

# Stanisław Celestyn Napiórkowski

---

## Mariologia a ekumenizm po Soborze Watykańskim II

---

Collectanea Theologica 63/4, 45-66

---

1993

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.

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv., LUBLIN

## MARIOLOGIA A EKUMENIZM PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Temat jest jak potężny cyklon o podwójnym oku: jedno oko cyklonu sytuuje się w Europie, w krajach katolicko-protestanckich, drugie oko cyklonu wiruje w Stanach Zjednoczonych. Gdyby organizatorzy na relatora tej kwestii powołali jakiegoś teologicznego jankesa z Waszyngtonu, albo jakiegoś duchowego potomka doktora Marcina z Erfurtu czy Wittenbergi, albo też kogoś z teologicznych spadkobierców Johanna Ecka, celność wyboru byłaby ewidentna. Trudno odgadnąć, jaki to anioł natchnął organizatorów Kongresu, by szukali referenta na peryferiach cyklonu, w spokojnych dolinach katolicyzmu, w regionach zbliżonych do Syberii z Azją. Z konieczności mój punkt widzenia będzie ograniczony, prezentacja niepełna, wiadomości spóźnione... Punkt widzenia zależy przecież od miejsca siedzenia.

Po tych żartach=nieżartach kilka słów uściśleń metodologicznych. Zaproponowano mi temat *Maria e l'Ecumenismo del periodo postconciliare*. Poprosiłem o zamianę „Maryi” na „mariologię”, tzn. temat *Marie et l'oecuménisme* na *Mariologie et oecuménisme*. Nie istnieje bowiem problem „Maria a ekumenizm”, chociaż tak często stawiają problem kaznodzieje i mniej metodologicznie wyczuleni teologowie. Nie ma problemu „Maria a ekumenizm”, ponieważ jest oczywiste, iż Maryja pragnie jedności. Nie w tym leży problem. Problem tkwi w nas, w naszym słowie o Maryi, które może paraliżować ekumenizm albo mu służyć; problemy pojawiają się także w teorii oraz praktyce kultu maryjnego.

Jeśli chodzi o stan badań, trzeba powiedzieć, iż wielokrotnie i na wiele sposobów podejmowano po Soborze temat „Mariologia a ekumenizm”. Bibliografie o. Giuseppe Besuttiego wymownie o tym świadczą. Palmę pierwszeństwa dźierży w tym temacie: niemiecki pallotyn Franz Courth<sup>1</sup>. Bardzo pozytywnie zaznaczył się

---

<sup>1</sup> Franz Courth SAC, *Das Marienlob dei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, w: *Tagung der Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland* 1.—3. September 1983 in Priesterseminar zu Essen. Dokumentation. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen, 5451 Leutesdorf am Rhein, 33—45; tenże, *Marias endgültige Verherrlichung. Neue Aspekte im ökumenischen Dialog*, „Theologie der Gegenwart” 29 (1986) 39—46; tenże, *Ökumenische Impulse der Enzyklika Redemptoris Mater*, „Lebendiges Zeugnis” 43 (1988) 5—15; tenże, *Die Anrufung Mariens, ein ökumenischer Grenzpfahl? tamże*, 31—34; tenże, *Kontroverspunkte*

prof. Wolfgang Beinert który prowadzi heroiczne boje o obecność odnowionej mariologii w nurcie teologii języka niemieckiego, wykazuje przy tym wrażliwość na wątek ekumeniczny<sup>2</sup>. Wspiera go dzielnie prof. Heinrich Petri<sup>3</sup>. Po Soborze szeroko na ekumenizm otworzyło się rzymskie „Marianum”, mimo że do Soboru było symbolem mariologii maksymalistycznej w złym słowa znaczeniu. O madryckim kwartalniku „Ephemerides Mariologicae” będzie ciepłe słowo za chwilę. Na łamach obu wspomnianych przeglądów pojawiają się wartościowe studia ekumeniczne, jednak typu raczej przyczynkarskiego, podczas gdy organizatorom naszego Kongresu chodzi o próbę spojrzenia niejako z lotu ptaka. Chodzi o ujęcie globalne; chodzi o uchwycenie tego, co istotne, o zorientowanie w sytuacji, w dokonaniach i zaniedbaniach; chodzi o próbę rozliczenia minionego ćwierćwiecza i o tworzenie warunków do dyskusji nad mariologiczno-ekumenicznym jutrem. Spojrzenie wstecz na przebytą drogę ułatwi diagnozę i prognozę. Przegląd i ocena dokonań ułatwi konstruowanie programu dalszej pracy w pasjonującym obszarze „mariologia a ekumenizm”.

Co się więc wydarzyło w posoborowym ćwierćwieczu?

Wydarzyło się wiele. Wybieram to, co prawdopodobnie należy do najbardziej znaczących oraz inspirujących doświadczeń. Pominę więc któregoś z nich zubożyłoby drastycznie charakterystykę i utrudniło celność diagnozy.

### 1. „Marialis cultus” i „Redemptoris Mater”

Adhortacja Pawła VI *Marialis cultus* (1974) pozostanie w dziejach mariologii jako dotąd najcenniejszy głos magisterium Ecclesiae w sprawie poprawnego nabożeństwa do Maryi. Jest to również najdonioślejszy dokument Kościoła o ekumenicznym wymia-

---

*im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung*, w: *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, hrsg. von Heinrich Petri, Regensburg 1989, 3—33; tenże, *Maria in ökumenischen Dialog. Erreichte Annäherungen und verbliebene Gesprächspunkte*, „Marianum” 52 (1990) 42—62; tenże, *Maria, die Mutter des Herrn*, Vallendar 1991; tenże, *Gelebte Mariologie. Marianisch-Mariologisches Erbe der Orden unter ökumenischer Betrachtung*, w: *Virgo Liber Verbi*, Roma 1991, 445—463.

<sup>2</sup> Wolfgang Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg im Br. 1974; *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. von W. Beinert, H. Petri, Regensburg 1984; *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg am Br., Basel, Wien 1977.

<sup>3</sup> Współwydawca (z Beinertem) *Handbuch der Marienkunde* (zob. nota 2); *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, hrsg. von Heinrich Petri, Regensburg 1989; H. Petri, *Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog*, w: *Mariologische Studien VI*, Regensburg 1984, 77—91.

rze mariologii i maryjnej pobożności. Nigdy dotąd Kościół tak jasno i celnie nie sformułował zasad odnowy kultu maryjnego (1. zasada trynitarna, 2. zasada chrystologiczna, 3. zasada pneumatologiczna, 4. zasada eklezjologiczna). Nigdy dotąd Kościół nie wskazał tak mądrze i przekonywająco dróg odnowy i pogłębienia czci maryjnej (1. droga biblijna, 2. droga liturgiczna, 3. droga ekumeniczna, 4. droga antropologiczna). Adhortacja *Marialis cultus* decyduje, że papież Paweł VI pozostanie we wdzięcznej pamięci mariologów-ekumenistów, jako największy i pierwszy z pierwszych<sup>4</sup>.

Merytorycznie mniejsze znaczenie dla ekumenizmu ma encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (1987), chociaż pozostanie stałym punktem odniesienia w badaniach mariologiczno-ekumenicznych. Ekumenizm adhortacji Pawła VI leży przede wszystkim w odważnym porządkowaniu teologii i praktyki czci maryjnej; ekumenizm encykliki Jana Pawła II kryje się w próbie bardziej ekumenicznego wykładu nauki o pośrednictwie Maryi. Obok tradycyjnego modelu pośrednictwa (do Chrystusa — *ad Christum*), przedkłada model pośrednictwa w Chrystusie (*Maria in Christo Mediatrix*) i w Duchu Świętym (*in Spiritu Sancto*), przy czym maryjne pośrednictwo interpretuje po macierzyńsku (macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym). Ojcowie klaretyni z Madrytu, pracujący w „*Ephemerides Mariologicae*”, mają moralne prawo do podniesienia głowy bardzo wysoko i dumnie. To oni przecież, zwłaszcza niezapomniany ojciec Joachim Alonso, zorganizowali na początku lat siedemdziesiątych światową dyskusję na temat pośrednictwa Maryi i promowali teologiczny model pośrednictwa w Chrystusie (*in Christo*), a pastor Henry Chavannes, który grał pierwsze skrzypce w tej dyskusji, może się zasadnie czuć współautorem encykliki *Redemptoris Mater* (punkty 38, 39, 40) i duchowym ojcem odnowy katolickiej nauki o pośrednictwie świętych i Najświętszej<sup>5</sup>. Dzień publikacji *Redemptoris Mater* to również wielkie święto luterńskiego świętego pastora Hansa Asmussena, który pierwszy w 1950 roku wystąpił z ideą pośrednictwa Maryi w Chrystusie (*in Christo Mediatrix*)<sup>6</sup>.

Środowiska ekumeniczne, szczególnie protestanckie, obawiały się maryjnej encykliki papieża Polaka z hasłem *Totus tuus* w her-

<sup>4</sup> Paulus VI, *Adhortatio apostolica ad Episcopos universos pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: De Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo «Marialis cultus»* (2. Februari 1974), AAS 66 (1974) 113—168.

<sup>5</sup> Tekst wprowadzającego w dyskusję referatu pastora Chavannesa wraz z głosami w dyskusji patrz „*Ephemerides Mariologicae*” 24 (1974) fasc. I—II.

<sup>6</sup> *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950. Por. S. C. Napiórkowski, *Pastor Hans Asmussen o Najśw. Maryi Pannie*, „*Ateneum Kapłańskie*” 73 (1969) z. 363, 133—146; tenże, *Le Christ avec Marie ou le Christ sans la Vierge? Le Pasteur Hans Asmussen et la Sainte Vierge*, „*Marianum*” 38 (1976), fasc. II, 97—114; tenże, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, *passim*.

bie. Reakcje środowisk protestanckich na encyklikę były, oczywiście, różne. Monice Pająk udało się zebrać pół setki wypowiedzi ewangelików z kręgu języka niemieckiego<sup>7</sup>. Na tej podstawie można stwierdzić, że: 1. Encyklika ociepliła klimat wokół tematyki mariologicznej i wzbudziła zainteresowanie teologów protestanckich. 2. Wypowiedzi Kościołów ewangelickich są bardziej chłodne niż wypowiedzi „prywatnych” autorów. 3. Wielokrotnie ewangelicy przypominali słowa z „Ewangelickiego Katechizmu”: „Maryja jest nie tylko katolicka, ona jest także ewangelicka” (*Maria ist nicht nur katholisch, Sie ist auch evangelisch*). 4. Ewangelicy kwestionują typ egzegezy przyjętej w encyklice, ale dość często przyznają wyjątkową rolę Maryi we wcieleniu. Zdecydowanie podtrzymują protest przeciwko tezom o pośrednictwie Maryi, również przeciwko tezie o Jej pośrednictwie macierzyńskim. 5. Życzliwie, na ogół, przyjmują myśl, że Maryja jest wzorem wiary, pokory, miłości, posłuszeństwa...; pozytywnie, na ogół, przyjęto myśl o abrahamicznej wierze Maryi oraz o pielgrzymowaniu w wierze. 6. Zauważyli interesujące zbieżności komentarzy do „Magnificat”: Jana Pawła II i doktora Marcina Lutra. 7. Pozytywnie oceniali eklezjotypiczne wątki encykliki. 8. Niektórzy teologowie (Averkamp, Aagard, Gorski, Frieling, Grote i inni) zauważyli problem semantyczny. Ich zdaniem katolicy i encyklika używają języka obciążonego starymi kontrowersjami, np. „pośrednictwo”, „Pośredniczka”, „zasługa”, „współdziałanie w dziele zbawienia”... Dobro ekumenizmu — jak sądzą — apeluje o nowy język w tych sprawach. 9. Odważne próby ujmowania pośrednictwa Maryi w nowy sposób (pośrednictwo w Chrystusie i w Duchu Świętym, pośrednictwo macierzyńskie) nie przełamały protestanckich oporów odnośnie do Maryi Pośredniczki. Ekumeniczne znaczenie odnowionej teologii maryjnego pośrednictwa musi najpierw pozytywnie zaowocować w katolickim domu. Czy jednak zechce w tym domu umrzeć teologiczny model pośrednictwa piętrowego, per gradus, w jego niewłaściwościami, które budzą uzasadniony sprzeciw również wśród katolickich teologów?

## 2. Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne (PAMI)

Wszystkie posoborowe Kongresy organizowane przez Pontificia Academia Mariana Internationalis uwzględniały aspekt ekumeniczny.

W **San Domingo** (1965), gdzie roztrząsano temat „Maryja w Piśmie św.” (*Maria in Sacra Scriptura*), szeroko uwzględniono stanowiska protestantów i prawosławnych. W przemówieniu zamykają-

<sup>7</sup> Monika Pająk, *Recepcja «Redemptoris Mater» wśród protestantów obszaru niemieckojęzycznego*, Lublin 1989 (mps, praca magisterska i licencjacka w Katedrze Mariologii KUL).

cym Kongres o. Carlo Balić odczytał 5 wniosków sformułowanych przez zespół ekspertów i przyjętych przez Kongres. W ostatnim wniosku postulowano, by rozpocząć i prowadzić szczerzy dialog z „braćmi odłączonymi”<sup>8</sup>.

W Lizbonie (1967), gdzie podjęto temat początków kultu maryjnego (*De primordiis cultus mariani*), obradowała po raz pierwszy grupa ekumeniczna katolicko-protestancka na temat czci maryjnej (*Marienverehrung*). Strona protestancka (W. Borowsky, F. W. Künneth, Fr. Laurent (Taizé) i P. Meinhold) wydała deklarację uznając taki projekt wspólnych spotkań za pożyteczny. Obie strony pozytywnie oceniły pomysł rozważania miejsca Maryi w ekonomii zbawienia<sup>9</sup>.

W Zagrzebiu (1971) tematem stał się kult maryjny od VI do XI wieku. Po raz pierwszy w dziejach kongresów na sesji plenarnej przemawiali teologowie spoza Kościoła rzymskokatolickiego. Ekumeniczny „okrągły stół” pracował dwa dni na temat znaczenia mariologii tego okresu dla stanowiska Lutera do mariologii, lecz nie doprowadził do wspólnej deklaracji. Luteranin (Wolfgang Borowsky) przemawiał też na Kongresie Maryjnym. „Komunikat ekumeniczny” podpisało pięciu uczestników „okrągłego stołu”: 2 luteranów, 2 prawosławnych i 1 katolik. Komunikat dotyczył głównie kultu Maryi, zwłaszcza Jej wzywania<sup>10</sup>.

W Rzymie (1975) obradowano nad kultem maryjnym od XII do XV wieku. Ekumeniczny „okrągły stół” zaowocował po raz pierwszy w historii wspólną deklaracją ekumeniczną. Jej tematem była rola Maryi w odkupieniu. Powiedziano m. in.: 1. Chrystus, jedyny Pośrednik, zechciał złączyć z dziełem odkupienia stworzonych współpracowników, a Maryja zajmuje między nimi szczególne miejsce;

<sup>8</sup> „5. — *Optant similiter ut de B. M. V. in salutis mysterio dialogus sincerus instituat et promoveatur cum Fratibus seiunctis*”. C. Balić OFM, *De exegesi, theologia biblica et theologia dogmatica (Sermo occasione conclusionis Congressus habitus)*, w: *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati*, vol. VI. *De Beata Virgine Maria et hodierno motu oecumenico*, Romae 1967, 329.

<sup>9</sup> *Acta de reunião dos teólogos católicos e não-católicos* w: *De primordiis cultus mariani*, vol. I, Romae 1970, 234—247. Tekst deklaracji: *Erklärung der evangelischen Teilnehmer an dem V. Internationalen Mariologischen Kongress zu Lissabon, vom 2. bis 8. Oktober 1967 gehalten, tamże*, 244—245; *Declaratio non catholicorum perlecta in sessione plenaria die septimo augusti A.D. 1967, tamże*, 245—246.

<sup>10</sup> Dossier materiałów: *VI Congreso Mariológico Internacional — XIII Congreso Mariano Internacional (Zagreb, 6—14 agosto 1971)*, „Ephemerides Mariologicae” 22 (1972) 131—184; Leone Rosato OFM, *Il VI Congresso Mariológico e il XIII Congresso Mariano Internazionale (Zagabria; 6—15 agosto)*, „Marianum” 33 (1971) 526—535. Protokół dialogu w grupie ekumenicznej: *Acta da reunião dos teólogos católicos e não-católicos*, w: *De primordiis cultus mariani*, vol. I, Romae 1970, 234—243; *Declaração dos teólogos não-católicos, tamże*, 244—246; *Declaração dos teólogos católicos, tamże*, 246.

2. Modlitwa o wstawiennictwo Maryi ma fundament w zaufaniu, jakie Duch Święty wzbudza w stosunku do Maryi oraz w fakcie, że Maryja zawsze pozostaje związana z dziełem odkupienia i jego aplikacją<sup>11</sup>.

W Saragossie (1979) dominował temat „Kult maryjny w XVI wieku”. Światła reflektorów skierowane były na Reformację<sup>12</sup>. Dotychczasowy ekumenizm „okrągłego stołu” elitarny i kurtuazyjny, roztropni organizatorzy zamykali w małym zespole, by m.in. nie zgorszyć — broń Boże — małuczkich. W Saragossie kurtyna poszła w górę. Mariologiczny ekumenizm kongresów stał się własnością wszystkich, czyli stał się ekumeniczny. Cały tom III dokumentów kongresu wypełniają referaty nt. kultu maryjnego według reformatorów i w prawosławiu. Jednak pracował również „okrągły stół” ekumeniczny, który wydał deklarację o miejscu Maryi w doktrynie i w modlitwie. Zgodnie podpisano wyjaśnienie, że czym innym jest kult Boga, a czym innym cześć (*louange*) oddawana Maryi i świętym, że wszyscy, niezależnie od konfesji, uznają cześć naśladowania Maryi, że wstawiennictwo nie kwestionuje doskonałego pośrednictwa Chrystusa. Zgodzono się też co do tego, że się nie zgodzono w kwestii wzywania Maryi i świętych. O mnożenie trudności zdecydowanie oskarżono emocje (aczkolwiek nie wyłączenie)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Giuseppe M. Besutti OSM, *Cronaca e riflessioni sul Congresso Mariologico Mariano di Roma* (Roma, 12–21 maggio 1975), „Marianum” 37 (1975) 528–533; *Dichiarazione oecumenica sul ruolo della Madonna nel contesto della redenzione, tamże*, 534–535 (sama deklaracja w języku francuskim); *VII Congressus Mariologicus et XIV Congressus Marianus Internationalis. Romae a die 12 ad diem 21 Maii Anni Sancti 1975*, „Ephemerides Mariologicae” 25 (1975) 422–425.

<sup>12</sup> *De cultu mariano saeculo XVI*, vol. III: *De cultu mariano reformatorum saec. XVI et Ecclesiae Orthodoxae doctrina*, Romae 1985.

<sup>13</sup> Joaquín M. Alonso, *Mariologia y ecumenismo en el VIII Congreso Internacional de Zaragoza*, „Ephemerides Mariologicae” 29 (1979) 357–371 (*Declaracion ecumenica* — s. 358–360); *Declaratio ecumenica de loco et munere beatae Virginis Mariae in doctrina et pietate populi christiani, a nonnullis theologis Anglicanis, Evangelicis, Orthodoxis, occasione celebrationis VII Congressus Mariologici Internationalis subsignata*, (9 octobris 1979), „Marianum” 42 (1980) 304–305 (tekst francuski). Włoski tekst deklaracji: *Dichiarazione ecumenica, „Miles Immaculatae”* 15 (1979) 269–270; *Declaración ecuménica sobre la Virgen María*. VIII Congreso Mariológico Internacional. Zaragoza (España) 3–9, X 1979, „Iglesia Ecuménica” (Salamanca) 1979 n° 37, 4; Wojciech Hanc, *Spotkanie w Saragossie...* (VIII Kongres Mariologiczny i XV Kongres Maryjny), „Ateneum Kapłańskie 95 (1980) 463–470; Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Ekumeniczny profil VIII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego, tamże*, 471–475; (przekład deklaracji: *Deklaracja ekumeniczna, tamże*, 473–475); B. Billet, *Compte rendu des Congrès Mariologique et Marial de Saragosse*, „Cahiers Marials” 1980 n° 121, 45–64; (tekst deklaracji ekumenicznej: *Déclaration oecuménique sur la place de la Vierge Marie dans la doctrine et la priere, tamże*, 47–49).

Na **Malcie** (1983), gdzie skupiono się na problematyce kultu Maryi w XVII i XVIII wiekach, bracia prawosławni i protestanci uczestniczyli w pracach jak równy z równym (*par cum pari*), jako dobrzy starzy znajomi i przyjaciele<sup>14</sup>. „Okrągły stół” pogłębił temat wstawiennictwa Maryi oraz modlitwy wiernych do Niej. Rozważano to w kontekście Kościoła jako wspólnoty świętych (*communio sanctorum*). Przypomnijmy najistotniejszy fragment:

„(...) modlitwę Maryi za nas należy rozważać w opisanym przez Apokalipsę kultycznym kontekście Kościoła w niebie; w tym (kultycznym kontekście) Kościół ziemski pragnie się jednoczyć w modlitwie. Maryja modli się wewnątrz Kościoła jak niegdyś to czyniła w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego (por. Dz 1,14). Niezależnie od dzielących nas wyznaniowych różnic, nie ma żadnych racji, by nie jednoczyć naszej modlitwy do Boga w Duchu Świętym z modlitwą niebieskiej liturgii, a szczególnie z modlitwą Matki Bożej”<sup>15</sup>.

W **Kevelaer** (1987) dominował temat „Kult Maryi w XIX i w pierwszej połowie XX wieku”. Uczyniono mały ekumeniczny krok naprzód: Na głównej scenie kongresu objawił się triumwirat: luteranin, anglikanin i prawosławny. Hans Düfel, kanonik Howard Root i Athanasios Kallis prezentowali i uzasadniali stanowiska swoich Kościołów<sup>16</sup>. Ekumeniczny „okrągły stół” zgromadził mniej teologów niż poprzednie „stoły”. Kontynuował temat roli Maryi w *communio sanctorum*. Wstawiennictwo Maryi oraz świętych uza-

<sup>14</sup> Domiciano Fernández CMF, *Culto y piedad pariana en los siglos XVII y XVIII. Crónica del IX Congreso Mariológico Internacional de Malta (8—15 de septiembre de 1983)*, „Ephemerides Mariologicae” 34 (1984) 65—106; Luigi Gambero SM, *Il IX Congresso Mariologico e il XVI Congresso Mariano Internazionale di Malta*, „Marianum” 46 (1984) 261—201; Bernard Bilet, *Marie au coeur de la rédemption. Le IX<sup>e</sup> Congrès Mariologique et la XVI<sup>e</sup> Congrès Marial, Malte, 8—18 septembre 1983*, „Cahier Marials” 1984 n° 141, III—XIV; (francuski tekst deklaracji ekumenicznej: *la déclaration oecuménique* tamże, X—XI).

<sup>15</sup> Domiciano Fernández CMF, *Declaracion Ecumenica de Malta*, „Ephemerides Mariologicae” 34 (1984) 5—9; *Declaracion, tamże*, 103—105 (oryginał francuski i przekład hiszpański); przekład włoski: *Declaratio oecumenica de loco et munera beatæ Mariæ Virginis in Communione Sanctorum, a nonnullis theologis Anglicanis, Orthodoxis, evangelicis, Catholicis, occasione celebrationis IX Congressus Mariologici Internationalis consignata.* (15 septembris 1983), „Marianum” 43 (1984) 425—426 (przedruk z Osservatore Romano, 18 settembre 1983, 2).

<sup>16</sup> Luigi Gambero CM, *Il X Congresso Mariologico e il XVII Congresso Mariano Internazionale di Kevelaer*, „Marianum” 49 (1987) 478—510; Germán Rovira Tarazona, *Congresos Mariologico y Mariano Internacionales de Kevelaer (Kevelaer, 11—20 de septiembre de 1987)*, „Ephemerides Mariologicae” 38 (1988) 123—137; Józef Krasiński, *X Międzynarodowy Kongres Mariologiczny i XVII Maryjny w Kevelaer*, „Homo Dei” 57 (1988) 43—59.



sadniał „miłością, która nigdy nie ustaje” (por. 1 Kor 13,8), nigdy, a więc i w niebie. Przypomina też, że w ekonomii zbawienia Bóg działa przez ludzi. Deklaracja merytorycznie raczej nie posunęła dialogu<sup>17</sup>.

### 3. Międzykościelne dialogi na forum światowym

Kościół rzymskokatolicki prowadzi na forum światowym kilkanaście teologicznych dialogów z innymi Kościołami (dokładna liczba zależy od sposobu liczenia). Żaden dialog nie zaowocował osobnym dokumentem mariologiczno-ekumenicznym. W sześciu dialogach odnajdujemy wątki mariologiczne. Najwięcej uwagi Matce Pana poświęcono w dialogu z zielonoświątkowcami (pentekostalnymi) i z metodystami.

#### a. Dialog katolicko-pentekostalny

W dialogu z niektórymi wspólnotami klasycznego pentekostalizmu (some Classical Pentecostals), w dokumencie z 1982 roku, wiele miejsca poświęcono Maryi. Jest to najobszerniejszy tekst mariologiczny wypracowany w dialogach międzykościelnych, jakie prowadzi Kościół rzymskokatolicki<sup>18</sup>.

Pentekostaliści przypomnieli swoją metodologiczną zasadę: „Normą teologii i wiary może być tylko jasne świadectwo biblijne”. Dlatego godzą się z katolikami, że różne teksty Pisma św. wskazują na doniosłe znaczenie Maryi w Nowym Testamencie, że trzeba uznać w Maryi *Theotokos*, że należy się Jej szczególny szacunek (*the special respect*) jako Matce Jezusa, że jest Ona dla nas modelem wiary i pokoju. Uznali też możliwość swego rodzaju rozwoju doktryny teologicznej (a więc i mariologicznej), tzn. przyznali, że Kościół modląc się i nauczając Biblii, kierowany przez Ducha Świętego, który działa wewnątrz wierzącej wspólnoty, może odkrywać w Piśmie św. pewne teksty (wcześniej nie zauważone lub dostrzegane za słabo) oraz ich znaczenie wychodzące poza interpretacje klasycznego pentekostalizmu, a to wszystko może się zdarzyć w pełnej wierności Biblii. Zgodzili się, że taki rozwój doktryny ma miejsce w ich ruchu. Oświadczyli jednak, że mimo tego nie mogą akceptować rozwoju doktryny mariologicznej obserwowanego w katolicyzmie. Tytuł „*Theotokos*” pentekostalni przyjmują, ale tylko

<sup>17</sup> *Declaracion ecumenica. Erklärung*, „Ephemerides Mariologicae” 38 (1988) 137–140 (tekst niemiecki i hiszpański); Władysław Nowak, *Ekumeniczny wymiar X Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Kevelaer*, „Aetneum Kapłańskie” 111 (1988) 167–173; tekst deklaracji: *Deklaracja ekumeniczna z Kevelaer*, tamże, 171–173.

<sup>18</sup> *Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and some Classical Pentecostals 1977–82*, „Secretariat pour l'Unité des Chrétiens. Service d'Information” (odtąd w skrócie: SI) 1984 nr 55, 72–81. Tematyce mariologicznej poświęcono numery 58–76.

jako definicję chrystologiczną na usługach identyczności Chrystusa. W katolickiej czci maryjnej stwierdzają ekscesy włącznie z zabobonami i bałwochwalstwem (*superstitions and idolations*). Katolicy przyznali, że nie zawsze ich część maryjna jest poprawna i że trzeba nad nią popracować wprowadzając korekty zgodnie z *Lumen gentium* i *Marialis cultus*.

Odnosnie do wstawienictwa Maryi obie strony wyraziły wiarę w bezpośredniość (*direkt, immediate*) naszych kontaktów z Bogiem i wspólnie podpisały się pod podstawową strukturą kultu chrześcijańskiego: „Do Ojca przez Syna w Duchu Świętym”. Katolicy tłumaczyli, że modlitwa do Maryi nie kończy się na Niej, ale dociera do samego Boga. Pentekostalni nie zdecydowali się na wzywianie wstawienictwa (*intercession*) Maryi lub świętych, gdyż nie znajdują podstaw biblijnych dla tej nauki i praktyki. Pentekostalni odrzucają też wieczne dziewictwo Maryi (*semper virgo*) oraz Jej Niepokalane Poczucie i Wniebowzięcie jako nie biblijne. Pentekostalni z zainteresowaniem wysłuchali katolików tłumaczących, że w dogmatach o Niepokalanym Poczuciu i Wniebowzięciu jaśniej wspaniałość odkupienia, ale zauważyli, że jednak te dogmaty nie mają za sobą świadectwa Biblii. Katolicy stwierdzili potrzebę rozważania tych spraw w szerokim kontekście pneumatologii, chrystologii oraz eklezjologii.

W 1989 roku ukazał się kolejny raport z dialogu katolicko-pentekostalnego, tym razem na temat Kościoła jako wspólnoty (*communauté, koinonia, communio*)<sup>19</sup>. Znajdujemy tam pewne fragmenty o Maryi. Katolicy wyraźnie zapewnili, że według nich przedmiotem kultu (*le culte*) jest wyłącznie sam Bóg, a świętym oddaje się nie kult lecz pewnego rodzaju cześć (*une certaine vénération*). Pentekostalni przyjęli również z zadowoleniem stwierdzenie, że żaden katolik nie jest *iure divino* zobligowany do oddawania czci relikwiom, ikonom i świętym, że te formy nie są konieczne do zbawienia, chociaż Kościół taką pobożność (*dévotion*) uznaje za pożyteczną i zaleconą. Pentekostalni wyraźnie powiedzieli, że ich zdaniem rola Chrystusa jako jedyne Pośrednika pozytywnie wyklucza cześć (*vénération*) relikwi, ikon i świętych<sup>20</sup>.

#### b. Dialog katolicko-metodystyczny

W dialogu ze Światową Radą Metodystyczną w dwu dokumentach dotknięto tematyki mariologicznej: w Raporcie z Denver (Denver Report — 1971) i w Raporcie z Nairobi (Nairobi Report —

<sup>19</sup> *Vie d'ensemble sur la KOINONIA. Rapport du troisième quinquennat (1985—1989) du dialogue entre le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens de l'Église catholique romaine et plusieurs Églises pentecôtistes classiques et des responsables*, SI 1990 nr 75, 182—195.

<sup>20</sup> Nr 100. *Tamże*, 192.

1986). W Denver Report wzmiankę o Maryi znajdujemy w części III poświęconej duchowości. Mówi się, że dla wielu katolików cześć Maryi stanowi integralną i ważką część ich chrześcijańskiego duchowego doświadczenia i „życia w Duchu”, podczas gdy metodyści dogmatyczne sformułowania o Maryi zaliczają do trzech głównych kręgów tematycznych, które różnią nasze tradycje<sup>21</sup>.

W tymże Denver Report wątek maryjny powraca w kontekście autorytetu<sup>22</sup>. Stwierdza się tam, że od samego początku dialogu było jasne, że mariologiczne dogmaty, podobnie jak dogmat o nieomyślności papieża głęboko dzielią obie strony. Dorzucono jednak interesującą uwagę, iż tradycja metodystyczna od samego początku jest szeroko otwarta na ideę działania Ducha Świętego, działania nadzwyczajnego i profetycznego, co nie jest bez znaczenia dla dialogu w tych sprawach.

W czwartym etapie dialogu (1982—86) podjęto temat natury Kościoła. Przy okazji omawiania autorytetu biskupa Rzymu dotknięto spraw ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Powiedziano:

„Metodyści mają inną trudność: biskup Rzymu mógłby działać w taki sposób odnośnie do całego Kościoła. Jeszcze nie dyskutowaliśmy całokształtu treści doktryny o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Najświętej Maryi Panny, lecz z metodystycznego punktu widzenia, niezależnie od tego, czy on jest słuszny czy niesłuszny, nie są one uważane za istotne dla wiary. Wydaje się więc metodystom, że tym dogmatom brakuje akceptacji całego chrześcijańskiego ludu i recepcji z jego strony. W każdym bądź razie można żywić nadzieję, że wnikliwsze studium tematu recepcji tej nauki naświetli przedmiot nieomyślności”<sup>23</sup>.

### c. Dialog katolicko-reformowany

W dialogu ze Światowym Aliansem Reformowanym powstały dwa obszerne i piękne dokumenty: Pierwszy, zatytułowany *Obecność Chrystusa w Kościele i świecie (La présence du Christ dans l'Église et dans le monde)* podsumowuje dialog prowadzony w la-

<sup>21</sup> SI (wersja angielska) 1973 nr 21, 22—23; *Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen*, 1971 („Denver-Bericht”), w: *Dokumente wachsender übereinstimmung. Samtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931—1982*, hrsg. Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer, Paderborn 1983, 382—422 (odtąd cyt. w skrócie: DWÜ).

<sup>22</sup> Nr 100, DWÜ 413.

<sup>23</sup> *Vers une Déclaration sur l'Église*, SI 1988 nr 67, 123. Angielski oryginał dokumentu w SI 1986 nr 62. Cytowany tekst odwołuje się do tzw. „Raportu z Nairobi”, nr 73.

tach 1970—77<sup>24</sup>. Nie zawiera żadnej wzmianki o Maryi nawet w punkcie „Problemy otwarte”. Drugi dokument pt. *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła (Vers une compréhension commune de l'Église)*<sup>25</sup> podsumowuje dialog z lat 1984—90. Obszernie rozwija problem pośrednictwa Chrystusa. W tym kontekście nawet nie wspomina o pośrednictwie Maryi i świętych. Są jednak dwie małe wzmianki. Pierwsza znajduje się w rozdziale „Ku pojednaniu pamięci” (*Vers une réconciliation des mémoires*). Reformowani szczerze przyznają się tam, jak gorzko myśleli o Kościele rzymskokatolickim. Ich zdaniem nasz Kościół przed Vaticanum II zasadniczo bronił się przed reformą; pozostawał nie zreformowany (*non réformée*). I dodają: „Takie przekonanie pogłębiło się w epoce współczesnej, na płaszczyźnie doktrynalnej, na skutek ogłoszenia dogmatów o nieomyślności (1870), Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny (1854) i jej cielesnego Wniebowzięcia (1950)<sup>26</sup>.”

Nic więcej.

#### d. Dialog katolicko-anglikański

Około 10 lat dialogowali anglikanie z rzymskimi katolikami, zanim zaatakowali temat mariologiczny. Mieli już za sobą dialog nt. Eucharystii, posługiwań kościelnych, święceń i teologii małżeństwa. Dopiero wtedy, gdy stanęli przed olbrzymią górą, która nosi imię „Autorytet w Kościele”, nie mogli uciec przed pytaniem o Maryję i mariologię. W Deklaracji z 1981 roku (Autorytet w Kościele II), w punkcie poświęconym niomyślności (nr 30), napisali:

„30. Taki sposób podchodzenia do problemu ilustrują reakcje licznych anglikanów stojących wobec maryjnych definicji, a więc dogmatów ogłoszonych przez biskupa Rzymu poza soborem w okresie po rozłączeniu się naszych dwu wspólnot. Anglikanie i rzymscy katolicy mogli być zgodni ze sobą odnośnie do znacznej części prawdy, jaką te dogmaty (1854 i 1950) przedkładają do przyjęcia. Zgadzamy się co do tego, że muszą harmonizować z nauką o jedynym Pośredniku między Bogiem a człowiekiem, mianowicie Jezusie Chrystusie, i że trzeba odrzucić wszelką interpretację roli Maryi, za-

<sup>24</sup> SI 1977 nr 35, 19—35; „La Documentation Catholique” 75 (1978) nr 1737, 206—223; *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, „Una Sancta” 33 (1977) 2—24; *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlussbericht des Dialogs zwischen Reformierten Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen*, 1977, DWÜ 487—517; *The Presence of Christ in Church and World. Dialogue between the World Alliance of Reformed Churches and the Secretariat for Promoting Christian Unity, 1970—1977*, „One in Christ” 14 (1978) 340—375.

<sup>25</sup> *Vers une compréhension commune de l'Église: Dialogue international réformé/catholique romain. Deuxième phase (1984—1990)*, SI 1990 nr 74, 92—120.

<sup>26</sup> Nr 26. SI 1990 nr 74, 97.

ciemniającą to stwierdzenie. Zgodnie uznajemy, że chrześcijański sposób rozumienia Maryi nierozzerwalnie wiąże się z nauką o Chrystusie i Kościele. Jesteśmy też zgodni co do uznawania niepowtarzalnej łaski i niepowtarzalnego powołania Maryi, matki wcielonego Boga (*Theotokos*), co do obchodzenia jej świąt i oddawania jej czci (*honorer, Ehre erweisen*) we wspólnocie świętych. Zgodnie mówimy, że ona została przygotowana przez Bożą łaskę, by stać się matką naszego Odkupiciela, który ją także odkupił i przyjął do chwwały. Co więcej, zgodnie uznajemy w Maryi model świętości, posłuszeństwa i wiary, model właściwy dla wszystkich chrześcijan. Można ją rozważać — zgadzamy się co do tego — jako profetyczną figurę Kościoła Bożego zarówno przed Wcieleniem, jak po nim<sup>27</sup>. W każdym bądź razie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu stawiają szczególny problem przed tymi anglikanami, którzy nie sądzą, że ściśle definicje dane w tych dogmatach wystarczająco opierają się na Piśmie św. Dla wielu anglikanów nauczycielski autorytet biskupa Rzymu poza soborem nie posiada aż takiej rangi, by ogłaszać te nauki wszystkim wiernym jako dogmaty z mocą wiążącą. Anglikanie zapytaliby również, czy w przyszłym zjednoczeniu naszych obu Kościołów, byłiby zmuszani do podpisywania takich dogmatycznych deklaracji. W konsekwencji naszego rozejścia się, tak wśród anglikanów, jak wśród rzymskich katolików, zrodziła się skłonność do wyolbrzymiania doniosłości maryjnych dogmatów jako takich, ze szkodą innych prawd ściślejsz związanych z fundamentami wiary chrześcijańskiej<sup>28</sup>.

#### e. Dialog katolicko-luterański

Legitymuje się siedmioma doniosłymi dokumentami uzgodnień: oprócz „Raportu z Malty” — dokument o Eucharystii, duchownym urzędzie w Kościele, Konfesji Augsburgskiej, doktorze Marcinie Lu-

<sup>27</sup> Tu następuje odesłanie do następującej uwagi zamieszczonej w przypisie 6: „Twierdzenie Kościoła rzymskokatolickiego, że Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego, opiera się na uznaniu jej jedynej roli w misterium Wcielenia. Będąc tak przygotowana do stania się matką naszego Odkupiciela, stała się także znakiem, że zbawienie dokonane przez Chrystusa działało w stosunku do wszystkich ludzi, nawet przed ich narodziem. Nauczanie, iż jej chwała w niebie przynosi pełne uczestnictwo w owocach tego zbawienia, wyraża i wzmacnia naszą wiarę, że życie przyszłego świata już wtargnęło w życie tego świata. Tak wierząc rzymscy katolicy są przekonani, że maryjne dogmaty formułują wiarę, która pozostaje w harmonii z Pismem św.”

<sup>28</sup> Commission Internationale Anglicane/Catholique Romaine. *Rapport final*. Windsor 1981. IV. *L'Autorité dans l'Église* — II, SI 1982 nr 49, 111—112; to samo: Commission Internationale Anglicane/Catholique Romaine, *Rapport final*. Windsor, septembre 1981, Paris 1982 (Cerf), 103—104. Przekład niemiecki zamieszczony w DWU pominął (ewidentne niedopatrzenie!) obszerny fragment numeru 30 (po odsyłaczu 6). Zob. DWU 187.

trze, drogach do wspólnoty i jedności przed nami. Temat mariologiczny pojawia się zupełnie marginalnie w 1980 roku w dokumencie *Alle unter einem Christus* na temat Konfesji Augsburskiej. Autorzy zwracają uwagę, że Confessio Augustana nie zajmowała stanowiska odnośnie do dogmatów z 1870, 1854 i 1950 roku<sup>29</sup>.

#### f. Dialog z prawosławiem

Można mówić o nieobecności tematyki mariologicznej w dialogu katolicko-prawosławnym. W pierwszym wspólnym dokumencie pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari, 1987) nie znajdujemy ani słowa o Maryi; w drugim, pt. *Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła, w szczególności doniosłość sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności ludu Bożego* (Valamo, Finlandia, 1988), znalazła się krótka wzmianka o Maryi w kontekście feministycznym:

„W całej historii naszych Kościołów kobiety odgrywały fundamentalną rolę, o czym świadczą nie tylko bardzo święta Matka Boża, święte kobiety wzmiankowane w Nowym Testamencie i liczne święte, które czcimy, lecz także tyle innych kobiet, które aż do dzisiaj na różne sposoby służyły Kościołowi” (nr 32)<sup>30</sup>.

Tematyka mariologiczna pojawiła się w dwu międzykościelnych dialogach prowadzonych poza naszym Kościołem, mianowicie w dialogu prawosławno-starokatolickim i prawosławno-anglikańskim.

#### g. Dialog prawosławno-starokatolicki

Dialog prawosławia z Kościołami starokatolickimi prowadzony w latach 1975—77 zaowocował dokumentem pt. *Christologia*<sup>31</sup>. Tekst dzieli się na 3 części: I. Wcielenie Słowa Bożego, II. Unia hipostatyczna, III. Matka Boża. Oba Kościoły wyznają wiarę w Boże Macierzyństwo zgodnie z pierwszymi soborami, nadto deklarują swoją wiarę w trwałe dziewictwo Maryi (*semper virgo*). Co do świętości Maryi, przyjmują rozróżnienie: tylko Chrystus był bezgrzeszny w sposób absolutny, tzn. ze swojej natury, natomiast Maryja była bezgrzeszna bezgrzesznością relatywną i z łaski. Nie uzna-

<sup>29</sup> *Tous sous un seul Christ*. 1980, w: *Commission internationale catholique-luthérienne, Face à l'unité. Tous les textes officiels* (1972—1985), Paris 1986, 193; *Alle unter einem Christus*. Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsbürgischen Bekenntnis, 1980, DWÜ 327.

<sup>30</sup> *Le sacrement de l'orde dans la structure sacramentelle de l'Église en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu*, SI 1988 nr 68, 197.

<sup>31</sup> *Christologie. Gemeinsame Erklärung*, Chambésy 1975 und 1977, DWÜ 30—25; tekst mariologicznypt. *Matka Boża* na ss. 33—35; tekst pierwotny, niemiecki: „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 1976, 29—33 i 1978, 41—43.

ją dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Świętują jednak przejście Matki Bożej do życia wiecznego. Czczą też Maryję jako Wstawienniczkę (*Fürbitterin*) przed Bogiem. W hymnach kościelnych wzywają Maryję jako Pośredniczkę (*Vermittlerin* — *Mesitria*), ale nie w sensie współpośredniczki (*Commediatrix*, *Mittlerin*), czy tym bardziej współodkupicielki (*Corredemptrix*, *Miterlöserin*). Tytuł „Pośredniczka (*Vermittlerin*) należy rozumieć w sensie „Wstawienniczka” (*Fürbitterin*).

#### h. Dialog prawosławno - anglikański

W dniach 13—18 lipca 1978 roku odbyło się w Atenach specjalne posiedzenie Wspólnej Komisji Teologicznej Anglikańsko-Prawosławnej nt. „Filioque” i święcenia kobiet. Chodziło o skreślenie „Filioque” w używanym w Kościołach anglikańskich „Wyznaniu wiary” oraz o zredagowaniu tekstu określającego prawosławne stanowisko wobec ordynacji kobiet, który to tekst mógłby być odczytany podczas najbliższej konferencji w Lambeth i rozesłany Kościołom przynależącym do Wspólnoty Anglikańskiej<sup>32</sup>. W części prezentującej stanowisko prawosławia co do święcenia kobiet znajdujemy tekst o Maryi:

„6. Kościół prawosławny czci kobietę, Świętą Dziewicę Maryję, Theotokos, jako ludzką osobę stojącą najbliżej Boga. W prawosławnej Tradycji istnieje żeński święty tytuł „megalomartyr” (większy świadek) i „isapostolos” (równy apostołom). Zupełnie wyraźnie z tego widać, że Kościół prawosławny żadną miarą nie uważa kobiet za drugorzędne co do istoty przed Bogiem. Mężczyźni i kobiety są równi, ale różni i musimy uznać tę różnorodność darów. Nie tylko we własnym kręgu, lecz także w dialogu z innymi chrześcijanami prawosławni uważają za swój obowiązek wobec Kościoła, dać kobietom więcej szans realizowania ich szczególnych charyzmatów (darów) dla dobra całego ludu Bożego. Do służb (*diakoniat*) pełnionych przez kobiety w Kościele należą następujące: a) służby diakonijne i humanitarne (...), b) służby modlitwy i wstawiennictwa (*Fürbitte*) (...), c) służby związane z nauczaniem i wychowaniem (...), d) służby związane z kościelną administracją”<sup>33</sup>.

#### 4. Międzykościelny dialog lokalny katolicko-luterański w USA

Od 1965 roku w USA trwa dialog doktrynalny między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami luterańskimi, dialog pełen odwagi, świeżości, dynamizmu i sukcesów. Pod tym względem Ame-

<sup>32</sup> Bericht einer Sondersitzung der Gemeinsamen Anglikanisch/Orthodoxen Theologischen Kommission 1978, DWÜ 90—97. Pierwotny tekst angielski: „Ekklesiastikos Pharos” 61 (1979) 620 nn.

<sup>33</sup> DWÜ 91.

rykanie są najlepsi w świecie. Kiedy mieli już za sobą godne uwagi dokumenty o Eucharystii oraz kościelnych urządach z papiesstwem łącznie, zaatakowali temat mariologii. Osadzili go w szerokim kontekście chrystologii i eklezjologii. Rozpoczęli od Biblii. Owocem czterech lat pracy (1975—1978) opublikowali w dziele *Maryja w Nowym Testamencie*<sup>34</sup>. Zgodnie stwierdzono m. in.:

1. Ani Paweł (Gal 4, 4), ani scena Wieczernika nie eksponują pozycji Maryi. Paweł umieszcza ją w perspektywie chrystologicznej, Dz 1, 14 zaś pośród wspólnoty Wieczernika; 2. Według Marka (3, 20—35) Maryja nie rozumiała Jezusa w czasie Jego publicznej działalności; 3. Synoptyczny obraz Maryi wykazuje wyraźną ewolucję: od negatywnego obrazu Marka do pozytywnego wizerunku Łukasza; 4. Sens sceny pod krzyżem (J 19, 25—27) przekracza znacznie indywidualne: „Maryja (...) zostaje teraz matką ucznia par excellence, stając się w ten sposób ideałem wiary i ideałem ucznia”; 5. Nowy Testament i wczesna literatura nowotestamentalna wyraźnie wskazuje linie rozwoju obrazu Maryi: — ku coraz bardziej pozytywnemu jej przedstawianiu jako ucznia par excellence i jako dziewicy; 6. Źródła międzykościelnych rozbieżności w patrzeniu na Maryję leżą przede wszystkim w odmiennym odczytywaniu Nowego Testamentu; różne Kościoły różnie sobie cenią poszczególne fragmenty Nowego Testamentu.

*Mary in the New Testament* to ekumeniczny pomnik wystawiony katolickiej i luteranckiej egzegezie. Nie ma już egzegezy katolickiej i protestanckiej: pozostaje tylko egzegeza dobra i kiepska. Luteranie z katolikami w USA przyznali, że pozostają różnice w rozumieniu mariologicznych tekstów w Biblii, źródło jednak różnic leży nie w samej egzegezie, ale tkwi w konfesyjnych uwrażliwieniach oraz tradycjach, które modelują interpretacje biblijne.

Studium *Maryja w Nowym Testamencie* spełniło funkcję preludeum do wielkiej uwertury na temat pośrednictwa Maryi, a więc krzyżowego problemu w temacie „Mariologia a ekumenizm”. W 1989 roku komisja katolicko-luterancka w USA podjęła temat *Jeden Pośrednik, Święci i Maryja (The One Mediator, The Saints, and Mary)*. Owocem jest dokument pod takimże tytułem: 223 strony maszynopisu. Kiedy przygotowywałem niniejszy referat w kwietniu 1992 roku, tekst jeszcze nie ukazał się w druku. Opierałem się na maszynopisie. Kilka miesięcy później tekst został opublikowany. Nie czas na przytaczanie rzeczy ważnych czy nawet wszystkich najważniejszych. Wybierzmy najważniejsze z najważniejszych.

1) Pierwszy raz w dziejach oficjalni przedstawiciele Kościołów

<sup>34</sup> *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reuman, Philadelphia—New York 1978. Przekład niemiecki: *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1981.



podjęli spokojną i rzeczową dyskusję teologiczną na temat pośrednictwa Maryi.

2) Strona katolicka pełnym głosem zapewniła luteranów, że zdecydowanie stoi przy wierze w jedynego Pośrednika, Jezusa Chrystusa, oraz w usprawiedliwienie dokonane przez Niego sola gratia.

3) Strona luterkańska dość wyraźnie zapewniła katolików, że podziela przekonanie o swego rodzaju pośrednicząco-zbawczym działaniu Kościoła, Ciała Chrystusa, słowa Bożego i sakramentów, zwiastunów tego słowa i szafarzy sakramentów, że nie odrzuca ich zaangażowania po stronie usprawiedliwiającego i zbawiającego Chrystusa oraz Ducha Świętego, co przecież jest jakąś formą pośredniczenia.

4) Obie strony przyznały się do konfesyjnych uwrażliwień semantycznych: katolicy używają i nadużywają nazwy „pośrednictwo” (w odniesieniu do Maryi i świętych) luteranie uciekają od tego języka z lęku, by nie uchybić „jedynemu Pośrednikowi”.

Amerykanie skatalogowali zbieżności: dwanaście. Znajdujemy w tej szufladce przekonanie o jedynym i doskonałym pośrednictwie Chrystusa, ale równocześnie o pośredniczącej funkcji Ducha Świętego (wstawia się za nami i jest naszym obrońcą-Parakletem), wszyscy usprawiedliwieni przez łaskę stanowią wspólnotę świętych (*a communion of saints*), do *communio sanctorum* należą żywi i zmarli, wśród świętych zmarłych szczególnie miejsce zajmuje Maryja, Maryi należy się szczególna cześć (*in particular to be honored*) jako Bożej Rodzicielce (*Theotokos*), czystej, świętej i najbardziej błogosławionej dziewicy (*laudatissima virgo, most blessed virgin*), a modlitwa do świętych zmarłych nie jest ani nakazana, ani zakazana; trzy formy czci świętych uznano wspólnie za poprawne, można zatem uznać je za ekumeniczne: dziękczynienie Bogu za świętych, umacnianie swojej wiary przez wpatrywanie się w świętych i naśladowanie świętych. *A fortiori* odnosi się to także do Maryi.

Praktyczni Amerykanie nie zapomnieli o koszyku rozbieżności. Cztery uznali za podstawowe: 1) Rozumienie świętości (katolicy nie mogą akceptować luterskiego *iustus simul et peccator*, według którego człowiek jest równocześnie świętym i grzesznikiem; pozostają katolicy pod głębokim wrażeniem nauki św. Pawła o przemienianiu się starego człowieka w człowieka nowego). 2) Stosunek do wstawiennictwa świętych i Maryi (luteranie wskazują na brak świadectw biblijnych, katolicy zaś na taką a nie inną interpretację Biblii przez Tradycję, w tym przez liturgię). 3) Wzywanie świętych. (W tym punkcie stanowiska dialogujących Kościołów najbardziej się różnią. Katolicy argumentują analogicznie do punktu poprzedniego o wstawiennictwie świętych i Maryi; luteranie trzymają się tezy, że wzywać można tylko Boga; stanowczo protestują przeciwko nazywaniu Maryi „Pośredniczką”, co katolicy łączą z prze-

ciwstawianiem miłosierdzia Maryi sprawiedliwości Chrystusa). 4) Dwa ostatnie dogmaty mariologiczne. (Luteranie odrzucają je z braku podstaw biblijnych. Dodają, że papież konsultowali się jedynie z katolikami, zabrakło więc ekumenicznej konsultacji).

Obie strony uważają, iż omówionych różnic nie musimy uważać za różnice dzielące Kościoły. Można wyobrazić sobie wspólnotę katolicko-luterańską mimo tych różnic, byle 1) nie zmuszać luteranów, by upodobnili się w tym do katolików i 2) nie oceniać katolickich praktyk za bałwochwalcze (idololatria).

Katolicy wyrazili przekonanie, że możliwa byłaby jakaś interkomunia, mimo wspomnianych różnic (gdyby — oczywiście — udało się rozwiązać problem ministerialnego kapłaństwa (ministry)).

### 5. Ekumeniczne Stowarzyszenie Najśw. Maryi Panny (The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary)<sup>35</sup>

Student trzech amerykańskich uniwersytetów, diakon Kościoła Episkopalnego, misjonarz w Indiach zachodnich, Martin Gillet, przeżył nawrócenie na katolicyzm (1932 r.). Decydującym momentem stała się jego wizja w rzymskiej bazylice św. Jana i Pawła, w miejscu pochowania pasjonisty, ojca Dominika Barberi, tego samego, który przyjął do Kościoła katolickiego Johna Henry Newmana.

W 1967 roku Gillet założył Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary (ESBVM), by w duchu ekumenicznym prowadzić studia mariologiczne i promować ekumeniczną pobożność maryjną. Udało mu się zjednać do tej idei chrześcijan z różnych tradycji. Błogosławią tej inicjatywie wyżsi i najwyżsi zwierzchnicy różnych Kościołów. Stowarzyszenie posiada 16 oddziałów w Wielkiej Brytanii oraz 3 poza jej granicami (w Dublinie, Waszyngtonie i Rzymie). Na razie jeszcze nie ma ich w Huelva i w Lublinie, ale wkrótce tam będą. Oprócz pracy w oddziałach, co roku odbywają się spotkania generalne (Annual General Meeting) oraz Międzynarodowe Kongresy Mariologiczno-Ekumeniczne organizowane co dwa lub trzy lata. Wykłady na kongresach objęły praktycznie całość problematyki mariologiczno-ekumenicznej: systematyczna teologia maryjna w relacji do egzegezy, Maryja w Łukaszewej Ewangelii Dzieciństwa, Niewiasta obleczona w słońce, „Ewa — Maryja”, „Nowa Ewa” według Newmana i Ireneusza, łaska Chrystusa w Maryi, Maryja a Duch Święty, Maryja w tradycji protestanckiej, Kalwin i kalwiński o Maryi, maryjna pobożność Zwingliego, w teologii Bartha i we współczesnej myśli reformowanej, Niepokalane

<sup>35</sup> Niniejsze omówienie zostało przygotowane na podstawie nieopublikowanej pracy licencjackiej napisanej na Wydziale Teologicznym KUL: Maciej Zachara MIC, *Miejsce mariologii w dialogu katolicko-protestanckim według pism Ekumenicznego Stowarzyszenia Błogosławionej Maryi Dziewicy*, Lublin 1992, mps.

Poczęcie i Wniebowzięcie w perspektywie ekumenicznej, kult maryjny jako rozwój doktryny, autentyczna pobożność maryjna, Maryja jako model dla Kościoła... Gillet i jego przyjaciele nie wyobrażają sobie teologicznych poszukiwań bez gorącej modlitwy i bratniej wspólnoty. Wcale to nie znaczy, że się we wszystkim ze sobą zgadzają. Sprzeczą się ze sobą niekiedy jak w najlepszej chrześcijańskiej rodzinie. Ich kwartalnik „Newsletter” (biuletyn, 8 stron) oraz załączane do niego broszury, świadczą, że ci boży szaleńcy są dalecy od taniego irenizmu. Jednak owoce ich prac zasługują na życzliwą i bardzo pozytywną ocenę. W stosunku do swojej merytorycznej wartości są stanowczo za mało znane.

Z prac stowarzyszenia jasno widać, że: 1. Mariologia może się wreszcie stać tematem międzykościelnych dialogów doktrynalnych i to z wielkim pożytkiem; 2. Prace biblistów nad tematem „Maryja w Piśmie św.” przynoszą jedynie ograniczone zbliżenia, bibliści bowiem pracują nad Biblią obciążeni swoimi konfesyjnymi stereotypami metodologicznymi i teologicznymi; odmienne interpretacje tekstów biblijnych często są raczej skutkiem niż źródłem różnic międzywyznaniowych; 3. Reformatorzy nie mieli zamiaru usuwać Maryi z teologii czy duchowości, jednak otworzyli w tym kierunku drogę; nie byli czcicielami Maryi w sensie katolickim; hasło powrotu do reformatorów (np. *Zürück zum Luther!*) jako recepta na spotkanie w temacie Maryi oraz Jej czci kryje w sobie kosmiczne uproszczenie.

W Katedrze Mariologii mojego Uniwersytetu powstała monografia na temat omawianego stowarzyszenia. Blżej zainteresowanych, zarówno uczestników naszego kongresu, jak również członków stowarzyszenia, którzy pragnęliby więcej dowiedzieć się o sobie i własnej wspólniejszej działalności, zapraszam do Lublina.

## 6. Słowo ewangelicko-luterańskich Kościołów w RFN

W 1982 roku ewangelicko-luterańskie Kościoły w Niemieckiej Republice Federalnej opublikowały dokument określający stanowisko wobec Maryi oraz Jej czci: *Maryja — ewangelickie pytania i punkty widzenia (Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte)*<sup>36</sup>. Dokument rozpoczyna się zdaniem zaczerpniętym z „Ewangelickiego katechizmu dla dorosłych”: „Maryja jest nie tylko „katolicka”, ona jest także „ewangelicka” (*Maria ist nich nur «katholisch»; sie ist auch «evangelisch»*). Protestanci zbyt łatwo o tym zapominają. Przecież Maryja jest matką Jezusa, bliższą Mu od jakiegokolwiek ucznia”<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> „Una Sancta” 37 (1982) 184—201; to samo: „Marianum” 54 (1982) 584—607.

<sup>37</sup> *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1975, 392.

Dokument niemieckich Kościołów luterzańskich wyraża niepokój o możliwość ubóstwiania Maryi oraz niewłaściwe interpretacje dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Formułuje też 4 zasady, które mogą mieć pozytywne znaczenie ekumeniczne: 1. Adresatem chrześcijańskiej modlitwy nie jest Maryja; jest nim zawsze Bóg; 2. Trzeba pilnie strzec zasady *solus Christus*. Nie należy jednak wyprowadzić z niej wniosku, że Maryja nie miała żadnego znaczenia w zbawczym dziele Chrystusa; 3. Maryja jest archetypem Kościoła dzięki posłuszeństwu wobec słowa Bożego, i przez bycie służebnicą Pańską, nie zaś przez wyniesienie do uczestnictwa w bycie Bożym; 4. Maryja jest wzorem wiary i znakiem miłosierdzia Bożego, chociaż nie tylko Ona.

Mariologia ekumeniczna musi być mariologią biblijną, podobnie jak Maryja ekumeniczna musi być Maryją biblijną.

## 7. Dopowiedzenia

Sporo jeszcze można dorzucić.

a. Dwie wielkie protestanckie encyklopedie otworzyły się ekumenicznie na mariologię. *Theologische Realenzyklopädie*, przygotowując nowe wydanie zdecydowała się na hasło *Maria/Marienfrömmigkeit*. Napisanie tego hasła zleciła — trudno wprost w to uwierzyć — katolikowi, pallotynowi, Franzowi Courthowi<sup>38</sup>. W analogicznej sytuacji *Evangelisches Kirchenlexikon* zwrócił się o mariologiczne hasło do katolika z Polski<sup>39</sup>. Protestanci opublikowali, co katolicy napisali, nie stosując nawet swojej protestanckiej cenzury. Być może, nie jest to ekumeniczny cud, trzeba to jednak *ex iustitia* odnotować jako liczący się krok w stronę ekumenicznego zrozumienia: protestanci zechcieli, by z ich protestanckiej trybuny przemawiali katolicy własnym głosem o Maryi i mariologii.

b. Trzeba odnotować szersze zainteresowanie problematyką mariologiczną w strukturach Światowej Federacji Luterńskiej. Podejmuje się tam poważny wysiłek, by zrozumieć stanowisko katolickie i krytycznie ocenić własną postawę i własny krytycyzm<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Maria/Marienfrömmigkeit* III/2. *Katholisch*, Bd. XXII, 143—148; IV. *Orthodoxie*, tamże, 148—151.

<sup>39</sup> Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv., *Mariologie. Geschichtliche Entwicklung der M.*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. III, 283—288.

<sup>40</sup> *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, „Una Sancta” 37 (1982) 184—201. Luteranie określają swoje stanowisko korzystając z biblijnej mariologii komisji luteransko-katolickiej w USA (zob. nota 34 niniejszego artykułu); korzysta też w innej wartościowej literatury: Albert Mauder, *Maria-Herausforderung und Barriere* MD—Kl 3/81, 50—51; Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962, Hans Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968; Gerhard Voss, *Maria zwischen den Konfessionen*, „Una Sancta”

c. Po stronie mariologii katolickiej widać wyraźną polaryzację: z jednej strony akademicki wykład mariologii otwiera się ekumenicznie na współczesną eklezjologię, chrystologię i pneumatologię, uwzględniając odważnie nurty ewangelickie i wielką tradycję prawosławia (mam na myśli przede wszystkim to, co robi Beinert<sup>41</sup>, również w liczącej się mierze *Nuovo dizionario di mariologia*<sup>42</sup>, z drugiej strony odżywa mariologia wyraźnie czy w sposób zakamuflowany antyekumeniczna, antybiblijna, nie licząca się z ABC teologicznej poprawności. Ja, zakonnik, z przykrością odkrywam, że wybitną rolę odgrywają w tym nurcie zakony; ja, kapłan, stwierdzam, że ta żenująca mariologia wkrada się do ruchów maryjno-kapłańskich i tam rozkwita<sup>43</sup>.

### Zakończenie: Ekumeniczno-mariologiczny dodekalog

Zamiast klasycznym zakończeniem zamknijmy ten dyskurs mariologiczno-ekumenicznym dodekalogiem (nie „dekalogiem”, ale „dodekalogiem” ponieważ chodzi nie o 10, ale o 12 przykazań):

1. Jezus Chrystus musi być bardziej widoczny. To ewidentne, że Maryja nie przesłania Chrystusa, jednak również to jest ewidentne, że niektóre mariologie i różne pobożności maryjne przesłaniają Go.

2. Mariologia i pobożność maryjna potrzebują Zielonych Świąt. Nie należy lekceważyć niepokoju, że katolicy zdają się Maryi przekazywać funkcje należące Duchowi Świętemu; niepokój ten jest *cum fundamento in re*.

3. Trzeba odbudowywać właściwą hierarchię prawd mariolo-

36 (1982) 76—88; Joachim Lehl, *Das männliche und das weibliche Prinzip der Kirche. Begibt sich Neues in der Marienlehre?* „Der Evangelische Bund” 1973 nr 3, 6—7.

<sup>41</sup> Zob. nota 2 niniejszego artykułu.

<sup>42</sup> Pod red. Stefano De Fiores i Salvatore Meo, Milano 1985 Edizioni Paoline. Trzeba też z uznaniem wskazać na *Marienlexikon*, imponujące dzieła, które zawdzięczamy profesorom Remigiusowi Bäumerowi i Leonowi Scheffczykowi wraz z Institutum Marianum z Regensburga (t. I — 1988, t. II — 1989, t. III — 1991, EOS Verlag Erzabteil St. Ottilien). Ekumeniczność tego pomnikowego dzieła leży przede wszystkim w rzetelności roboty.

<sup>43</sup> W polskiej wersji tekstów rozpowszechnianych w Kapłańskim Ruchu Maryjnym (Kapłański Ruch Maryjny, *Matka Boża do kapłanów swoich najmilszych synów*, (b. m. w.) 1979) rozpowszechniającej słowa przypisywane ks. Stefano Gobbi, nie tylko nie znajdziemy ducha ekumenicznego, ale znajdujemy zdania, które trudno zmieścić w katolickiej ortodoksji. Zestawiłem te teksty: S. C. Napiórkowski, *W poszukiwaniu pogłębionej pobożności maryjnej*. Uwagi o teologii książki *Matka Boża do kapłanów swych najmilszych synów*, „Collectanea Theologica” 53 (1983) fasc. II, 65—72; przedruk w: S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 155162. Ks. prymas Józef Glemp najpierw zawiesił działalność ruchu w Polsce, a następnie zakazał. „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce”, Warszawa 1984 nr 9, 29—30.

gicznych. Również w pobożności maryjnej winna jaśnieć Maryja przede wszystkim jako Boża Rodzicielka, Służebnica Państwa, która słucha słowa Bożego i je pełni. Inne jednak prawdy dominują w pobożności i w kaznodziejstwie.

4. Przeprowadzać semantyczną katharsis, czyli proces oczyszczania języka. Dwa obszary oczekują w sposób pilny takiego oczyszczenia: teologia pośrednictwa i teologia kultu. Odnosi się to przede wszystkim do teologii ludowej, ale jest zadaniem również w odniesieniu do teologii akademickiej.

5. Dbać o równowagę chrystotypiczności i eklezjotypiczności. Odnowy eklezjotypicznej potrzebuje w sposób szczególnie ludowa pobożność krajów znanych z żywiołowej pobożności do Maryi i świętych.

6. Uczyc pobożności naśladowania. Zdecydowaniej ukazywać Maryję jako wzór wiary, zawierzenia Chrystusowi oraz zaangażowania w dzieło Chrystusa i Kościoła. Pobożność naśladowania nie budzi na ogół entuzjazmu wśród ludu; wciąż przegrywa z pobożnością wzywania.

7. Działać na rzecz recepcji osiągnięć dialogów ekumenicznych. Ekumeniczne deklaracje Międzynarodowych Kongresów Mariologicznych nie zostały wystarczająco spopularyzowane. Nie weszły w krwioobieg naszej mariologii. Również owoce uzgodnień międzykościelnych dialogów nt. Matki Pana niemal w ogóle nie dotarły do świadomości wiernych, teologów, a nawet mariologów. To wielka niewykorzystana szansa.

8. Wykorzystać *Marialis cultus* i *Redemptoris Mater*. Kraje słynące z żywiołowej pobożności maryjnej niech uczą się *Marialis cultus*; inne kraje niech zechcą zyczliwie rozważać *Redemptoris Mater*.

9. Nauczać pięknej prawdy o bezpośredniości naszych relacji z Chrystusem. Nawet wielcy i święci apostołowie maryjni zdają się zapominać o tej prawdzie. Bracia protestanci w tym przypadku słusznie protestują.

10. Ewangelizować ludową pobożność maryjną. W sporej liczbie kazań oraz w pieśniach maryjnych zdumiewają teologiczne mirabilia oraz herezje. Wciąż publikuje się je na nowo i to z kościelnym *Imprimatur*.

11. Pogłębiać teologię *communio sanctorum* i teologię kultu. Odnowiona teologia kultu za mało koresponduje z tym, czego uczy się o kulcie maryjnym i kulcie świętych.

12. Zaprosić The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary do swojego kraju. Szczypta mariologicznego ekumenizmu dobrze zrobi wszystkim Kościołom lokalnym.

Największe przykazanie ekumeniczno-mariologiczne jest takie: Niech twoja mariologia będzie po prostu dobrą teologią. Dobra pod względem teologicznym mariologia z pewnością będzie ekumeniczna.

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv

## MARIOLOGIE ET OECUMÉNISME APRÈS VATICANUM II

LES FAITS. 1. Magisterium. Le *Marialis cultus* apporte un programme d'épuration de la piété mariale et d'une manière plus oecuménique de la développer; *Redemptoris Mater* propose une théologie plus oecuménique de la médiation (in Christo, in Spiritu Sancto) et une piété ecclésiotypique (Marie modèle de foi et d'engagement dans l'oeuvre du Christ et de l'Église). 2. Les Congrès Internationaux de Mariologie PAMI ont ouvert la mariologie sur l'oecuménisme. 3. Les dialogues entre Églises au niveau mondial (surtout le dialogue entre catholiques et pentecôtistes et entre catholiques et méthodistes) suppriment les malentendus, rapprochent les positions quant au rôle de Marie dans l'économie du salut et quant à sa place dans la *communio sanctorum*. 4. Le dialogue entre catholiques et luthériens, aux États-Unis, sur Marie dans le Nouveau Testament, a montré: 1° un rapprochement très net de l'exégèse catholique et de l'exégèse évangélique, mais aussi 2° la pression exercée sur ces exégèses par la tradition et les susceptibilités confessionnelles. Dans le dialogue sur la médiation, on a réussi à éliminer nombre de malentendus et on a indiqué le besoin urgent d'études communes continuées dans ce domaine. 5. The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary surmonte les traditionnelles animosités confessionnelles non seulement dans la mariologie, mais aussi dans la façon d'honorer la Mère du Seigneur. 6. „Maria—Evangelische Fragen und Gesichtspunkte” fait une brèche dans le traditionnel silence des Églises protestantes au sujet de Marie, pour dire d'Elle un mot positif comme de l'archetype de l'Église.

DODÉCALOGUE DES OBJECTIFS. 1. Jésus-Christ doit être davantage mis en avant. 2. Aussi le Saint-Esprit (ne pas faire peu de cas de l'inquiétude que les catholiques transmettent à Marie les fonctions de l'Esprit Saint). 3. Rétablir une hiérarchie correcte des vérités, aussi dans la piété mariale. 4. Épurer la langue (katharsis sémantique), principalement dans l'enseignement portant sur la médiation et le culte de Marie. 5. Veiller à l'équilibre du christotypique et de l'ecclésiotypique. 6. Montrer plus décidément Marie comme modèle de foi dans le Christ, modèle d'engagement dans l'oeuvre salvatrice du Christ et de l'Église. 7. Agir en faveur de la propagation, au sein des Églises, des réalisations des dialogues oecuméniques sur Marie. 8. Chercher à encourager les pays exceptionnellement „marials” à prendre au sérieux *Marialis cultus*, et les pays peu „marials” — *Redemptoris Mater*. 9. Ne pas occulter la vérité du rapport direct entre le Christ et nous. 10. Évangéliser la piété mariale populaire (dans pas mal de sermons consacrés à Marie et dans les chants marials se laissent entendre des mirabilia, hérésies y comprises). 11. Approfondir la théologie de la *communio sanctorum* et la théologie du culte. 12. Soutenir the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary.