowienie paralytyka stanowi znak potwierdzający władzę odpuszczania grzechów przez Syna Człowieczego. Aby zatem było wiadomo, że Chrystus jest nowym Adamem, wykazane jest jego cudowne narodzenie z Dziewicy. Nie chodzi tu przytem o stosunek przyczynowy. Tajemnicę Jezusa poznajemy nie z jego dziewiczych narodzin, lecz dlatego, iż Jezus jest tajemnicą, potrzeba znaków dziewiczych narodzin<sup>1)</sup>.

Mimo nadania cudownemu narodzeniu Jezusa charakteru znaku, K. Barth określa je jako narodzenie poza aktem małżeńskim między mężczyzną i niewiastą. Wyłączenie naturalnego zrodzenia jest właśnie znakiem, wskazującym na tajemnicę Bożą, na przełom w historii ludzkości. Nie chodzi tu o potępienie życia rodzajowego człowieka, które samo w sobie nie jest specjalnie czymś złym w człowieku. Jest ono grzeszne tak, jak każda czynność ludzka, bo człowiek w każdym czynie przeżywa swoje nieposłuszeństwo względem Boga. Wykluczenie naturalnego poczęcia jest znakiem, że tu działa Bóg. Tajemnica objawienia i pojednania człowieka z Bogiem polega, według K. Bartha, na tym, że Bóg w swym wolnym działaniu, miłosierdziu i wszechmocy staje się człowiekiem i jako taki działa względem człowieka, gdzie zaś Bóg dokonuje pojednania, tam musi ustąpić samodzielne, twórcze, suwerenne działanie człowieka. Człowiek wystąpić może jedynie w swej gotowości przyjęcia działania Bożego, jako „dziewica”. Oczywiście K. Barth nie chce tej gotowości rozumieć w tym sensie, że natura ludzka w swym dziewictwie miałaby stanowić punkt zaczepny dla łaski Bożej, bo i dziewictwo, jak cała natura człowieka, podpada pod sąd Boży. Jedynie przez łaskę Bożą dziewictwo Maryi stanie się z n a k i e m zachodzącego tu sądu Bożego i jednocześnie Bożej łaski. Znak ten wskazuje, że gdzie działa Bóg, tam wykluczony jest człowiek jako współnik działania, w swej samodzielności i suwerenności, a może być tylko

---

<sup>1)</sup> por. Die Lehre vom Worte Gottes<sup>3</sup>. II, 205—207.

brany pod uwagę w swej gotowości, podarowanej mu także przez łaskę Bożą<sup>1)</sup>.

W pierwszym wydaniu *Die Lehre vom Worte Gottes*<sup>2)</sup> tłumaczył K. Barth słowa: *natus ex virgine* w sposób nieco odmienny. Opierał się na psychologicznym rozróżnieniu natury męskiej i kobiecej w człowieku. Mężczyzna jest, jego zdaniem, czynnikiem decydującym w historii w swej aktywnej roli i dlatego jest on poniekąd jako podmiot działający urzeczywistnieniem upadłej ludzkości; stąd też w przebiegu objawienia musi ustąpić, a na jego miejsce wchodzi Bóg. Natomiast niewiasta jest przedmiotem działania męskiego w historii ludzkości, substratem czynów męskich. K. Barth odróżnia między działaniem człowieka, które jest zawsze grzeszne i którego przedstawicielem jest mężczyzna, oraz między jego stworzoną naturą (*Kreatürlichkeit*), której symbolem jest niewiasta. Wyłączona z działania mężczyzny jest niewiasta w swej kobiecowości możliwością człowieka dla rzeczywistości Słowa Bożego<sup>3)</sup>.

W drugim wydaniu tegoż dzieła uzasadnienie psychologiczne ulega zmianie. W wydaniu tym mocniej podkreśla K. Barth przeniknięcie całej natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Nie tylko działanie ludzkie, ale i cała natura człowieka jest grzeszna; w naturze niewiasty nie ma żadnej stworzonej możliwości dla łaski; prowadziło by to do katolickiej mariologii. Jest tylko miejsce na działanie Bożej łaski, której znakiem staje się niewiasta odłączona od mężczyzny i swego z nim związku i mimo grzechu, którego jest winna razem

---

<sup>1)</sup> „Dem wenn gerade nur die virgo die Mutter des Herrn sein kann, wenn Gottes Gnade gerade nur sie in Betracht zieht und brauchen will für ihr Werk am Menschen, dann ist damit gesagt: der wollende, vollbringende, schöpferische, souveräne Mensch als solcher kommt hier nicht in Betracht, ist für dieses Werk nicht zu brauchen. Der Mensch ist hier wohl im Spiel, aber nicht als Werkgenosse Gottes, nicht in seiner Eigenständigkeit, nicht mitverfügend über das, was werden soll, sondern gerade nur — un auch das nur, weil Gott sich ihm schon geschenkt hat — in seiner Bereitschaft für Gott. So gründlich richtet Gott die Sünde im Fleische, indem er dem Menschen gnädig ist. So sehr muss und will Gott selbst und allein Herr sein, indem er sich des Menschen annimmt” (*Die Lehre vom Worte Gottes*<sup>3)</sup>, dz. cyt. II, 210).

<sup>2)</sup> *Die Lehre vom Worte Gottes*, München, 1927, 275–281.

<sup>3)</sup> por. *Die Lehre vom Worte Gottes*, dz. cyt. 279 ns.

z mężczyzną, przybrana przez Boga na odbiorcę Jego wiecznego Słowa na ziemi <sup>1)</sup>).

3. O ile formuła: *natus ex virgine* określa negatywną stronę cudownego poczęcia i narodzenia Chrystusa, o tyle słowa Symbolu: *conceptus de Spiritu Sancto* uzupełniają pozytywnie wytworzoną przez poprzednie zdanie próżnię, wskazując, że poczęcie narodzonego z Maryi Jezusa Chrystusa jest dziełem Ducha św.

K. Barth przeciwstawia się tendencjom liberalnych teologów protestanckich, którzy chcieliby skreślić słowa: *natus ex virgine*, a zatrzymać formułę: *conceptus de Spiritu Sancto* na oznaczenie tajemnicy egzystencji Chrystusa. Przytaczając najstarsze sformułowania Symbolu Apostolskiego oraz tekst Symbolu Nicejsko-konstantynopolskiego, gdzie obydwie formuły tworzą jedną, K. Barth stwierdza, że nie można pierwszej części brać za samodzielną wypowiedź dotyczącą tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa bez związku z narodzeniem z Dziewicy. Jedna z nich wyraża pozytywnie to samo, co druga stwierdza negatywnie <sup>2)</sup>).

Ilekróć w objawieniu jest mowa o Duchu św., tam chodzi zawsze, zdaniem K. Bartha, o Boga w najbardziej ścisłym znaczeniu słowa. Dlatego chrześcijańska relacja o narodzeniu Jezusa z Dziewicy nie ma żadnej paraleli w mitologiach pogańskich. Może istnieć zewnętrzne podobieństwo co do formy, ale nie co do treści. Z tego samego względu, że chodzi tu o bez-

---

<sup>1)</sup> Zestawienie odnośnych tekstów z obu wydań brzmi: a) wydanie I: „Gewiss ist der Mensch durch sine Tat auch als Kreatur gefallen, aber während er als *T ä t e r d e r S ü n d e* schlechterdings weg muss, wenn Offenbarung und Versöhnung, wenn ein Gottmensch in der Menschheit wirklich werden soll, ist er als *K r e a t u r* nicht unfähig sich durch Gottes Wunder rechtfertigen und heiligen zu lassen. Insofern hat Schleiermacher bei seiner in der „Weihnachtsfeier“ vorgetragenen Anschauung von dem Verhältnis der Frau zur Versöhnung schon etwas Richtiges gesehen“ (279); wydanie II: „Die Andeutung, die Schleiermacher in seiner „Weihnachtsfeier“ gewagt hat, dass die Frau im Gegensatz zum Manne im Grunde keine Umkehr nötig habe, würde gewiss besser unterblieben kann... Die Frau ist für die menschliche *N a t u r* als solche ebenso bezeichnet wie der Mann für die menschliche *G e s c h i c h t e*“ (II, 213).

<sup>2)</sup> por. Die Lehre vom Worte Gottes <sup>3</sup>, II, 215.

pośredni czyn Boga, wynika, że Wcielenia Słowa Bożego nie można wytłumaczyć na terenie przyrodoznawstwa czy biologii; działania Bożego nie da się przecież, jak mówi K. Barth, zrozumieć jako naturalną możliwość. Roli Ducha św. w poczęciu Jezusa nie powinno się pojmować w kategoriach ludzkich. Duch św. nie jest ojcem Chrystusa, a jeśli już chcemy szukać analogii, należałoby sięgnąć do twórczego słowa Bożego, wypowiedzianego w dniu stworzenia (*das schöpferische Wort*). Działanie Ducha św. we Wcieleniu jest duchowe, a nie psychiczno-fizyczne. W ten sposób należy rozumieć słowa św. Augustyna, że Chrystus poczęty został w wierze czy łasce, nie zaś pożądliwości swej Matki, jak również wyrażenie św. Jana Damasceńskiego, że cielesnym organem cudownego poczęcia Jezusa było ucho Maryi <sup>1)</sup>.

Na koniec podkreśla jeszcze raz K. Barth, że cudowne poczęcie Jezusa Chrystusa przez Ducha św. należy do znaku, wskazującego na tajemnicę tej postaci. Dla nas noetycznie istnienie tego znaku jest bardzo ważne, bo przezeń poznajemy, że Chrystus jest wcielonym Synem Bożym. Ontycznie natomiast tajemnica Jezusa jako Boga — człowieka nie jest tak ściśle związana z tym znakiem. K. Barth cytuje za B. Bartmannem wypowiedź Suareza: „*Dicendum, quod absque ulla dubitatione potuisset Deus concipi et generari ex muliere opera viri*” <sup>2)</sup>. Jezus Chrystus, podkreśla K. Barth, nie dlatego jest prawdziwym Bogiem, że był poczęty z Ducha św. i zrodzony z Dziewicy, lecz na odwrót: ponieważ jest prawdziwym Bogiem i Jego Bóstwo winno być przez nas uznane jako tajemnica, poczęty został z Ducha św. i zrodzony z Dziewicy. Tajemnica Jezusa nie polega na cudownym porodzeniu, lecz ono świadczy o tajemnicy.

### III.

Ocena poglądów K. Bartha i odparcie zarzutów, jakie stawia on katolickiej mariologii uwzględnić winny trzy zasadni-

<sup>1)</sup> tamże II, 220.

<sup>2)</sup> tamże II, 221.

cze problemy uwidocznione w jego rozumowaniu: a) wykazać, że Pismo św. i najstarsza tradycja przypisują Maryi czynną rolę w dziele odkupienia i że dogmat Boskiego macierzyństwa zmierzał ku uwidocznieniu tej roli; b) wskazać na dogmatyczno-filozoficzne założenia, wywierające decydujący wpływ na wszystkie poglądy teologiczne K. Bartha (teoria objawienia, grzech pierworodny); c) poddać krytycznemu rozpatrzeniu teorię „znaków” objawienia i związane z nią tłumaczenie słów Symbolu o porodzeniu Chrystusa z Dziewicy.

1. Należy przyznać rację K. Barthowi, że miejsce NMP w dogmatyce wynikać może jedynie z jej związku z Chrystusem jako Odkupicielem. Nic więc dziwnego, że pierwszy uroczystie określony na soborze dogmat Maryjny ma właśnie na oku ten взгляд, podkreślając przez tytuł THEOTOKOS udział Maryi w dziele odkupienia jako tej, która dała życie Zbawicielowi. Choć bowiem sobór Efeski bronił w pierwszym rzędzie jedności osoby Boskiej w Chrystusie, a godność Maryi wypłynęła jako wniosek z tej nauki, to jednakże, jak wskazuje tekst uchwał, Ojcom soboru chodziło nie o wyjaśnienie dogmatu chrystologicznego przez termin THEOTOKOS, lecz o samą postać Maryi. Określiwszy najpierw dogmat dwóch natur Chrystusa w jednej osobie Słowa Bożego („...divinitas et humanitas secreta quadam ineffabilique coniunctione in una persona unum nobis Jesum Christum et Filium constituerint”<sup>1)</sup> sobór w sposób pełen realizmu poucza o przybraniu natury ludzkiej przez Słowo Boże w łonie NMP: „Non enim primo vulgaris quispiam homo ex virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se demiserit, sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suae carnis generationem sibi ut propriam vindicans”<sup>2)</sup>. W słowach tych dogmat chrystologiczny został już dostatecznie wyjaśniony i tytuł THEOTOKOS nie mógł wnieść nic nowego. Tymczasem Ojcowie soboru zamieszczają go w swej definicji”. Ita (sancti Patres) non dubitaverunt sa-

---

<sup>1)</sup> Denz. 111a.

<sup>2)</sup> Denz. 111a.

cram Virginem Deiparam appellare”<sup>1)</sup> — nie po to, by z niego snuć dalsze rozważania chrystologiczne, lecz na odwrót jako wniosek co do znaczenia Maryi na skutek jej roli w zrodzeniu Zbawiciela. Jeszcze wyraźniej samodzielny sens dogmatu Maryjnego wynika z anatematów Cyryla, dołączonych do aktów soboru Efeskiego, gdzie godność Maryi określona została w odrębnym naczelnym kanonie<sup>2)</sup>. I tu również nie spotykamy chrystologicznego tłumaczenia dogmatu, lecz przeciwnie Boskie macierzyństwo Maryi uzasadniane jest racjami czerpanymi z chrystologii. Historia ostatnich lat poprzedzających definicję soboru Efeskiego wskazuje, że tytuł THEOTOKOS używany był w kazaniach ku czci Maryi, a sam spór, którego epilog rozegrał się w Efezie, zainicjowany został kazaniem wygłoszonym w Konstantynopolu z polecenia Nestoriusza przez zaprzyjaźnionego z nim kapłana, gdzie padły słowa: „Kto określa Dziewicę Maryję mianem THEOTOKOS, wpada w klątwę”. Odpowiedzią chrześcijańskiego zwłaszcza wschodu na definicję soboru Efeskiego jest wzrost kazań rozbrzmiewających chwałą Bożej Rodzicielki<sup>3)</sup>. Określenie zatem Boskiego macierzyństwa Maryi wiąże się z chrystologią, bo cała mariologia ma swą rację istnienia w chrystologii, ale jest dogmatem uwzględniającym osobistą godność NMP. Spory chrystologiczne stanowiły o k a z ę, dla dogmatycznego określenia Boskiego macierzyństwa Maryi, co K. Barth pomieszał ze znaczeniem chrystologicznym pierwszego dogmatu Maryjnego.

Wydanie na świat Zbawiciela stanowi p o ś r e d n i udział Maryi w odkupieniu. W szerszym znaczeniu całe życie ziemskie Jezusa łącznie z Wcieleniem wiąże się z celem zbawienia. Jednakże przez właściwe dzieło odkupienia rozumie się mękę Chrystusa na krzyżu i wszystkie z nią bezpośrednio związane akty. K. Barth zaznacza, że teologia katolicka nie zaciera

<sup>1)</sup> Denz. 111a.

<sup>2)</sup> „Can 1. Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam virginem (peperit enim secundum carnem carnem factum Dei Verbum), A. S.” (Denz. 113).

<sup>3)</sup> por. Dr Ignatius Ortiz de Urbina S. J., *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, art. w *Katholische Marienkunde*, Paderborn, 1947; I, 85—118: (zwłaszcza 103—110).



linii między człowieczeństwem Maryi i jej godnością: Maryja mimo macierzyństwa Bożego i wszystkich przywilejów pozostaje zawsze stworzeniem. Podobnie trzeba podkreślić, że mariologia nie jest w katolicyzmie konkurencją dla soteriologii; teologia katolicka przyjmuje naukę o jedynym Pośredniku między Bogiem i ludźmi, o jedynym i pełnym odkupieniu Chrystusowym. Jeśli zaś katolicyzm przydziela Maryi czynną rolę w odkupieniu świata, nie kieruje się chęcią uzupełnienia zbawczego dzieła Chrystusa, ani przeciwstawienia osobie Chrystusa jego Matki. Dogmatyczna definicja o Niepokalanym Poczęciu NMP włącza ją samą w zasięg zbawczego działania Syna<sup>1)</sup>. Właściwym powodem jest wymowa świadectw Pisma św. i najstarszej tradycji.

Uroczyste definicje Magisterium Kościoła poszły w mariologii w kierunku tzw. przywilejów Maryjnych. Jej rola w odkupieniu nie została dotychczas ujęta w formę dogmatu, jednakże życie liturgiczne i praktyki wynikłe z osobistej pobożności wiernych opierają się na założeniu udziału Maryi w odkupieniu i jej związku z Chrystusem. Teologowie katolicycy nie są zgodni co do tego, w jaki sposób określić tę rolę Maryi, niemniej sam fakt udziału NMP w zbawieniu nie nasuwa na tle Pisma św. i tradycji pierwszych wieków żadnych wątpliwości. Już prorocтва Starego Testamentu łączą przyszłego Odkupiciela z jego Matką (Gen 3, 15; Iz 7, 14; Mich 5, 3), nie wspominając zresztą o ziemskim ojcu Mesjasza, ewangelie zaś po opisie narodzenia Jezusa zamieszczają pełną dogmatycznej treści scenę ofiarowania w świątyni (Łk 2, 12 — 40). K. Barth nie wspomina tego epizodu, a przecież tekst ten w bezpośrednim sąsiedztwie sceny narodzenia zdaje się wyraźnie wskazywać, jaka będzie przyszła rola Dziecięcia i jego Matki. W proroczych słowach Symeona określony zostaje Jezus jako „zbawienie” Boże, jako ten, który „przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, na znak, któremu sprzeciwiąc się będą” (W. 34), w dramacie zaś tego Dziecięcia weźmie udział i jego

---

<sup>1)</sup> „...intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis...” (Deuz. 1641).

Matka: „A duszę twoją własną przeniknie miecz, by wyszły na jaw zamysły serc wielu” (w. 35). Zresztą, mówiąc słowami K. Bartha, samo wejście objawienia w świat uzależnione jest od woli Maryi. Jej pytanie skierowane przy zwiastowaniu do anioła: „Jakże się stanie, gdyż męża nie znam” (Łk 1, 34) i dopiero po wyjaśnieniu następująca odpowiedź: „Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (w. 38) wskazują, że chodzi tu o prawdziwą zgodę Maryi na jej udział w planach Bożych. W świetle najstarszej tradycji (Justyn, Ireneusz), która komentuje tę scenę jako przeciwstawienie do kuszenia Ewy w raju i wysławia wiarę oraz posłuszeństwo Maryi, widać, że chodzi tu o osobiste ustosunkowanie się NMP do poselstwa Bożego, podobnie jak w raju Ewa wyraziła swą osobistą zgodę na grzech.

Słowa wyrzeczone przez Chrystusa z krzyża do NMP i św. Jana: „Niewiasto, oto syn twój — oto Matka twoja” (Jan 19, 26 ns.) odnoszą się bezpośrednio do tych tylko osób. W najstarszej tradycji nie znajdujemy poza Orygenesem<sup>1)</sup> tłumaczenia ich w znaczeniu duchownego macierzyństwa Maryi w stosunku do wszystkich wiernych. Jednakże wzmianka w ewangelii o obecności Maryi u stóp krzyża, słowa Jezusa skierowane do niej, jak również wymienienie przez Dzieje Apostolskie (1, 14) jej obecności w gronie apostołów i uczniów czekających na zesłanie Ducha św. upoważniają do wysnucia wniosku, że autorowi natchnionemu chodziło poza zwykłą relacją historyczną o sens głębszy. Od XII wieku tłumaczenie powyższych słów Jezusa w sensie duchowego macierzystwa Maryi w stosunku do odkupionej ludzkości staje się coraz częstsze.

Na dowód, że świadectwa ewangelii usuwają postać NMP w cień, przytacza K. Barth tekst Łk 11, 28 i Mt 12, 48—49. Jednakże odpowiedź Jezusa na okrzyk pochwalny nieznaney niewiasty z tłumu skierowany pod adresem Maryi niekoniecznie musi być rozumiana jako chęć odsunięcia pochwały od swej Matki. Raczej jest to podkreślenie w sposób dyskretny a inteligentny, że osobistą zasługą Maryi, stanowiącą tytuł do jej

---

<sup>1)</sup> por. In Joh. praef. 5.

chwały, jest jej wiara i posłuszeństwo dla słowa Bożego. Tłumaczenie takie idzie po linii ewangelii, wysławiającej w powitaniu Elżbiety wiarę Maryi (Łk 1, 45) oraz tradycji, przeciwstawiającej gotowość wiary NMP, uwidocznioną w scenie zwiastowania, niewierze i nieposłuszeństwu Ewy. Druga zaś wypowiedź Jezusa stwierdzająca, że jego słuchacze zastępują mu Matkę i rodzinę, ma na celu podkreślenie pierszeństwa jego naczelnej misji głoszenia królestwa Bożego przed wszelkimi związkami krwi i sprawami doczesnymi. Analogiczny sens ma odpowiedź 12-letniego Jezusa dana swej Matce po znalezieniu w świątyni<sup>1)</sup> oraz na godach w Kanie Galilejskiej<sup>2)</sup>. Jeżeli św. Łukasz bezpośrednio po słowach Chrystusa w świątyni zaznacza, że Jezus wrócił z rodzicami do Nazaretu i był im podany, a św. Jan referuje, mimo odmownej na pierwszy rzut oka odpowiedzi Jezusa, przebieg dokonanego przezeń w Kanie cudu, podobnie i tekst Mt 12, 48 chce jedynie podkreślić, że posłannictwo Jezusowe zdąży przede wszystkim ku wypełnieniu woli Ojca niebieskiego z odsunięciem na plan dalszy spraw rodzinnych. A. Merk widzi w obydwu tych tekstach skierowanie przez Jezusa uwagi słuchaczy z przecenianych u Żydów naturalnych związków rodzinnych na wartości duchowe Maryi i Jej duchowy związek z Jezusem<sup>3)</sup>.

Dowodem, że tradycja teologiczna pierwszych czterech wieków dostrzegała specjalną rolę Maryi w dziele odkupienia, jest wypracowanie przez nią antytezy Ewa — Maryja. Paralela ta zjawia się już u św. Justyna w połowie drugiego wieku. Rozprowadzona jest bardzo szeroko u św. Ireneusza pod koniec tego samego wieku, powtórzona m. in. przez Orygenesza, Cyryla Jeroz, Epifaniusza, Cyryla Aleks., Ambrożego i Augustyna. Wiąże się ona z odkupieniem Chrystusa, bo stawia Maryję jako antytyp Ewy w jej smutnej roli przy popełnieniu grzechu pier-

---

<sup>1)</sup> „I rzekł do nich: Cóż jest, żeście mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że w tym, co jest Ojca mego, być winienem?” (Łk 2, 49).

<sup>2)</sup> „I rzekł jej Jezus: Zostaw to mnie, niewiasto, jeszcze nie nadeszła godzina moja” (Jan 2, 4).

<sup>3)</sup> A. Merk S. J., *Das Marienbild des Neuen Bundes*, art. w zbiorze *Katholische Marienkunde*, dz. cyt., I, 44—84 (zwłaszcza 78).

worodnego, utworzona zaś została na wzór wprowadzonej do Nowego Testamentu przez św. Pawła antytezy Chrystus — Adam. Ten podwójny związek z nauką o odkupieniu i tak szerokie zastosowanie obrazu Ewa — Maryja w teologii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu nie może być przypadkowe i nie da się go obalić, jak to czyni K. Barth, zaliczeniem do „mało szczęśliwych odkryć” patrystyki. Ojcowie i pisarze Kościoła przed soborem Efeskim bądź ogólnie wspominają o roli Maryi w pojednaniu człowieka z Bogiem przez danie światu Odkupiciela, bądź bardziej szczegółowo podkreślają jej wiarę i posłuszeństwo okazane Bogu w zwiastowaniu w przeciwieństwie do niewiary i nieposłuszeństwa Ewy. Tak np. św. Ireneusz, rozstrzygując swą teorię „rekapitulacji” (naprawienia wszystkich rzeczy w Chrystusie), mówi, że nieposłuszeństwo dokonane na drzewie w raju musiało zostać naprawione przez posłuszeństwo na drzewie krzyża; bezpośrednio zaś po tych słowach snuje rozważania o naprawieniu nieposłuszeństwa Ewy przez posłuszeństwo Maryi; grzech bowiem winien być, jego zdaniem, usunięty na tej drodze, na której powstał <sup>1)</sup>.

Paralela Ewa — Maryja rozprowadzona została przez patrystykę II i III wieku również w kierunku dziewictwa Maryi: jak pierwszy człowiek nie miał ziemskiego Ojca, lecz utworzony został przez słowo Boga z mułu ziemi jeszcze „dziewiczej”, bo nie tkniętej ręką ludzką, tak „drugi Adam” Chrystus powstał przez zejście Słowa Bożego i narodzenie z Dziewicy Maryi <sup>2)</sup>. Wyrażenia, że NMP stała się „dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia”, jak Ewa była „przyczyną śmierci” <sup>3)</sup>, że przez jedną dziewicę ród ludzki dotknięty został śmiercią, a przez drugą Dziewicę uratowany <sup>4)</sup>, że Maryja jest „przyczyną życia”, „przyczyną dobra” <sup>5)</sup>, „jedynym pomostem między Bogiem i ludźmi” <sup>6)</sup>, „źródłem żywej wody”, „nową Mat-

<sup>1)</sup> Adv. haer. V, 1, 1.

<sup>2)</sup> tamże III, 21, 10.

<sup>3)</sup> św. Ireneusz, Adv. haer. III, 22, 4.

<sup>4)</sup> św. Efrem, Dzieła, wydawn. Lamy, II, 525.

<sup>5)</sup> św. Ireneusz, Adv. haer. V, 1, 1; św. Cyryl Jeroz., Katechezy MG 33, 742;

<sup>6)</sup> św. Proklus, MG 65, 680.

ką nowego rodzaju ludzkiego”<sup>1)</sup>), że Maryja „zdziałała zbawienie świata”<sup>2)</sup>), świadczą, że Kościół jeszcze przed ustaleniem terminu THEOKOTOS czcił Maryję ze względu na jej ścisły związek z Odkupicielem. Co prawda głosy tradycji z pierwszych wieków mówią przede wszystkim o pośrednim udziale Maryi w dziele zbawienia przez zrodzenie Zbawiciela, ale teologia patrystyczna traktowała zagadnienia soteriologiczne łącznie z chrystologicznymi, jak tego zresztą domaga się ich związek przyczynowy i ontyczny; dopiero protestantyzm przyczynił się do powstania odrębnego traktatu soteriologicznego na skutek kontrowersji co do istoty odkupienia Chrystusowego. Mimo to w patrystyce spotykamy nawiązania do bezpośredniego udziału Maryi w dokonaniu zbawienia; tak np. patriarcha Jerozolimy Hezychiusz twierdzi, że NMP ofiarowała w świątyni dar oczyszczenia nie za siebie bo go nie potrzebowała, lecz za cały rodzaj ludzki<sup>3)</sup>), a Pseudo-Epifaniusz nazywa Maryję „Pośredniczką między niebem i ziemią, kapłanem i ołtarzem, bo przygotowała stół i dała nam Chleb — Chrystusa na przebaczenie grzechów<sup>4)</sup>). Jeśli zaś św. Ambroży mówi<sup>5)</sup>), że nie można czci należnej wcielonemu Słowu Bożemu i działającemu przy Wcieleniu Duchowi św. oddawać Maryi, jest to tylko dowodem trzeźwości teologii katolickiej, która strzeże granic między Bogiem i stworzeniem. K. Barth chętnie przytacza powyższe słowa wielkiego Biskupa Mediolanu<sup>6)</sup>), ale nie wspomina, że św. Ambroży zna paralelę Ewa — Maryja<sup>7)</sup>), dziewictwo NMP<sup>8)</sup>), jej wolność od grzechu<sup>9)</sup>); u niego spotykamy wyraźnie po raz pierwszy przejętą później przez Wulgatę lekcję „o n a zetrze głowę twoją w tekście Gen. 3, 15<sup>10)</sup>).

<sup>1)</sup> Teodot z Ancyry, MG 77, 1392—96.

<sup>2)</sup> św. Ambroży, Epist. 49, 2.

<sup>3)</sup> MG 93, 1468.

<sup>4)</sup> MG 43, 492, 497.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto III, 11, 80.

<sup>6)</sup> Die Dehre vom Worte Gottes<sup>3</sup>, dz. cyt. II, 154.

<sup>7)</sup> De inst. virginis 5, 32, 33; Epist. 63, 34.

<sup>8)</sup> Expos. evang. sec. Lucam II, 56, 57; VI, 36 ns.

<sup>9)</sup> Expos. in Psalmum 118, sermo 22, 30.

<sup>10)</sup> por. De fuga saeculi 7, 43.

Jeżeli do tekstów mówiących o roli NMP w Boskim planie odkupienia upadłej ludzkości dodamy wypowiedzi patrystyki czterech pierwszych wieków na temat świętości Maryi i jej dziewictwa, o których obszerniej wspomnimy niżej, stanie się rzeczą oczywistą, że rozwój mariologii w katolicyzmie idzie w następnych wiekach po linii wytkniętej przez Ojców Kościoła.

2. Wypada nam teraz zastanowić się nad twierdzeniem K. Bartha, że katolicka mariologia jest ucieleśnieniem i uzewnętrznieniem tezy o czynnym współdziałaniu stworzenia z łaską zbawienia, a Maryja pierwowzorem Kościoła.

Doszukiwanie się w katolickiej nauce o współdziałaniu człowieka z łaską Bożą p r z y c z y n y powstania mariologii było by rzeczą zbyt przesadną. Mariologia powstała z uświadomienia sobie przez myśl teologiczną ścisłego związku NMP z Chrystusem i jej udziału w realizacji Bożej ekonomii zbawienia. Nie jest rzeczą przypadku, że najstarsze dogmaty Maryjne pozostają zespolone z chrystologią i mówią o dziewiczym (Symbole wiary) Boskim (sobór Efeski) macierzyństwie Maryi. Nie można również pominąć milczeniem tego faktu, że najstarsza mariologia w II i III wieku rozwija się przede wszystkim na tle antytezy Ewa — Maryja, a homilie Ojców wysławiają najwięcej Maryję jako pośredniczkę zbawienia w dziewiczym zrodzeniu Chrystusa.

Prawdą jest jednak, że katolicyzm przypisuje człowiekowi czynne ustosunkowanie się do łaski Bożej przez odrzucenie jej lub współdziałanie z nią, że uznaje możliwość zasługi stworzenia, i teorie te stosuje także do osoby NMP. W ujęciu katolickim naturalne właściwości człowieka nie zostały całkowicie zniszczone przez grzech pierworodny, lecz tylko osłabione; nawet w stanie grzechu człowiek może wykonać pewne dobre uczynki w dziedzinie naturalnej; między łaską a naturą leży co prawda przepaść, naturalnymi siłami człowiek nie zdoła nigdy przygotować się pozytywnie do przyjęcia łaski lub zasłużyć sobie na nią, lecz w upadłej nawet naturze człowieka tkwi „*potentia oboedientialis*” czyli zdolność do przyjęcia nadprzyrodzo-

nego działania Bożego; z pomocą łaski uczynkowej może człowiek jeszcze przed usprawiedliwieniem wykonać czyny zbawcze, choć nie zasługujące na żywot wieczny, natomiast w stanie łaski występuje sobie przez dobre uczynki wzrost łaski, życie wieczne i wzrost chwały wiecznej<sup>1)</sup>. Dwaj najwięksi przedstawiciele teologii katolickiej: św. Augustyn i św. Tomasz oddają w realizacji zbawienia człowieka inicjatywę i pierwszy krok zawsze Bogu: Bóg nie zmuszony naszymi modlitwami czy dobrymi uczynkami daje nam pierwszą łaskę wiary, prowadzi do usprawiedliwienia, usprawiedliwia i zbawia. Jednakże już w przygotowaniu się do przyjęcia łaski uświęcającej potrzeba współdziałania człowieka przez wiarę dogmatyczną, żal za grzechy, nadzieję w miłosierdzie Boże i zaczątek miłości. Zbawienie człowieka jest zatem dziełem miłosierdzia Bożego, ale i wolnej woli człowieka.

Powyższe teorie znalazły swój wyraz w katolickiej mariologii. Już w III — V wieku obok trzech zasadniczych tematów dotychczasowej mariologii (udział w dziele zbawienia, nie naruszone dziewictwo, Boskie macierzyństwo) wyłania się dział czwarty, związany zazwyczaj z dziewictwem, zawierający pogląd na piękno duchowe i świętość Maryi. Tego rodzaju wyrażenia znaleźć można przede wszystkim w homiliach. Mimo że egzegeza Orygenesza do tekstu Łk 2, 35 („Duszę twoją własną przeniknie miecz”) tłumacząca „miecz” jako wątpliwości Maryi u stóp krzyża, fatalnie zaciążyła na skutek powagi autora na okazałej części mariologii patrystycznej, spotykamy się z coraz obfitszymi akordami pochwalnymi, sławiącymi godność i świętość Maryi. Sam Orygenes zwie Maryję „wszechświętą” (PANHAGIA), Efrem zestawia piękność duchową NMP z pięknnością Chrystusa<sup>2)</sup>, a nieznaną autor dwóch homilii z V wieku, przypisywanych mylnie św. Grzegorzowi Cudotwórcy, mówi, że cnoty Maryi, przewyższające zwykłą ludzką miarę, były powodem wybrania jej na Matkę Bożą<sup>3)</sup>. Może najlepiej ujął

---

<sup>1)</sup> por. Denz. 793, 797, 798, 809, 838.

<sup>2)</sup> Carmina nisibena 27, 8; (Ench. Patr. 719).

<sup>3)</sup> por. MG 10, 1148 i 1157.

naukę katolicką o łasce Bożej i zasłudze stworzenia w mariologii św. Ambroży, stwierdzając z jednej strony, że podstawą wszelkiej świętości Maryi nie była jej własna zasługa, lecz łaska Boga, który przyjął w niej mieszkanie<sup>1)</sup>, a z drugiej, iż nieskalana czystość Maryi zasługiwała, aby Dziewica ta stała się Matką Pana<sup>2)</sup>. Gdy zatem Ojcowie Kościoła przy antytezie Ewa — Maryja mówią o z g o d z i e NMP co do jej czynnej roli w planie Bożym odkupienia upadłej ludzkości, czy też o jej ś w i ę t o ś c i z a s ł u g u j ą c e j na wyniesienie do godności Matki Syna Bożego, u źródeł takich poglądów tkwi założenie o możliwościach człowieka do współpracy w dziele zbawienia. Ojcowie Kościoła pierwszych wieków stosują do mariologii zasady, które później w dekretach o grzechu pierworodnym i odkupieniu zostały dogmatycznie określone przeciwko protestantyzmowi na soborze Trydenckim.

Z nauki Lutra o j ę d y n i e zbawiającej wierze wyrósł nie tylko subiektywizm, ale także indywidualizm, przejawiający się tak w teologii, jak i w życiu religijnym protestantyzmu. Subiektywizm doprowadził w nauce o środkach zbawienia do odrzucenia sakramentów, jako znaków obiektywnych łaski, indywidualizm do zanegowania autorytatywnej roli Kościoła opartej na wyraźnej woli i upełnomocnieniu Chrystusa oraz znaczenia NMP w dokonaniu odkupienia przez Jezusa i rozdawaniu przezeń łask zbawienia. Pokrewieństwo między postacią NMP a Kościołem wypływa właśnie ze s p o ł e c z n e g o charakteru działalności zbawczej Chrystusa. W paraleli Maryja — Kościół odbija się podobieństwo funkcji NMP i Kościoła w stosunku do przekazywania ludzkości łask odkupienia. Paralela ta zresztą nie powstała dopiero po soborze Trydenckim jako świadomy wyraz odrębności katolickiego pojmowania społecznego charakteru przekazywania skutków odkupienia, ale znajduje się już u św. Ambrożego i św. Augustyna.

Św. Ambroży widzi w Maryi pierwowzór Kościoła, bo Kościół, podobnie jak Ona, w sposób dziewiczy i macierzyński

---

<sup>1)</sup> Dial. adv. Pelag. I, 17.

<sup>2)</sup> Epist. 22, 19.



rodzi mistycznego Chrystusa. Maryja jest dlatego symbolem Kościoła, że jej napełnienie łaską, które stało się przyczyną zstąpienia Chrystusa i przeprowadzenia odkupienia ludzkiego, spełnia się także w Kościele: i przez NMP i przez Kościół udziela się ludzkości wieczne życie <sup>1)</sup>).

Paralela Maryja — Kościół jest także ulubionym tematem św. Augustyna, przebijającym się w różnych formach w jego mistycznym tłumaczeniu tajemnic wiary. Maryja jako dziewicza Matka jest według słów Doktora łaski „typem Kościoła”; Kościół naśladuje Maryję, rodząc ustawicznie członków mistycznego Chrystusa i pozostając mimo to dziewicą; Boże Narodzenie dlatego jest pełnym radości świętem, ponieważ NMP zrodziła Głowę Kościoła <sup>2)</sup>; w Maryi przedstawia się nam obraz Kościoła i pod tym względem, że i na Kościół zstąpił Duch św., i z niego również wychodzi Chrystus w pełni swej potęgi; Kościół jest także oblubienicą Chrystusa. Matką narodów <sup>3)</sup>). Myśl o duchowym macierzyństwie Maryi wobec wszystkich wiernych specjalnie mocno przebija w *De sancta virginitate*. NMP jest Matką i według ciała i według ducha: jest Matką Chrystusa, Głowy naszej według ciała, duchowo natomiast raczej sama narodziła się z Chrystusa przez wiarę; jest według ducha Matką naszą, jako członków mistycznego Chrystusa, „ponieważ współdziałała przez miłość w zrodzeniu wiernych w Kościele” <sup>4)</sup>).

Słusznie zatem zauważa K. Barth, że teologia katolicka widzi w Maryi pierwowzór Kościoła, ale myli się co do czasu i przyczyn powstania tej paraleli. Jest to dziedzictwo katolickie przejęte z patrystyki i dziwnym zbiegiem okoliczności najszerzej zawarte u św. Augustyna, na którego naukę o łasce i grze-

<sup>1)</sup> por. *Expos. evang. sec. Lucam* II, 7; *De virg.* I, 5, 22; *De inst. virg.* 5, 24.

<sup>2)</sup> por. *Sermo* 25, 8; 188, 4; 191, 1—3; 192, 1; *De symbolo sermo ad cat.* 4, 1; *Enchir.* 34.

<sup>3)</sup> por. *Sermo* 121, 5.

<sup>4)</sup> *De s. virg.* 6, 6, zamieszczone *Ench. Patr.* 1644.

chu pierwotnym tak chętnie powołuje się protestantyzm. Ponadto porównanie Kościoła z Maryją nie wyrosło z nauki o roli stworzenia w dziele zbawczym, lecz z refleksji nad f a k t e m zbawienia w jego s p o ł e c z n y m realizowaniu przez Chrystusa. W rozprawieniu paraleli św. Ambrożego i św. Augustyn kładą raczej nacisk na związek Maryi i Kościoła z Chrystusem (dziewicza oblubienica Chrystusa) i na podobieństwo funkcji w dziele zbawczym (rodzenie Chrystusa, wyposażenie w tym celu w odpowiednie łaski przez Ducha św.), a nie na osobiste zasługi bądź Maryi, bądź Kościoła. Z katolickiej mariologii i eklezjologii można wysnuć wniosek o czynnym udziale stworzenia w dziele zbawczym, jako założeniu co do społecznego charakteru działalności zbawczej Chrystusa. W tym sensie nauka o Maryi i Kościele jest rozpoznawczym znakiem dla katolicyzmu jako przeciwstawienie protestanckiego pojmowania ekonomii zbawienia.

Jeżeli zatem twierdzenia K. Bartha nie znajdują swojego uzasadnienia w najstarszej tradycji, gdzie należy szukać źródła jego negatywnego ustosunkowania się do mariologii katolickiej? — Teologia K. Bartha zdeterminowana jest w swoich zasadniczych założeniach przez pogląd o całkowitym rozdziale Boga i świata. O ile jednak w pierwszym wydaniu dzieła *Die Lehre vom Worte Gottes* sięgał autor do uzasadnienia egzystencjalnego, o tyle problem: Słowo Boże czy egzystencjalizm? zostało w wydaniu drugim całkowicie rozwiązane na korzyść Słowa (Bożego). K. Barth s postrzega w usiłowaniach nadania egzystencjalnej podstawy dla teologii kontynuację linii Schleiermacher — Ritschl — Hermann (teologia antropocentryczna), którą zwalczał, i opowiada się całkowicie za teologią opartą wyłącznie na objawieniu. Rozumie on przez to także odrzucenie wszelkiego naturalnego ugruntowania dla objawienia w sensie katolickiej nauki o możliwości naturalnego poznania Boga, zdogmatyzowanej na soborze Watykańskim, a samo pojęcie „analogii bytu” uważa za zasadniczy i jedynie poważny powód, który może powstrzymać od przejścia na katoli-

cyzm<sup>1)</sup>. Powyższa przemiana wpłynęła na dogmatyczne uzasadnienie niezmiennie przewijającej się w teologii K. Bartha tezy o całkowitej nieprzekraczalnej jakościowej różnicy między Bogiem i stworzeniem, łaską i naturą. W drugim wydaniu *Die Lehre vom Worte Gottes* dochodzi dobitnie do głosu nauka o grzechu pierworodnym, który uważa się za przyczynę całkowitej zatury w człowieku odniesienia do Boga. Teologia K. Bartha zbliża się bardziej ku punktom wyjściowym reformacji tj. do nauki o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu. Jednakże decydującym motywem odrzucenia mariologii w ujęciu katolickim nie jest u K. Bartha wzgląd dogmatyczny. Gdy patrzy się na całość jego dzieł, widać z nich wyraźnie, że filozoficzna teza rozdziału między Bogiem i światem nie ulega u niego zmianie, pogląd ten dominuje w *Römerbrief* w fazie gwałtownej krytyki współczesnej teologii, Kościoła i religijności, jak również w okresie zwrotu ku systematyce dogmatycznej; dla tej tezy zbudował K. Barth swoją teorię objawienia, grupując około niej materiał dogmatyczny. Teologia protestancka nie wprowadza tak wyraźnego rozgraniczenia między zagadnieniami filozoficznymi i ściśle teologicznymi, jak to czyni katolicyzm. U K. Bartha zasadniczy sprzeciw przeciwko teologii katolickiej płynie z założeń filozoficznych (gwałtowny protest przeciw „analogii bytu”) z tym zastrzeżeniem, że z biegiem lat przy ustawicznie wzrastającym zainteresowaniu i zagłębianiu się w systematykę dogmatyki kościec filozoficzny przybiera się coraz bardziej w szaty dogmatyczne. W drugim wydaniu *Die Lehre vom Worte Gottes* na skutek zerwania z egzystencjalizmem kontrowersja z mariologią katolicką toczy się zasadniczo na polu dogmatycznym, choć moment decydujący negatywnego ustosunkowania się do niej tkwi w filozoficznej zasadzie „analogia entis”. Taką opinię potwierdza fakt rozzejścia się dróg teologii K. Bartha i E. Brunnera, początkowo

---

<sup>1)</sup> „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist und denke, dass man i h r e t w e g e n n i c h t katholisch werden kann. Wobei ich mich zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzfristig und unernsthaft zu halten” (*Die Lehre vom Worte Gottes*<sup>3</sup>, I, VIII—IX).

współpracujących z sobą na polu teologicznym, właśnie na tle różnicy co do naturalnych możliwości człowieka wobec nadprzyrodzonego świata łaski <sup>1)</sup>.

Ta sama zasada filozoficzna nie pozwala K. Barthowi na odpowiednie uwydatnienie roli Kościoła w przechowywaniu i przekazywaniu objawienia. Twórca teologii dialektycznej walczy z racjonalistycznym nastawieniem teologii liberalnej, odrzuca rozum jako kryterium objawienia, żąda bezwzględnego posłuchu dla Słowa Bożego i słusznie wyczuwa, że autorytetem podającym i gwarantującym treść objawienia winien być Kościół. W drugim wydaniu *Die Lehre vom Worte Gottes* zmienia K. Barth nadtytuł *Die christliche Dogmatik* na *Die kirchliche Dogmatik*, wskazując w przedmowie na niemożliwość „wolnej” dogmatyki i uzasadniając konieczność związania tej nauki teologicznej z Kościołem <sup>2)</sup>. Mimo to autorytet Kościoła pozostaje u niego na skutek wymienionych wyżej filozoficznych założeń czysto ziemski, a przyjęcie Słowa Bożego opiera się wyłącznie na subiektywnej decyzji niczym nieuzasadnionej, bo ani Kościół, ani historia, ani psychologia nie są, jego zdaniem, zdolne w swych ludzkich możliwościach świadczyć za objawieniem. K. Barth uznaje nawet potrzebę Magisterium Kościoła, ale występuje przeciwko jego nieomyślności i wiązaniu go z władzą <sup>3)</sup>. Często powtarzane przezeń zdanie, że stworzenie nie zdolne jest do przyjęcia nadprzyrodzoneści (*finitum non capax infiniti*), znajduje i tu swoje odbicie.

3. Tłumaczenie przez K. Bartha dogmatu narodzenia Chrystusa z Dziewicy jako znaku dla tajemnicy objawienia nieznane jest patrystyce. Gdyby w słowach: *conceptus de Spi-*

<sup>1)</sup> por. K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (*Theologische Existenz heute*), München 1934.

<sup>2)</sup> „Wenn im Titel des Buches an die Stelle des Wortes „christlich“ das Wort „kirchlich“ getreten ist, so bedeutet das einmal: dass ich hinsichtlich des Verzichtes auf den von mir bekämpften leichtfertigen Gebrauch des grossen Wortes „christlich“ mit dem guten Beispiel vorangehen möchte — aber doch auch das Sachliche: dass ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine „freie“ sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft“ (*Die Lehre vom Worte Gottes* <sup>3)</sup>, I, VIII).

<sup>3)</sup> por. *Die Lehre vom Worte Gottes* <sup>1)</sup>, 328 ns.

ritu Sancto, natus ex Maria virgine chodziło wyłącznie o Chrystusa, a nie o osobę NMP, Ojcowie i pisarze Kościoła nie wystawialiby dziewictwa Maryi i nie zdążali ku dokładnemu określeniu tego przywileju. Zwłaszcza dziewictwo Maryi post partum nie ma nic wspólnego z przebiegiem objawienia i nie może być dlań żadnym znakiem. Tymczasem już u Orygenesisa<sup>1)</sup> spotykamy się z twierdzeniem, że Maryja aż do końca życia pozostała Dziewicą; św. Piotr z Aleksandrii umęczony w 311 roku daje NMP używany później powszechnie na Wschodzie tytuł AEIPARTHENOS<sup>2)</sup>; nienaruszone dziewictwo Maryi również po narodzeniu Jezusa potwierdza św. Bazyli W.<sup>3)</sup>, św. Efrem<sup>4)</sup>, św. Epifaniusz<sup>5)</sup>, św. Ambroży<sup>6)</sup>, św. Augustyn<sup>7)</sup>. Wyłącznie chrystologiczne tłumaczenie dziewictwa Maryi umożliwił K. Barthowi swoisty pogląd na tradycję. Kryterium przyjęcia odnośnej nauki Ojców jest dla niego zgodność ich wypowiedzi z Pismem św., ale w subiektywnym jego rozumieniu: przy czytaniu pism Ojców Kościoła winno stać przed oczyma czytającego świadectwo Biblii tak, jak on je rozumie; z tradycji bierze to, co mu objaśnia to świadectwo, a odrzuca wszystko, co jego rozumieniu Pisma św. sprzeciwia się<sup>8)</sup>. Komentując Pismo św. w świetle swej zasady rozdziału wieczności i czasu oraz swoistej teorii objawienia, może K. Barth odrzucić wszystkie wypowiedzi patrystyki, mówiące o dziewictwie Maryi jako jej osobistym przywileju.

1) In Johannem 1, 4; In Matthaem 10, 17.

2) MG 18, 507.

3) MG 31, 1468B.

4) In Diatessaron 23, 24.

5) Adv. haer. Panarium 3, 78.

6) Expos. evang. sec. Lucam 6, 36 ns.

7) De cat. rud. 22, 40; Enchir. 10, 34.

8) „Ich bin nun gefragt worden nach dem Masstab, an dem die Tradition zu messen ist... Die Norm, die unsere Auswahl bestimmt, ist die Heilige Schrift. Sie ist das Ziel des Studiums und zugleich das Kriterium des Studiums kirchlicher Vergangenheit. Beim Lesen der Schriften der „Väter“ steht mir beständig das Zeugnis der Heiligen Schrift vor Augen, ich nehme das an, was mir dieses Zeugnis erläutert, ich lehne ab, was ihm widerspricht. So wird tatsächlich eine Auswahl getroffen, aber allerdings, nicht eine Auswahl nach meinem individuellen Geschmack, sondern nach meiner Erkenntnis der Heiligen Schrift“ (Credo, dz. cyt. 157 ns.).

Interpretacja dogmatu narodzenia Jezusa z Dziewicy sprawiała specjalną trudność K. Barthowi ze względu na zarzuty, pochodzące ze strony teologów liberalnych. Wspomina o tym sam autor w Credo <sup>1)</sup> i w przedmowie do drugiego wydania *Die Lehre vom Worte Gottes*, gdzie dowcipnie zaznacza, że przyjmowanie przezeń tego dogmatu stanowi dla wielu współczesnych wystarczający dowód posądzenia go o ukryty katolicyzm <sup>2)</sup>. Trudnościom tym usiłuje K. Barth ująć przez wykazanie konieczności przyjęcia dogmatu dziewiczych narodzin Chrystusa i teorię „znaków” objawienia. Już w pierwszym punkcie obrony dogmatu widać przewagę elementów teoretycznych nad biblijnymi: świadectwo biblijne na rzecz dogmatu podane jest tylko od strony odparcia zarzutów, podczas gdy na konieczność przyjęcia narodzin z Dziewicy wskazują racje dogmatyczne.

Przez zaliczenie dogmatu narodzin Jezusa z Dziewicy do „znaków” objawienia pragnie K. Barth rozwiązać szczególnie trudny w teologii liberalnej problem stosunku objawienia do historii. Teologowie racjonalistyczni w interpretacji religijnych opowiadań historycznych starają się odrzucić wkład, jaki dał do opowiadania sam autor, natomiast wydobyć z tekstu to, co działo się „rzeczywiście”, tj. co było zdziałane i przeżyte przez ludzi. Miarę zaś rzeczywistości stanowią dla teologii liberalnej historyczne relacje i analogie; one stanowią kryterium prawdopodobieństwa i wartościowania opowiadań biblijnych. Oczywiście w takim postępowaniu ginie zupełnie element nadprzyrodzony, bo wszystko, co przekracza historyczne analogie, uznaje się za mit lub legendę.

Zasługa K. Bartha w tej dziedzinie polega na wprowadzeniu do teorii objawienia pojęcia tajemnicy. Działanie Boga musi być odmienne od ludzkiego i nie da się zmierzyć kryteriami i analogiami wziętymi z działalności ludzkiej. Dlatego krytyczną pracę egzegezy historycznej uznaje K. Barth jedynie za wstęp, za przygotowanie tekstu do interpretacji teolo-

---

<sup>1)</sup> por. Credo, dz. cyt. 154.

<sup>2)</sup> por. *Die Lehre vom Worte Gottes* <sup>3</sup>, I, IX.

gicznej. O działaniu Bożym, które samo w sobie jest tajemnicze i nieuchwytnie dają nam poznać „znaki” związane z tym działaniem i znajdujące się na płaszczyźnie ziemsko-ludzkiej, dostępne dla naszego poznania. Takim właśnie znakiem, że w egzystencji Jezusa Chrystusa działa Bóg, ma być narodzenie z Dziewicy.

Samo rozróżnienie „tajemnicy” i „znaku” w bezpośrednim działaniu Bożym w świecie stworzonym (np. w cudzie) możnaby przyjąć. Natomiast pozostają niedostatecznie wyjaśnione u K. Bartha dwa związane z tym pytania: jaki jest związek ontyczny „znaku” z „tajemnicą” oraz czy „znak” jest faktem rzeczywiście mającym miejsce, czy nie? K. Barth wymienia potrójną możliwość w poszczególnym wypadku; egzegeza historyczna może a) uznać treść danego tekstu biblijnego za historyczną i wtedy nie ma żadnej trudności, b) zaliczyć relację biblijną do legendy, tj. uznać, że fakt opowiedziany w danym tekście jest jako działanie ludzkie na tle historycznych relacji i analogii problematyczny; taki wynik nie stanowi jeszcze trudności dla egzegezy teologicznej, bo zdaniem K. Bartha działanie Boże musi być inne niż ludzkie, a teologowi nie chodzi o zrozumienie sposobu działania Bożego, lecz o pytanie, co Bóg w swym słowie lub czynie mówi do nas; c) zaliczyć dane opowiadanie do mitów. czyli uznać je za wymysł fantazji ludzkiej; w tym ostatnim wypadku widzi teologia naruszenie swych zasad, bo mit nie da się pogodzić z egzegezą teologiczną<sup>1)</sup>.

Powyższe rozróżnienie nie rozwiązuje także sprawy, bo zaliczenie danego opowiadania do mitu czy legendy zależy przede wszystkim od subiektywnego nastawienia autora. Trudności K. Bartha związane z interpretacją dogmatu narodzenia Chrystusa z Dziewicy czy tekstu kuszenia Ewy przez węża w raju<sup>2)</sup> są najlepszym dowodem niewystarczalności teorii „znaków” objawienia. K. Barth bagatelizuje sprawę rzeczywistości „znaku” jako faktu, kładąc nacisk na to, co dany „znak” do nas mówi; jednakże sama wymowa „znaku” uzależniona jest

<sup>1)</sup> por. Credo, dz. cyt., 162 ns.

<sup>2)</sup> por. Credo, dz. cyt., 163 ns.

od tego, czy rzecz podawana jako „znak” jest faktem, czy też nie. Podana przez K. Bartha interpretacja słów Symbolu: *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*, jako „znaku” tajemnicy osoby Jezusa, nie jest absolutnie przekonująca. Zagadnienie historyczności objawienia w relacjach cudów, jako przejawach bezpośredniego działania Bożego w świecie stworzonym, nie zostało u K. Bartha przez teorię „znaków” rozwiązane.

---

Przedsięwzięta wyżej ocena poglądów K. Bartha na mariologię katolicką musiała stosować często obok rozróżniania również negację. Siłą rzeczy negacja ta zmierzała jednak ku pozytywnemu uzasadnieniu stanowiska katolickiego. Może najcenniejszym owocem trudu jest stwierdzenie, że przyczyny różnic prowadzą zasadniczo do źródeł wielkiego przedziału chrześcijaństwa na skutek powstania protestantyzmu tj. do nauki o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu, lub w formułach filozoficznych do poglądu na możliwości natury ludzkiej w jej odniesieniu do Boga. Słowa K. Bartha, że katolicyzm w ciągu czterech wieków od chwili rozłamu pozostał w sposób przedziwny sam sobie prostolinijnie wierny, a nawet stawał się coraz wierniejszy, że przez odnowienie tomizmu znalazł się w położeniu wypowiedzenia przeciwieństw między sobą i protestantyzmem w sposób coraz pewniejszy i nie dający się zwalczyć<sup>1)</sup>, można zastosować i do katolickiej mariologii.

#### R é s u m é

#### DAS VERHAELTNISS DER DIALEKTISCHEN THEOLOGIE KARL BARTHS ZUR MARIOLOGIE

Die Theologie Karl Barths will eine kirchliche Theologie sein. Der Begriff der Offenbarung und des Wortes Gottes im traditionellen Sinne bildet fuer sie und die katholische Theolo-

---

<sup>1)</sup> por. Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, zamieszczony w zbiorze artykułów pt. *Die Theologie und die Kirche*, München 1928; 329—365; 351.



gie eine gemeinsame Grundlage zur Diskussion. Karl Barth bezieht sich gern auf kirchliche Tradition der ertsen Jahrhunderte und zitiert sogar die scholastischen theologischen Meister wie Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury. Trotzdem nimmt er zur Mariologie als einer selbstaendigen theologischen Lehre negative Stellung ein. Der Aufsatz soll eine kritische Auffassung der Barthschen Stellung geben, besonders die Hauptgruende anzeigen, die zur Ablehnung der katholischen Mariologie bei ihm fuehren.

## I

Die wichtigsten Aussagen Karl Barths ueber Mariologie finden wir in seiner kirchlichen Dogmatik (Die Lehre vom Worte Gottes, zweite Auflage) gelegentlich des christologischen Dogmas. In der Lehre des Ephesischen Konzils ueber die goetliche Mutterschaft Mariens sieht er einen christologischen Hilfssatz und wendet sich entschieden gegen die katholische Theologie, die diese Definition zum Aufbau einer selbstaendigen Mariologie benutzt. Maria spielt seiner Meinung nach keine, sogar relativ selbstaendige, Rolle in dem Erloesungswerk; weder die heilige Schrift, noch die Tradition schreibt ihr eine solche Beteiligung an unserer Erloesung zu. Ausserdem ist die katholische Mariologie fuer K. Barth eine Verzerrung des Begriffs der Offenbarung. Die Ursachen der Entstehung und des Aufschwungs der Mariologie im Katholizismus findet K. Barth in der katholischen Lehre von der Mitwirkung des Geschoepfs an seiner Erloesung auf Grund der zuvorkommenden Gnade. Die Verkoerperung derselben Lehre sieht er auch in der katholischen Ekklesiologie; Maria ist deshalb in der katholischen Theologie Vorbild der Kirche.

## II

Bei der Auslegung des Dogmas „conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine” spricht K. Barth auch von Mariens Jungfrauschafft ante partum. Er will zuerst die Schwie-

rigkeiten ueberwinden, die gegen die jungfraeuliche Geburt Christi von der Seite der liberalen Theologie erhoben werden. Die Aussagen des N. Testaments zeugen seiner Meinung nach fuer die Jungfrauengeburt und der Zusammenhang dieses Dogmas mit der Christologie zeigt auf die Notwendigkeit seiner Annahme an. K. Barth glaubt, die Lehre von der Jungfrauengeburt sei eine naechere Bestimmung des christologischen Dogmas; sie sei ein Zeichen fuer das Geheimnis der Offenbarung; sie bestimme die menschliche Existenz Jesu Christi als diese, in der die goettliche Offenbarung wirklich stattfindet. Die Worte des Apostolischen Symbols: „conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine“ zeigen seiner Meinung nach, dass dort, wo die Offenbarung sich vollzieht, der wollende, wirkende, souveräne Mensch ausgeschlossen werden und Gott an seiner Stelle handeln muss.

### III

Die Beurteilung der Ansichten Karl Barths wird folgendermassen durchgefuehrt:

1) Auf Grund der dogmatisch-historischen Beweise wird zuerst gezeigt, dass das Dogma der goettlichen Mutterschaft Mariens von der Tradition der ersten vier Jahrhunderte und von den Vaetern des Ephesischen Konzils als selbstaendige Wuerde Mariens erkannt worden ist. Die Formulierung dieses Grunddogmas der Mariologie in der Glaubenserklaerung des Ephesischen Konzils waechst aber aus der Lehre von der Beteiligung Mariens am Erloeserswerk aus. Die Antithese Eva-Maria, die schon bei Justin und Irenaeus im II Jahrhundert erscheint und in der Patristik des christlichen Ostens und Westens haeufig wiederholt wird, ist nach der Paulschen Gegenueberstellung Christus-Adam gebildet und die Verknuepfung Mariens mit der Ursprung der Erloesung darstellt. Auch die Aussagen der Evangelien ueber Maria koennen mit Recht in diesem Sinne ausgelegt werden.

2) Im Lichte der katholischen Lehre von der Gnade und den Moeglichkeiten der menschlichen Natur nach der Erb-

suende wird der Barthsche Vorwurf von der Verherrlichung in der Mariologie der These von der Mitwirkung der Kreatur an ihrer Erloesung und ihres Verdienstes beurteilt. Das Prinzip der Mitwirkung des Geschoepfs mit der Gnade Gottes ist zwar keine Ursache der Entstehung der Mariologie im Katholizismus, aber eine Voraussetzung, die sowohl in der Mariologie als auch in der Ekklesiologie sichtbar wird. Die Vorbildlichkeit Mariens fuer die Kirche ist schon von Ambrosius und Augustinus gesehen worden und haengt zusammen mit ihrer aehnlichen Rolle im Kampf gegen Satan. Die Mario- und Ekklesiologie im Katholizismus ist vielmehr ein Ausdruck des Unterschieds zwischen dem subiektiv-individuellen (protestantischen) und obiektiv-gemeinschaftlichen (katholischen) Charakter des Erloesungswerkes. Der eigentliche und wichtigste Grund der Ablehnung der katholischen Mariologie ist aber bei K. Barth in seinem philosophisch-theologischen Grundsatz von der absoluten Trennung zwischen der Zeit und der Ewigkeit zu suchen.

3) Die Auslegung der Symbolworte: „conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine“ im ausschliesslich christologischen Sinne ist eine von K. Barth eingefuehrte Neuerung. Die Patristik lehrt von der Jungfrauschaft Mariens als ihrer eigenen Wuerde; besonders die Jungfraeulichkeit post partum, von der schon die vor-ephesischen Vaeter sprechen, hat mit der Barthschen Theorie der Offenbarung nichts zu tun. K. Barth will durch seine Lehre von den „Zeichen“ der Offenbarung das besonders in der protestantischen Theologie — schwere Problem des Verhaeltnisses zwischen der Offenbarung und Geschichte loesen. Sein Versuch kann aber nicht als wohlge-troffen beurteilt werden und die Theorie von den „Zeichen“ der Offenbarung scheint kuenstlich zu sein.