

# Bernard Morawski

---

## Miejsce Maryi w kulcie chrześcijańskim w świetle ekumenicznej deklaracji kongresu w Saragossie (3-9 X 1979 r.)

---

Salvatoris Mater 4/4, 191-226

---

2002

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.

Miejscem VIII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego i XV Maryjnego była Hiszpania, w której niemal od początku chrześcijaństwa oddaje się cześć Matce Bożej i to w sposób rozbudowany i niezwykle żywy. Kongres Mariologiczny odbywał się w Saragossie w dniach od 3 do 9 października 1979 roku<sup>1</sup>.

Temat prac Kongresu brzmiał: „Kult Matki Bożej w XVI wieku”, a zatem wieku powstania Reformacji, stąd bardzo wiele miejsca poświęcono problemowi mariologiczno-ekumenicznemu. Obrady o tej tematyce odbywały się zarówno na sesjach plenarnych, w ośmiu sekcjach językowych (po raz pierwszy także polskiej) i oczywiście w sekcji ekumenicznej. Wyjątkowym był dzień 5 października, w którym sesje plenarne poświęcono wyłącznie tematyce ekumenicznej.

Pierwszym referatem był tekst nieobecnego Hansa Düfela odczytany przez W. Borowsky'ego<sup>2</sup>. Luterkański pastor Düfel doktoryzował się na podstawie rozprawy o kulcie Maryi u Lutra.

Drugi referat wygłosił Peter Meinhold<sup>3</sup> (podpisał wcześniejsze dwie Deklaracje i Komunikaty), w których mówił o zasługach XVI-wiecznych reformatorów we właściwym, tj. biblijnym i chrystocentrycznym ustawieniu czci Maryi<sup>4</sup>. Połowę referatów wygłosili uczestnicy sekcji ekumenicznej. Luterkański pastor Borow-

Bernard Morawski OFM Cap

## Miejsce Maryi w kulcie chrześcijańskim w świetle ekumenicznej deklaracji kongresu w Saragossie (3-9 X 1979 r.)

SALVATORIS MATER  
4(2002) nr 4, 191-226

<sup>1</sup> Informacje na temat obu Kongresów i pracy polskiej delegacji, zob. W. HANC, *Spotkanie w Saragossie... (VIII Kongres Mariologiczny i XV Kongres Maryjny)*, „Ateneum Kapłańskie” 95(1980) 3, 463-470; tamże ekumeniczny referat B. Przybylskiego wygłoszony na Kongresie: *Kult maryjny na pocz. XVI wieku w swym kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym*, 372-382. Zob. J. KRASIŃSKI, *Międzynarodowe Kongresy Mariologiczne. Zarys historyczny i relacja uczestnika*, Sandomierz 1996, 21-42.

<sup>2</sup> H. DÜFEL, *Die Marienverehrung im Licht des reformatorischen „Sola Scriptura”*, w: *De cultu mariano saeculo XVI* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis CaesarAugustae anno 1979 celebrati), vol. III: *De cultu mariano reformatorum saec. XVI et Ecclesiae Orthodoxae doctrina*, Romae 1985, 1-24. (Cały trzeci tom zawiera referaty ekumeniczne).

<sup>3</sup> P. MEINHOLD, *Erneuerung und Erweiterung der Marienverehrung durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, TAMZE, 25-50.

<sup>4</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ekumeniczny profil VIII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 95(1980) 3, 471-475.

sky mówił o stanowisku Melanchtona co do Maryi<sup>5</sup>, a pastor Chavannes (reformowany) o Dziewicy Maryi w kazaniach Kalwina<sup>6</sup>. Następnie przemawiało dwóch anglikanów, z których jeden, John De Satgé mówił o kulcie Matki Bożej w XVI-wiecznym Kościele anglikańskim<sup>7</sup>, a drugi, J. Milburn, o Maryi u pisarzy anglikańskich<sup>8</sup>.

Z kolei dwóch katolickich uczestników wygłosiło następujące referaty: S.C. Napiórkowski w świetle *Księgi Zgody* ukazał miejsce dla odpowiednio rozumianych pośredników zbawienia w jednym pośrednictwie Chrystusa<sup>9</sup>, a pallotyn, Franz Courth, mówił o Maryi we wczesnej teologii reformacji<sup>10</sup>.

Tylko jeden referat o kulcie maryjnym tego okresu w Kościele prawosławnym wygłosił serwita, E. Toniolo. Następnego dnia natomiast podsumowania kształtu czci Maryi u reformatorów dokonali: salezjanin G. Söll i jezuita C. Pozo<sup>11</sup>, którego konferencja była syntezą pozycji katolickiej i protestanckiej.

Jak zatem widać, niezwykle bogato przedstawiała się w obradach Kongresu problematyka mariologiczno-ekumeniczna.

Ostatecznym wynikiem pracy sekcji ekumenicznej stała się podpisana Deklaracja.

## 1. Tekst Deklaracji Saragossa '79

Przewodniczący Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej – Paolo Melada OFM – zaprosił listownie ok. 20 teologów różnych wyznań do uczestniczenia w pracach sekcji ekumenicznej. Ostatecznie w skład sekcji weszło 22 teologów, z czego 13 to katolicy, a wśród 9 braci z innych Kościołów znalazło się 3 luteran, 3 anglikanów, 2 reformowanych i jeden teolog grecko-prawosławny. Radosny fakt stanowi włączenie się po raz pierwszy w prace ekumeniczne Kongresów, teologów anglikańskich. Sekcja ekumeniczna rozpoczęła prace

<sup>5</sup> W. BOROWSKY, *Die Stellung zu Maria bei Melanchthon*, w: *De cultu mariano...*, 51-58.

<sup>6</sup> H. CHAVANNES, *La Sainte Vierge dans Les Sermons de Calvin sur la Nativité*, TAMZE, 59-82.

<sup>7</sup> J. DE SATGÉ, *The Cult of the Mother of God in the Church of England in the Sixteenth Century*, TAMZE, 83-100.

<sup>8</sup> J. MILBURN, *Mary in Tudor Anglican Writings*, TAMZE, 101-116.

<sup>9</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, „Unus Mediator” et „Les autres Médiateurs” selon les *Livres Symboliques du Lutheranisme „Liber Concordiae” (1530-1580)*, TAMZE, 117-126.

<sup>10</sup> F. COURTH, *Die Gestalt Mariens in der frühen reformatorischen Theologie*, TAMZE, 133-160.

<sup>11</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, „Unus Mediator” et „Les autres Médiateurs”..., 472.

5 października. Już na pierwszym spotkaniu René Laurentin przedłożył wszystkim uczestnikom projekt tekstu Deklaracji. Po pierwszym spotkaniu utworzono z zespołu małą komisję do redagowania wyników odbytej dyskusji. Zdecydowany prym w redagowaniu tekstu wiódł R. Laurentin, którego gorliwie wspierał Max Thurian (wówczas jeszcze reformowany). Po czterech spotkaniach i dwóch kolejnych redakcjach odmiennego tekstu, ostateczny dokument został ukończony 8 października, a podpisany następnego dnia rano<sup>12</sup>. Jako negatywny akcent może być odczytany fakt, że nie wszyscy spośród trzynastu braci z innych Kościołów uczestniczących w Kongresie podpisało wspólną Deklarację<sup>13</sup>. Ci zaś, którzy ją podpisali, jak zaznaczają w zakończeniu, angażują wyłącznie siebie samych, choć wyrażają wiarę Kościołów, do których przynależą.

Sam temat Deklaracji „O miejscu Maryi w doktrynie i modlitwie” wypłynął z tematu Kongresu, choć odnosi się do całej teologii i duchowości poszczególnych Kościołów aż do współczesności, a nie tylko okresu szesnastego wieku<sup>14</sup>. Problem kultu maryjnego stanowi jeden z najbardziej drażliwych ekumenicznych zagadnień. Trafnie ujął to Moltmann we wprowadzeniu do ekumeniczno-mariologicznego numeru „Concilium” mówiąc, że *kult maryjny był zawsze miejscem spotkania najbardziej odmiennych potrzeb i aspiracji religijnych*<sup>15</sup>. Omawianie tego zagadnienia na Kongresie stało się owocem wcześniej podejmowanych wysiłków. Już w Deklaracji na Kongresie w Lizbonie teologowie protestanccy podkreślali, jak *bardzo będzie korzystne dla wzajemnego zrozumienia przestudiowanie [...] pobożności maryjnej*. O ważności podjęcia problemu czci (vénération) podczas Kongresu w Zagrzebiu mówił o. Balić w swej programowej konferencji<sup>16</sup>. I faktycznie, problem ten podjął Komunikat z Zagrzebia, który jednak jeszcze nie wskazał konkretnych rozwiązań. Komunikat ten w całości został poświęcony przyjrzeniu się problemowi pobożności maryjnej w jego rozwoju na Wschodzie

<sup>12</sup> TAMŻE, 472-473; B. BILLET, *Compt rendu de Congrès mariologique et marial de Saragossa*, „Cahiers marials” (1980) 46-47.

<sup>13</sup> S. VIRGULIN, *La Dichiarazione ecumenica mariana di Saragozza*, „Marianum” 42(1980) fasc. I-II, 157. Jednak całość dyskusji przebiegała w atmosferze „prawdziwie braterskiej” i „pełnej wdzięczności”. G. DOMANSKI, *Relazione del Congresso Mariologico-Mariano di Saragozza*, „Miles Immaculatae” 16(1980) fasc. III-IV, 237.

<sup>14</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni ecumeniche mariane*, „La Civiltà Cattolica” 135(1984), 366.

<sup>15</sup> J. MOLTSMANN, *Editoriale II. Una mariologia ecumenica?*, „Concilium” 19(1983) fasc. 8, 25.

<sup>16</sup> C. BALIĆ, *Le conférence programatique du Dr. Balić*, „Ephemerides Mariologicae” 32(1972) 160.

i Zachodzie. Teologowie podpisujący Zagrzeb'71 wyrażali nadzieję na owocność dialogu ekumenicznego w podjęciu w przyszłości zagadnienia czci maryjnej<sup>17</sup>. Dwóch spośród nich, P. Meinhold (luteranin) i T. Koehler (katolik), podpisali także obecnie omawianą Deklarację. W ten sposób tekst Saragossa'79, po ośmiu latach, spełnił wyrażane przez nich nadzieje w stopniu większym niż tego można było oczekiwać (Wstęp).

## VIII MIĘDZYNARODOWY KONGRES MARIOLOGICZNY

Saragossa, 3-9 X 1979

Deklaracja ekumeniczna

O miejscu Maryi w doktrynie i modlitwie

Jak podczas poprzednich Kongresów Mariologicznych, tak na tym VIII Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym odbywającym się w Saragossie, w Hiszpanii, od 3 do 9 października 1979 roku, grupa teologów prawosławnych, anglikańskich, luterzańskich i reformowanych zebrała się razem z braćmi katolikami. Temat Kongresu („Kult maryjny w XVI w.”) dostarczył im okazji do przedyskutowania podstawowych kwestii związanych z miejscem Dziewicy w doktrynie i w modlitwie. W ten sposób odkryli wiele wspólnych danych o Matce Bożej, więcej niż tego można było oczekiwać. Sądzą oni, że da się je sformułować w następujący sposób:

1. Nous reconnaissons en commun que toute louange chrétienne est louange de Dieu et du Christ. Si nous louons les saints, et particulièrement la Vierge Marie comme Mère de Dieu, cette louange est faite essentiellement à la gloire de Dieu qui „en glorifiant les saints, couronne ses propres dons” (préface latine des saints). Cette louange s'exprime dans la liturgie,

1. Wspólnie uznajemy, że każda cześć chrześcijańska jest cześć Boga i Chrystusa. Jeśli sławimy świętych, a szczególnie Dziewicę Maryję jako Matkę Boga, to chwała ta jest w istocie oddawana na sławę Boga, który: „wslawiając świętych, koronuje swoje własne dary” (łacińska prefacja o świętych). Ta chwała wyraża się w liturgii, w hym-

<sup>17</sup> S. RUMIŃSKI, VI Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Zagrzebiu (6-12 VIII 1971), „Ateneum Kapłańskie” 79(1972) 390-391.

dans les hymns et dans la vie des fidèles. Cela correspond à la parole du Magnificat: „Toutes les générations m'appelleront bienheureuse”. La pratique de la louange à la Mère de Dieu est devenue une question d'actualité pour tous les chrétiens.

2. Nous reconnaissons comme un élément commun aux de nos Eglises concernant Marie l'importance de l'imitation. Ainsi qu'on le trouve en particulier dans le Magnificat, nous reconnaissons que Marie apparaît comme l'humble et très sainte servante de la volonté de Dieu. Cette imitation comporte d'une manière spéciale le sens évangélique de la pauvreté devant Dieu. L'attitude spirituelle de Marie fut sa réponse plénière à la parole de Dieu et ainsi elle est devenue le temple du Saint Esprit qui a accompli en elle l'incarnation du Fils de Dieu (Luc 1, 35-38).

3. Cette vénération de la Mère de Dieu qui est vécue dans nos Eglises sous les diverses formes déjà mentionnées n'est jamais l'adoration qui n'est due qu'à Dieu. Les distinctions du II Concile de Nicée (787), entre adoration de Dieu et vénération des saints (proskynesis-latreutikè et proskynesis-timetikè) restent en tout cas vitales pour tous.

4. Le problème de l'invocation et de l'intercession de Marie a été examiné de nouveau en ce Congrès. Nous l'avons considéré sur l'arrière-plan de la communion des saints. Comme un chrétien

nach i w życiu wiernych. Harmonizuje to ze słowami *Magnificat: Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie pokolenia*. Praktyka oddawania czci Matce Bożej stała się sprawą aktualną dla wszystkich chrześcijan.

2. Jako element wspólny dla tradycji naszych Kościołów co do Maryi uznajemy znaczenie naśladowania. Zgodnie z tym, co znajdujemy, szczególnie w *Magnificat*, uznajemy, że Maryja ukazuje się jako pokorna i bardzo święta służebnica woli Bożej. To naśladowanie wnosi w szczególny sposób ewangeliczny sens ubóstwa przed Bogiem. Duchowa postawa Maryi była Jej pełną odpowiedzią na Słowo Boże i w ten sposób stała się Ona świątynią Ducha Świętego, który dokonał w Niej wcielenia Syna Bożego (Łk 1, 35-38).

3. Ta cześć Matki Bożej, przeżywana w naszych Kościołach w różnych wspomnianych już formach, nigdy nie jest adoracją, która należy się wyłącznie Bogu. Rozróżnienie II Soboru Nicejskiego (787) między adoracją Boga a czcią świętych (proskynesis-latreutike i proskynesis-timetikè) dla wszystkich zachowuje swoją wartość.

4. Problem wzywania i wstawiennictwa Maryi na nowo poddano refleksji na tym Kongresie. Rozpatrywaliśmy go na tle wspólnoty świętych. Jak chrześcijanin może i powinien modlić się za

peut et doit prier pour les autres, nous pensons que les saints qui ont déjà rejoint la plénitude dans le Christ et parmi lesquels Marie occupe la premi, replace, peuvent prier et prient pour nous pécheurs qui sur la terre luttons et souffrons. Par-là, la médiation une et unique du Christ n'est pas affectée. Reste à élucider le sens de l'invocation directe des saints, qui vivent et Dieu, invocation qui n'est pas pratiquée par toutes les Eglises.

5. Outre les problèmes théologiques, nous comprenons les difficultés psychologiques – nées des divers héritages spirituels, ainsi que des différences linguistiques et culturelles – qu'on rencontre chez beaucoup de chrétiens sur ces questions mariales et en particulier sur l'usage du mot CULTE à propos des personnes créées. Le phénomène n'est pas étonnant. En effet, ce mot (dans son acception latine) a une histoire assez complexes; paradoxalement, saint Augustin avait difficulté à utiliser le mot au sujet de Dieu, ce terme lui semblant trop profane. Au point où nous en sommes, nous croyons que la réalité est plus importante que les mots. C'est pourquoi nous avons parlé plutôt des faits où se manifeste l'attitude culturelle.

6. Ce fut une expérience heureuse pour nous, catholiques, orthodoxes, anglicans, luthériens et réformés, de trouver tant de plusieurs membres de nos Eglises ne sont pas prêts à les assumer.

innych, myślimy, że święci, którzy już osiągnęli pełnię w Chrystusie, a między którymi Maryja zajmuje pierwsze miejsce, mogą się modlić i modlą się za nas grzeszników, którzy na ziemi walczą i cierpią. Nie zagraża to jednemu i jedynemu pośrednictwu Chrystusa. Pozostaje do wyjaśnienia sens bezpośredniego wzywania świętych, którzy żyją w Bogu, wzywania, które nie wszystkie Kościoły praktykują.

5. Poza problemami teologicznymi dostrzegamy trudności psychologiczne – zrodzone z niejednakowego dziedzictwa duchowego, jak też z różnic językowych i kulturowych, jakie spotykamy u wielu chrześcijan w zagadnieniach maryjnych, a w szczególności w użyciu słowa KULT w odniesieniu do osób stworzonych. Nic dziwnego. Faktycznie termin ten (jak się go rozumie w łacinie) ma dość skomplikowaną historię; jest to paradoks, że św. Augustyn miał trudności z odnośzeniem tego słowa do Boga, ponieważ sądził, że ma on sens zbyt świecki. Na tym etapie, na którym my się znajdujemy, wierzymy, że sama rzeczywistość jest ważniejsza niż słowa. Dlatego raczej mówiliśmy o faktach, w których przejawia się postawa kultyczna.

6. Odnalezienie tylu punktów zbieżnych było szczęśliwym doświadczeniem dla nas, katolików, prawosławnych, anglikanów, luteran i reformowanych, mimo że wielu członków naszych Kościo-

Les difficultés d'ordre plus affectif qui ont pas finalement nous séparer dans nos efforts vers l'unité chrétiens. Cela ne règle pas toutes les questions théologiques pendantes, mais nous voulons continuer le dialogue et nous avons confiance dans l'assistance de l'Esprit Saint.

łów nie jest gotowych do ich przyjęcia. Trudności natury raczej emocjonalnej, które podzieliły nasze Kościoły w przeszłości, nie powinny nas w końcu dzielić w naszych wysiłkach ku jedności chrześcijan. Nie rozwiązuje to wszystkich łączących się z tym problemów teologicznych, pragniemy jednak kontynuować dialog i ufamy w asystencję Ducha Świętego.

Tutaj, w Saragossie, podtrzymywała nas modlitwa wiernych. Pragniemy, by nasze ekumeniczne poszukiwania posłużyły naszemu wspólnemu zbliżeniu do Matki Pana we wspólnocie świętych.

Podpisy członków komisji ekumenicznej Kongresu angażują, oczywiście, wyłącznie ich samych; pracowali jednak z ustawicznym pragnieniem wyrażenia wiary swoich Kościołów.

Spodziewają się, że ten dokument może być przyczynkiem do dialogu ekumenicznego. Cieszą się, że mogą ofiarować go VIII Międzynarodowemu Kongresowi Mariologicznemu, który odbywa się w Saragossie.

Saragossa, 9 października 1979 r.

Tekst Deklaracji podpisali w kolejności:

ze strony braci z innych Kościołów:

Johannes Kalogirou, Tesaloniki, prawosławny

Peter Meinhold, Moguncja, luteranin

A.M. Allchin, Canterbury, anglikanin

Max Thurian, Taizé, reformowany

Henry Chavannes, Granges-Marnand (Szwajcaria), reformowani

Ulrich Wickert, Berlin, luteranin

John de Satgé, Ashburton, anglikanin

Wolfgang Borowsky, Stuttgart, luteranin

John Milburn, Brighton, anglikanin



ze strony katolickiej:

Cándido Pozo SJ, Granada

Ignazio Ortiz de Urbina SJ, Rzym

Enrique Llamas OCD, Salamanca

René Laurentin, Angers

Frederick Jelly OP, Worthington, Columbus (Ohio)

Franz Court SAC, Vallendar (Niemcy)

Heinz-Meinold Stamm OFM, Rzym

Eamon Carrol OCD, Waszyngton

Charles Molette, Paryż

Théodore Koehler SM, Dayton (Ohio)

Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin

Adolf Hoffman OP, Walderberg (Niemcy)

Pierre Masson OP, Rzym, sekretarz<sup>18</sup>.

## 2. Teologiczna analiza tekstu

Tekst Deklaracji (nieco dłuższy od Rzym'75) stanowi bardzo bogatą ekumeniczną wykładnię miejsca Maryi w kulcie chrześcijańskim. Analiza tekstu będzie przeprowadzona według zawartych w nim zagadnień w czterech grupach tematycznych. Pierwszym, fundamentalnym zagadnieniem dla całej dyskusji o czci Maryi, winno być ukazanie Jej relacji do kultu Boga i Chrystusa. Następnie zostaną omówione wspólnie przyjęte dwie formy czci Matki Pana: sławienie, błogosławienie i naśladowanie. W końcu podejmiemy problem wzywania i wstawiennictwa Maryi.

Ponieważ w pracach Kongresu uczestniczyli również anglikanie, także ich stanowisko zostanie uwzględnione odnośnie do wszystkich podjętych zagadnień.

---

<sup>18</sup> Tekst polski Saragossa'97: „Ateneum Kapłańskie” 72(1980) 3, 473-475 z przedstawieniem przez S.C. Napiórkowskiego ekumenicznego wymiaru Kongresu; tenże umieścił skrót Deklaracji w: *Matka mojego Pana*, Opole 1987, 46-47 i *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, 383 (to samo po włosku *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S. DE FIORES, S. MEO, Milano 1986<sup>2</sup>, 523-524). Powyższy tekst jest tłumaczeniem własnym z oryginału francuskiego. Oryginał francuski: *De culto mariano...*, vol. II, Romae 1985, 13-15; „Cahiers marials” (1980) 47-49; „Marianum” 42(1980) 304. Tekst włoski: „Miles Immaculatae” 15(1979) fasc. III-IV, 269-270; „La Civiltà Cattolica” 135(1984) I, 375-377 – z komentarzem C. Pozo; *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, 11-13. Tekst hiszpański: „Scripta de Maria” 7(1984) 531-533 – z komentarzem C. Pozo; *VIII Congreso Mariológico y XV Mariano Internacionales. Libro de los Congresos Zaragoza (España) 3-12 octubre 1979*, Zaragoza 1979.

## 2.1. Cześć Maryi a kult Boga i Chrystusa

Deklaracja rozpoczyna się od właściwego ustawienia czci Maryi wobec kultu należnego wyłącznie Bogu i Chrystusowi. Łatwo zauważyć, że od tego jednego ustalenia zależą wszystkie dalsze, stąd wynika potrzeba zwrócenia szczególnej uwagi na to zagadnienie. Zasadniczo problem czci Maryi pomija się w pracach teologów protestanckich. Jeśli już się go wspomina, czyni się to w łączności z czcią świętych<sup>19</sup>. Z wyjątkiem historycznego studium W. Deliusa protestantyzm nie zna monograficznego opracowania zagadnienia czci Maryi<sup>20</sup>. Kult chrześcijański jest oddawany Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu albo poprawniej, Ojcu przez Syna w Duchu Świętym<sup>21</sup>. Sam Chrystus poucza o tym, że prawdziwi czciciele winni oddawać cześć Ojcu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23). Chodzi tu o adorację Ojca w Duchu Świętym i Chrystusie (Prawdzie)<sup>22</sup>. Deklaracja stwierdza jednoznacznie, że *każda cześć (louange) chrześcijańska jest czcią Boga i Chrystusa* (nr 1), a jedyna adoracja *należy się wyłącznie Bogu* (nr 3). Nieco niezrozumiałym może być fakt, że luteranckie Księgi Symboliczne, które są dla luteran *kluczem do Pisma świętego*<sup>23</sup>, nie omawiają istoty kultu Boga, a czynią to jedynie przy krytycznym omawianiu czci Maryi i świętych. Luter naucza, że prawdziwą cześć Boga okazuje serce, które nie zna innej pociechy ani ufności, jak tylko w Nim i nic nad Niego na ziemi nie przedkłada<sup>24</sup>. Luter, a także Melancton i cała *Liber Concordiae* odrzucają taką cześć świętych, w tym szczególnie Maryi, która przesłania Chrystusa czy zajmuje Jego miejsce. W swym komentarzu do *Magnificat*, wypowiadając wiele przepięknych słów o *Theotokos*, równocześnie obawia się Luter nadejścia czasów bałwochwalstwa większego niż kiedykolwiek<sup>25</sup>. W okresie dojrzałości protestanckiej (1524-1546) postawa Lutera wobec czci Maryi uległa wyraźnemu ostudzeniu.

<sup>19</sup> Takie ujęcie podjęte zostało już w *Liber Concordiae*.

<sup>20</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1985, 87.

<sup>21</sup> Por. MC 25.

<sup>22</sup> Dogłębne wyjaśnienia tego zagadnienia dokonał: J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególnie cześć Maryi*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 259-284. To samo w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 121-150.

<sup>23</sup> J. HAUSE, *Kim jest w moim wyznaniu Matka Jezusa?*, „Więź” 24(1981) nr 5, 120.

<sup>24</sup> *Duży katechizm* (Pierwsze przykazanie), w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 48-53 (dalej: WKS). Por. *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, 95.

<sup>25</sup> M. LUTER, *Commento al Magnificat*, Milano 1983<sup>3</sup>, 52.

Podjmował działania, by – jak pisał w 1537 r. – została usunięta *bałwochwalcza cześć dla aniołów i zmarłych świętych*<sup>26</sup>. Kolejne wieki po Reformacji są czasem niemal całkowitego milczenia o Matce Pana i czci wobec Niej. Jako motyw przewodni cytuje się słowa Lutra, który ze względu na nadużycia (często tylko możliwe, a nie faktyczne) wolałby całkowite odrzucenie kultu maryjnego<sup>27</sup>. Współcześni protestanccy teologowie z nurtu zasadniczego (np. Bourguet, Rüsche, Roux, Nitzschke, Oepke, Lampartner) powszechnie wypowiadają się negatywnie o kulcie Maryi w odniesieniu do stanowiska katolickiego. Uważają przede wszystkim, że kult Maryi nie ma podstaw w Biblii, a nawet wskazują na pewne teksty Pisma świętego, które miałyby wykluczyć ten kult (zwł. Łk 11, 27-28 i Mt 12, 46-50). Większość uważa, że katolicki kult Maryi ma swoje źródło w praktykach pogańskich<sup>28</sup>. Zauważa się, że wszystkie krytyczne wypowiedzi zmierzają ku jednemu: nie dopuścić do oddawania innym stworzeniom czci należnej jedynie Bogu.

Podobne zastrzeżenia znajdujemy w anglikanizmie, który w pierwszym dwudziestoleciu swego istnienia odrzucił ryt rzymski, a w jego miejsce wprowadził *Book of Common Prayer*, z wyraźnymi akcentami protestanckimi. Anglikańskie wyznanie wiary zawiera się w 39 *Artykułach* stanowiących – według aprobującej je deklaracji królewskiej – prawdziwą doktrynę Kościoła anglikańskiego zgodną ze słowem Bożym<sup>29</sup>. Wobec Maryi zachowano w doktrynie (według *Artykułów*) zgodność z Biblią, utrzymano w mocy treść pierwszych Symboli i Soborów (*Theotokos, Aei parthenos*). Dostrzeżono równocześnie w katolickim kulcie maryjnym pewne skażenia, czy nawet przypadki bałwochwalstwa. Nigdy jednak nie występowano przeciwko katolickiej postawie tak radykalnie, jak to czynił protestantyzm. W tradycji anglikańskiej odnajdujemy dwa zasadnicze nurty wobec miejsca Maryi w ogóle, a w kulcie i pobożności w szczególności. Pierwszy, związany zwłaszcza ze złotym okresem w teologii anglikańskiej<sup>30</sup>, podkreśla rolę Maryi we wcieleniu

<sup>26</sup> *Artykuły Szmalkaldzkie* 28, WKS 359.

<sup>27</sup> H. PETRI, *Pobożność ewangelicka i Maryja*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. BEINERT, Warszawa 1992, 90. Por. G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, „Concilium” 19(1983) nr 8, 97-99; A. SKOWRONEK, *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła...*, 354-361.

<sup>28</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 92-100. Por. *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962, 479-516.

<sup>29</sup> Krótka informacja o treści *Artykułów* i ich historycznym pochodzeniu, zob. R. NIPARKO, *Anglikańskie Artykuły*, w: *Encyklopedia katolicka* 1, 597. Dokładniej omawia to G. CORR, *Anglicani*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 39-50.

<sup>30</sup> Okres od Hookera (†1600) aż do 1715 r. (śmierć Hickensa). Wielcy teologowie tego

i czyni je widocznym w kulcie liturgicznym. Drugi nurt wiąże się z Ruchem Oksfordzkim (*Oxford Movement*), który rozwinął nade wszystko duchowe aspekty mariologii, skłaniając się ku katolickiemu stanowisku i kultywując pewną pobożność wobec Dziewicy Maryi. Wybitne postaci tego nurtu to E.B. Pussey, H. Froude, J. Keble i późniejszy katolicki kardynał J.H. Newman. Początkowo katolicka doktryna i pobożność maryjna stanowią dla nich „punkt krzyżowy”. Duży nacisk kładziono na studia patrystyczne, co wpłynęło zasadniczo na katolicyzujące tendencje. Także obecnie dostrzega się konsekwencje obu dróg w podejściu do Matki Pana i czci wobec Niej<sup>31</sup>.

Generalnie patrząc, zarówno protestantyzm, jak i anglikanizm negują taki katolicki kult Matki Bożej (nie podejmuje się właściwie krytyki prawosławia), który zasłania Chrystusa, stawiając Maryję w miejsce Boga i Chrystusa. Tak widziany kult bywa nazywany *mariolatrią* czy *mariodulią*<sup>32</sup>.

Omawiana Deklaracja tak stawia problem, by nie dopuścić do jakichkolwiek podejrzeń o bałwochwalstwo. Teologowie wszystkich denominacji podkreślają z całym naciskiem, że *każda cześć chrześcijańska jest czią Boga i Chrystusa* (nr 1). Szczególniejszą wagę należy przypisać stwierdzeniu, że *chwała świętych i Matki Bożej (louange) jest w istocie oddawana na sławę (gloire) Boga* (nr 1). Pierwotny tekst Deklaracji zawierał przysłówkę (*finalement* – ostatecznie, w końcu) wprowadzony przez L. Scheffczyka. Został on na wniosek H. Chavannesa zastąpiony na (*essentiellement* – w istocie, istotnie, co do istoty)<sup>33</sup>. To nowe sformułowanie wskazuje jasno na istotową zależność czci Maryi od kultu Boga. Cześć Maryi nie tylko zmierza ostatecznie do chwały Boga, więcej, jest z nią istotowo związana, jej istota leży w chwale Boga, gdyż *każda cześć chrześcijańska jest czią Boga* (nr 1). Inne ważne potwierdzenie jedyności kultu Boga wypływa z odwołania się (na sugestię patrologa I. Ortiza de Urbina)<sup>34</sup> do rozróżnienia Soboru Nicejskiego II (787), *między adoracją Boga a czią świętych* (nr 3). Rozróżnienie to pochodzi z Dekretu

---

okresu są nazywani „karolistami”, ponieważ tworzą za panowania króla Karola I i Karola II.

<sup>31</sup> G. CORR, *Anglicani...*, 39-50; F. GEREMIA, *Orientamento ecumenico del culto alla Vergine*, „Marianum” 39(1977) fasc. I-II, 60-62; J.H. NEWMAN, *Odnajdywanie Matki*, wstęp W. Zyciński, Niepokalanów 1986. Oba nurty wiążą się z różnicami w anglikanizmie podzielonym na Kościół: Wysoki (*High Church*) – najbardziej katolicyzujący; Umiarkowany (*Middle*) i Niski (*Low*) – wyraźnie antykatolicki.

<sup>32</sup> TAMZE, 41; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 36.

<sup>33</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni ecumeniche mariane*, „La Civiltà Cattolica” 135(1984) 367-368.

<sup>34</sup> TAMZE, 369.

„O czci obrazów”<sup>35</sup> w związku ze sporem między ikonoklastami (zwalczającymi cześć ikon) a ikonodulami (czczącymi je)<sup>36</sup>. Dekret ten zezwala na oddawanie Bogurodzicy i świętym „pełnej czci adoracji” (*timetikè proskynesis; honorariam adorationem*), ale nie „prawdziwej czci Boskiej” (*alethinè latreian; veram latriam*), która przynależy do wiary i którą przystoi oddawać samej naturze Boskiej. Teologowie wchodzący w skład sekcji ekumenicznej potwierdzają ważność tego rozróżnienia, które dla wszystkich zachowuje swoją wartość (nr 3). Zatem Deklaracja osiągnęła zamierzony cel, wskazując na jedyność kultu Boga, od którego istotowo zależy cześć świętych, w tym szczególnie Dziewicy Maryi. Te wyjaśnienia odnoszą się zwłaszcza do podejmowanej przez protestantyzm krytyki katolickiego stanowiska co do czci Maryi.

Kościół katolicki w sposób urzędowy omawia cześć Maryi w VIII rozdziale *Lumen gentium* i w adhortacji apostołskiej Pawła VI *Marialis cultus* „O należnym kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny”. Zwrócimy szczególną uwagę na to, w jaki sposób oba dokumenty wskazują na relację między czcią Maryi a kultem Boga. *De Beata* mówi o czci szczególnej (*speciali cultu*), zgoła wyjątkowym kulcie Maryi (*cultus singularis omnino*), który jednakże różni się w sposób istotny (*essentialiter differt*) od kultu uwielbienia (*cultus adorationis*) oddawanego Słowu na równi z Ojcem i Duchem Świętym<sup>37</sup>. Trzykrotnie pada stwierdzenie, że cześć Maryi sprzyja kultowi Boga<sup>38</sup>. Sobór popiera szczególnie kult liturgiczny. Ostrzega także przed dwoma skrajnościami: fałszywą przesadą i zbytnią ciasnotą umysłu<sup>39</sup>. Zaleca również, aby wystrzegać się *wszystkiego, cokolwiek [...] mogłoby braci odłączonych [...] wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła*<sup>40</sup>. *Marialis cultus* dodaje, aby *usunięto wszelki sposób okazywania czci odbiegający od właściwej praktyki katolickiej*<sup>41</sup>. Sobór wymienia takie formy kultu, jak: cześć, miłość, inwokacje, naślado-

<sup>35</sup> Grecki i łaciński tekst w: *Concilium Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 133-137. Część tekstu polskiego zawiera BF VII, 637. Sobór Konstantynopoliński IV (869 r.) potwierdził decyzję Soboru Nicejskiego. Do czasu wydania orzeczeń Soboru Konstantynopolińskiego IV niektóre Synody na Zachodzie potępiły Dekret „O kulcie obrazów”. Omawiane rozróżnienie co do adoracji Boga znalazł już św. Jan Damasceński (†749), jeden z głównych obrońców kultu obrazów.

<sup>36</sup> Po Soborze Nicejskim nastąpiła druga faza ikonoklazmu (815-842 r.), którą zakończyła cesarzowa Teodora 11 marca 842 r. Do dziś prawosławie uroczyście obchodzi „Święto ortodoksji” w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.

<sup>37</sup> LG 66.

<sup>38</sup> TAMŻE, 65 i dwa razy w LG 66.

<sup>39</sup> TAMŻE, 67.

<sup>40</sup> TAMŻE.

<sup>41</sup> MC 32.

wanie<sup>42</sup>. Deklaracja natomiast wymienia: cześć, sławienie, naśladowanie, a wzywianie i wstawiennictwo stawia jako nierozstrzygnięty problem. Sobór poucza zatem, że cześć Maryi nie może być czymś autonomicznym i niezależnym od całości kultu chrześcijańskiego, lecz ma prowadzić do uwielbienia Trójcy Świętej<sup>43</sup>. Problem odnowionej czci Matki Bożej, Jej miejsca w kulcie chrześcijańskim podejmuje i wyjaśnia Paweł VI w *Marialis cultus*, nazywanej *magna charta* kultu maryjnego<sup>44</sup>. Dokument ten stanowi pierwszy w historii tak pełny i systematyczny wykład o należytej czci Maryi. Papież wskazuje na cztery podstawowe zasady kultu maryjnego: trynitarną, chrystologiczną, pneumatologiczną i eklezjologiczną. Ponadto wylicza i omawia szczegółowe wytyczne: biblijne, liturgiczne, ekumeniczne i antropologiczne<sup>45</sup>. Papież włącza cześć dla Maryi w nurt jednego kultu chrześcijańskiego i stwierdza, że zawiera się ona *w samej naturze kultu chrześcijańskiego*<sup>46</sup>, bo w Maryi *wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy*<sup>47</sup>. Gdy Papież mówi o łączności z braćmi Kościołów prawosławnych, anglikanów i powstałych z Reformacji, wspomina o Chrystusie jako źródle i ośrodku wspólnoty kościelnej, do którego cześć Maryi ma stanowić drogę<sup>48</sup>. Celem ostatecznym czci Maryi jest, *by Bóg został uwielbiony*<sup>49</sup>, a jej ostateczna przyczyna tkwi *w niezbadanej i wolnej woli Boga*<sup>50</sup>. Na koniec Papież stwierdza, że tak rozumiana cześć Maryi *wchodzi w skład pełnego pojęcia kultu chrześcijańskiego*<sup>51</sup>.

Podobne zapewnienia o przyporządkowaniu czci Maryi kultowi Boga i Chrystusa znajdują się także w teologii i liturgii Kościoła

<sup>42</sup> LG 66.

<sup>43</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992, 72-73, 249-255.

<sup>44</sup> Bardzo często używane określenie przez S.C. Napiórkowskiego, który, prezentując ten dokument, wskazuje na warstwę doktrynalną, ale też na osobiste inspiracje Papieża oraz na jedno ze źródeł, jakim była adhortacja *Signum magnum*. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Nauczycielka i Matka...*, 67-75.

<sup>45</sup> Dokładne komentarze wielu teologów do każdej z zasad i wytycznych, zob. TAMŻE, cz. II, 137-426 i cz. III. Por. *Błogosławioną zwać mnie będą*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1990; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 16-20; TENŻE, *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992, 156-166; TENŻE, *Ku odnowie kultu maryjnego*, „Ateneum Kapłańskie” 80(1988) 416-429; TENŻE, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhortacja apostolska papieża Pawła VI „Marialis cultus” o należytnym kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, Niepokalanów 1986.

<sup>46</sup> MC (zakończenie).

<sup>47</sup> TAMŻE, 25.

<sup>48</sup> TAMŻE, 32.

<sup>49</sup> TAMŻE, 39.

<sup>50</sup> TAMŻE, 56.

<sup>51</sup> TAMŻE, 58.

prawosławnego. Nie ma w pełni opracowanej historii kultu Maryi w prawosławiu, jest jednakże ten kult od początku zasadniczo ukierunkowany chrystologicznie. Kontempluje się tu Maryję poprzez tajemnicę Wcielenia, co uwidacznia zdecydowana większość ikon przedstawiających Dziewicę z Dzieciątkiem. Kult Najświętszej Dziewicy stanowi w prawosławiu nieprzerwany wyraz Tradycji Kościoła, jego zbiorowej świadomości o nierozzerwalności związku Matki z Synem<sup>52</sup>. Bułgakow wiąże z kultem Maryi „szczególne ciepło”, którego brak dotkliwie odczuwa się w „chłodnych kościołach protestanckich”. Przeciwstawia się zdecydowanie zarzutom o bałwochwalczy kult Maryi, wskazując na trzeźwość prawosławia, które łączy Bogocześnienie Chrystusa z ludzką naturą Bogurodźcy<sup>53</sup>. Przy wielkiej wylewności uczuciowej prawosławia wyrażającej się w przepięknych hymnach i pieśniach, dziwić może, zwłaszcza protestantów, reprezentatywne dla prawosławia stwierdzenie Schmemanna o tym, że w rzeczywistości w ich Kościele nie ma „kultu Maryi”, ale w Maryi „kult Kościoła”<sup>54</sup>.

Widać zatem, że zarówno prawosławie, jak i katolickie dokumenty maryjne, liturgia i teologia ukazują jeden kult Boga, któremu całkowicie podporządkowuje się cześć Maryi i świętych. Należy zaznaczyć istnienie wcale niemałej grupy teologów protestanckich (G. Schmied, A. Brémond, J. de Saussure, M. Thurian – reformowani i H. Asmussen, M. Lackmann, M. Leuner, M. Schimmelpfenning, W. Borowsky – luteranie)<sup>55</sup> oraz anglikańskich (E.L. Mascall, J. De Satgé, A.M. Allchin, Lancashire)<sup>56</sup>, którzy zdają się aprobować taką relację czci Maryi do kultu Boga. Szczególną zbieżność z nauką Vaticanum II o czci Maryi znajdujemy u Maxa Thuriana<sup>57</sup>. Kolejny protestancki uczestnik omawianych dialogów, Wolfgang Borowsky, dostrzega „nadmierzalną konieczność” podjęcia przez protestantów międzywyznaniowego dialogu o czci Maryi<sup>58</sup>. Dostrzega on pozytywne skutki czci Ma-

<sup>52</sup> A. SCHMEMANN, *Maryja w liturgii wschodniej*, w: *Prawosławie II (Teksty o Matce Bożej)*, 8, opr. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 88-89; W. SARYCZEW, *O kulcie Matki Bożej*, TAMŻE, 155-158.

<sup>53</sup> S. BUŁGAKOW, *Kult Matki Bożej w prawosławiu*, w: *Prawosławie I (Teksty o Matce Bożej)*, 7, opr. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, 97-100.

<sup>54</sup> A. SCHMEMANN, *Misterium miłości*, w: TAMŻE, 205.

<sup>55</sup> Dokładnego omówienia ich stanowisk (poza Borowskym) dokonał S.C. Napiórkowski w: *Spór o Matkę...*, 105-116.

<sup>56</sup> G. CORR, *Anglicani...*, 49; H.R. SMITHE, *Maria nella spiritualità anglicana*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 93-100.

<sup>57</sup> S. CHODARA, *Ekumeniczne znaczenie biblijnej mariologii Maxa Thuriana w książce „Maryja Matka Pana, Figura Kościoła”*, Lublin 1991, 78 (mps w Arch. Bibl. Gi. KUL).

<sup>58</sup> W. BOROWSKY, *Die Stellung zu Maria bei Melanchthon...*, 392-393.

ryi u „milionów” wierzących, równocześnie widząc troskę teologów katolickich w zachowaniu właściwej relacji między Maryją a Jezusem (jedność ducha), odsuwa niebezpieczeństwo praktycznego ubóstwienia Maryi<sup>59</sup>. Natomiast anglikański uczestnik, John De Satgé, twierdzi, że właściwie ujmowana mariologia (w tym cześć Maryi) nie jest „dewiacją”, lecz „prawowitą konsekwencją Ewangelii”<sup>60</sup>. Również w raporcie końcowym komisji anglikańsko-katolickiej czytamy: *Jesteśmy zgodni [...] w oddawaniu Jej [Maryi] czci we wspólnocie świętych*<sup>61</sup>.

W tym kluczowym zagadnieniu właściwego ustawienia zależności czci Maryi od kultu Boga Deklaracja wskazuje na pozateologiczne trudności (nr 5). A zatem wyróżnia aspekt psychologiczny („trudność natury raczej emocjonalnej” – nr 6), niejednakowe dziedzictwo duchowe, a także różnice językowe i kulturowe. Niewątpliwie dziedzictwo duchowe Wschodu i Zachodu (rzymskiego i poreformacyjnego) sprawia trudności w drodze pełnego wzajemnego zrozumienia. R. Cantalamessa podkreśla w tym ekumenicznym zagadnieniu, że już greckie rozumienie chwały – *dóxa* sprawia, że jesteśmy „niewolnikami” tej koncepcji różnej od biblijnego znaczenia chwały Bożej – *Kabod*. Chwałą Boga jest Bóg sam, natomiast prawdziwa chwała Maryi zawiera się w uczestniczeniu w chwale Boga, w zanurzeniu się w niej<sup>62</sup>. Szczególną trudność sprawia problem języka w odniesieniu do słowa „KULT”. Jak wskazał T. Koehler<sup>63</sup> (co zostało włączone w tekst Deklaracji), św. Augustyn miał problem z użyciem tego „nazbyt świeckiego” słowa w odniesieniu do Boga<sup>64</sup>. Katolicyzm wypracował w zagadnieniu kultu rozróżnienie elementu obiektywnego i subiektywnego. Ze względu na stopnie rozróżnia cześć uwielbienia, czyli adoracji (*cultus latriae*), należną wyłącznie Bogu, cześć pochwały (*cultus duliae*), należną świętym i cześć wyższej pochwały (*cultus hyperduliae* lub *potissima species duliae*), przysługujące Matce Bożej. Przy tych stopniach dokonano jeszcze podziału na cześć

<sup>59</sup> Zob. *Gespräch mit dem evangelischen Pfarrer Wolfgang Borowsky*, „Ephemerides Mariologicae” 24(1974) fasc. I-II, 227.

<sup>60</sup> Cyt. za: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987<sup>2</sup>, 246.

<sup>61</sup> *Commissione anglicana-cattolica romana. Rapporto finale*, „Il Regno/Documenti” 27(1982) 287-288. Komisja postawiła sobie m.in. jako zadanie poszerzenie wspólnych form w oddawaniu czci Matce Pana.

<sup>62</sup> R. CANTALAMESSA, *Maria. Uno specchio per la Chiesa*, Milano 1990, 246-248. Autor ukazuje problem w odniesieniu do wielu miejsc biblijnych.

<sup>63</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni...*, 367.

<sup>64</sup> Omawianą trudność w użyciu słowa „kult” zapisał św. Augustyn w swym dziele *De civitate Dei* 10, 1 (polskie tłumaczenie *O państwie Bożym*, Warszawa 1977, 440-443). Zawarte są tam takie określenia kultu Boga jak: służba, cześć, religia, pobożność.



bezwzględna i względna (*cultus absolutus* i *cultus relativus*)<sup>65</sup>. Soborowy dokument *De Beata*, a także *Marialis cultus* nie podejmują omawianych rozróżnień, ale zamiennie stosują wobec Matki Bożej określenia „cześć” i „kult” z dokładnym (jak już było powiedziane) odróżnieniem od kultu Boga i Chrystusa. S.C. Napiórkowski tłumaczy ten fakt poprzez niepodjęcie przez autorów obu dokumentów kwestii terminologicznej<sup>66</sup>. Natomiast inny katolicki uczestnik sekcji ekumenicznej, R. Laurentin, postulował już podczas Kongresu w Rzymie, a także w Saragossie, by nie mówić o kulcie maryjnym, ale całościowo o kulcie chrześcijańskim, którego stanowi on część. Do Maryi winno się odnosić określenie „cześć” (*vénération*)<sup>67</sup>.

Deklaracja jednoznacznie dokonała odróżnienia czci Maryi od kultu Boga, równocześnie stwierdzając, że *sama rzeczywistość i fakty, w których przejawia się postawa kultyczna, są ważniejsze niż słowa*<sup>68</sup>. Dzięki tym zasadniczym ustaleniom można było mówić później o konkretnych formach czci Maryi (sławienie, naśladowanie).

## 2.2. Sławienie (błogosławienie) Maryi

Jako pierwszą uprawnioną formę czci Maryi Deklaracja wymienia sławienie czy błogosławienie. Główny powód sławienia Maryi w szczególniejszy sposób stanowi niepowtarzalny fakt bycia Matką Boga (nr 1). To sławienie Maryi odnosi się w swej istocie do większego uwielbienia Boga, nie stanowi więc jakiegoś odrębnego wyniesienia Dziewicy ani nie pomniejsza kultu Boga, ale jest w istocie chwałą Boga. Cytowana łacińska prefacja, wskazująca na to, że Bóg sam wślawia świętych, została dołączona w ostatniej wersji Dekla-

<sup>65</sup> Dokładne omówienie tych podziałów, zob. W. MIZIOŁEK, *Kult Matki Bożej*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. PRZYBYLSKI, Warszawa 1965, 429-434 i A. KRUPA, *Electa ut sol. Studium teologiczne o Najświętszej Maryi Pannie*, Lublin 1963, 82-90. Por. B. MIKOŁAJCZAK, *Adoracja w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, I, 97-99; L. GAMBERO, *Culto*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 429-436. Protestancka reakcja na powyższe katolickie rozróżnienia, zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 89, 100 i 103; TENZE, *Matka mojego Pana...*, 85. Protestanci teologowie powszechnie odrzucają termin „kult”, stosując do Maryi raczej termin „cześć” (*Marienehrung*), albo jeszcze bezpieczniej „szacunek” (*Marienehrung*), TENZE, *Spór o Matkę...*, 103.

<sup>66</sup> TENZE, *Matka mojego Pana...*, 189-190.

<sup>67</sup> S. RUMIŃSKI, *VI Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Zagrzebiu...*, 134; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 189.

<sup>68</sup> O ekumenicznym znaczeniu postawy kultycznej, zob. J.M. ALONSO, *Mariologia y ecumenismo en el VIII Congreso Internacional de Zaragoza*, „Ephemerides Mariologicae” 29(1979) 360.

racji<sup>69</sup>. Stwierdza się, że sławienie świętych, szczególnie Maryi wychodzi od samego Boga (*solus Deus*) i do Boga zmierza. Jak już było wspomniane, to sławienie *nigdy nie jest adoracją, która należy się wyłącznie Bogu* (nr 3). Deklaracja odwołuje się do biblijnej pieśni *Magnificat*, wskazując na sławienie Maryi jako wypełnienie proroctwa: *Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie pokolenia* (Łk 1, 48). Deklaracja wskazuje w kolejności na trzy przejawy wyrażania chwały Maryi: 1) w liturgii, 2) w hymnach, 3) w życiu wiernych (nr 1). Przyjrzyjmy się pokrótce, na ile te bardzo konkretne stwierdzenia znajdują potwierdzenie w teologii, liturgii i życiu wiernych poszczególnych Kościołów.

Luter, odwołując się tylko do Pisma świętego (*sola Scriptura*), najwięcej miejsca w sławieniu Maryi poświęcił w komentarzu do *Magnificat*<sup>70</sup>, w którym wielokrotnie jednak wskazuje, że *nie Ona jest sławiona, ale łaska Boga, która zstąpiła na Nią*<sup>71</sup>. Sama Maryja w *Magnificat* całą chwałę oddała Bogu, *wznosząc w ten sposób prawdziwie najpiękniejszy hymn na cześć Bożej dobroci*<sup>72</sup>. Ojciec Reformacji wysławia Maryję, wskazując na Boże działanie: *O, Błogosławiona Dziewico i Matko Boga [...], poza wszelką swoją zasługą zostałaś bogata obfitując łaską Boga*<sup>73</sup>. Bardzo mocno wskazuje w Maryi na *humilitas*, którą tłumaczy jako „nicość”, „znikomość” (*Nichtigkeit*), albo „istota niepokazna” (*unansehnliches Wesen*)<sup>74</sup>. Błogosławiając Maryję, Luter kilkakrotnie wypowiada słowa o wiecznym błogosławieniu Dziewicy w każdym pokoleniu<sup>75</sup>. Na potwierdzenie trwałości tych słów przytoczmy inne słowa Lutera, wypowiedziane już w 1533 r.: *Nigdy nie potrafimy wystarczająco wysławiać Maryi*<sup>76</sup>. Zwingli stwierdza, że *cała jej [Maryi] cześć znajduje się w jej Synu, a prawdziwa cześć Maryi zawiera się w poświęceniu ubogim*<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni...*, 368. Pierwotne źródło tej prefacji odnajdujemy u św. Augustyna (*Epistola 194: Ad Sixtum presbyterum*, PL 33, 880).

<sup>70</sup> Teologiczno-ekumeniczne studium tego komentarza, zob. K. KOWALIK, *Wejrzal na nicość swojej Służebnicy*, Lublin 1995.

<sup>71</sup> M. LUTER, *Commento al Magnificat...*, 49.

<sup>72</sup> TAMŻE, 44.

<sup>73</sup> TAMŻE, 49.

<sup>74</sup> TAMŻE, 38. Ale to nie „nicość” Maryi jest przedmiotem chwały, ale *jedynie uznanie udzielone przez miłosiernego Boga*. TAMŻE, 39.

<sup>75</sup> *Teraz i później i aż do wieczności błogosławiona jesteś*. TAMŻE, 49; i dalej *Jej sława będzie trwała z pokolenia na pokolenie tak, że nie będzie epoki, w której nie będzie czczona*. TAMŻE, 52.

<sup>76</sup> *Creatura Maria non potest satis laudari*. M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* I, 129, 494. Cyt. za: A. LÄPPLE, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991, 83. Równocześnie po pewnym czasie zaprzestał (i nie zalecał) odmawiania *Ave Maria*.

<sup>77</sup> G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 95.

Kalwin bardzo zdecydowanie strzegąc reformacyjnej zasady *solī Deo gloria*, adorację kultyczną kieruje tylko do Boga, a Maryję określa najwyżej jako *instrument dla czci i majestatu jedynego Syna Boga*<sup>78</sup>. Melancthon stwierdza w Apologii, że Maryja, pomimo że jest *najgodniejsza najwyższej czci, jednak nie chce zrównać się z Chrystusem*<sup>79</sup>. Umiarkowany reformator Bullinger pisał o „sławnej” i „godnej czci” Maryi, że *nie może być porównana z żadnym ze świętych, lecz słusznie powinna być wyniesiona ponad wszystkich*<sup>80</sup>. Współcześni protestanci z nurtu zasadniczego uważają, że Maryja nazywana jest błogosławioną ze względu na otrzymany dar Boży, a chętnie powtarzając słowa *Magnificat*, wspomina się aktualne działanie Boga. Luterkański biskup W. Stählin uważa, że także protestantyzm zobowiązany jest do błogosławienia Maryi. Wyrażenie „błogosławienie Maryi” stanowi niejako techniczny termin protestancki. Ogólnie można stwierdzić, że w tym nurcie nie ma jasno sprecyzowanego stanowiska co do właściwych form czci Maryi<sup>81</sup>. Odmienną sytuację dostrzega się wśród teologów nurtu podwójnego protestu. Wśród nich w pełni do zaakceptowania przez teologa katolickiego – według S.C. Napiórkowskiego – może być spojrzenie Schmieda znajdującego biblijne uzasadnienie na chwalenie Matki Pana. Błogosławienie Dziewicy uznaje on za integralną część depozytu chrześcijańskiej wiary i stąd zaleca odmawianie w całości *Ave Maria*, na sposób katolicki<sup>82</sup>. Max Thurian, w oparciu o wymieniony w Deklaracji tekst błogosławienia Maryi, domaga się przyznania w Kościele należnego miejsca Maryi w liturgii. Właśnie Ona przez swoją wierność i pełnię łaski *winna być dla liturgii okazją do oddawania Panu całkiem szczególnej chwały*<sup>83</sup>. Kalwiński zakonnik wskazuje na możliwość błogosławienia Maryi, ale jedyną rację takiej czci znajduje w prawdzie, że jest Ona Matką Boga. Twierdzi, że każde prawdzi-

<sup>78</sup> Cyt. za: D. PACELLI, *Maria in Calvino. Riflessioni teologiche intorno ai Sermoni sulla Natività*, „Asprenas” 36(1989) 255. Por. *De mariologia et oecumenismo...*, 468-469; G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 96.

<sup>79</sup> *Apologia Confessionis Augustanae*, 21, WKS 89. W tym samym numerze *Apologia* uznaje cześć świętych, a jako pierwszy rodzaj czci im należyj uznaje „dziękczynienie”. Winno się *pochwalać samych świętych [...], jak i Chrystus pochwała wiernych pracowników (Mt 25, 21-23)*.

<sup>80</sup> Cyt. za: M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 106.

<sup>81</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 90; 100-104. Por. R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi*, „Communio” 3(1983) nr 5, 97.

<sup>82</sup> TAMŻE, 105-106.

<sup>83</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 207. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 106.

w chwaleń Maryi zmierza ostatecznie do wielbienia Boga<sup>84</sup>. W tym stanowisku Thuriana dostrzega się wyraźną zgodność ze stwierdzeniem Deklaracji, zwłaszcza w odniesieniu do liturgicznego i egzystencjalnego przejawiania się sławienia Maryi.

Wśród luterzańskich teologów nurtu podwójnego protestu Lackmann, Leuner i Schimmelpfenning uznają cześć Maryi (dokładnie nie precyzując jej znaczenia), domagając się wypracowania jasnego stanowiska swojego Kościoła. Natomiast Asmussen postuluje włączenie Maryi w liturgię i błogosławienie Jej na wzór św. Elżbiety (tak w liturgii, jak i w życiu wiernych). Dotkliwie odczuwa w swoim Kościele brak błogosławienia Maryi i śpiewa *Magnificat* z Nią i o Niej<sup>85</sup>. Natomiast luteriański uczestnik omawianego Kongresu – W. Borowsky, przyznając Maryi najwyższą cześć ze względu na „Boże macierzyństwo” (używa tego określenia) i podziwiając Jej postawę nie mówi o sławieniu Maryi, ale zaleca chrześcijanom wszystkich wyznań uczynienie błogosławionego użytku z Jej wzoru<sup>86</sup>.

W anglikanizmie uznaje się sławienie Maryi od początku jego istnienia, jednakże czyni się to zawsze w relacji do Chrystusa. Świętych, a szczególnie Maryję, sławi się ze względu na łaskę i cnoty, które w nich okazał Bóg<sup>87</sup>. W tym ujawnia się wyraźna zbieżność z cytowaną w Deklaracji łacińską prefacją o świętych. Zauważalne zmiany w postawie czci wobec Maryi, którą określał *Common Prayer Book* (=CPB), następowały od 1975 roku, w którym została przezrzucona liturgia anglikańska i ostatecznie w 1980 roku został zatwierdzony nowy (alternatywny) rytuał modlitw – *Alternative Service Book* (=ASB). Zarówno w jednym, jak tym bardziej w drugim rytuale zawarte są „zachwycające” modlitwy sławiące Matkę Bożą<sup>88</sup>. Można więc przyjąć, że – jak wskazuje Deklaracja – oddawanie chwały Maryi znajduje potwierdzenie w Kościele anglikańskim zarówno w liturgii, jak i w życiu wiernych (nr 1).

<sup>84</sup> TAMŻE, 105. Thurian omawiając maryjny hymn uwielbienia *Magnificat*, wskazuje na starotestamentowe reminiscencje.

<sup>85</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 108-113. Na tych stronicach S.C. Napiórkowski dość szczegółowo opisuje stanowisko luteranizmu wobec błogosławienia Maryi. Por. R. BERTALOT, *Protestanti*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 1169-1179. Paweł VI akcentuje, że w protestantyzmie uwielbia się Boga słowami samej Dziewicy (MC 32).

<sup>86</sup> W. BOROWSKY, *Die Stellung zu Maria bei Melanchthon...*, 395. Por. R. BERTALOT, *Protestanti...*, 1175-1176.

<sup>87</sup> Już w pierwszej księdze modlitw króla Edwarda VI znajduje się modlitwa sławiąca Maryję. H.R. SMITHE, *Maria nella spiritualità anglicana*, w: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 93.

<sup>88</sup> G. CORR, *Anglicani...* 44; H.R. SMITHE, *Maria nella spiritualità anglicana...*, 93-95.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tak Kościół prawosławny<sup>89</sup>, jak katolicki, wyrażają cześć Maryi poprzez błogosławienie i sławienie Jej. Jeśli Deklaracja mówi o przejawianiu się sławienia Maryi w liturgii, hymnach i życiu wiernych, to w prawosławiu wspaniałe hymny podporządkowane są liturgii. Natomiast całość liturgii Kościoła bezpośrednio wpływa na kształt życia wiernych. Wszystko, co Kościół sądzi na temat Maryi, wyraża (szczególnie poprzez hymny) w języku poetyckim i symbolicznym doksologii liturgicznej<sup>90</sup>. Maryję wysławia się jako *czcigodniejszą od cherubinów i bez porównania chwalebniejszą od serafinów*. Saryczew mówi, że już małe dzieci w rodzinnych modlitwach pobożnie wysławiają Matkę Bożą słowami: „Bogurodzico Dziewico, raduj się, łaski pełna, Maryjo” i „prawdziwie godne to i sprawiedliwe błogosławić Ciebie Bogurodzice”<sup>91</sup>. Cała liturgia bizantyjska ma charakter hymniczny i wypełnia obszernie tomy ksiąg liturgicznych.

Zupełnie wyjątkowe znaczenie w hymnologii prawosławnej ma hymn *Akatyst ku czci Bogurodzicy*<sup>92</sup>. Jako prawdziwy klejnot patrystycznej poezji maryjnej bywa on słusznie nazywany „najpiękniejszym i najstarszym hymnem całej chrześcijańskiej literatury”. W pięknie hymnu opiewającego tajemnice Wcielenia ukrywa się nieprzebrane bogactwo głębi teologicznej. Każda strofa (*ikos*) kończy się pełnym zachwytu okrzykiem: *Raduj się, Oblubienico Dziewico*. Hymn kończy się stwierdzeniem: *Żaden język nie zdoła oddać chwały godnej Matce, która zrodziła najświętsze Słowo!* Hymn ten, jako największe osiągnięcie bizantyjskiej poezji maryjnej stanowi wzorzec chryzologicznie ukierunkowanej liturgicznej mariologii i pobożności Wschodu. Kościół prawosławny wysławia Matkę Bożą i błogosławi Ją *we wszystkich swoich liturgicznych i prywatnych modlitwach*<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Na pobożność na Wschodzie, która *przybiera formy pełne nadzwyczajnego polotu poetyckiego* wskazuje Paweł VI (MC 32). Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, dekret *Unitatis redintegratio*, 15.

<sup>90</sup> S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogurodzicy w Kościele Wschodnim*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 325-353. E. BEHR-SIGEL, *Maryja, Matka Boga. Mariologia tradycyjna i nowe problemy*, w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie II...*, 213-223; A. SCHMEMENN, *Maryja w liturgii wschodniej...*, 86-92. Zasadnicze myśli prawosławnych hymnów maryjnych ukazuje E. Jungclausen, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 66-74; T. PODZIAWO, *Niepokalan Bogurodzica w Kościele prawosławnym*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 337-351.

<sup>91</sup> W. SARYCZEW, *O kulcie Matki Bożej...*, 155.

<sup>92</sup> Tekst Akatysty wpłynął także na kształt najpopularniejszej maryjnej litanii katolickiej. Polski tekst Akatysty: *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, red. J.S. GAJEK, Rzym 1980, 7\*-33\*; *Hymn Akathistos*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy (Teksty o Matce Bożej, 1)*, przeł. W. Kania, Niepokalanów 1981, 265-281.

<sup>93</sup> W. SARYCZEW, *O kulcie Matki Bożej...*, 171; S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu*

W mniejszym zakresie, zwłaszcza co do poezyjnej hymnologii, wysławia i błogosławi Maryję Kościół katolicki. Na interesujący fakt zwraca uwagę autor schematu omawianej Deklaracji – R. Laurentin. Wykazuje on, że chrześcijanie pierwszych wieków błogosławili i wysławiali Maryję, śpiewając zwłaszcza *Magnificat*, ale nie zwracali się do Niej bezpośrednio w swych modlitwach<sup>94</sup>. Szczególnie bogate hymny sławiące i błogosławiące Maryję powstały na początku średniowiecza. Przykładem połączenia piękna poetyckiego z bogactwem teologicznym (ukierunkowanym trynitarnie i chrystologicznie) może być „Pozdrowienie Błogosławionej Dziewicy Maryi” ułożone przez św. Franciszka z Asyżu<sup>95</sup>. W zupełnie innym tonie przemawiają (pięć wieków później) pozdrowienia Maryi św. Alfonsa Liguori. Na przestrzeni stuleci można znaleźć wiele hymnów sławiących Dziewicę w oderwaniu od Chrystusa i Jej miejsca w historii zbawienia. Współcześnie mariologia i sławienie Maryi bardzo wyraźnie zmierzają ku chwale Boga samego, zgodnie z hasłem *solī Deo gloria*. Na szczególną uwagę zasługuje adhortacja *Marialis cultus* zdecydowanie akcentująca znaczenie liturgii w poprawnym ujęciu pobożności maryjnej. Liturgię określa wyrażenie, mówiące o tym, że stanowi ona *złotą regułę pobożności chrześcijańskiej*<sup>96</sup>. Papież zwraca uwagę na to, że prawo modlitwy (*lex orandi*) znajdowało się w równowadze z prawem wierzenia (*lex credendi*)<sup>97</sup>. Jedno i drugie zaś winno wyraźnie wpływać na codzienne postawy życia wiernych (*lex vivendi*)<sup>98</sup>. Zaakceptowana w Deklaracji przez wszystkich łacińska prefacja o świętych odnosi całą ich chwałę na sławę Boga. Stąd wielkie znaczenie ekumeniczne posiadają wszystkie katolickie prefacje o Matce Bożej, ponieważ każda z nich wskazuje nade wszystko na dzieła, które Bóg dokonał w Maryi. Dostrzegł to już i docenił Max Thurian, który chciał przenieść tę praktykę na grunt protestancki<sup>99</sup>.

Bogarodzicy..., 343-347; TENZE, „Akatyst ku czci Bogurodzicy”. *Główne nabożeństwo maryjne Kościoła bizantyjskiego*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 315-320; A. KNIĄZEFF, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej*, w: *Prawosławie I...*, 53-72; E. TONIOLO, *Akathistos*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 16-25.

<sup>94</sup> R. LAURENTIN, *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, w: *Mysterium Salutis*, t. 8, 400-401.

<sup>95</sup> *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, 235; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka Boska Franciszkańska*, „*Studia Franciszkańskie*” 4(1991) 130-132.

<sup>96</sup> MC 23.

<sup>97</sup> TAMŻE, 56.

<sup>98</sup> J. SROKA, *Liturgiczna droga odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 299. Por. J. CALABUIG, *Liturgia*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 767-786; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea...*, 219-229.

<sup>99</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 206-212.

Wypada wspomnieć przy omawianiu sławienia Maryi, że podczas Kongresu w Rzymie w 1975 roku Paweł VI wskazał na „drogę piękną” jako drogę zbliżającą do Maryi wszystkich wiernych. W szczególności drogą tą poszedł H. Urs von Balthasar w wypracowanej estetyce teologicznej i teodramie<sup>100</sup>.

Widać zatem, że sławienie i błogosławienie Maryi, poza nieliczną grupą teologów protestanckich z nurtu zasadniczego, stało się (albo przynajmniej winno się stać) *sprawą aktualną dla wszystkich chrześcijan* (nr 1).

### 2.3. Naśladowanie Maryi

Jako drugą formę czci Maryi wspólną *dla tradycji naszych Kościołów* (nr 2) wymienia Deklaracja „znaczenie naśladowania”. Tę formę omówili teologowie sekcji ekumenicznej, odwołując się zwłaszcza do *Magnificat*. Wskazują oni na tej podstawie kilka cech, które uznają w Maryi godne naśladowania. Są to w kolejności: pokora, świętość, służebność i posłuszeństwo słowu Bożemu (wiara). Wszystkie one rozpatrywane są w perspektywie ewangelicznego sensu ubóstwa przed Bogiem. Komisja naniósła w ostatniej chwili poprawkę w redakcji tekstu Deklaracji, wpisując wyrażenie „ubóstwo przed Bogiem” w miejsce poprzedniego sformułowania „ubóstwa według Boga”. Uznano, że poprawiony tekst zawiera odcień o wiele bardziej religijny<sup>101</sup>. Deklaracja uznaje za całkowicie słuszne, by powyższe cechy duchowej postawy Maryi były naśladowane w życiu wiernych wszystkich wyznań.

Już w Księgach Symbolicznych Kościoła luterańskiego wskazuje się autorytatywnie na naśladowanie *najpierw wiary, następnie pozostałych cnót, które naśladować powinien każdy według swojego powołania*<sup>102</sup>. Luter wielokrotnie wskazywał na Maryję jako wzór i domagał się Jej naśladowania. Szczególnie intensywnie podkreślał dwie cechy: wiarę „bez wątpienia”, która „cała jest ogniem” radykalnie przemieniającym człowieka, i pokorę, którą Maryja zachowuje, choć jest świadoma swego obdarowania najwyższym darem. Ona *nie mówi o niczym innym, jak tylko o swojej nicości*. Cały hymn *Magnificat*, w którym Maryja wychwala wielkość Boga, *śpiewała nie dla siebie samej, ale dla nas wszystkich, abyśmy naśladowali Jej*

<sup>100</sup> S. DE FIORES, *Bellezza*, w: *Nuovo dizionario di mariologia...*, 224-230; TENZE, *Maria nella teologia contemporanea...*, 351-370.

<sup>101</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni...*, 368.

<sup>102</sup> *Apologia Confessionis Augustanae* 21, WKS 279.

*śpiew*<sup>103</sup>. Podobnie Zwingli, Bullinger, Melanchton i inni uznają w Maryi szczególny wzór życia chrześcijańskiego, akcentując Jej wiarę, pokorę, świętość (na co wskazuje Deklaracja). Nawet Kalwin, który okazując największy dystans wobec Matki Pana, wychwala Ją jako nauczycielkę i wzór posłuszeństwa, wiary, oddawania chwały Bogu i zrozumienia Pisma świętego<sup>104</sup>.

Współcześni teologowie protestancy zgodnie podkreślają wzorczość Maryi, wskazując na Jej: nadzieję, czystość, modlitwę, wiarę, pokorę, miłość bliźniego, służebność. Najczęściej wymieniane są wiara i pokora. Wymieniając bardzo wiele cnót, szczególnie wyraźnie podporządkowuje się jej pełnej pokory postawie Maryi. Mówi się wręcz o Jej nędzy, niskości czy niegodności, przejawiając w tym wierność Lutrowi. Reprezentatywne określenie stosunku protestantyzmu wobec Maryi wypowiada Asmussen: uznać w Niej wzór chrześcijańskiego życia. Renzo Bertalot wskazuje na Maryję jako animatorkę i wzór ekumenizmu<sup>105</sup>. Szczególniejszy wpływ na kształt omawianego numeru Deklaracji zdaje się mieć: Max Thurian – reformowany i Wolfgang Borowsky – luteranin. Thurian, podkreślając wartość naśladowania Maryi, odwołuje się do Łk 1, 48, mocno wskazując na „ewangeliczny sens ubóstwa przed Bogiem”, o którym mówi Deklaracja. To Jej ubóstwo *każe oczekiwać wszystkiego od Boga, od Jego pełni, jest także gotowością do kontemplacyjnej miłości stworzenia do Stwórcy*<sup>106</sup>. Wiąże – podobnie jak czyni to Deklaracja – tę postawę z pokorną służbą: *Maryja, napelniona łaską w swym ubóstwie, pragnie być służebnicą Pana*. Dziwić może fakt, że w Deklaracji nie wymienia się wprost cnoty wiary, lecz łączy się ją z posłuszeństwem jako *pełną odpowiedzią na słowo Boże* (nr 2). Takie ujęcie dostrzegamy u Thuriana, który mówi o wierze jako akcie ofiary, akcie posłuszeństwa i dopiero wskazuje na wiarę jako zaufanie, a to stanowi wzór wiary chrześcijańskiej<sup>107</sup>. Borowsky dobitnie wskazuje na wzorczość Maryi i Jej naśladowanie jako pomoc i szczególnie środek do zbliżenia ekumenicznego. Właśnie tak dostrzega się go w poważnych pracach, tak ze strony protestanckiej (R. Bertalot), jak i katolickiej (S. De Fiores). Tenże teolog przed-

<sup>103</sup> M. LUTER, *Commento al Magnificat...*, 26 i 42.

<sup>104</sup> D. PACELLI, *Maria in Calvino...*, 245-260; G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 95-96; R. BERTALOT, *Protestanti...*, 1170-1172; *De mariologia et oecumenismo...*, 464-466; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja w teologii i pobożności ewangelików*, w: *Nauczycielka i Matka...*, 401-404; H. PETRI, *Pobożność ewangelicka i Maryja*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne...*, 82.

<sup>105</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 46-48 i 112-113; R. BERTALOT, *Protestanti...*, 1174-1179.

<sup>106</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 47.

<sup>107</sup> TAMŻE, 75-80.



stawia w Maryi wszystkim chrześcijanom wzór i świadectwo osoby wierzącej i ufnie znoszącej cierpienia, przeciwności i niesprawiedliwość. W Jej wzorczej postawie służebnicy wskazuje z jednej strony na Jej „niskość”, a z drugiej na Jej „posłuszeństwo i wierność”<sup>108</sup>.

W anglikanizmie Maryja pozostanie po wszystkie czasy wzorem cnót, które wskazują na szczególną hojność Boga wobec „ubogich duchem” (por. „ewangeliczny sens ubóstwa” w Deklaracji). We wspomnianym raporcie końcowym wspólnej Komisji anglikańsko-katolickiej czytamy: *jesteśmy zgodni w uznaniu w Maryi wzoru świętości, posłuszeństwa i wiary dla wszystkich chrześcijan*<sup>109</sup>.

Przebogata prawosławna pobożność maryjna, zwłaszcza liturgiczna, podziwia i wychwala Maryję, Jej moc wstawienniczą, ale także Jej wiarę, pokorę, świętość, miłość i posłuszeństwo. Interesujące, że właściwie nie mówi się tu wprost o naśladowaniu, a przecież widzi się *Theotokos* jako wzór i model dążenia Kościoła i ludzkości. Maryja stanowi punkt docelowy na drodze ku Bogu i staje się wzorem dojścia do Boga<sup>110</sup>. Także ikona Maryi ma prowadzić do tego, by modlący się przed nią stawał się na Jej wzór. Zawsze Dziewica (*Aeiparthenos*) staje się w szczególności sposobem świadectwem i znakiem przyjścia Królestwa Bożego. Znakiem, który niesie w sobie całą pełnię dóbr przyszłego życia, jest *Theotokos*. Bogurodzica bywa określana, w sensie wzoru, mianem „archetypu”. Jest więc archetypem *hagiophanii* (manifestacji świętości), *doksophanii* (manifestacji chwały), albo jako znak pełni dóbr przyszłego życia – pleromą archetypową, archetypem sofrozyny (integralność z mądrością) i królewskiego kapłaństwa kobiet. Jako archetyp ludzkości obdarowanej przez Boga, walczy o stworzenie nowej osoby ludzkiej w Chrystusie i Kościele<sup>111</sup>.

W Kościele katolickim od dawna znane było naśladowanie Maryi, ale jak widać we wspomnianej reakcji protestanckiej, z pewnością zasadniczy akcent padał na wstawiennictwo. Szczególniejszy przełom dokonał się podczas Soboru Watykańskiego II<sup>112</sup>. W maryjnym rozdziale mówi się o naśladowaniu Maryi<sup>113</sup>, ukazując Ją jako „pierwo-

<sup>108</sup> W. BOROWSKY, *Die Stellung zu Maria bei Melanchthon...*, 394-395.

<sup>109</sup> *Commissione anglicana-cattolica romana. Rapporto finale...*, 167; H.R. SMITHE, *Maria nella spiritualità anglicana...*, 98.

<sup>110</sup> J.S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogarodzicy...*, 351.

<sup>111</sup> A. KNIĄZEFF, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej...*, 70-72; P. EVDOKIMOV, *Theotokos-archetyp kobiecości*, w: *Prawosławie I...*, 161-168; N. NISSIOTIS, *Maryja w teologii prawosławnej*, w: *Prawosławie II...*, 109-110.

<sup>112</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, J. USIĄDEK, *Matka i Nauczycielka...*, 243-249. G. Philips w przygotowanym przez siebie schemacie *De Beata* stwierdza, że prawdziwa pobożność prowadzi do autentycznego i pokornego naśladowania cnót Błogosławionej Panny. TAMŻE, 73.

<sup>113</sup> LG 66.

wzór Kościoła”<sup>114</sup>, „wzór cnót”<sup>115</sup> i „znak pewnej nadziei i pociechy”<sup>116</sup>. Paweł VI najpierw w *Signum Magnum* w samym tytule podkreślił wartość naśladowania. W *Marialis cultus* ta forma zyskała zupełnie wyjątkowe znaczenie. Maryja jako „najznakomitszy wzór Kościoła”<sup>117</sup> ukazana jest jako Dziewica: „słuchająca”<sup>118</sup>, „modląca się”<sup>119</sup>, „odząca”<sup>120</sup>, „ofiarująca”<sup>121</sup> i jako „nauczycielka pobożności”<sup>122</sup>. Zapalonym krzewicielem tej nauki, tak na forum katolickim, jak i ekumenicznym, stał się katolicki uczestnik sekcji ekumenicznej – S.C. Napiórkowski. Podkreśla on nie tylko pobożność do Maryi, co raczej pobożność na wzór Maryi, jak Maryja. Równocześnie ukazuje on tę formę czci jako posiadającą niezwyklej walor ekumeniczny<sup>123</sup>.

Należałoby jeszcze tylko napomknąć o problemie świętości Maryi ukazanej w Deklaracji i Jej związku z Duchem Świętym. Określenie *très sainte* (nr 2) w odniesieniu do Matki Bożej tłumaczy się zazwyczaj jako „Najświętsza”, co w katolicyzmie łączy się samorzutnie z dogmatem o niepokalanym poczęciu Maryi. Można stwierdzić jednoznacznie, że protestantyzm nie uznaje tego dogmatu, przede wszystkim ze względu na wierność zasadzie *sola Scriptura*, gdyż uważa, że Biblia nic nie mówi na ten temat. Trzeba jednakże dodać, że sam Luter w pewien sposób uznawał tę prawdę, wypowiadając m.in. takie słowa: *nabożnie i święcie wierzymy, że została ona poczęta poza grzechem pierworodnym*<sup>124</sup>. Dla protestantów Maryja pozostaje, wedle przyjętej zasady (*simul iustus et peccator*), zarówno grzeszną i świętą. Świętość Maryi rozważa się w oparciu o różnie rozumianą treść słowa *kecharitomene* (Łk 1, 28)<sup>125</sup>. Max Thurian

<sup>114</sup> TAMŻE, 63.

<sup>115</sup> TAMŻE, 65.

<sup>116</sup> TAMŻE, 68.

<sup>117</sup> MC 16.

<sup>118</sup> TAMŻE, 17.

<sup>119</sup> TAMŻE, 18.

<sup>120</sup> TAMŻE, 19.

<sup>121</sup> TAMŻE, 20.

<sup>122</sup> TAMŻE, 21.

<sup>123</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 20-21, 97-100, 220-221; TENŻE, *Nauczycielka i Matka...*, 402-404; TENŻE, *Matka naszego Pana...*, 199-211.

<sup>124</sup> Cyt. za: M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 214. Wszystkie teksty Lutra nawiązujące do niepokalanego poczęcia, zob. *De mariologia et oecumenismo...*, 431-437. Artykuły Szmalkaldzkie nazywają Maryję „czystą, świętą, zawsze dziewicą”, cz. I, WKS, 354. Reakcja protestancka na naukę o tym dogmacie, zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 40-49; G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 99-101.

<sup>125</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 44-47; M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 31-37. Katolickie rozumienie, zob. R. LAURFENTIN, *Matka Pana*, Warszawa 1986, 39-41; H. LANGKAMMER, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, 101-115; J. KUDASIEWICZ, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie...*, 33-37.

zauważa u wszystkich stron brak rozważania tego dogmatu w odniesieniu do doktryny predestynacji u św. Pawła<sup>126</sup>.

Ze strony anglikańskiej wśród wszystkich przeszkód ku jedności z Kościołem katolickim najbardziej określoną i nie do przebycia stanowi dogmat niepokalanego poczęcia razem z dogmatem wniebowzięcia. Także wspomniany Raport Komisji dwustronnej wskazuje na ten dogmat jako „szczególny problem”. Zadziwić zatem może wypowiedź uczestnika sekcji ekumenicznej J. De Satgé, który tłumaczy ten dogmat poprzez zjednoczenie powołania Maryi z Jej solidarnością z grzesznym rodzajem ludzkim. Zachęca on do ekumenicznego wysiłku w pokonaniu obecnej przeszkody<sup>127</sup>.

Również prawosławie nie przyjmuje omawianego dogmatu, twierdząc, że wprowadza on przepaść między Maryją a ludzkością w najważniejszym i najdelikatniejszym punkcie zbawienia. Taka postawa wynika także z innego podejścia do grzechu pierworodnego, od którego Maryja nie była wolna<sup>128</sup>. Równocześnie nigdzie, jak w prawosławiu, nie wysławia się świętości Maryi przez całe Jej życie. Używane są takie określenia, jak: Panhagia, Najświętsza, Łaski pełna, Bezgrzeszna, Nieskalana, *Prepodobniejszaja*, *Theonympha*. Broni się także doktryny o bezgrzeszności Maryi<sup>129</sup>.

Katolicki wykład prawdy o niepokalanym poczęciu odwołuje się nie tylko do Pisma świętego, ale także do patrystyki i liturgii<sup>130</sup>. R. Laurentin oryginalnie tłumaczy omawiany dogmat jako „triumf łaski Bożej – sola gratia”<sup>131</sup>.

Także określenie Deklaracji o Maryi jako świątyni Ducha Świętego (nr 2) może budzić wyraźne zdziwienie, ponieważ nie spotyka się go w protestantyzmie<sup>132</sup>, ani w anglikanizmie. Prawosławie okre-

<sup>126</sup> Cyt. za: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 28. Zob. M. THURIAN, *Maria servante de l'unité*, „Unité des Chrétiens” 26(1977) 26-27. Cały ten numer zajmuje się problematyką ekumeniczno-mariologiczną.

<sup>127</sup> Cyt. za: *Maria nella Comunità Ecumenica...*, 28-29.

<sup>128</sup> Rozumienie świętości i bezgrzeszności w ujęciu prawosławnym wyjaśnia Z. KIJAS, *Pneumatohagijny; charakter życia Maryi według Pawła Ewdokimova*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 260-267.

<sup>129</sup> N. NISSIOTIS, *Maryja w teologii prawosławnej...*, 103; A. KNIAZEFF, *Miejsce Maryi w pobożności prawosławnej...*, 62; TENZE, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996, 77-99.

<sup>130</sup> Dokładne omówienie tego dogmatu w: W. PIETKUN, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, 73-129 (zawiera w całości bullę *Ineffabilis Deus*); J. DOMAŃSKI, *Niepokalane Poczęcie NMP*, w: *Gratia Plena...*, 189-230; R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 108-109; 168-172; 287-289.

<sup>131</sup> R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 173.

<sup>132</sup> W całej pracy „Spór o Matkę” tylko dwukrotnie zaznacza się bezpośrednia relacja między Maryją a Duchem Świętym, ale w innym sensie. Thurian w swej pracy o Maryi jako Figurze Kościoła, nazywa Dziewicę „Przybytkiem Boga”, ponieważ w Niej zamieszkał Bóg-Człowiek. Nie znajdziemy u niego aluzji do omawianego zagadnienia.

śla relację Maryi do Ducha Świętego przez teorię o synergizmie. Nazywana była Maryja Nosicielką Ducha (*Pneumatophora*), obrazem, znakiem, owocem i archetypem Ducha Świętego<sup>133</sup>. Nie spotyka się terminu „świętynia Ducha Świętego”.

W katolicyzmie określenia tego używa się od średniowiecza aż do obecnych czasów<sup>134</sup>.

Deklaracja wskazuje na przyczynę stania się Maryi świętynią Ducha Świętego. Była nią duchowa postawa Maryi charakteryzująca się *pełną odpowiedzią na słowo Boże* (nr 2). W pierwotnym schemacie mowa była o duchowym przygotowaniu Maryi, ale ze względu na niebezpieczeństwo sugerowania myśli o wysłuzeniu sobie przez Nią stania się świętynią Ducha Świętego, zmieniono to sformułowanie (na wniosek protestanckich teologów)<sup>135</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zarówno Deklaracja, jak sama rzeczywistość przyjmuje, a nawet zaleca naśladowanie Matki Bożej. Oczywiście, zakres i szczegółowe pojmowanie tego zagadnienia bywa w poszczególnych Kościołach różnie wypowiedane.

Po tym pełnym zbieżności spojrzeniu na miejsce Maryi w kulcie chrześcijańskim Deklaracja podejmuje jako zagadnienie problematyczne wstawiennictwo i wzywanie Maryi.

## 2.4. Problem wzywania i wstawiennictwa

Deklaracja nie daje ostatecznego rozwiązania zagadnienia wzywania i wstawiennictwa, ale pozostawia je jako problem otwarty (nr 4). Właściwie można mówić o dwóch różnych oddzielnie rozważanych

<sup>133</sup> P. EVDOKIMOV, *Duch Święty i Matka Boża*, w: *Prawosławie II...*, 113-128; A. SCHMEMANN, *Matka Boża i Duch Święty*, w: TAMŻE, 129-137; Z. KIJAS, *Pneumatohagijski charakter życia Maryi według Pawła Ewdokimowa...*, 259-276.

<sup>134</sup> Pierwszym określeniem wskazującym na ścisłą relację „Maryja-Duch Święty” było stwierdzenie Prudencjusza (ok. †405): *Innuba Virgo nubit Spiritui*. Po dłuższym czasie milczenia w zupełnie wyjątkowy sposób zagadnienie to podjął św. Franciszek z Asyżu, określając Maryję jako „Oblubienicę Ducha Świętego”. Dokładnie omówił to kapucyn O. Van Asseldonk na Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Rzymie w 1975 roku: *Acta congressus mariologici-mariani internationalis anno 1975 celebrati*, vol. IV, 413-444; to samo w: O. Van Asseldonk, *La lettera e lo Spirito*, Roma 1985, 93-123. Temat „Maria Sponsa Spiritus Sancti” był omawiany na Kongresie na Santo Domingo w 1965 roku. Współcześnie to zagadnienie poruszali: św. M. Kolbe, G. Scheeben, A. Lepicier, G. Roschini, J. Galot, L. Boff, L. Suenens. Św. Maksymilian, omawiając relację Maryi do Ducha Świętego nazywa Ją „jakby (quasi) Jego wcielenie”. L. Boff nazywa Maryję wprost „Spiritualizacją”. Zob. R. ABRAMEK, *Maryja – Oblubienica Ducha Świętego*, „Jasna Góra” 5(1988) 16-29; ST. GRĘŚ, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławek 1995.

<sup>135</sup> C. POZO, *Due importanti Dichiarazioni...*, 368.

sytuacjach. O ile wzywanie pozostaje problemem nierozstrzygniętym, o tyle wstawiennictwo zostaje zaakceptowane w Deklaracji jako rzeczywistość. Zauważmy, z jaką łatwością wyjaśnia się możliwość wstawiennictwa, rozważając to zagadnienie *na tle wspólnoty świętych* (nr 4). Zadziwia prostota argumentacji odwołująca się do życia chrześcijan, którzy winni modlić się za siebie i w analogiczny sposób święci *mogą się modlić i modlą się za nas* (nr 4).

Można by rozważyć „wstawiennictwo” oddzielnie od problemu „wzywania”, w niniejszej jednak analizie oba zagadnienia zostaną połączone, jak czyni to Deklaracja, by uchronić się od powtarzania myśli i uprościć przedstawienie tego problemu.

Sięgnijmy najpierw do okresu Reformacji, pierwszych Ksiąg Wyznaniowych i założycieli Kościołów Ewangelickich. Odwołajmy się zatem tradycyjnie do Ojca Reformacji, u którego w tym zagadnieniu wyraźnie dadzą się wyróżnić dwa okresy. W pierwszym do 1522 r. Luter wielokrotnie mówi o wstawiennictwie świętych, a nawet dopuszcza wzywanie, a przyzywanie świętych, w szczególności Maryi<sup>136</sup>. W słynnym komentarzu do *Magnificat* wypowiada inne zadziwiające słowa o wzywaniu Maryi: Należy Ją wzywać, aby Pan, ze względu na miłość do Niej, dał i uczynił to, o co Go prosimy<sup>137</sup>. Dalej mówi, że podobnie *powinno się wzywać innych świętych*<sup>138</sup> z wyraźnym jednak zastrzeżeniem, że całe dzieło przypisuje się samemu Bogu (*solus Deus*). Różnica zaznacza się w drugim okresie (od 1523 r.), kiedy to Luter wyraźnie odrzuca wzywanie świętych ze względu na obronę jedyne go pośrednictwa Chrystusa i na brak jakiegokolwiek potwierdzenia w Piśmie świętym<sup>139</sup>.

Zwingli uważa, że w niebie nie mamy innego orędownika jak tylko Chrystusa i dlatego Maryja nie może być wzywana jako orędowniczka u Syna. Odmawianie *Ave Maria* nie jest dla niego modlitwą, ale podobnie jak dla Lutera – pozdrowieniem i chwałą<sup>140</sup>. Jednakże razem z chwałą Chrystusa wzrasta także cześć Maryi<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> W kazaniu na Wniebowzięcie 1516 r. wołał Luter: *O pulchra virgo! Quam omnia in Deum refert! [...] O Felix mater! O dignissima virgo! [...] fac ut et nobis haec magna faciat Dominus*. Cyt. za: *De mariologia et oecumenismo...*, 442-443.

<sup>137</sup> M. LUTER, *Commento al Magnificat...*, 60.

<sup>138</sup> TAMŻE, 60.

<sup>139</sup> *Christus solum tamquam mediatorem nostrum invocandum esse. [...] De invocatione sanctorum nihil est in Scriptura et ideo debet esse incertum et non credendum*. Cyt. za: *De mariologia et oecumenismo...*, 444.

<sup>140</sup> *Ave Maria non est oratio, sed salutatio et laus*. TAMŻE, 457. Por. A. SKOWRONEK, *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym...*, 356-358.

<sup>141</sup> *Quanto magis honor et amor Christi crescit inter homines, tanto magis crescit etiam aestimatio et honor Mariae, quia nobis peperit tantum, sed propitium Dominum et Redemptorem*. TAMŻE, 457-459.

Najradykałniej wypowiada się Kalwin, który bardzo zdecydowanie odrzuca jakiegokolwiek wzywianie czy wstawiennictwo Maryi i świętych, gdyż byłoby to negowaniem misji Chrystusa i czczeniem bałwanów i bałwochwalstwem<sup>142</sup>. Omawiając to zagadnienie, występuje niejednokrotnie przeciwko głupocie i ślepotcie „obłudnych papistów”. Przedmiotem wielkiego gniewu Kalwina stała się, nakazana przez obłudników (*cafards*), praktyka odmawiania różańca<sup>143</sup>.

Innym tonem przemawiają Księgi Wyznaniowe, które uznają modlitwę świętych za Kościół, ale z tego nie wynika, że należy ich wzywać<sup>144</sup>. W całości nauczania *Liber Concordiae* znajduje się zatem uznanie modlitwy świętych za nas, czy choćby możliwość takiej modlitwy, natomiast wzywianie, jeśli nie jest zupełnie odrzucone, to jednak nie jest zalecane, ponieważ nie ma potwierdzenia w Piśmie świętym (*sola Scriptura*).

W omawianej Deklaracji została przyjęta taka właśnie postawa. Ukazuje ona jednak to zagadnienie w o wiele łagodniejszych słowach i z większą otwartością na przyjęcie innych możliwości: *Pozostaje do wyjaśnienia sens bezpośredniego wzywiania świętych* (nr 4).

Jak już wcześniej było wspomniane, kolejne wieki coraz dalej odsuwały myśl o możliwości choćby wstawiennictwa, a wzywianie Najświętszej Panny i świętych zostało całkowicie odrzucone przez protestantyzm. Niemalą rolę odegrało i nadal odgrywa, w nastawieniu protestanckim, odczytywanie postawy katolickiej jako uciekanie się do najmiłosierniejszej Matki przed karzącym Bogiem widzianym jako surowy Sędzia<sup>145</sup>. Współcześnie teologowie z nurtu zasadniczego całkowicie odrzucają modlitwę „do” Maryi, uważając ją za niedozwoloną. Owszem, większość zgadza się na to, że Maryja może modlić się za nas (wstawiać się za nami), ale to – ich zdaniem – wcale

<sup>142</sup> *Invocationem Virginis, qua usi sunt antehac ad petendam spiritus gratiam, quis non videt execrabilem blasphemiam esse!* TAMŻE, 468.

<sup>143</sup> *Inspiratorem tej zdewociałej praktyki nie mógł być kto inny jak diabeł.* Cyt. za: D. PACELLI, *Maria in Calvino...*, 251. Dalej Kalwin tłumaczy „obłudną argumentację papistów”, chcąc uwolnić od niej biedny lud.

<sup>144</sup> *Apologia Confessionis Augustanae...* XXI, 10, WKS, 279. Ten problem omawia cały numer XXI. Także Artykuły Szmalkaldzkie w drugiej części art. II, 25-29 traktuje „o wzywaniu świętych”, które uważa się, że jest „częścią nadużyć i błędów antychrysta”. WKS, 358-359.

<sup>145</sup> To przeciwstawienie między surową sprawiedliwością Chrystusa a miłosierdziem Maryi dostrzega wielu współczesnych protestantów, m.in.: Asmussen, Basnage, Comba, Künneth, Miege i inni. Sam Luter uważał takie przedstawienie relacji Syn-Matka za podstęp szatana. Wiele wypowiedzi poruszających to zagadnienie zebrał S.C. Napiórkowski np.: *Spór o Matkę...*, 75-76, 129-130, 147-148; *Matka mojego Pana...*, 103-104 i 176-180 czy *Matka naszego Pana...*, 79-104, *Nauczycielka i Matka...*, 364-371.

nie upoważnia do modlitwy skierowanej do Maryi. Nieco mniej radykalne są wypowiedzi F. Heilera i W. Stählina<sup>146</sup>. W tym zagadnieniu reprezentatywna może być wypowiedź H. Roux: *Maryja jest stworzeniem, które prosi, lecz nigdy nie chce, żeby ją proszono*<sup>147</sup>. Dalej idą teologowie z nurtu podwójnego protestu tacy jak: H. Asmussen, A. Brémond, M. Lackmann, M. Leuner, G. Schmied, M. Thurian, R. Schimmelpfenning czy E. Vidal. Uznają oni modlitwę Maryi i świętych za Kościół, za wierzących. M. Leuner rozróżnia modlitwę błagalną kierowaną wyłącznie do Boga i prośbę o wstawiennictwo kierowaną do Maryi i świętych. Podobne stanowisko zajmuje Schmied, który wzywa nie tylko do uznania wstawiennictwa Maryi, ale także modlitwy do Maryi o Jej wstawiennictwo<sup>148</sup>. Inny wyjątek stanowi R. Baumann, ewangelicki proboszcz z Württembergu, wołający „do” Maryi o pomoc i opiekę<sup>149</sup>. Natomiast pośrednie miejsce zajmuje Max Thurian, który w swej biblijnej rozprawie o Matce Pana wyraźnie wskazuje na modlitwę Maryi za nas i szczególną skuteczność wstawienniczą Jej cierpienia, które uzyskuje dla nas u Boga „pocieszenie i pokój”<sup>150</sup>. Nic nie mówi tu autor o bezpośrednim wzywaniu Maryi i świętych. Taką wypowiedź znajdujemy w jego wcześniejszym dziele o Maryi w Biblii i Kościele, gdzie stwierdza, że chrześcijaninowi wolno zwracać się do Matki Pana. Modlitwę taką uzasadnia Thurian prośbą o modlitwę jednego chrześcijanina skierowaną do drugiego<sup>151</sup>. To wyjaśnienie zdecydowanie można porównać z motywacją zawartą w omawianej Deklaracji (nr 4), którą podpisał m.in. M. Thurian. Na pewno cenną myśl ekumeniczną stanowi jego apel o wprowadzenie świąt maryjnych posiadających biblijne źródła<sup>152</sup>. Świąta maryjne obchodzono na początku Reformacji, a obecnie w większości jako dowolne są pomijane.

W świątach tych, jak tłumaczy Thurian, *chodzi o to, aby oddać chwałę Bogu*<sup>153</sup> i harmonizuje to z ustaleniem Deklaracji, która na pierwszym miejscu wyrażania chwały Bogu umieszcza właśnie liturgię (nr 1).

<sup>146</sup> G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 101; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 102; R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi...*, 97.

<sup>147</sup> Cyt. za: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 103.

<sup>148</sup> TAMŻE, 105-114.

<sup>149</sup> R. MUMM, *Zrodzony z Dziewicy Maryi...*, 96.

<sup>150</sup> M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 128. Podobne podejście znajdujemy w niektórych współczesnych wspólnotach protestanckich. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Nauczycielka i Matka...*, 372-381.

<sup>151</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę...*, 107-108.

<sup>152</sup> Thurian zwraca uwagę na cztery świąta: Zwiastowanie Maryi, Nawiedzenie św. Elżbiety, Oczyszczenie Maryi, czyli przedstawienie Jezusa w świątyni, i Odejście Maryi do spoczynku w Bogu. M. THURIAN, *Maryja Matka Pana...*, 210.

<sup>153</sup> TAMŻE, 212. Por. G. MARON, *Maria nella teologia protestante...*, 103.

W Kościele anglikańskim można mówić o pewnej dwutorowości w podchodzeniu do zagadnienia wzywania i wstawiennictwa Maryi: stanowisko oficjalne i prywatna praktyka. *Common Prayer Book* wyraźnie i intencjonalnie odrzuca wszelkie wzywanie świętych. Ważnym wydarzeniem przynoszącym zmiany w tym względzie okazał się wydany w 1948 roku w Lambeth list biskupów anglikańskich, w którym rozważano problem kultu świętych i Maryi. Uznano rzeczywiste wstawiennictwo świętych za nas w ramach wspólnoty świętych. Natomiast w związku z wzywaniem świętych i Maryi stwierdzono, że ze względu na brak danych o tym, czy święci słyszą nasze modlitwy, nie można potępić prywatnych modlitw zanoszonych do świętych. Na koniec biskupi stwierdzili, że *każda inna praktyka od tej wydaje się niepewna i nieprawomocna*<sup>154</sup>. W alternatywnym rytuale modlitw ASB znajdują się znaczące podstawy liturgiczne w odniesieniu do Maryi. Jednakże ani do Maryi, ani do świętych *w żaden sposób nie zwracamy się [...] w modlitwie*<sup>155</sup>. Inaczej wygląda praktyka prywatna, wobec której odgórnie właściwie nie stosuje się żadnych ograniczeń. I tak, choć niezbyt powszechnie, to jednak odmawia się wiele modlitw kierowanych do Maryi, w tym także różaniec i to czasem w grupach. W sanktuarium *Our Lady* w Walsingham co roku gromadzą się tysiące wiernych, w tym anglikanów, na nabożeństwie maryjnym<sup>156</sup>. Niemałą rolę w rozwoju pobożności maryjnej pełni Ekumeniczne Stowarzyszenie Błogosławionej Dziewicy Maryi<sup>157</sup>. Generalnie jednak stanowisko anglikańskie, jeśli wprost nie przekreśla możliwości wstawiennictwa i wzywania Maryi, to z pewnością nie zachęca do takiej praktyki.

Zupełnie inaczej omawiane zagadnienie wygląda w Kościele prawosławnym i katolickim. W obu Kościołach praktyka wzywania świętych, oczywistość ich wstawiennictwa nie stanowią żadnego problemu, przeciwnie, uznawane są za rzeczywistość, w której żyjemy.

Prawosławie powszechnie wzywa Maryję jako Pośredniczkę, Tarczę, Obronę, Port Zbawienia, Władczynię itd. Szczyt liturgii stanowi Eucharystia zwana „świętą i Boską liturgią”. Składa się ona z trzech części i w każdej z nich znajdują się modlitwy bezpośrednio zanoszone do Bogurodzicy. W pierwszej części celebracji mo-

<sup>154</sup> Cyt. za: F. GEREMIA, *Orientamento ecumenico del culto...*, 62. Por. H.R. SMITHE, *Maria nella spiritualità anglicana...*, 99.

<sup>155</sup> G. CORR, *Anglicani...*, 44.

<sup>156</sup> TAMŻE, 45. O ekumenicznym znaczeniu sanktuarium w Walsingham, zob. WŁ. NOWAK, *Maryja w Kościele anglikańskim*, „Communio” 14(1994) nr 2, 140-142.

<sup>157</sup> Zob. M. ZACHARA, *Ekumeniczne Stowarzyszenie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła...*, 379-395.



dłą się: *Jako Krynica Miłosierdzia uczyni nas, Bogurodzico, godnymi łaski*<sup>158</sup>. W drugiej części liturgii katechumenów śpiewa się kontakion ku czci Maryi: *Orędowniczko chrześcijan niezawodna [...] wysłuchaj modlitwę i pospiesz na wezwanie*<sup>159</sup>. Ta powszechność wezwań kierowanych do Maryi opiera się na wierze w Jej jedyną misję jako Matki Bożej i stąd szczególna skuteczność Jej modlitwy. *Kościół prawosławny jakby jednym tchem przyzywa najświętsze imię Jezus wraz z najśłodszym imieniem Maryja [...] i nie rozdziela Ich w swojej miłości*<sup>160</sup>. Szczególną pozycję w omawianym zagadnieniu mają dwie ikony. Pierwsza, to ikona *Deeis* – błaganie zajmująca centralne miejsce w ikonostasie i wskazująca na modlitwę wstawienniczą Maryi i Jana Chrzciciela za cały Kościół. O niej powiedział Ewdokimov, że przedstawia Maryję, w której *wszystkie modlitwy stają się «Jej» modlitwą*<sup>161</sup>. Drugą ikonę stanowi Matka Boża – Orantka, włączona w centrum modlitw zgromadzonych wiernych, niejako skupiająca wszystkie modlitwy, by skierować je ku Bogu. Znaczący prawosławia, J.S. Gajek, wskazuje na skuteczność modlitw Bogarodzicy w kontekście Bożego miłosierdzia, a także chrystoprologiczno-eklezyjologiczny wymiar wspomniania Maryi<sup>162</sup>. Maryja nie zatrzymuje nic dla siebie, a jako Matka Chrystusa daje *Mu to życie, które jest Życiem świata*<sup>163</sup>.

W Kościele katolickim wstawiennictwo i wzywanie świętych nie stanowi problemu, ale też kieruje się pewnymi zasadami. René Laurentin, śledząc to zagadnienie od początku chrześcijaństwa, zauważa, że w pierwszych wiekach zasadniczo nie modlono się do świętych (z pewnością w liturgii). Stwierdza, że np. św. Augustyn *nie znalazł żadnej modlitwy skierowanej do Maryi*<sup>164</sup>. Teologiczny fundament kultu wzywania Maryi i świętych znajdujemy już u św. Ireneusza w jego doktrynie o „Dziewicy Maryi Orędowniczce dziewicy Ewy”<sup>165</sup>. Współczesna mariologia i dokumenty Kościoła wskazują na wstawienniczą misję Maryi<sup>166</sup>, ale większy akcent kładą na

<sup>158</sup> S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogarodzicy...*, 332.

<sup>159</sup> TAMŻE, 336.

<sup>160</sup> S. BUŁGAKOW, *Kult Matki Bożej w prawosławiu...*, 97.

<sup>161</sup> P. EVDOKIMOV, *Duch Święty i Matka Boża...*, 127.

<sup>162</sup> S. GAJEK, *Liturgiczny charakter kultu Bogarodzicy...*, 332-341. Autor, analizując poszczególne teksty liturgii i miejsca Maryi w niej, odrzuca wszelkie podejrzenie o mariocentryzm czy mariolatrię. Por. E. JUNGCLAUSSEN, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim...*, 70-73.

<sup>163</sup> A. SCHEMANN, *Misterium miłości...*, 97.

<sup>164</sup> R. LAURENTIN, *Maria prototipo della Chiesa...*, 402.

<sup>165</sup> J. CALABUIG, *Liturgia...*, 783-784. Por. R. LAURENTIN, *Matka Pana...*, 92-96.

<sup>166</sup> LG 62, 66, 69.

naśladowanie Dziewicy<sup>167</sup>. Należy także zauważyć, że wzorem pierwszych wieków chrześcijaństwa modlitwy ze Mszy św. (kolekta, modlitwa nad darami i po Komunii św., a także prefacja) nawet we wspomnienia Maryi kierowane są do Boga Ojca, przez Syna w Duchu Świętym. Nie ma ani jednej modlitwy kierowanej do Matki Pana, *by w żaden sposób nie przesłonić tego Jedyne*<sup>168</sup>. Katolicki uczestnik Kongresu, S.C. Napiórkowski, idąc za sugestiami Magisterium Kościoła, wskazuje na liturgię jako złotą regułę pobożności chrześcijańskiej<sup>169</sup>, która zdumiewa teocentryzmem i chrystocentryzmem<sup>170</sup>. Paweł VI w „*Marialis cultus*”, mówiąc o wzywaniu Maryi, wskazuje szczególnie na modlitwę Anioł Pański i różaniec<sup>171</sup> jako modlitwy biblijne i chrystocentryczne.

Deklaracja nie daje ostatecznej odpowiedzi na pytanie o wzywanie i wstawiennictwo Maryi. Pozostawia je jako problem, ale też jako zadanie na przyszłość.

### 3. Uwagi oceniające

Obok trudności w uzgodnieniu wspólnej płaszczyzny co do doktryny o Matce Pana, niewątpliwie kolejnym zagadnieniem do wyjaśnienia musiało być omówienie kultu chrześcijańskiego i miejsca, jakie w nim należy się Maryi. Dzięki wcześniejszym ustaleniom możliwe było uczynienie kroku naprzód w tej dziedzinie. Można w związku z tym poczynić kilka uwag:

A) Wszelkie osiągnięcia we wspólnym spojrzeniu na Matkę Pana wypływają z solidnie położonego na początku pewnego fundamentu, *bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus* (1 Kor 3, 11). Podobnie jak w Deklaracji Rzym'75, tak i w omawianej Deklaracji bardzo zdecydowanie wychodzi się od zasady *solus Deus, solus Christus, soli Deo gloria*. Dlatego wspólnie przyjęto konkretne formy czci Maryi, tak że

<sup>167</sup> TAMŻE, 64, 65, 66, 67.

<sup>168</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Matka mojego Pana...*, 95.

<sup>169</sup> Zob. MC 23.

<sup>170</sup> Uważa on, że trzymanie się tej zasady w odnowionej pobożności maryjnej stanowi skuteczny środek przed nadużyciami, zwłaszcza w pobożności ludowej, i wprowadzaniem w błąd braci odłączonych. Autor wielokrotnie wskazuje drogi odnowy pobożności ludowej (np. *Matka mojego Pana...*, 123-125 i 133-137; *Nauczycielka i Matka...*, 388-404; *Matka naszego Pana...*, 30-104). Pobożności ludowej jako takiej poświęcono cały 6. numer „*Communio*” z 1987 roku.

<sup>171</sup> MC 42-54.

<sup>172</sup> Por. UR 9.

cała chwała zwraca się ku Bogu samemu. Można powiedzieć, że jak istnieje jeden Pośrednik i jedno pośrednictwo, tak w chrześcijaństwie oddawany jest jeden i jedyny zarazem kult Bogu i Chrystusowi (nr 1). W ten jedyny kult włączeni są w różnym stopniu święci i Maryja. Zatem można powiedzieć o zasadzie partycypacji także w odniesieniu do kultu. Tak więc Saragossa<sup>79</sup> nie niszczy protestanckiej zasady *solī Deo gloria*, ale w jej nurt włącza cześć Maryi i świętych.

B) Doświadczenie grupy, która opracowała Deklarację, wskazuje na konieczność wzajemnego poznania się, by móc dojść do zgodnych ustaleń<sup>172</sup>. Odkryto więcej „niż tego można było oczekiwać”, gdyż kierowano się dwiema rzeczywistościami (W. Borowsky) płynącymi z Biblii: Prawdą i Miłością<sup>173</sup>. We wzajemnym poznaniu dostrzega się wiele różnic (dziedzictwo duchowe, język, kultura), a jednak poprzez wspólny dialog dochodzi się do wniosku, że *rzeczywistość jest ważniejsza niż słowa* (nr 5). Wymowny znak wzajemnego poznania się stanowi przyjęcie do tekstu Deklaracji określenie Maryi „świętąnią Ducha Świętego” (nr 2), chociaż nie występuje ono w takiej formie w Biblii (a jednak nie tylko *sola Scriptura*), ani też w tradycji protestanckiej.

C) Wzajemne poznawanie siebie to także sięganie do korzeni wspólnego chrześcijaństwa, a także początków każdego z Kościołów. Saragossa<sup>79</sup> może stać się „przyczynkiem do dialogu ekumenicznego” (zakończenie). W określeniu istoty kultu chrześcijańskiego i czci Maryi posłużyły osiągnięcia Soboru Nicejskiego II (787 r.). Należy zatem bardziej zwracać uwagę na dorobek soborów niepodzielonego chrześcijaństwa, zwłaszcza pierwszych pięciu, które uznawał Luter. Wielkie dziedzictwo Ojców Kościoła (Deklaracja odwołuje się do św. Augustyna) z pewnością służy rozwojowi dialogu ekumenicznego, w tym także spojrzeniu na Matkę Pana, która w tym czasie zawsze widziana była w świetle Jezusa. Także sięganie do początków Reformacji (*Liber Concordiae*) prowadzić będzie do wielu uzgodnień, albo przynajmniej uznania możliwości różnych rozstrzygnięć (jak w Deklaracji w odniesieniu do zywiania i wstawiennictwa).

D) Tekst Saragossa<sup>79</sup> uwydatnił wartość i owocność odwołania się w dialogu ekumenicznym do liturgii. Z całą pewnością chrystocentryczna liturgia prawosławna daje nam pełny obraz *prawosławnej* Matki Pana, podobnie liturgia katolicka jako „locus theologicus” ukazuje zdrowe i bogate rozumienie miejsca Maryi

<sup>173</sup> Borowsky, mówiąc o dialogu ekumenicznym, wskazuje na konieczność kierowania się równocześnie Prawdą i Miłością, bez naruszania jednej przez drugą. Ich oddzielanie, które miało miejsce w historii, zawsze prowadziło do nieszczęścia. TENZE, *Die Stellung zu Maria bei Melanchthon...*, 229.

w doktrynie i kulcie chrześcijańskim. Na pewno dwóch uczestników sekcji ekumenicznej (M. Thurian i S.C. Napiórkowski) kładzie wielki nacisk w swej działalności mariologiczno-ekumenicznej na korzystanie z bogactwa liturgii, a także na weryfikowanie z nią wszelkich tez maryjnych. Patrząc na owoc pracy sekcji ekumenicznej na Kongresie w Saragossie, można śmiało powiedzieć, że liturgia rzeczywiście stanowi uprzywilejowany „locus theologicus”, ale także może być – więcej: winna być traktowana jako wyjątkowy „locus oecumenicus”.

E) Zagadnienie poruszane w Saragossie’79 to miejsce Maryi w kulcie chrześcijańskim, ale też przedyskutowanie *podstawowych kwestii związanych z miejscem Maryi w doktrynie* (wstęp). Saragossa’79 w pełni, bez głębszego uzasadnienia, przyjmuje uzgodnienia doktrynalne zawarte w Rzym’75. A zatem Deklaracja uznaje prawdę o Dziewictwie Maryi (wstęp, nr 1), które może być rozumiane jako *virginitas perpetua*. Potwierdza prawdę o *Theotokos* (wstęp, nr 1, nr 3) i to bycie Matką Bożą stanowi podstawę do oddawania Jej czci (nr 1). Saragossa’79 dotyka także pośrednio problemu niepokalanego poczęcia poprzez uznanie Maryi za bardzo świętą, najświętszą (nr 2). Treść Deklaracji ukazuje także Matkę Pana w wymiarze pneumatologicznym. Natomiast podobnie jak Rzym’75 właściwie przemilcza wymiar eklezjologiczny. Widzenie Maryi we wspólnocie świętych zostało tylko zasygnalizowane, a rozwinięcie tego zagadnienia odłożono do kolejnego Kongresu (zakończenie).

F) Saragossa’79 w porównaniu z Rzym’75 wyraźnie charakteryzuje się o wiele większą „elastycznością”. O ile poprzednio dało się dostrzec pewien „ekskluzywizm terminologiczny”, o tyle w obecnej Deklaracji ten problem niemal nie istniał, a za naprawdę ważne została uznana „sama rzeczywistość” (nr 5) wyrażona w faktycznych postawach kultycznych. Można też dostrzec, że w rozumieniu kultu chrześcijańskiego (a w nim czci Maryi), posłużono się bardziej zanalizowaniem faktycznych postaw, które weryfikowano poprzez Objawienie.

G) Przyjęte wspólnie formy czci Maryi (sławienie, naśladowanie) uznano za właściwe dla wszystkich chrześcijan. Odrzucenie ich, bądź brak gotowości do ich przyjęcia, *pochodzą z trudności natury raczej emocjonalnej* (nr 6) niż z prawd biblijnych czy teologicznych przesłanek. Jakkolwiek nie przyjęto za wspólne wzywania Maryi i świętych, to jednak uznano, że oni nie tylko „mogą się modlić”, ale faktycznie „modlą się za nas” (nr 4). Uczestnicy stwierdzają także, że pomocą dla wyników pracy sekcji ekumenicznej była „modlitwa wiernych” (zakończenie), budząca większe pragnienie wspólnego zbliżenia do Matki Pana. Patrząc na dotychczasowe dokonania sek-

cji ekumenicznej i pragnienia, możemy być pełni nadziei, bo *jeżeli wierzymy, że i dzisiaj Dziewica modli się, to wiemy, że wszystko zmierza ku dobremu*<sup>174</sup>.

O. lic. Bernard Morawski OFM.Cap

Al. Kraśnicka 76  
PL - 20-718 Lublin

## Il posto di Maria nel culto cristiano alla luce della dichiarazione ecumenica di Saragossa (3-9 X 1979 r.)

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione il testo della dichiarazione ecumenica elaborata durante il congresso mariologico di Saragossa (1979). L'analisi teologica del testo ci fa vedere il rapporto tra la venerazione di Maria e il culto di Dio e del Cristo nella prospettiva ecumenica. Si mette in evidenza la differenza fra la venerazione di Maria e il culto rivolto a Dio. Invece riguardo le forme della venerazione di Maria ne vengono sottolineate due: la lode (la benedizione) di Maria e l'imitazione. Le indicazioni di Saragossa non distruggono del principio: „soli Deo gloria”.

---

<sup>174</sup> S. BUŁGAKOW, *Świetlista opieka nad światem*, w: *Prawosławie I...*, 308.