

Adam Wojtczak

Maryja : "Niewiasta Eucharystii" według nauczania Jana Pawła II

Salvatoris Mater 6/1, 254-378

2004

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wiem jakiej cnoty, ale sądzę, że nie jestem ostatni w czczeniu Najświętszej Matki Bożej.

Muratori czcił więc niepokalane poczęcie, ale nie oceniał tego przywileju, jak to wynika z następującej wypowiedzi: *Tego, czy Maryja była albo nie była poczęta z grzechem, Kościół nie potrzebuje wiedzieć z całą pewnością, tak jak może nie brać pod uwagę tyle zagadnień diskutowanych wśród szkół teologicznych.* Natomiast zastrzeżenia i ostrożność Muratoriego wynikały z jego troski o świętość i jedność Kościoła. Ślub krwi nie wydawał mu się właściwym środkiem do starań o ogłoszenie dogmatu o niepokalanym poczęciu. Właściwie nie atakował samej odpowiedniości ślubu krwi, a jedynie jego godziwość. Potępiał go, wychodząc z zakazu zabraniającego poświęcenia określonego dobra, jakim jest życie, dla dobra niepewnego, którym jest pobożne wierzenie.

Muratori wykazuje niezrozumienie w sprawie rozwoju dogmatów; nie miał jasnego rozeznania, że są oparte na Objawieniu, na Piśmie świętym i Tradycji. Podkreślał, że niepokalane poczęcie nie jest wzmiankowane ani przez Pismo Święte ani przez Ojców Kościoła sześciu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Co więcej, ich pisma zdają się przeczyć temu przywilejowi. Późniejsze zaś opinie często oparte były na pobożnych legendach, nie mających uzasadnienia historycznego.

Należy zauważyć, że Muratori nie sięgał do źródeł z pierwszej ręki, lecz do opracowań niektórych teologów, zwłaszcza z Salamanki. Niektóre teksty natomiast interpretował w sposób dowolny.

Największym brakiem Muratoriego było niezrozumienie problemu żywej tradycji Kościoła. Podkreślając, że lud nie może nauczać w Kościele, lecz być pouczany przez niego, opacznie rozumie *sensus fidelium*. Do grona wierzących przecież należą również papieże, biskupi i kapłani. Zresztą już św. Hilary w związku z arianizmem wypowiedział znamienne twierdzenie: *Sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum*. Muratori nie pamiętał, że w stosunku do niepokalanego poczęcia zmysł wiary często wyprzedzał dialektykę uczonych. Od pierwszych wieków pobożność ludowa, instynkt chrześcijański prowadziły teologów do rewizji swych poglądów. Bez względu na ich poglądy lud wierzył w świętość Maryi. Także w Średniowieczu, gdy mocno akcentowano ideę grzechu pierworodnego, instynktownie wierzono, że Maryja została zachowana wolną od niego. Logika ludzka nie jest zdolna uchwycić logiki miłości Bożej wobec umiłowanego stworzenia. Chrześcijański zmysł wiary jest narzędziem, gdy prowadzi go Duch Święty.

Wielu uczonych chrześcijańskich wypowiadało się pozytywnie o możliwości ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi. Papieże - Aleksander VII (1655-1667) i Klemens XI (1700-1721) wskazywali, że przedmiotem święta z 8 grudnia jest prawda o tym, że dusza Błogosławionej Dziewicy Maryi, od pierwszego momentu swego stworzenia i łączności z ciałem, była przez specjalny przywilej i łaskę, na mocy zasług Jezusa Chrystusa, Jej Syna, Odkupiciela rodzaju ludzkiego, całkowicie zachowana od grzechu pierworodnego⁵⁹.

W okresie kontrowersji na temat ślubu krwi papieże zabraniali potępiania którejś z opinii i posądzania zwolenników o herezję. W obchodzeniu święta jedni czcili zachowanie Maryi od grzechu pierworodnego, inni Jej uświęcenie. Papieże po dekrete Benedykta XIV z 26 XI 1742 r. nie zabierali zasadniczo głosu w sprawie przywileju maryjnego. Stolica Apostolska pozwałała jednak różnym zakonom i diecezjom w święto 8 grudnia umieszczać w prefacji maryjnej po wyrażeniu *Et te in Conceptione* słowo *Immaculata*⁶⁰. Po latach Pius IX w bulli dogmatycznej przypomniał wypowiedź Aleksandra VII, że prawdziwym przedmiotem kultu jest „poczęcie, rozważane w jego pierwszym momencie”. W definicji dogmatycznej oparł się na *nauce, przyjętej od czasów dawnych, głęboko wyciśniętej w duszy wiernych [...], poświadczonej przez wieczne odczucie Kościoła (sensus fidei), przedziwnie zgodne, biskupów i wiernych*⁶¹. Rzeczywiście w okresie kontrowersji o ślub krwi tylko janseniści i niektórzy dominikanie inaczej odnosili się do przywileju maryjnego.

Benedykt XIV nie zamierzał ogłaszać definicji dogmatycznej o niepokalanym poczęciu. Natomiast Klemens XIV (1769-1774) i Grzegorz XVI (1831-1846) myśleli o tym, lecz z obawy przed opozycją ze strony niektórych środowisk francuskich czy niemieckich zrezygnowali z tej myśli⁶². Kardynał L. Lambruschini, Sekretarz Stanu Grzegorza XVI, przygotował studium *Sull'immacolata concezione di Maria, dissertazione dogmatica* (Romae 1843), tłumaczone na wiele języków, w którym wykazywał, że niepokalane poczęcie może być zdefiniowane przez Stolicę Apostolską. Cztery lata później jezuita J. Perrone opracował dzieło streszczające dowody misterium niepo-

⁵⁹ TAMŻE, 255-256.

⁶⁰ Na przykład franciszkanie w 1806 r. otrzymali pozwolenie od Piusa VII, zob. R. LAURENTIN, *L'action du Saint-Siège...*, 53.

⁶¹ PIUS IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, Niepokalanów 2003, 14-15.

⁶² J. STRICHER, *Le voeu du sang...*, 258-259.

kalanego poczęcia w celu wykazania możliwości jego zdefiniowania⁶³. Są to argumenty, które wcześniej rozwijali zwolennicy ślubu krwi⁶⁴.

Polemika wokół misterium niepokalanego poczęcia Maryi była rzeczowa i zarazem bardzo emocjonalna w XVII i w XVIII w. Sprzyjała temu epoka Baroku. Na stonowanie emocji wpłynęły dwa czynniki: mentalność oświecenia i następstwa wielkiej rewolucji francuskiej.

6. Ogłoszenie dogmatu (1854 r.) i nowych tekstów liturgicznych (1863 r.)

Owoce gwałtownych sporów i spokojnych badań teologicznych stał się dogmat, którego zasadnicza treść zawarta jest w następującym sformułowaniu: *Ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć*⁶⁵.

Orzeczenie doktrynalne znalazło swój wyraz w liturgii święta w dniu 8 grudnia. Święto po raz pierwszy otrzymało nazwę Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W roku 1863 zostały wprowadzone własne teksty mszalne (*Gaudens gaudebo*, O ogromnie się weselę w Panu) i brewiarzowe; zwłaszcza kolekta nawiązuje do piętnastowiecznego projektu Leonardo Nogaroli, franciszkanina⁶⁶. Leon XIII w 1879 roku przyznał świętu rangę pierwszej klasy; po odnowie wszczętej po Soborze Watykańskim II dzień ten ma charakter uroczystości⁶⁷. Własna prefacja o niepokalanym poczęciu Maryi znalazła się dopiero w Mszałe Pawła VI (1970 i n.) oraz w *Zbiorze Mszy o NMP* (1987 r.); w związku z odnową wprowadzono także nowy zestaw czytań⁶⁸.

⁶³ J. PERRONE, *De immaculato B.V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, Romae 1847.

⁶⁴ J. STRICHER, *Le voeu du sang...*, 259-260.

⁶⁵ *Breviarium Fidei*, Poznań 1988, VI, 89, 269. Zob. *Mały Słownik Maryjny*, Warszawa 1987, 57-58.

⁶⁶ Refleksję biblijno-liturgiczną nad treścią tych tekstów podaje J. PASCHER, *Das liturgische Jahr*, München 1963, 643-648.

⁶⁷ *Calendarium Romanum ex decreto... Concilii Vaticani II instauratum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 32 i 110.

⁶⁸ Zob. literaturę podaną w przypisie drugim, na początku artykułu.

Ogłoszenie dogmatu maryjnego przyczyniło się także do tego, że z myślą o całym Kościele zostało zatwierdzone w Litanii loretańskiej wezwanie: „Królowo bez zmyy pierworodnej poczęta, módl się za nami”. Stało się to dopiero 29 XII 1883 roku. Wcześniej, już od roku 1839, istniały liczne indulty partykularne lub lokalne⁶⁹. Papież Leon XIII ustalił kolejność kilku ostatnich wezwań w ten sposób, że omawiana inwokacja następowała po wezwaniu „Królowo wszystkich Świętych”⁷⁰. Dziś do prywatnego użytku w niektórych modlitewnikach podaje się także Litanię o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁷¹.

Dogmat o niepokalanym poczęciu przeszedł przez trzy stadia: w pierwszym był pośrednio wyznawany w dogmacie o Boskim macierzyństwie Maryi i Jej najdoskonalszej czystości; w drugim przeszedł przez „stadium zaciemnienia” w Kościele łacińskim; w trzecim został w sposób dojrzały rozeznany i ukazany jako prawda objawiona i uroczyście, nieomylnie zdefiniowana. W drodze ku ogłoszeniu dogmatu ważną rolę odegrali teolodzy wysuwający różnego rodzaju trudności. One to właśnie stały się „szczęśliwą winą”, zmuszając do coraz bardziej precyzyjnych badań danych objawienia i życia wiary chrześcijan. Dzisiaj można już wyciągać dalsze wnioski z niepokalanego poczęcia. Tajemnica ta wskazuje na triumf łaski nad grzechem, stając się źródłem nadziei dla znękaney ludzkości.

7. Mariańskie postscriptum

Wiek XVII i XVIII były żywo zainteresowane postacią Matki Bożej. Szczególną uwagę kierowano na tajemnicę Jej niepokalanego poczęcia. Na tym tle lepiej rozumiemy kroki i reakcje dwóch czcigodnych marianów, o. Papczyńskiego i o. Wyszyńskiego.

Przyglądając się bliżej praktykom tego okresu, weszliśmy w kontekst duchowy, w którym powstało mariańskie zawołanie: *Imma-*

⁶⁹ C. KAMMER, *Die lauretanische Litanei*, Innsbruck 1960, 206-212; R. LAURENTIN, *L'action du Saint-Siège...*, 54, przypis 164; por. hasło *Litany of Loreto*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1908.

⁷⁰ G. NITZ, *Lauretanische Litanei*, w: *Marienlexikon*, t. 4, red. R. BÄUMER i L. SCHEFFCZYK, St. Ottilien 1992, 34 i 40; w drugim miejscu (s. 40) występuje oczywisty błąd drukarski: jest 1893 r., powinno być 1883 r.; por. C. KAMMER, *Die lauretanische Litanei...*, 206.

⁷¹ Na przykład: *Sluga Niepokalanej. Modlitewnik Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Marianów od Niepokalanego Poczęcia NMP*, Stockbridge-Warszawa 1990, 124-126; w pierwotnym wydaniu w j. polskim (Łomża 1932 r.) i w j. litewskim (Marijampolė 1933 r.) – brak takiej Litanii.

culata Virginis Conceptio sit nobis salus et protectio. Głębiej też rozumiemy fragment obrzędu profesji zakonnej (tekst z 1750, 1791 i 1963 r.): Pytanie: *Czy przyrzekasz bronić tajemnicy Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny i z całą usilnością szerzyć Jej chwałę*. Odp.: *Przyrzekam, i siebie całego poświęcam tejże Dziewicy* [w XVIII w. było: *dedykuję*]. W nowym rytuale (1983 r.) treść pytania została sformułowana następująco: *Czy chcesz zdecydowanie i gorliwie bronić czci i szerzyć kult NMP Niepokalanie Poczętej oraz służyć Chrystusowi i Kościołowi na wzór i z pomocą Maryi?* Odp.: *Chcę*. Akcent na obronę został osłabiony (bo istnieje orzeczenie doktrynalne Kościoła i misterium niepokalanego poczęcia nie ma dziś przeciwników), zwrócono uwagę na aspekt eklezjalny pobożności maryjnej wspólnoty zakonnej marianów.

Przedstawiony w artykule kontekst sprzyja postawieniu kilku pytań. Na przykład: jakie są inne przejawy zaangażowania marianów w sprawę Niepokalanej, zapisane w archiwaliach Zgromadzenia?; jak marianie przeżyli – mimo wydarzeń kasacyjnych - fakt ogłoszenia dogmatu i wprowadzenia święta pod nowym tytułem?; jak świętowali sami i z wiernymi ich patronalną uroczystość w dniu ósmym grudnia?⁷²; w czym przejawiał się szczególnie mariański „sentyment” do wspomnianej tajemnicy maryjnej?

Oto zadanie dla badaczy tradycji mariańskiej. Wprawdzie mamy dziś częściowe odpowiedzi na postawione kwestie⁷³, lecz temat wymaga nowych badań, aby rozwinąć w pełni odpowiedź na zagadnienia odnoszące się do praktyki życia Marianów pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Ks. dr Marian Pisarzak MIC

ul. Klasztorna 4
PL - 62-563 Licheń
e-mail: mapis@vp.pl

Ks. dr Zygmunt Proczek MIC

ul. Bazylianówka
PL - 20-160 Lublin
e-mail: zygmunt@megapolis.pl

⁷² Dziś jest znana rubrycelą (*Directorium...*) na rok 1842 i na lata 1939-1968. Po reformie rzymskiego kalendarza liturgicznego zaniechano wydawania własnego.

⁷³ Zob. Z. PROCZEK, *Kult Niepokalanego Poczęcia NMP*, w: *Marianie 1673-1973*, red. J. BUKOWICZ, T. GÓRSKI, Rzym 1975, 319-330, zwłaszcza 321-322.

L'Immacolata, il voto di sangue e la testimonianza dei Padri Mariani

(Riassunto)

L'articolo inizia con la breve presentazione dello sviluppo del dogma dell'immacolata concezione di Maria fino al XVIII secolo. Nel contesto storico vengono presentati i due padri mariani: Stanislao Papczyński (1631-1701), il Fondatore della Congregazione dei Padri Mariani e Casimiro Wyszyński, Apostolo dell'Immacolata in Polonia e in Portogallo (1700-1755).

La seconda parte dello studio riguarda la genesi e la diffusione del voto di sangue, e cioè la promessa di difendere la verità dell'immacolata concezione di Maria.

Rozwinięty kult maryjny należy do najbardziej charakterystycznych cech pobożności słowackiej. Dominuje w nim oddawanie czci Maryi jako Siedmiobolesnej Patronce. Słowacka pobożność nacechowana jest wyrazistym rysem pasywnym. Zdaniem Jana Pawła II obrazem, który unosi się nad dziejami narodu w przeszłości i dzisiaj, jest krzyż na Kalwarii, na którym wisi cierpiący Chrystus, a pod nim stoi ciężko doświadczona i miłująca Matka¹. Pobożność wiernych skupia swoją uwagę przede wszystkim na wydarzeniach związanych z bolesnymi tajemnicami życia Matki Bożej. Maryja wiernie stojąca u stóp krzyża jest wzorem dla katolików słowackich. Z drugiej strony historyczne doświadczenie narodu uczy, że Maryja była zawsze blisko niego i niosła wiernym pociechę w utrapieniach, była dla nich współczującą Matką. Stąd pobożność ludowa jest mocno zabarwiona charakterem błagalnym.

Jana Moricová

Maryja Niepokalanie Poczęta w pobożności słowackiej

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 260-268

Jeśli chodzi o miejsca kultu, najwięcej kościołów i kaplic słowackich nosi wezwanie Matki Bożej Siedmiobolesnej (w 1998 r. było ich 229)². Drugim najczęściej przyjmowanym *patrocinium* (211 świątyń) jest tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny lub Matki Bożej Wniebowziętej, który rozpowszechnił się w XVIII wieku³. Trzecie miejsce pod

względem liczebności zajmują świątynie pod wezwaniem św. Michała (196)⁴. Spośród świątyń maryjnych kolejnym rozpowszechnionym tytułem jest Narodzenie Najświętszej Maryi Panny (191), dalej ogólne wezwanie Matki Bożej (140), tytuł Matki Bożej Różańcowej (80) oraz Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (69)⁵. Następnie świątynie pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP lub Niepokalanej Maryi Panny (22 kościołów i 46 kaplic)⁶. Poza tym liczne kaplice noszą tytuł

¹ Por. *Homilia podczas Mszy świętej w Słowackim Instytucie św. Cyryla i Metodego* (8 XI 1981), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 4(1981) cz. 2, 593.

² Por. J. MORICOVÁ, *Matka Boża Siedmiobolesna – patronka Słowacji*, Lublin 2002, 10.

³ Por. J. HUDÁK, *Patrocíniá na Slovensku*, Bratislava 1984, 34.

⁴ Zdaniem Hudáka chodzi o typowe patrocinium wiejskie nadawane od czasów średniowiecza. Por. TENZE, *Patrocíniá...*, 28.

⁵ Por. TAMŻE, 29-44.

⁶ Dane z 2000 roku. Por. *Katolícke Slovensko 2000*, red. B. BELÁK, Trnava 2001, 15-95. Hudák podaje liczbę 66. Por. J. HUDÁK, *Patrocíniá...*, 44.

Matki Bożej z Lourdes (25)⁷. Daty powstania pierwszego obiektu sakralnego poświęconego niepokalanemu poczęciu Maryi nie można precyzyjnie określić. Najstarsze kościoły określano najczęściej ogólnym tytułem Matki Bożej i dopiero później następowało uściślenie *patrocinium*. Taka sytuacja miała miejsce w wypadku 3 kościołów z XIII i XIV wieku, które aktualnie noszą wezwanie Niepokalanego Poczęcia NMP. Z punktu widzenia geograficznego najwięcej świątyń znajduje się w diecezji nitrzańskiej (11 kościołów i 20 kaplic). Dziwi, że w sąsiedniej diecezji bańskobystrzyckiej nie ma żadnego kościoła pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP. Należy dodać, że na Słowacji nie istnieje sanktuarium, w którym w szczególny sposób oddawano by cześć Maryi jako Niepokalanej.

Z dziejów kultu Niepokalanej na Słowacji na uwagę zasługuje kilka faktów. W XVI wieku synody prowincjalne kilkakrotnie sporządzały spis świąt nakazanych dla parafii katolickich. Wśród nich znajdowało się również Święto Poczęcia NMP (*Conceptionis BMV*) obchodzone 8 grudnia⁸. Z powodu popularności tego święta wśród wiernych miało ono także swoją wigilię.

Z nakazu cesarza Ferdynanda III (z dnia 26 XII 1656 r.) na nowo powstałym Uniwersytecie Trnawskim (1635 r.) profesorowie zobowiązani byli do składania przysięgi w dzień Niepokalanego Poczęcia NMP, który był świętem patronalnym uniwersytetu⁹. Wyrażali w niej m.in. wiarę w niepokalane poczęcie Maryi oraz gotowość do jej obrony¹⁰. Od 1657 do 1782 r. przysięgę odnawiano co roku¹¹.

Pośród najstarszych dzieł poświęconych tematyce niepokalanego poczęcia Maryi na uwagę zasługuje *Innocentia vindicata Deiparae sine labe originali conceptae* (Trnawa, 1732 r.) ks. Stanisława Engelmayera oraz apologia autorstwa żylińskiego notariusza Mikołaja Fabry'ego wydana pod tytułem *Vindiciae illibati Conceptus Marianni*.

⁷ Kaplice te zaliczono do wyżej podanych 68 miejsc kultu.

⁸ Por. V. NEPŠIŇSKÝ, *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, Badín 1998, 57, 77.

⁹ Identyczny zwyczaj istniał od 1649 roku na uniwersytecie w Wiedniu. Cesarz uzasadniał jego wprowadzenie w Trnawie głęboką pobożnością maryjną na Węgrzech. Powoływał się na fakt, że królowie węgierscy czcili Niepokalaną i poświęcali Jej swoje królestwo, do którego należały też tereny dzisiejszej Słowacji. Por. J. DOLIŇSKÝ, *Dejiny teologickej fakulty 1635-1777*, w: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu sv. Alojza*, Trnava 2001, 23-24. Warto dodać, że popieranie ruchu immakulistycznego było typowe dla Habsburgów panujących w ówczesnej Europie.

¹⁰ Por. A. FILO, *Úcta k Nepoškvrnenému Počatiu Panny Márie pred rokom 1854*, „Posol” 73(1994) nr 6, 24.

¹¹ W 1777 roku doszło do przeniesienia siedziby uniwersytetu z Trnawy do Budapesztu.

Kult maryjny na Słowacji szerzyły przede wszystkim zakony. W czasach nowożytnych do rozwoju pobożności maryjnej, w tym także do rozwoju kultu Niepokalanej Dziewicy, przyczynili się zwłaszcza jezuita i franciszkanie, którzy zajmowali się przywracaniem katolicyzmu. W celu umocnienia wiary i życia chrześcijańskiego zakładali oni m.in. sodalicje i bractwa maryjne. Od XVII wieku niektóre z nich przyjmowały nazwę Niepokalanego Poczęcia NMP¹². Dla ich członków wydano *Mariale manuale Sodalitatis Immaculatae Conceptionis B. V. Mariae, Patronae Hungariae* (Bratysława, 1638 r.). Wśród sodalisów popularne były zwłaszcza godzinki ku czci Niepokalanej (Bratysława, 1643 r.). Członkowie sodalicji i bractw byli inicjatorami wznoszenia postumentów maryjnych, na których czasami umieszczano figurę Niepokalanej.

Obecnie na Słowacji rozwijają swoją działalność cztery żeńskie zgromadzenia zakonne, jeden instytut świecki oraz trzy ruchy, które odznaczają się szczególną czcią dla Niepokalanej. Spośród nich dwa instytuty zostały przeszczepione z Polski w latach 90. XX wieku. Chodzi o Służebniczki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (Służebniczki Śląskie) oraz Instytut Niepokalanej Matki Kościoła. W tym samym okresie ze Słowenii przybyły Siostry Maryi Cudownego Medalika¹³ oraz z Czech - Siostry Niepokalanego Poczęcia NMP Trzeciego Zakonu św. Franciszka¹⁴. Każda ze wspólnot wywodząca się spoza Słowacji liczy obecnie około 10 członkiń. Od 1928 roku na Słowacji rozwija swoją działalność Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Niepokalanej Maryi Panny, którego członkinie przynależą do obrządku wschodniego¹⁵. Siostry zajmują się katechizacją, opieką społeczną oraz apostołatem liturgicznym. Na wzór Niepokalanej pragną przyjmować wolę Bożą oraz spieszyć z pomocą potrzebującym¹⁶.

Ideale św. Maksymiliana szerzy na Słowacji Rycerstwo Niepokalanej, które od 1991 r. wydaje własne czasopismo (*Rytier Nepoškvrnenej*)¹⁷. Do ruchu należy ponad 10 000 wiernych. Opiekę

¹² Szerzej o sodalicjach zob. E. KRAPKA, V. MIKULA, *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, Cambridge (Ontario, Kanada) 1990, 199-205.

¹³ Zob. K. ŽÁKOVÁ, *Spoločnosť Máriiných sestier záračnej medaily*, „Katólické noviny” 113(1998) nr 46, 17.

¹⁴ Zob. J. LAPŠANSKÁ, *Sestry Nepoškvrneného počatia Panny Márie III. Rádu sv. Františka*, „Katólické noviny” 113(1998) nr 44, 17.

¹⁵ Zgromadzenie założone w 1892 roku we wsi Žužel (nieдалеко Lwowa) przez o. Jeremiasza Lomnickiego OSBM, o. Cyryla Seleckiego i matkę Jozafatę Hordaszewską. Aktualnie na Słowacji liczy 85 sióstr. Siedziba prowincjalatu: Sládkovičova 22, 080 01 Prešov. Szerzej o zgromadzeniu zob. *Katólické Slovensko...*, 472-477.

¹⁶ Por. TAMŻE, 474.

¹⁷ Roczniki czasopisma oraz bliższe informacje o ruchu zob. <http://www.rytier.sk>.

duszpasterską nad nimi sprawują franciszkanie konwentualni, którzy przybyli na Słowację z Polski.

Oddawanie szczególnej czci Niepokalanej należy też do celów Stowarzyszenia Młodzieży Maryjnej (*Združenie mariánskej mládeže*)¹⁸, którego początki na Słowacji sięgają roku 1861. Obecnie Stowarzyszenie liczy około 1 600 członków zrzeszonych w 113 wspólnotach¹⁹. Jego duchowość nawiązuje do objawień Matki Bożej na Rue de Bac w Paryżu (1833 r.). Praktyka tej duchowości sprowadza się m. in. do tego, aby *wybrać Maryję za swoją Matkę, wzór i opiekunkę na drodze życia, oraz naśladować Jej cnoty, zwłaszcza czystość, pokorę, posłuszeństwo, miłość*²⁰. Poza tym duchowość ta ma rys wincentyński, który wyraża się w służbie ubogim i potrzebującym²¹. Maksymą Stowarzyszenia jest akt strzelisty: *O, Maryjo, bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy*. Znakiem przynależności – noszenie tzw. cudownego medalika.

Spośród wszystkich instytutów o charyzmacie związanym z kultem Niepokalanej największe znaczenie ma ruch nazwany Rodziną Niepokalanej (*Rodina Nepoškrvnenej*), który został założony przez zakonnice, Bernadettę Pánčiovą, w 1975 roku. Aktualnie ma status stowarzyszenia wiernych na prawie papieskim. Należy do niego ponad 500 000 osób, które żyją przede wszystkim na Słowacji. Ruch działa też w państwach ościennych oraz w Rosji, Rumunii, Holandii, Niemczech, Kanadzie, Stanach Zjednoczonych i Australii²². Celem wspólnoty jest prowadzić wiernych do zjednoczenia z Chrystusem cierpiącym, by wraz z Nim nieść swój krzyż i na wzór Maryi przyjmować wolę Bożą. Członkami stowarzyszenia są przede wszystkim osoby chore, niepełnosprawne lub w podeszłym wieku oraz ci, którzy pragną im służyć. Charyzmat nawiązuje do objawień z Lourdes i z Fatimy. Ponadto członkowie ruchu codziennie o godzinie 15. łączą się duchowo u stóp krzyża i modlą się w intencji wszystkich cho-

¹⁸ Chodzi o słowacką gałąź stowarzyszenia „Juventud Mariana Vicenciana”, do którego aktualnie należy 200 000 członków z 50 krajów. Jego odnowione statuty zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w roku 1999. Stowarzyszenie należy do Rodziny Wincentyńskiej, nad którą opiekę duchową sprawują Księża Misjonarze św. Wincentego a Paolo. Główną siedzibą Stowarzyszenia jest Madryt.

¹⁹ Członkami mogą być dzieci i młodzież do 30. roku życia. Według kryterium wiekowego członkowie dzielą się na 3 grupy: Kółko Anielskie (5-9 lat), Dzieci Maryi (10-14 lat) oraz Młodzież Maryi (15-30 lat).

²⁰ <http://www.marianskamladez.tk/clenstvo> (20.04.2003 14:40).

²¹ Konkretnym przejawem działalności Stowarzyszenia było np. zorganizowanie zbiórek na rzecz głodujących (2002 r.) i dotkniętych malarią (2003 r.).

²² Por. K. ŽÁKOVÁ, *Rodina Neoškrvnenej na Slovensku*, „Katolícke noviny” 113(1998) nr 10, 14.

rych i osamotnionych na świecie. Wspólnota co dwa lata organizuje narodową pielgrzymkę chorych i niepełnosprawnych do Lourdes²³. Szczególna cześć dla Niepokalanej wyraża się:

- w dążeniu członków do prowadzenia życia bez grzechu,
- w miłości do Kościoła – konkretnie w modlitwie w intencji papieża, biskupów i kapłanów,
- w codziennej modlitwie różańcowej,
- w modlitwie i ofiarowaniu własnego cierpienia za grzeszników, by w ten sposób przyprowadzać ich do Chrystusa,
- w poświęceniu siebie Niepokalanemu Sercu Maryi i szerzeniu czci Maryi²⁴.

W pobożności słowackiej istnieją rozmaite formy kultu Niepokalanej Maryi Panny. Jednym z nich jest noszenie tzw. cudownego medalika. Cześć dla Niepokalanej Matki Pana znalazła swój wyraz w modlitwach, pieśniach i utworach poetyckich. Pobożności towarzyszy twórczość artystyczna, która jest jednak dość skromna, gdy idzie o formy jej wyrazu. Najczęściej spotykamy kopie figury Matki Bożej z Lourdes lub plastyczne przedstawienie objawień z Lourdes. Dzieła z motywem niepokalanego poczęcia przeznaczone są do kościołów i kaplic.

Na podstawie istniejących form pobożności ludowej można nakreślić podstawowe rysy słowackiego wizerunku Maryi Niepokalanie Poczętej. W odróżnieniu od kultu Siedmiobolesnej Patronki Słowacji, którego rozwój i charakterystyczne cechy można prześledzić na przestrzeni wieków, oraz zaprezentować jego teologię, omówienie kultu Maryi Niepokalanej przysparza pewnych trudności. Chociaż temat ten jest obecny w pobożności ludowej, to jednak w zestawieniu z innymi dogmatami maryjnymi poświęca się mu najmniej uwagi.

Po uroczystym ogłoszeniu dogmatu (1854 r.) odnotować można rozwój kultu. W pobożności ludowej prawdę o niepokalanym poczęciu Maryi łączy się przede wszystkim z objawieniami, które miały miejsce w Lourdes. Ponieważ nie ma słowackiego miejsca pielgrzymkowego poświęconego Niepokalanej, wierni udają się z pielgrzymkami do Lourdes, aby tam oddać specjalną cześć Matce Bożej w tajemnicy Jej niepokalanego poczęcia. W parafiach i klasztorach

²³ Dla przykładu w 2000 roku w pielgrzymce wzięło udział 577 pielgrzymów, wśród których było: 34 na wózkach inwalidzkich, 114 częściowo niepełnosprawnych ruchowo, 10 lekarzy, 51 pielęgniarek, 26 wolontariuszy, 34 kolejarzy, 297 pozostałych pielgrzymów. W pielgrzymce uczestniczył też biskup koszycki wraz z 12 kapłanami. Dane za: *Podakovanie*, „Rodina Nepoškvrnenej” (2000) nr 3, 33.

²⁴ Por. SESTRA BERNADETA, *Pozdravme Nepoškvrnenú*, „Rodina Nepoškvrnenej” (1997) nr 1, 3.

rozpowszechniony jest zwyczaj budowania grot na wzór grotty z Lourdes. W niektórych z nich, np. w Bratysławie, na ścianach umieszczone są marmurowe tabliczki z podziękowaniami dla Maryi za wyjednane łaski²⁵. Istnieje cała grupa pieśni religijnych o Przepięknej Gwieździe Lourdzkiej²⁶. Ułożono też kilka pieśni ludowych, które opowiadają historię objawień w Lourdes²⁷.

Jeśli chodzi o modlitwy skierowane wprost do Niepokalanej lub przeznaczone na Jej święto, należy stwierdzić, że w powszechnie używanych modlitewnikach słowackich jest ich brak. Tylko najstarsze pokolenie wiernych być może jeszcze pamięta Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP znane w okresie międzywojennym²⁸. W posoborowej pobożności słowackiej nabożeństwo to nie jest znane.

Analizując pieśni maryjne na podstawie jedyne go powszechnie używanego i obowiązującego w liturgii śpiewnika kościelnego (pt. „*Jednotný katolícky spevník*”), trzeba stwierdzić, że ponad 10% z nich porusza temat niepokalanego poczęcia NMP²⁹. Wydaje się, że od strony merytorycznej wyrażają najbardziej istotne prawdy, choć czasami czynią to w sposób dość uproszczony.

Badając wiersze starszego pokolenia poetów katolickich (M. Šprinc, G. Zvonický, P. Ušák-Oliva, J. Silan), można stwierdzić, że używają wprawdzie określenia „Niepokalana”, jednak nie poruszają bliżej zagadnienia niepokalanego poczęcia.

W słowackiej pobożności ludowej związanej z tym tematem dominują dwa momenty: wybranie Maryi przez Boga oraz zachowanie Jej od grzechu pierworodnego. Dla większości pieśni, utworów poetyckich i modlitw charakterystyczne jest wyrażanie prawdy o niepokalanym poczęciu w formie negatywnej, czyli akcentowanie przede wszystkim wolności od grzechu pierworodnego. Istnieją jed-

²⁵ Bratysławska grotta została wybudowana z inicjatywy hrabiny Heleny Szapary w 1892 r. Początkowo umieszczono w niej figurę z gipsu, którą w 1946 roku zastąpiono figurą z marmuru karraryjskiego. W 1988 roku w grocie i na jej ścianach znajdowało się 3 906 tablic wotywnych z tekstami w języku słowackim, czeskim, węgierskim, niemieckim, polskim, włoskim, francuskim, angielskim i łacińskim. Por. *Matka Cirkvi. Blahoslavená Panna Mária*, red. V. MALÝ, Trnava 1990, 106-107.

²⁶ Dla przykładu: *Lurdská hviezda prekrásna*, w: *Jednotný katolícky spevník znotovany*, Trnava 1993, 336 (dalej: JKS).

²⁷ Zob. L. DANCZI, *Slovenské pútничké piesne*, bmw 1992, 135-140, 199-202.

²⁸ Słowacki tekst Godzinek znajduje się np. w modlitewniku *Alleluja* autorstwa Stefana Janovčika, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1924 r. Zob. *Alleluja, kniha modlitebná, poučná a spevácka s notami pre katolíckeho kresťana*, Ružomberok 1931, 138-142.

²⁹ Dokładnie rzecz ujmując: na 89 pieśni 11 dotyczy wprost niepokalanego poczęcia.

nak utwory, w których wysławia się Maryję jako całą piękną³⁰, „kwiat rajski, co anielskim kwitnie pięknem łaski”³¹, Prześliczną Dziewicę, której cnoty jaśniejsze są od słońca³². Maryja porównywana jest także do „Najjaśniejszej Gwiazdy” lub „Przeczystego Księżyca”³³. Ponieważ *jest serca czystego, tylko cnota w niej zamieszkuje*³⁴ i Duch Święty wybrał Ją na swoją Niewiastę³⁵. Niepokalane poczęcie rozumiane jest jako szczególny przywilej Maryi. Rzadko podkreśla się fakt, że została zachowana od grzechu ze względu na zasługi swego Syna, z powodu przeznaczenia Jej na Matkę Pana³⁶. Według pewnej pieśni pielgrzymkowej Maryja, która Syna „poczęła bez wszelkiej zmayı”, nie przeżywała bólów rodzenia, ponieważ „bez zmayı porodziła”³⁷. W innej pieśni wolność Maryi od grzechu przypisywana jest działaniu Ducha Świętego³⁸.

Słowacki kult maryjny, zwłaszcza religijność ludowa, cechuje się pobożnością błagalną. Matkę Bożą nazywa się Orędowniczką, Wstawienniczką, Pośredniczką, Obrończynią, Rzecznikiem u Boga. W pieśniach, w których wspomina się Jej niepokalane poczęcie, wierni uświadamiając sobie własną grzeszność, najczęściej proszą o wstawiennictwo, by osiągnęli zbawienie³⁹. Ponieważ Niepokalana cieszy się wolnością od jakiegokolwiek grzechu od początku swojego istnienia, zwracają się do Niej z prośbą, by uzdrowiła ich dusze zranione przez grzech i wspierała ich w walce z pokusami⁴⁰. Maryja jawi się jako „źródło wody czystej”⁴¹, w którym znajdują pokrzepienie i siłę chorzy, cierpiący, obciążeni winami. Święta Dziewica porównywana jest do skutecznego lekarstwa, nazywa się Ją „uzdrowieniem chorych, wspomozieniem nędznych, źródłem słodyczy i czystej radości”⁴².

Podsumowując, można stwierdzić, że w rozwiniętej pobożności maryjnej na Słowacji obecny jest także kult Niepokalanej. Nie sta-

³⁰ Np. zob. pieśń *Celá krásna si, Mária*, JKS 332.

³¹ *Panna čistá*, JKS 363.

³² Por. *Bez prestania nám žiari*, JKS 331; *Panna čistá*, JKS 363.

³³ *Ó Ty prekrásna*, JKS 355.

³⁴ *Panna čistá*, JKS 363.

³⁵ Por. *Predivne spanilá*, JKS 367.

³⁶ Por. *Matka milá, Matka svätá*, JKS 346.

³⁷ J. PÖSTÉNYI, *Ave Maria*, Trnava 1932, p. 344.

³⁸ Por. *Panna čistá*, JKS 363.

³⁹ Zob. np. *Matka presvätá*, JKS 347.

⁴⁰ Por. G. ZVONICKÝ, *Smer Mariánska hora*, Rím 1988, 18.

⁴¹ E. FABKOVÁ, *Mária Nepoškvrneného Srdca – Matka Trpiacich*, „Rodina Nepoškvrnenej” (2000) nr 3, 1. Por. też S. JAROSLAVA, *Lurdská hviezda prekrásna*, „Rodina Nepoškvrnenej” (1998) nr 3, 1.

⁴² *Bez prestania nám žiari*, JKS 331.

nowi on jednak formy dominującej. Na pierwszym planie pojawia się jedynie dwa razy w ciągu roku, mianowicie 8 grudnia i 11 lutego. Jednakże nawet w te wyjątkowe dni w liturgii nie ma jakichś specyficznych dla tych świąt nabożeństw czy zwyczajów religijnych.

Dla pogłębienia pobożności w omawianym aspekcie kultu maryjnego można zaproponować członkom ruchów i zgromadzeń poświęconych Maryi Niepokalanej na Słowacji, by większą uwagę poświęcili samej tajemnicy niepokalanego poczęcia, lepiej zapoznali się z pozytywną wykładnią dogmatu, a w konsekwencji, by w oparciu o poprawną teologię kształtowali swoją pobożność i rozwijali miłość do Jezusa i Jego Matki. Ciągłe aktualnym postulatem dla słowackiej pobożności jest potrzeba stosowania pneumatologicznej zasady odnowy kultu maryjnego. Chodzi o akcentowanie w kulcie maryjnym obecności Ducha Świętego, którego uświęcające działanie *w Dziewicy Nazaretańskiej jest szczytowym momentem Jego poczynañ w historii zbawienia*⁴³. Konieczna jest głębsza refleksja teologiczna dotycząca ścisłego związku między Osobą Ducha Świętego a Maryją oraz zastosowanie zasady pneumatologicznej w praktykach pobożnościowych. Postulaty te wynikają z głębokiego przekonania wiary, zgodnie z którym Trzecia Osoba Trójcy ukształtowała osobę Niepokalanej Matki Syna Bożego⁴⁴ i uczyniła Maryję „zbawczobrzemienną”⁴⁵. Poza tym wskazane będzie również większe otwarcie się mariologii słowackiej na teologiczną myśl Wschodu. I w końcu nie można zapomnieć niezbędnego w oddawaniu czci Niepokalanej podążania antropologiczną drogą odnowy kultu. Na tej drodze Maryja przedstawiana jest jako osoba otwarta na zbawcze działanie Boga i jako wzór do naśladowania.

Dr Jana Moricová
Wydział Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu w Rużomberku

Nám. A. Hlinku 56
034 01 Rużomberok
Słowacja
e-mail: Jana.Moricova@fedu.ku.sk

⁴³ PAWEŁ VI, Adhortacja *Marialis cultus*, w: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI. Marialis cultus na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1991, 26.

⁴⁴ Por. TAMŻE.

⁴⁵ Określenie S.C. NAPIÓRKOWSKIEGO, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 18.

Maria Immacolata nella devozione slovacca

(Riassunto)

La devozione all'immacolata concezione di Maria non è ben radicata nel popolo slovacco. La sua devozione mariana si concentra principalmente sul mistero di Maria dolorosa. Però, si deve notare l'esistenza delle chiese dedicate all'Immacolata, la pratica del voto di sangue nell'università di Trnava (dal 1635), alcune opere teologiche sul mistero dell'immacolata concezione e la presenza delle congregazioni religiosi con la spiritualità mariana fortemente marcata dal mistero dell'Immacolata. Inoltre, si deve sottolineare l'attività del movimento chiamato la Famiglia dell'Immacolata.

WXIX wieku teologia prawosławna przeżywała w Rosji gwałtowny rozwój. Był to, jak mówi wybitny historyk myśli teologicznej, G. Fłorowski, rozwój po uprzednim przebudzeniu się z długowiecznego snu¹. Wiek ten jednak wyrósł z długiego okresu historii chrześcijańskiego Wschodu.

Decydujące znaczenie dla rosyjskiego chrześcijaństwa miało przyjęcie chrztu z Bizancjum (988 r.). Stamtąd Ruś przyjęła sformułowanie dogmatów, całą tradycję liturgiczną i problematykę teologiczną. Początki teologii systematycznej Wschodu sięgają Orygenesisa i eremitów z pustyni Egiptu i Małej Azji. Największy wpływ wywarli jednak Ojcowie Kapadoccy: św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy, a ponadto św. Jan Chryzostom i św. Jan Damasceński. Razem z ich nauką zostały przyjęte także wpływy helleńskie, przede wszystkim w postaci platonizmu i neoplatonizmu².

Jednak od XVII wieku zaznaczył się wyraźny wpływ Zachodu na kształtowanie się chrześcijańskiej kultury rosyjskiej. Ośrodkiem tych wpływów stał się Kijów z Collegium Kijowskiego. Jego założycielem i zarazem twórcą szkoły kijowskiej, która zapoczątkowała teologię rosyjską w sensie ściślejszym, był metropolita kijowski, Piotr Mohyła (1597-1647). Jako cel postawił sobie nie tylko przedstawienie prawd wiary prawosławnej („Confessio fidei orthodoxae”), lecz i polemikę z innymi wyznaniem. Ostrze polemiki skierowane było przede wszystkim przeciw protestantom. Podejmując polemikę, teologowie tego okresu korzystali zwłaszcza z wzorów teologii katolickiej, a ściślej: późnoscholastycznej. Z niej też czerpali wiele poglądów, np. na temat sakramentów, a niektórzy także dotyczących niepokalanego poczęcia NMP. Był to okres tzw. latynizacji teologii prawosławnej³.

Bogumił Gacka MIC

Niepokalane poczęcie Maryi według prawosławnego teologa Aleksandra Lebiediewa

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 269-306

¹ G. FŁOROWSKI, *Puti ruskogo bogosławia*, Paryż 1937.

² B. JASINOWSKI, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933; A. MAYENDORFF, N.H. BAYES, *Dziedzictwo bizantyjskie na Rusi*, w: *Bizancjum*, pr. zb., Warszawa 1964.

³ A. AMMAN, *Abriss der ostlavischen Kirchiengeschichte*, Wien 1950.

Dziewiętnastowieczna teologiczna myśl prawosławna była zatem w dużej mierze spadkobierczynią tych tendencji. Ośrodkami jej rozwoju były wtedy cztery akademie duchowne: w Petersburgu (od 1809 r.), w Moskwie (przekształcona w akademię w 1814 r.), w Kijowie (jako akademie działa faktycznie od 1819 r.) i najmłodsza w Kazaniu (od 1842 r.). Wszystkie akademie wydawały poważne czasopisma naukowe: „Bogosłowskij Wiestnik” (Moskwa), „Christianskoje Cztienje” (Petersburg), „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii” (Kijów) i „Prawosławnyj Sobiesiednik” (Kazań). Rosła także liczba wydawanych książek, ukazywały się przekłady z literatury teologicznej Zachodu⁴.

W „Christianskom Cztieniu” stwierdza się, że zakończony wiek XIX pozostanie na zawsze wpisany w historię teologicznej nauki rosyjskiej i w ogóle duchowego oświecenia. W nurcie tych przemian i poszukiwań znalazł się również Aleksander Lebiediew, który należał do reprezentatywnych teologów tego okresu.

1. Prezentacja osoby Lebiediewa

Aleksander Aleksiejewicz Lebiediew (1833-1898) był rosyjskim teologiem polemicznym⁵. Jego życie i działalność można podzielić na trzy okresy: moskiewski, petersburski i praski⁶.

Urodził się w Moskwie w 1833 r. Pochodził z rodziny o silnych tradycjach prawosławnych, jego ojciec był kapłanem w Kościele wschodnim. Po ukończeniu seminarium duchownego w roku 1854 młody Aleksander wstępuje do Moskiewskiej Akademii Duchownej w celu uzyskania wyższego wykształcenia teologicznego. Jego wykładowcami byli m.in.: T. A. Połubiński, A. T. Ławrow i o. Teodor (Buchariew). Studia ukończył w 1858 roku. W moskiewskim okresie swego życia Lebiediew znajduje się pod szczególnym wpływem trzech osób: metropolity moskiewskiego, Filareta, którego nazywał swoim mistrzem w teologii⁷; o. Teodora (Buchariewa), z którego pracami podkreślał swoje ideowe więzi; a zwłaszcza A. S. Chomiakowa (1804-1860), który pozostawił na nim niezatarty ślad nie tylko swoim ogólnym usposobieniem, szacunkiem i szczerą miłością dla wartości prawosławnej Rusi, lecz przede wszystkim pod względem

⁴ N.N. GŁUBOKOWSKI, *Russkaja Bogoslawskaja nauka w jej istoriczeskom razwitiu i nowiejszem sostojani*, Warszawa 1928.

⁵ B. SCHULZE, *Liebiediew, Aleksander Alekseevic*, w: *Enciclopedia Cattolica*, 1006.

⁶ I.S. PALMOW, *Wienok*, 496-501.

⁷ TAMŻE, 497.

swojej głębokiej teologii. W ten sposób Lebediew znalazł się w kręgu oddziaływania słowianofilskiego ruchu, opierającego się zachodnio-europejskim wpływom kulturowym na Wschodzie.

Drugim okresem życia Lebediewa był okres petersburski, po roku 1858. W Petersburgu wykształcony teolog został najpierw diakonem, a w 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie. Od 1870 r. był tam nauczycielem prawa w pierwszym gimnazjum oraz zredagował gimnazjalny podręcznik historii Kościoła pt. *Zarys historii chrześcijańskiego Kościoła przystosowany do gimnazjalnego programu*⁸. Poza tym spełniał duszpasterskie obowiązki duchownego.

Rok 1874 rozpoczyna w życiu Lebediewa trzeci, najważniejszy okres w jego działalności. Był to okres praski. W 1874 r. został otwarty w Pradze czeskiej rosyjski kościół prawosławny św. Mikołaja. Był to kościół filialny, zależny od kościoła w Karlsbadzie. Pierwszym rektorem tego kościoła zostaje A. Lebediew. Misja ta nie była dla niego łatwa, bowiem Czechy należały wówczas do nieprzychylniej prawosławiu Austrii. Jednak w sumie funkcja duchownego w rosyjskim kościele w Pradze miała dla Lebediewa szczególne znaczenie. Przede wszystkim znalazł się on w środowisku związanym z kulturą Zachodu, co znalazło swój wyraz w jego teologii polemicznej, wyrażanej zwłaszcza w monografii o niepokalanym poczęciu. Ponadto nawiązał ściśle więzi ze światem słowiańskim, m.in. współpracował z działaczami czeskimi: Pałackim, Braunierem, Sładkowskim. „Złota Praga” przyciągała wtedy do siebie słowiańskich gości ze wszystkich zakątków Słowiańszczyzny. Przebywali tam rosyjscy slawiści, uczyli się lekarze, przyjeżdżali liczni turyści. Podczas przełożenia w prawosławnym kościele rosyjskim w Pradze Lebediew napisał monografię o dogmacie niepokalanego poczęcia Bogurodzicy. Jest to jedyne, względnie kompletne, opracowanie monograficzne, jakie ma literatura teologiczna Kościoła grecko-rosyjskiego. Rozprawa ta przedstawiona komisji kościelnej Akademii Moskiewskiej przyniosła mu stopień magistra i nominację na członka Komisji Synodalnej. Z pewnością dzieło to jest dalekie od jasnego i zwięzłego ujęcia dogmatu, lecz bez wątplenia zasługuje na uwagę, tak ze względu na specjalną doktrynę, która w nim jest zawarta, jak również ze względu na wpływ, jaki wywarło na myśl późniejszych teologów rosyjskich, np. N. Malinowskiego, S. Bułhakowa. Poza tym o jego wartości świadczą dwa wydania, co nie jest rzeczą banalną dla rozprawy teologicznej,

⁸ A. LIEBIDIEW, *Oczierk istorii christsanskoj cerkwi primienitielno k gimnaziczieskoj programie*, Petersburg 1878.

która pojawiła się w Rosji⁹. Okres praski Lebidiewa trwał osiem lat, czyli do roku 1882.

Następnie A. Lebidiew wraca ponownie do Petersburga, gdzie zostaje przełożonym kazańskiego soboru. W dowód szacunku otrzymuje tytuł protoierieja, czyli prałata Prawosławnego Kościoła, zaś działalność teologiczna zostaje zwieńczona tytułem profesora. W wieku 65 lat umiera w Petersburgu na zator i porażenie serca 23 III 1898 r.

Aleksander Lebidiew pozostawił wiele prac teologicznych. Spośród tych prac dla nas największe znaczenie mają: *Różnice Kościoła Wschodniego i Zachodniego w nauce o Przenajświętszej Dziewicy Maryi Bogurodzicy na podstawie łacińskiego dogmatu o niepokalanym poczęciu* i *O znamionach prawdziwego Kościoła na podstawie książki W. I. Sołowjowa: Rosja i Kościół uniwersalny*. W artykule korzystam z oryginalnego, pierwszego wydania monografii A. Lebidiewa o niepokalanym poczęciu Maryi w języku rosyjskim pt.: *Raznosti Cerkwie Wostocznoj i Zapadnoj w uczeniu o Priesu. Diewie Marii Bogurodicje, po powodu latinskogo dogmata o nieporocznom zaczati* (Warszawa 1881).

2. Źródła nauki o Matce Bożej w Kościele wschodnim

Lebidiew wymienia w monografii o dogmacie niepokalanego poczęcia trzy źródła nauki o Matce Bożej w Kościele wschodnim: Pismo Święte, Tradycję i liturgię.

2.1. Pismo Święte

Pismo Święte stanowi podstawowe źródło nauki o Matce Bożej w prawosławiu. W teologii prawosławnej XIX w. przywiązuje się wielką wagę do studiów nad Pismem Świętym. Świadczy o tym ożywiona działalność Towarzystwa Biblijnego (od 1804 r.), postawienie Pisma świętego na pierwszym miejscu w nauczaniu w seminariach duchownych (program nauczania z 1814 r.) i ukazywania się rosyjskich przekładów Pisma świętego. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza pełny przekład przy udziale wszystkich akademii i zaproszonych uczonych pod patronatem Świętego Synodu w latach 1859-1875¹⁰.

⁹ M. JUGE, *Le dogme l'Immaculée Conception d'après un theologien russe contemporain*, „Echos d'Orient” (1920) nr 19, 22.

¹⁰ J. PRYSZMONT, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna Biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979, 20.

Jak słusznie zauważa wybitny znawca mariologii bp Antoni Pawłowski w swej rozprawie naukowej *Dogmat Niepokalanego Poczęcia w oświeceniu nowszych prawosławnych teologów rosyjskich. Studium teologiczno-krytyczne* (Warszawa 1930), zestawienia interpretacji Kościoła wschodniego i zachodniego tekstów biblijnych, które dotyczą niepokalanego poczęcia są podejmowane przez Lebediewa niemal wyłącznie w oparciu o pozycję E. Preussa pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis der allerheiligsten Jungfrau von einem, der sie vormals gelastert hat* (Freiburg in Br. 1879). W ten sposób teolog prawosławny nadaje jej rangę prawie absolutną, jakby nauczania samego Magisterium, gdy tymczasem jej autor był nawróconym protestantem i praca jego nie stanowiła w pełni miarodajnej wykładni katolickiej doktryny o niepokalanym poczęciu. Pomijamy już przy tym fakt, że tak szeroko zakrojona monografia Lebediewa jak *Raznosti* winna dysponować szerokim wachlarzem opracowań katolickich, a nie ograniczać się niemalże do jednej pozycji, z którą Lebediew polemizuje wprost, przeceniając jej wartość¹¹.

Lebediew przytacza cztery teksty biblijne wymienione jako świadectwa Pisma Świętego o niepokalanym poczęciu w pracy E. Preussa pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis*¹². Są to: protoewangelia – Rdz 3, 15; pozdrowienie anielskie – Łk 1, 28; wizja apokaliptycznej niewiasty – Ap 12, 1-18 i tekst epistolarny – Hbr 7, 26.

Na wstępie Lebediew zastrzega, że według niego te świadectwa Pisma świętego mają dla argumentacji biblijnej Kościoła zachodniego tylko *wartość danych* dla wyprowadzenia dogmatu niepokalanego poczęcia, czyli nie mówią o niepokalanym poczęciu *expressis verbis*. Poza tym nie były dostrzegane przez wielkich nauczycieli Kościoła – św. Bernarda i św. Tomasza¹³.

Szczegółową interpretację tekstów biblijnych Lebediew rozpoczyna od przedłożenia ogólnej hermeneutyki, która jest stosowana przez teologów prawosławnych. *Z ostrożnością* - pisze - *należy posługiwać się tajemniczym znamionowaniem historycznym osób Starożytności. W tym wypadku winno być zastosowane to zdrowe prawo hermeneutyki, według którego przy wyjaśnianiu jakiego-*

¹¹ A. PAWŁOWSKI, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia w oświeceniu nowszych prawosławnych teologów rosyjskich. Studium teologiczno - krytyczne*, Warszawa 1930, 47.

¹² E. PREUSS, *Zum Lobe der unbefleckten Empfangnis*, Freiburg in Br., 1879.

¹³ A. LIEBIEDIEW, *Raznosti Cerkwie Wostocznoj i Zapadnoj w uczeniu o Priesu. Diewie Marii Bogurodicje, po powodu latinskogo dogmata o nieporocznom zaczati*, Warszawa 1881, 376 (dalej: *Raznosti*).

kolwiek historycznego wydarzenia bezpośredni, prosty lub dosłowny sens mowy winien mieć pierwsze i główne znaczenie, a tajemniczy, tylko względne, na ile pozwalają cechy historycznego opisu¹⁴. Zatem metoda analizowania źródeł biblijnych stosowana przez Lebediewa uwzględnia najpierw sens literalny, a potem przystaje na interpretację w sensie przenośnym, duchowym.

2.1.1. Protoewangelia – Rdz 3, 15

Interpretując tekst Protoewangelii, Lebediew uważa, że na pierwszym planie jest tu mowa o „pierwszej niewieście”, dlatego przede wszystkim należy zachować sens literalny, historyczny. Potem zaś treść może być wyjaśniona także w sensie misteryjnym, na ile pozwalają cechy wspólne pierwszej niewiasty z Kościołem i Bogurodzicą¹⁵. Podaje więc potrójny wykład tekstu Rdz 3, 15: dosłowny, eklezjalny i maryjny.

A) Wykład dosłowny ma sens kolektywny, gdzie Ewa reprezentuje ludzkość. Wyjaśnia on pierwszą obietnicę w ten sposób, że razem z pierwszą niewiastą do walki ze złem wkracza całe potomstwo, cała ludzkość. Centralnym zaś punktem tej walki jest Ktoś jeden z potomstwa, obiecane Potomstwo niewiasty, Bóg-Człowiek, Pogromca węża¹⁶.

Przy tym Lebediew zaznacza, że prawosławie odrzuca przekład Wulgaty: *Ona zetrze twój głowę* jako niezgodny z oryginalnym tekstem i przekładem Septuaginty. Za tłumaczenie właściwe Lebediew uznaje: „Ono zetrze twój głowę”, czyli takie, które odnosi się do potomstwa w sensie szerokim, zaś do Potomka-Chrystusa w sensie ścisłym¹⁷.

B) W myśl wykładu eklezjalnego Ewa jest praobrazem Kościoła jako matka całego potomstwa Błogosławionego, czyli wszystkich zbawionych przez wiarę w Chrystusa. Ona bowiem reprezentuje swoje dzieci w wierze¹⁸.

C) Wreszcie Lebediew uznaje wykład maryjny, w którym Ewa jest prototypem Maryi. Ewa została bowiem nazwana pramatką całego potomstwa i samego Zwycięzcy węża, a Maryja jest Matką Zbawiciela, a przez Niego błogosławioną Matką całej zbawionej w Chrystusie ludzkości¹⁹.

¹⁴ TAMŻE, 395. Por. R. DĄBROWSKI, *Nauka prawosławnych teologów rosyjskich o Piśmie świętym*, Włocławek 1933, 4nn.

¹⁵ TAMŻE, 396.

¹⁶ TAMŻE, 394.

¹⁷ TAMŻE, 368, 402.

¹⁸ TAMŻE, 396.

¹⁹ TAMŻE, 395.

Nasz teolog w interpretacji tekstu akcentuje jednak mocno pierwszeństwo sensu dosłownego. Wtedy bowiem obietnica zachowuje znaczenie ogólnoludzkie, gdy natomiast literalny sens ginie na korzyść sensu maryjnego, obietnica kurczy się w swoim znaczeniu do przepowiedni tylko o jednej osobie. Wobec tego Lebediew odrzuca wykład na korzyść niepokalanego poczęcia, bowiem - jak pisze - zbawienie w Starym Testamencie byłoby zależne nie od wiary w obiecanie Potomstwo, lecz od wiary w obiecaną niewiastę²⁰.

2.1.2. Pozdrowienie anielskie – Łk 1, 28

Interpretację pozdrowienia anielskiego (Łk 1, 28) Lebediew rozpoczyna od uwagi o nieściśłości przekładu łacińskiego. Według niego Maryja została nazwana „obdarzona łaską”, a nie „pełna łaski”²¹. Chcąc jednak traktować tekst jako świadectwo niepokalanego poczęcia, pisze dalej, że należy udowodnić, iż obdarzenie łaską albo pełnia łaski stoi w koniecznym związku z niepokalanym poczęciem, tj. nie może być pomyślana bez niepokalanego poczęcia²². Wreszcie przytacza za Preussem wyjaśnienie, że w związku ze słowami *Księgi Rodzaju i Objawienia św. Jana* pozdrowienie anielskie należy rozumieć nie inaczej, jak w sensie świadectwa otrzymanej czystości niebiańskiej i nieobecności wszelkiej skazy²³. Autor ocenia tę interpretację jako bezpodstawną²⁴ i przytacza interpretację tekstu Łk 1, 28 według teologii prawosławnej.

Głosi ona, że w wyniku swego naturalnego pochodzenia Maryja była uczestniczką gniewu Bożego. Niezależnie od otrzymanej łaski Święta Dziewica podlegała groźnemu wyrokowi wydanemu na grzeszników. Nie minął również Maryi ostatni akt tego wyroku - śmierć. Pozdrowienie anielskie wcale nie dowodzi, że w chwili poczęcia Maryja otrzymała pełnię łaski. Wiara bowiem w obiecanie Potomstwo ściągała na Maryję miłość i upodobanie Boże, a to zależało od wielkości tej wiary²⁵.

Według nauki prawosławnego Kościoła - czytamy u Lebediewa - Święta Dziewica, Maryja, jako córka Adama i Ewy, podlegała gniewowi Bożemu, kiedy rozlegał się w raju wyrok na grzeszników

²⁰ TAMŻE, 397n.

²¹ TAMŻE, 375.

²² TAMŻE, 377.

²³ TAMŻE, 391.

²⁴ TAMŻE.

²⁵ TAMŻE, 367.

i pomimo obfitej łaski, która została Jej darowana, żyła na ziemi pod groźnym wyrokiem i w końcu poniosła na sobie zamykający akt tego wyroku - śmierć. Lecz gdy równocześnie w raju została ogłoszona obietnica o potomstwie niewiasty i wiara w to Potomstwo stała się początkiem dającym życie dla wszystkich zbawionych, doprowadzała do nich miłość Bożą i zbawczą łaskę, to również Święta Dziewica pomimo tego, że znajdowała się pod sądem Bożym, swoją wiarą w Odkupiciela, najpierw spodziewanego, a potem Tego, który przyszedł, przywiodła do siebie miłość Bożą w takim stopniu, w jakim wielka była Jej wiara²⁶.

2.1.3. Wizja apokaliptycznej niewiasty – Ap 12, 1-18

Przeprowadzając egzegezę wizji apokaliptycznej niewiasty (Ap 12, 1-18), Lebediew opowiada się w tym tekście przede wszystkim za sensem eklezjalnym. W drugiej jednak fazie egzegezy opowiada się również za interpretacją w sensie maryjnym „niewiasty obleczonej w słońce”, lecz służy mu ona jako kontrargument niepokalanego poczęcia.

A) Interpretację eklezjalną popiera on trzema motywami. Po pierwsze - pisze teolog wschodni - w Apokalipsie jest wyobrażony los Kościoła Chrystusowego w jego historycznym rozwoju od czasów apostołskich do ostatecznych dni. Rzeczą dziwną byłoby widzieć w końcu Księgi prorocstwo o narodzeniu Chrystusa Zbawiciela przez Dziewicę Maryję, kiedy ta tajemnica jawi się w Apokalipsie jako już dokonana. Po drugie - kontynuuje Lebediew - Apokalipsa mówi o niewieście, że była brzemienna, krzyczała z bólów i mąk rodzenia i narodziła dziecko płci męskiej. Ponieważ jednak bóle i krzyki rodzenia nie mogły występować przy dziewiczych narodzinach Chrystusa, a zatem obrazu tego nie można zastosować do Bogurodzicy. Wreszcie po trzecie - motywuje Lebediew - pojawienie się niewiasty zostało nazwane w *Objawieniu św. Jana* „wielkim znakiem na niebie”, takie zaś określenie sugeruje, że to pojawienie jest symboliczne, tajemniczo-profetyczne. Ono zapowiada Kościół w jego duchu i sile. Osobę młodzieńca przeznaczonego paść narody różgą żelazną, domyślnie można rozumieć jako rodzący się lud, któremu została przeznaczona przez Opatrzność wielka, historyczna, duchowa misja, a męki i krzyki przy Jego rodzeniu, być może oznaczają nadzwyczajne trudności, jakie spotka Kościół przy Jego duchowym narodzeniu albo oświeceniu świata chrześcijaństwem²⁷.

²⁶ TAMŻE, 368.

²⁷ TAMŻE, 398n.

B) Interpretacja maryjna zaskakuje ujęciem zgodnym z myślą Soboru Watykańskiego II o relacji Maryja - Kościół²⁸. W apokaliptycznej niewieście, według Lebediewa, przede wszystkim należy dostrzeżać Kościół. Lecz z ideami o Kościele łączyć można i idee o Bogurodzicy, dlatego że idea Kościoła, można powiedzieć, wciela się w Bogurodzicy. Jak bowiem Kościół jest domem Bożym, skarbcem Chrystusowej łaski, tak i Przenajświętsza Bogurodzica była mieszkaniem Boga, całkowicie mieściła w sobie Chrystusa i pozostając na zawsze skarbcem Jego łaski, weszła do Jego niebieskiej chwały. Jak Kościół jest tajemniczą matką wszystkich wierzących, tak i Przenajświętsza Bogurodzica jest naszą dobrotliwą Matką, gdyż Jej Syn nie wstydzi się nazywać naszym Bratem. Dlatego upatrując w apokaliptycznej niewieście wyobrażenie Kościoła, możemy zarazem ujrzeć w niej i obraz Bogurodzicy, nie we wszystkich na pewno cechach, ale w tych, które są charakterystyczne dla Niej (tj. wykluczając bóle rodzenia i krzyki przy tym). Możemy także powiedzieć, że sam obraz niewiasty jest wzięty z przedstawień o niebiańskiej chwale Bogurodzicy i z Niej przeniesiony na Kościół, inaczej mówiąc, Kościół jest wyrażony cechami Bogurodzicy lub w Jej obrazie²⁹.

Ta jednak zgodność obrazu Bogurodzicy z obrazem Kościoła służy Lebediewowi za zarzut przeciw niepokalanemu poczęciu. Uważa bowiem, że jeżeli Kościół złożony z grzesznych, pokutujących ludzi jawi się w blaskach chwały, to nie ma podstawy, by niebiańska chwala Bogurodzicy wiązała się nieustannie z niepokalanym poczęciem. Podobnie jak Kościół - pisze prawosławny teolog - tak i Ją oczyścił Chrystus, aby przedstawić sobie jako Dziewicę czystą, chwalebna, niemającą skazy lub zmarszczki, lub czegoś podobnego, lecz świętą i niepokalaną i ubogaconą Bożą chwałą (Ef 5, 27)³⁰. Rozumiejąc zatem niepokalaność w sensie świętości moralnej, Lebediew utrzymuje, że analogicznie do społeczności Kościoła, utworzonej z ludzi, którzy przechodzą ze stanu grzechu do stanu łaski, i w życiu Maryi nastąpiło przejście ze stanu grzechu do stanu świętości najwyższej.

²⁸ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Paryż 1967, 63 (dalej: LG).

²⁹ *Raznosti*, 399n.

³⁰ TAMŻE, 400.

2.1.4. Tekst epistolarny Hbr 7, 26

Preuss w swej pracy pt. *Zum Lobe der unbefleckten Empfängnis* wykorzystał w sensie przystosowanym tekst epistolarny - Hbr 7, 26 jako świadectwo niepokalanego poczęcia. *Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielnego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa* (Hbr 7, 26). Argument opiera się na wyrażeniu: oddzielony od grzeszników.

Według Lebediewa słowa: „oddzielony od grzeszników” Preuss wyjaśnia błędnie, twierdząc, że Chrystus nie wchodzi w wewnętrzne i istotne obcowanie z grzesznikami, nawet takimi, którzy byli zarażeni grzechem tylko w poczęciu, nie mówiąc już o grzechach uczynkowych³¹. To wyjaśnienie domaga się zatem niepokalanego poczęcia Maryi.

Teolog wschodni przeciwstawia się tej interpretacji i przedkłada wykład prawosławny tego tekstu. Twierdzi on, że Chrystus mógł być poczęty z matki podległej grzechowi. Na potwierdzenie przytacza dwa motywy: spójnię mistyczną Chrystusa z Kościołem, którego członkami są ludzie zrodzeni w grzechu pierwotnym i podlegli grzechom uczynkowym oraz zjednoczenie eucharystyczne Chrystusa z grzesznikami³².

2.2. Tradycja

Tradycja stanowi drugie, po Piśmie Świętym, źródło nauki o Matce Bożej w prawosławiu. Szczególne miejsce zajmuje w niej Tradycja patrystyczna, która też jest drugorzędym źródłem nauki Kościoła wschodniego o Matce Bożej³³.

Teologia prawosławna XIX w. poza studiami nad Pismem Świętym chętniej też sięga do myśli Ojców Kościoła, zwłaszcza Ojców Kościoła Wschodniego, takich jak: św. Jan Chryzostom czy św. Jan Damasceński. Świadectwem tego było zakrojone na szeroką skalę wydawanie dzieł Ojców³⁴.

W nurcie tej teologii, czerpiącej z myśli Ojców Kościoła, znalazł się również Lebediew. Sięga on często do skarbnicy pism Ojców, w której znajduje elementy myśli objawionej o Matce Bożej, jak i najbardziej wierną ich interpretację. Za Ojców Lebediew uważa nie

³¹ TAMŻE, 401.

³² TAMŻE.

³³ Por. *Raznosti*, 137.

³⁴ J. PRYSZMONT, *Życie chrześcijańskie...*, 20. Por. G. PERADZE, *Pojęcie, zadania i metody patrologii w teologii prawosławnej*, Warszawa 1934, 11.

tylko przedstawiciele okresu starożytności, lecz niemal całej tradycji chrześcijańskiej. Jednak szczególną uwagę przywiązuje do nauczania dawnego, jeszcze nierozdzielonego Kościoła³⁵.

Lebediew ustosunkowuje się zwłaszcza do świadectw patrystycznych tych autorów, którzy zostali wymienieni w bulli Piusa IX *Ineffabilis Deus*. Przytacza więc wypowiedzi Orygenesza, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana z Damaszku i św. Bernarda. Nie pomija też tradycji rodzimej, a więc odwołuje się do Ojca rosyjskiego, Wasyla³⁶.

W świadectwach tych Ojców Lebediew dopatruje się nieprzerwanej tradycji o powszechności grzechu pierworodnego. Teolog wschodni pisze: *Pozytywnym i bezspornym nauczaniem całego powszechnego Kościoła było to, że pierworodny grzech rozpościera się na wszystkich ludzi, którzy urodzili się w naturalnym porządku, a więc konsekwentnie i na Świętej Dziewicy, i że jeden tylko wcielony Syn Boży był poczęty i narodził się bez grzechu*³⁷. Szczególnie mocno podkreśla autor świadectwa Augustyna. Augustyn - pisze Lebediew - w walce z pelegianami, rozważając znaczenie pierworodnego grzechu i konieczność pomocy łaski dla ludzi, pozostawił mnóstwo świadectw o udziale Świętej Dziewicy w pierworodnym grzechu. Zdaniem Lebediewa również św. Bernard, choć tak bardzo czcił Bogurodnicę, że przyjmował nieprawidłowy przekład: „Ona zetrze twoją głowę” za oryginalne słowa Pisma świętego, to jednak nie dostrzegał w nich uzasadnienia dogmatu o niepokalanym poczęciu³⁸.

W wypadku zaś przytoczonych wypowiedzi w bulli, Lebediew stawia tezę podstawową o pomieszaniu czystości wrodzonej i nabytej, czyli świętości ontycznej, rajskiej i świętości moralnej. Aby odsyłać do nich - utrzymuje Lebediew - miały jakkolwiek siłę przekonywania, należy udowodnić, że niepokalaność i czystość rozumieli oni nie w sensie czystości moralno-dobrowolnej, uzyskanej wewnętrznym aktem wiary i miłości, lecz w sensie niepokalaności i czystości naturalnej, według pochodzenia³⁹.

Teolog prawosławny pisze: *Święci Ojcowie i nauczyciele Kościoła przyznawali i wyznawali niepokalaność, czystość, świętość i ponadcherubinową godność Bogurodzicy i nie znajdowali wystarczających słów dla wyrażenia swoich uczuć pobożności i czci do Niej. Lecz z tego nie wynika, że oni tym samym przyznawali również niepokalane poczęcie*⁴⁰.

³⁵ *Raznosti*, 142.

³⁶ TAMŻE.

³⁷ TAMŻE.

³⁸ TAMŻE.

³⁹ TAMŻE, 227.

⁴⁰ TAMŻE, 327.

2.3. Liturgia

Trzecim źródłem nauki o Bogurodzicy dla wschodniego chrześcijaństwa jest liturgia. Cała liturgia prawosławia przesycona jest gruntowną myślą teologiczną o Matce Bożej, co wyraża się w muzyce i poezji, niezrównanej pod względem bogactwa i piękna. Okazuje ona synowską miłość, jaką lud żywi względem Bożej Matki. Tę miłość biorą ze sobą ze świątyń do swych domostw, do swego życia.

W liturgii szczególne miejsce zajmują hymny maryjne, wykonywane zwłaszcza w święta ku czci Matki Bożej⁴¹. Zatem święta i hymny są dla teologa prawosławnego, Lebediewa, źródłami nauki o Matce Bożej.

Hymny są formą chwalebnych wyrażen i dlatego odznaczają się pewną swobodą w swej treści. Nie są one - pisze Lebediew - traktowane jako dogmatyczne orzeczenia, ale jako chwalebne, entuzjastyczne wyrażenia czci ku Przebłogosławionej Dziewicy Maryi i dlatego są rozumiane w sensie przerośnym, a nie w absolutnym⁴².

Zdaniem Lebediewa w hymnach wypowiada się powszechne kościelne nauczanie o poczęciu Świętej Dziewicy w grzechu pierwotnym. Prawosławny pisarz podaje trzech twórców hymnów ku czci Bogurodzicy: Grzegorza Nikomedyjskiego, Andrzeja z Krety i św. Jana Damasceńskiego. Wszystkim tym piewcom towarzyszą wyrażenia wskazujące na udział Maryi w prarodzicielskim grzechu, takie jak: plód boleści, pochodząca od śmiertelnego łoża, prarodzicielska skaza tkwi na Niej⁴³.

Pieśni ku czci Bogurodzicy są śpiewane zwłaszcza w święta Wprowadzenia Matki Bożej do świątyni i Jej Poczęcia.

W swoich hymnach - pisze Lebediew - na święto Poczęcia Bogurodzicy (9 grudnia) Kościół z jednej strony wyraża radość sprawiedliwej Anny, że Pan zdejmuje z niej hańbę bezpłodności, a z drugiej - radość Kościoła, że Anna poczyna czystą Bożą Panienkę, która ma zrodzić Zbawiciela świata⁴⁴.

Lud prawosławny przez wieki karmił swoje serca pobożnością do Matki Bożej poprzez uszy i oczy. Właśnie hymny i ikony kształtują jego proste i czyste ducha. Przez pokolenia bowiem nie znał on innej księgi jak ikony, innych słów modlitwy niż te, które zawiera liturgia. Jest to więc pobożność gorąca i przepelniona miłością do Bożej Rodzicielki.

⁴¹ TAMŻE, 145.

⁴² TAMŻE, 136n.

⁴³ TAMŻE, 145n.

⁴⁴ TAMŻE, 148n.

Wschodnia liturgia rodzi się z żywego kultu wiernych, z wiary ludu, z przeżywania obecności Chrystusa, z nauki Kościoła.

Podsumowując naukę wschodniego Kościoła o Matce Bożej zawartą w trzech źródłach: Piśmie Świętym, Tradycji i liturgii, Lebediew stwierdza, że chociaż Kościół prawosławny przyznaje Świętej Dziewicy uświęcenie już od łona matki, to jednak nigdy nie przyznawał Jej niepokalanego poczęcia⁴⁵.

3. Rodzenie się doktryny teologicznej o niepokalanym poczęciu Maryi

Aleksander Lebediew stosuje badanie metodyczne najpierw w odniesieniu do historii dogmatu niepokalanego poczęcia. Autor dzieli tę historię na trzy okresy: *dogma implicitum*, „pobożne mniemanie” i *dogma explicitum*⁴⁶. *Dogma implicitum* stanowi pierwszy okres rozwoju dogmatu, od I do IX wieku. W tym okresie dogmat był w stanie początkowym, jeszcze nieokreślonym. „Pobożne mniemanie” to okres drugi w historii dogmatu niepokalanego poczęcia, od wieku IX do XIX. W tym czasie dogmat istniał w postaci skromnego mniemania, jeszcze nie obowiązującego, lecz podlegającego już sporom. Wreszcie, *dogma explicitum* to trzeci, ostatni okres dziejów dogmatu rozpoczęty jego promulgacją w 1854 roku i trwający obecnie. Dogmat otrzymał postać nauki wyjaśnionej i znaczenie prawdy objawionej przez Boga, czyli ogólnie obowiązującej⁴⁷.

W historycznej części monografii Lebediew stosuje pierwszy człon swej metody - stawia tezę zasadniczą o różnicy między czystością nabytą a czystością wrodzoną. *Sądzimy - pisze - że między czystością, można powiedzieć, nabytą własnymi wysiłkami a czystością wrodzoną, otrzymaną z pochodzenia, między czystością uzyskaną wewnętrznymi aktami, wysiłkami woli a czystością bytową jest wielka przepaść, nieskończona różnica*⁴⁸.

3.1. *Dogma implicitum*

W odniesieniu do pierwszej fazy rozwoju dogmatu niepokalanego poczęcia A. Lebediew używa podstawowej tezy do oceny świa-

⁴⁵ TAMŻE, 149.

⁴⁶ TAMŻE, 14.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ TAMŻE, 18.

dectw patrystycznych. Przytacza cztery świadectwa pozytywne i wiele świadectw negatywnych. Wśród świadectw pozytywnych wymienia: świadectwo Orygenesza, tekst Jana Damasceńskiego, wypowiedź Ambrożego, świadectwo Augustyna⁴⁹.

Stosując tezę podstawową jako kryterium oceny tych świadectw Lebediew stwierdza, że między niepokalanością moralną a niepokalanością przyrodzoną nie było jeszcze wówczas pomostu⁵⁰. Zatem przyznaje tym świadectwom jedynie wartość źródeł dla uznania dziewictwa i czystości moralnej Maryi, lecz nie znajduje w nich podstaw dla orzekania niepokalanego poczęcia Bogarodzicy.

Pomost łączący czystość moralną i czystość przyrodzoną - pisze teolog wschodni - między którymi jest przepaść nie do przebycia⁵¹ został wybudowany w późniejszym czasie w Kościele łacińskim⁵². To pomieszenie pojęć z istoty swej przeciwnych⁵³, według Lebediewa, leży u podstaw dogmatu niepokalanego poczęcia. Czystość moralną Maryi wzięto za czystość przyrodzoną, na której opiera się, w jego rozumieniu, dogmat.

Paschazy Radbert - pisze Lebediew - *dokonał przejścia od czystości nabytej do czystości przyrodzonej. Tylko tę czystość przypisywał on na razie nie poczęciu, lecz narodzinom Maryi*⁵⁴. On dokonał przejścia od nauki o bezgrzeszności Świętej Dziewicy do nauki o Jej uświęceniu już w łonie matki, pojmując to uświęcenie w sensie uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego⁵⁵. Jako podstawa do takiego głoszenia służyło Paschazemu starożytne święto narodzenia Maryi w myśl zasady *lex orandi - lex credendi*⁵⁶.

Uświęcenie Maryi w łonie matki w sensie braku grzechu pierworodnego - pisze dalej Lebediew - zostało odniesione do momentu poczęcia pod wpływem święta Poczęcia Dziewicy przez sprawiedliwą Annę, które powstało w XII wieku⁵⁷. Geneza jednak tego święta, zdaniem teologa prawosławnego, sięga reformy Grzegorza VII dotyczącej celibatu duchowieństwa. Według niego, kanonicy angielscy, a potem

⁴⁹ TAMŻE, 15.

⁵⁰ TAMŻE, 18.

⁵¹ TAMŻE, 304.

⁵² TAMŻE, 19.

⁵³ TAMŻE, 304.

⁵⁴ TAMŻE, 19; por. 304: *Drewniej Cerkwi pronađležit predstavlienije o swiatosti i czistotie sw. Diewy Marii, kak swiatosti i czistotie błogopriebrietiennoj, swobodno-nrawstwiennoj, a latinskoj Cerkwi, naczinaja s Paschazija, kak swiatosti i czistotie po proischożdieniu, po jestestwu.*

⁵⁵ TAMŻE.

⁵⁶ TAMŻE, 20.

⁵⁷ TAMŻE.

lyońscy, mając zamiar ukazać czystość i niepokalaność małżeńskiego życia, zaczęli przepowiadać, że poczęcie Maryi przez Jej matkę było czyste i święte oraz zaczęli je świętować⁵⁸. Zatem święto Poczęcia pojawiało się, zdaniem Lebediewa, jako forma podkreślenia świętości małżeństwa, a nie jako wyraz wiary w niepokalane poczęcie Maryi. Poza tym Autor wyraźnie zdaje się rozumieć niepokalaność w święcie Poczęcia tylko w sensie czystości moralnej, czyli poczęcia w grzechu pierwotnym⁵⁹.

Święto Poczęcia Maryi przez Annę zostało rozpowszechnione, jak dalej relacjonuje Lebediew, dzięki dwóm sprzyjającym czynnikom: ideałowi rycerskiemu i pobożności ludowej⁶⁰.

Rycerski ideał średniowiecza wynosił wysoko służbę niewieście. Ponieważ był to okres wojen i barbarzyństwa, dominacji siły męskiej, dla przeciwwagi ideał rycerski widział w kobiecie personifikację dobra, miłości, czystości i świętości. Stąd groźne oblicze Wszechmocnego Boga łagodzone uosobieniem Jego miłosierdzia – Maryją⁶¹. Dla nowych nadzwyczajnych uczuć - pisze Lebediew - dla nowych przedstawień, były potrzebne również nadzwyczajne wyrażenia⁶².

Pobożność ludowa w średniowieczu - zdaniem pisarza wschodniego - w pełni sprzyjała rozprzestrzenieniu święta Poczęcia. Opierając się bezkrytycznie na pracy protestanta K. Klodena⁶³, teolog prawosławny twierdzi, że pobożność ta była nieumiarkowana, potrzebowała ciągłego podsycańca, a temu sprzyjał nadzwyczajny kult Bogurodzicy w święcie Jej Poczęcia.

Według opinii Lebediewa czynniki te sprawiły, że tak jak w XI i XII wieku nieliczni świętowali dzień poczęcia Bogurodzicy, tak w XV wieku nieświętujący stanowili wyjątek. Cały zaś splot wydarzeń - dziwi się Lebediew - jest określony mianem ukrytych początków nauki o niepokalanym poczęciu⁶⁴.

3.2. Pobożne mniemanie

W okresie pobożnego mniemanie nastąpiło teoretyczne opracowanie nauki o niepokalanym poczęciu. Teoretyczny rozwój proble-

⁵⁸ TAMŻE, 20. 23.

⁵⁹ TAMŻE, 21-22.

⁶⁰ TAMŻE, 24-26.

⁶¹ TAMŻE.

⁶² TAMŻE, 24.

⁶³ TAMŻE, 23. Por. K.Z. KLODEN, *Zur geschichte der Marienverhrung*, Berlin 1840, 21-25.

⁶⁴ TAMŻE, 25, por. 30.

mu niepokalanego poczęcia - pisze Lebediew - zaczyna się w pełni od czasu wielkiego rozkwitu scholastyki, w końcu XIII i początku XIV wieku. Problem wchodzi w proces scholastycznego myślenia, wprowadzony został w system teologicznych poglądów i stanowił przedmiot ożywionych sporów, nie kończących się do ostatniego stulecia. Ponieważ wszyscy scholastycy - teologowie przyznawali powszechność pierwotnego grzechu, więc pytanie odnośnie do Świętej Dziewicy zawierało się w tym: jaki udział powinna mieć Święta Dziewica w grzechu swojego praojca Adama i jaki miała, czy tylko idealny, czy też realny⁶⁵.

Punktem wyjściowym rozważania teoretycznego tego problemu było rozróżnienie w poczęciu aktu naturalnego - ludzkiego i aktu nadnaturalnego - Bożego⁶⁶.

Problem ten podjęło dwóch znakomitych scholastyków tego okresu: Tomasz z Akwinu i Duns Szkot⁶⁷. Właśnie Duns Szkot określił naukę o niepokalanym poczęciu w okresie średniowiecza „pobożnym mniemaniem”.

Lebediew wyszczególnia trzy główne elementy nauki scholastyków leżące u podstaw niepokalanego poczęcia. Pierwszy element to położenie akcentu tylko na negatywną stronę grzechu pierwotnego - utratę łaski, a niedocenywanie strony pozytywnej grzechu pierwotnego - skażenia natury, zwłaszcza w nauce Duns Szkota. Niepokalane poczęcie ujmuje zatem jako wyrównanie braku łaski, a tymczasem, zdaniem Lebediewa, zapomina się o zaistniałym ograniczeniu bytowym natury w stanie upadku. Element drugi to teoria kreacjonizmu rozumiana jako wlewanie (*infusio*) duszy przez Boga w nowo powstające ciało dziecka pochodzące od rodziców. Wreszcie elementem trzecim jest scholastyczna teoria dziedziczenia grzechu pierwotnego przez skalanie ciała⁶⁸.

Aczkolwiek Tomasz z Akwinu przyznawał Maryi realny udział w pierwotnym grzechu, w przeciwieństwie do Duns Szkota uznającego jedynie udział idealny, to jednak, według Lebediewa, postawiona przez św. Tomasza zasada, że uwolnienie Maryi od grzechu pierwotnego zostało dokonane na mocy zasług Chrystusowych, stanowiła koncepcję odkupienia zachowawczego (*redemptio praeservativa*). Koncepcja ta została przejęta przez innych scholastyków, którzy jedynie odnieśli moment uświęcenia Maryi do chwili Jej po-

⁶⁵ TAMŻE, 33.

⁶⁶ TAMŻE, 32.

⁶⁷ TAMŻE, 34.

⁶⁸ TAMŻE, 33.

częcia i w tej formie znalazła się w dziewiętnastowiecznej definicji dogmatycznej⁶⁹.

Dalszy rozwój nauki o niepokalanym poczęciu w okresie jej teoretycznego opracowania widzi Lebediew w dominacji zakonu franciszkańskiego, poplecznika niepokalanego poczęcia, nad zakonem dominikańskim. Dużą rolę w upowszechnianiu niepokalanego poczęcia przypisuje papieżom pochodzącym z zakonu franciszkańskiego, np. Sykstusowi IV, który w 1475 r. ustanowił nabożeństwo dla święta Poczęcia 8 grudnia⁷⁰. Poza tym podkreśla rolę jezuitów jako obrońców dogmatu w okresie późniejszym. Lebediew przytacza także orzeczenia soborów, które przychyliły się ku uznaniu niepokalanego poczęcia po ogłoszeniu aprobującego postanowienia przez wydział teologiczny w Paryżu⁷¹. Były to wypowiedzi soborów w Konstancji, w Bazylei i w Trydencie⁷².

Okres pobożnego mniemania w historii niepokalanego poczęcia zawiera Lebediew w takiej ocenie: *Tak więc, naszym zdaniem, dalszy rozwój dogmatu przebiegał nie w jego istocie, lecz przeciwnie, odbywał się zgodnie z zewnętrznymi okolicznościami*⁷³.

3.3. *Dogma explicitum*

Począwszy od Dunsza Szkota, historia dogmatu niepokalanego poczęcia jest dosłownie powtarzana przez Lebediewa za E. Preussem⁷⁴.

W fazie *dogma explicitum* A. Lebediew przedstawia najpierw życiorys papieża Piusa IX jako miłośnika Maryi. Szczególnie opisuje cudowne uzdrowienie go z epilepsji w Loreto, które uczyniło z niego niestrudzonego szerzyciela chwały Maryi⁷⁵.

Zgodnie z relacją Lebediewa przygotowanie do zatwierdzenia dogmatu niepokalanego poczęcia odbywało się w trzech etapach. Pierwszy etap to list okólny, *Ubi primum* Piusa IX w 1849 r. Każdy biskup - pisze teolog prawosławny - był zobowiązany złożyć świadectwo o tym, jak nastrojony jest jego kler i lud do poczęcia Świętej Dziewicy, lecz w szczególności sami arcybiskupi winni przedłożyć

⁶⁹ TAMŻE, 40-44.

⁷⁰ TAMŻE.

⁷¹ TAMŻE, 55: *Teologiczny wydział w Paryżu przyjął w końcu postanowienie, żeby nie nadawać nikomu stopnia doktorskiego, kto przysięgą nie zobowiąże się bronić nauki o niepokalanym poczęciu Bogurodzicy.*

⁷² TAMŻE, 56. 59. 66.

⁷³ TAMŻE, 64.

⁷⁴ TAMŻE, 46. 118. 124-128 i E. PREUSS, *Zum Lobe der unbefleckten...*, 44-122.

⁷⁵ TAMŻE, 80.

swoje poglądy⁷⁶. Za drugi etap Lebediew uważa powołanie przez papieża komisji do opracowania zasady wydawania orzeczeń dogmatycznych. Komisja pracowała większą część 1852 roku i cały 1853 rok⁷⁷. Trzecim etapem było zredagowanie bulli zawierającej orzeczenie nowego dogmatu. Prace redakcyjne kardynałów i biskupów trwały na posiedzeniu do 1 XII 1854 roku⁷⁸. Wreszcie 8 XII 1854 r. Pius IX uroczyście promulgował dogmat niepokalanego poczęcia Maryi bullą *Ineffabilis Deus*⁷⁹.

Teolog prawosławny podaje cztery uwagi dotyczące bulli, które odnoszą się do formuły dogmatycznej, treści dogmatu i świadectw w nim zawartych⁸⁰. Zarzuca więc bulli utożsamienie historii nauki o niepokalanym poczęciu z poszukiwaniem właściwej formuły dogmatycznej w starożytnym Kościele. W tamtych czasach - pisze Lebediew - orzekanie dogmatów nie polegało na wynoszeniu pobożnych mniemań do rangi prawd ogólnie obowiązujących, lecz na dokładnym wyrażaniu zbawczej prawdy, którą już wszyscy wyznawali⁸¹. W treści dogmatu Lebediew dopatruje się utożsamienia czystości moralnej Świętej Dziewicy z czystością wrodzoną. Niewypowiedziana czystość Świętej Dziewicy - zauważa - zdobyta przy pomocy łaski Bożej wewnętrznymi, dobrowolnymi czynami, w Kościele łacińskim jest rozumiana jako czystość według natury, jako czystość pierwotna. Została zniszczona więc różnica między tym, co zasłużone, a tym, co przyrodzone. Zostało też zapomniane, że istnieje przepaść, którą wywołał grzech, „przejścia” nad nią dokonał po raz pierwszy Radbert Paschazy⁸². W odniesieniu zaś do świadectw, pisarz wschodni sprzeciwia się utożsamianiu pisarzy starożytnych ze świadectwami pisarzy łacińskich, a ponadto dziwi się pozytywnym świadectwom bulli, skoro komisja orzekła brak takich świadectw⁸³. Istota dogmatu niepokalanego poczęcia - pisze na zakończenie Lebediew - zawiera się w utożsamianiu czystości Świętej Dziewicy z czystością przyrodzoną, czyli czystością według natury⁸⁴. Zatem przywołuje on podstawową tezę, którą postawił przy podjęciu analizy historii dogmatu niepokalanego poczęcia. Według wschodniego teologa kluczem do genezy

⁷⁶ TAMŻE, 84.

⁷⁷ TAMŻE, 99n.

⁷⁸ TAMŻE, 107.

⁷⁹ TAMŻE, 108.

⁸⁰ TAMŻE, 120nn.

⁸¹ TAMŻE, 95n.

⁸² TAMŻE, 120.

⁸³ TAMŻE, 121.

⁸⁴ TAMŻE, 132.

nauki o niepokalanym poczęciu jest pomieszanie płaszczyzn - płaszczyzny moralnej i płaszczyzny bytowej, rajskiej człowieka.

Scholastyka średniowieczna podjęła problem niepokalanego poczęcia od strony teoretycznej i nadała mu swoją formę. To spowodowało zapomnienie o pierwotnym pomieszaniu pojęć⁸⁵. Okres promulgacji spowodował natomiast przesunięcie się problemu poczęcia na stronę formalną, która dotyczyła formy orzeczenia i formuły dogmatu. Jednak - zdaniem Lebediewa - historia nauki o niepokalanym poczęciu w żaden sposób nie może być utożsamiana z historią orzekania dogmatów w starożytnym Kościele⁸⁶. Poza tym Lebediew zarzuca zastąpienie kryterium św. Wincentego z Lerynu, pozwalającego ustalić objawiony charakter nauki, tzw. zasadą balotowania⁸⁷, która polega na przeakcentowaniu sprawdzianu powszechności w danym okresie z pominięciem starożytności. Teza ta stanowi pierwszy człon metody teologicznej Lebediewa.

Zatem w części historycznej monografii Lebediew stawia tezę podstawową o pomieszaniu czystości wrodzonej z czystością nabytą w dogmacie niepokalanego poczęcia Matki Bożej.

4. Formalizowanie się doktryny teologicznej o Maryi Niepokalanej

Kolejny fragment studium Lebediewa jest częścią dogmatyczną. Teolog prawosławny konstruuje w niej drugi człon metody, który polega na wykazaniu braku u Bogurodzicy czystości pierwotnej, a zatem pragnie udowodnić doktrynalnie brak związku pomiędzy czystością wrodzoną a czystością nabytą, czyli heterogeniczność katolickiej teorii rozwoju dogmatów i zarazem wykazać jej bezpodstawność. Dla uwydatnienia braku homogeniczności w budowie doktryny katolickiej o niepokalanym poczęciu Lebediew przeciwstawia doktrynę prawosławną opartą na udziale Bogurodzicy w grzechu pierworodnym.

Oto słowa Lebediewa, które wyrażają istotę konstrukcji drugiego członu metody: *Można byłoby jeszcze przyznać tej teorii (tzn. łacińskiej teorii rozwoju dogmatów) pewną dozę prawdopodobieństwa, gdyby w historii dogmatu przechodził jeszcze obraz*⁸⁸. Lebediew stosuje drugi człon metody w odniesieniu do pięciu kwestii, które

⁸⁵ TAMŻE, 120.

⁸⁶ TAMŻE, 132.

⁸⁷ TAMŻE, 105n.

⁸⁸ TAMŻE, 304.

bezpośrednio stykają się z dogmatem niepokalanego poczęcia. Dotyczą one grzechu pierworodnego, podwójnego poczęcia, relacji łaski do wolności, odkupienia i chwały Bogurodzicy⁸⁹.

4.1. Grzech pierworodny

Zarówno Kościół katolicki, jak i Kościół prawosławny przyznają powszechość grzechu pierworodnego. Jednak w stosunku do Matki Bożej Kościół Zachodni uczy, że Maryja została zachowana od zmyy grzechu pierworodnego, natomiast Kościół wchodni przyjmuje udział Świętej Dziewicy w grzechu pierworodnym. *My, prawosławni - pisze Lebediew – prezentujemy taki punkt widzenia, że grzech pierworodny rozpościera się bez wyjątku na wszystkich pochodzących od Adama drogą naturalnych narodzin*⁹⁰.

Co zatem stanowi rozbieżny punkt w nauce obu Kościołów?

Lebediew prezentuje doktrynę prawosławną o grzechu pierworodnym według teologii dogmatycznej metropolity Makarego. Prawosławna teologia dogmatyczna, w myśl Lebediewa, wyróżnia trzy stany ludzkiej natury:

- A) stan rajski - czyli stan czystości pierwotnej,
- B) stan grzechu - czyli porządek upadku,
- C) stan łaski - czyli porządek zbawienia⁹¹.

*W porządku rajskim - pisze prawosławny teolog - człowiek był wyposażony w doskonałości natury i Bożą łaskę, które były ściśle ze sobą powiązane. Ani doskonałości natury nie mogły pozostawać doskonałościami bez łaski, jak zdrowi ludzie bez czystego powietrza i odpowiedniego pokarmu, ani też łaska Boża nie mogła prowadzić człowieka do szczęśliwości bez doskonałości jego natury, podobnie jak czyste powietrze i potrzebny pokarm nie mogą uratować człowieka od śmierci, jeśli w ciele zaczęły się objawy śmiertelnego rozkładu*⁹².

W porządku upadku nastąpił zatem podwójny skutek pierworodnego grzechu: utrata Bożej łaski i uszkodzenie ludzkiej natury, czyli pojawienie się w naturze prawa zła⁹³. Pojawiły się nieszczęścia, cierpienia i śmierć. Grzech praocjów - twierdzi Lebediew - miał za swój skutek nie tylko utratę łaski Bożej, ale również i uszkodzenie

⁸⁹ TAMŻE, 155nn.

⁹⁰ TAMŻE, 152.

⁹¹ TAMŻE, 156nn.

⁹² TAMŻE, 161.

⁹³ TAMŻE, 164.

natury, i dlatego stał się konieczny nowy porządek dla naszego ratunku, cechujący się drogą wzgardzonego życia i śmierci⁹⁴.

Porządek zbawienia został ustanowiony przez Boga na mocy obietnicy Potomstwa. Do porządku tego wchodzi wszyscy, którzy mają wiarę w obiecanie Potomstwo - Chrystusa. Wiara bowiem sprowadza łaskę obiecanego Potomstwa⁹⁵. Łaska stopniowo zaleczy uszkodzoną naturę na drodze cierpień i śmierci. Z powodu uszkodzenia ludzkiej natury i na mocy wyroku Bożego nieszczęścia, cierpienia i śmierć, które pojawiły się po grzechu pierworodnym Adama pozostają również w porządku łaski. Świadczą więc one o przynależności do porządku zbawczego i dlatego udział Maryi w cierpieniach i śmierci Kościół Wschodni odczytuje jako wyraz Jej wspólnego losu z całą upadłą ludzkością.

Lebediew porównuje przedstawioną doktrynę prawosławną o grzechu pierworodnym z doktryną katolicką i stwierdza, że nauka łacińska różni się zasadniczo od prawosławnej w dwóch punktach: nie uwzględnia uszkodzenia ludzkiej natury i cierpienia Maryi traktuje jako Jej zasługi⁹⁶. Te dwie różnice stanowią dla Lebediewa argumenty odrzucające możliwość istnienia czystości wrodzonej, czyli pierwotnej, rajskiej u Bogurodzicy, na której - jego zdaniem - opiera się dogmat niepokalanego poczęcia. *Według łacińskiej nauki - pisze wschodni teolog - grzech pierworodny rozumiany jest tylko jako utrata i brak łaski, i jako pochodzący stąd rozstrój natury. Według naszej nauki, powrót łaski w uszkodzoną i nienaprawioną naturę nie przywraca jej pierwotnej doskonałości, podobnie jak czyste powietrze i pokarm nie przywracają zdrowia człowiekowi, który potrzebuje leczenia: potrzebne jest jeszcze uleczenie. Według łacińskiego zaś poglądu, wystarczy zwrócić uświęcającą łaskę i natura powstanie wtedy w swoich pierwotnych doskonałościach⁹⁷. Naszym zdaniem - w innym miejscu pisze Lebediew - chociaż Maryja została wybrana już od łona matki, to jednak rodziła się z naturą upadłego człowieka, tj. uszkodzoną i dlatego podlegała powszechnemu porządkowi zbawienia, czyli winna ponieść na sobie, jak wszyscy ludzie, cały ciężar sądu Bożego, przejść drogę cierpień, niedostatków, niemocy, trudów i na koniec śmierci⁹⁸.*

To stwierdzenie Lebediewa wynika jednak z innego rozumienia przez niego grzechu pierworodnego niż rozumienie w Kościele zachodnim.

⁹⁴ TAMŻE, 167.

⁹⁵ TAMŻE, 167. 199.

⁹⁶ TAMŻE, 168nn.

⁹⁷ TAMŻE, 176. 309.

⁹⁸ TAMŻE, 167nn.

Teolog prawosławny tak definiuje grzech pierworodny: *pod nazwą prarodzicielskiego grzechu w samych prarodziecach rozumie się zarówno ich grzech, jak i grzechowy stan ich natury, w jaki weszli przez ten grzech. Natomiast w nas, ich potomkach, pod tą nazwą rozumie się właśnie tylko grzechowy stan naszej natury, z którym i w którym rodzimy się*⁹⁹.

Zatem Lebediew stwierdza, że według Kościoła prawosławnego grzech pierworodny rozumie się nie tyle jako grzech, winę, ile nade wszystko jako uszkodzenie natury, skażenie natury. Ontyczna degeneracja naszej natury, uszkodzenie całej struktury, ograniczenie bytowe stanowi w oczach Lebediewa podstawowy element w prawosławnej doktrynie o grzechu pierworodnym. Stąd jego stwierdzenie, że Maryja urodziła się z uszkodzoną naturą.

Kościół katolicki zaś grzech pierworodny rozumie bardziej moralnie, jako grzech, zło moralne, winę, niż jedynie ontycznie, jako ograniczenie bytowe. *Grzech pierworodny jest grzechem „zaciągniętym”, a nie „popelnionym”, jest stanem, a nie aktem*¹⁰⁰. Grzech pierworodny jest grzechem własnym każdego¹⁰¹.

Teolog wschodni tymczasem zdaje się rozumieć grzech pierworodny tylko ontycznie, jako uszkodzenie natury ludzkiej.

Kontynuując dalej swoją myśl, Lebediew odrzuca jednocześnie możliwość jednorazowego uleczenia uszkodzenia natury Maryi. Zniszczenie w Niej, według Lebediewa, grzesznego uszkodzenia mocą łaski byłoby przymusowym aktem ze strony Bożej, nowym stworzeniem w łonie Anny, poczęciem według działania Ducha Świętego¹⁰². Według zaś prawosławia Bóg od wieków przewidział i przedstawił wszystkich sprawiedliwych do chwały i szczęśliwości, lecz prowadzi ich do przeznaczenia *stopniowo*, co jest właściwe naturze upadłego człowieka. Działanie łaski zespała się bowiem powoli z wysiłkami wolności w samostanowieniu i samourzeczywistnianiu się człowieka¹⁰³.

Wreszcie teolog wschodni odrzuca zarzut Maironusa, że podleganie Dziewicy Maryi grzechowi pierworodnemu uczyniłoby Ją córką diabła. *Teologia prawosławna uczy - pisze Lebediew - że władza diabła nie jest bezwzględną władzą nad człowiekiem, lecz jest ona ograniczona przez Bożą wszechmoc i wolność ludzką, jest tylko*

⁹⁹ TAMŻE, 158.

¹⁰⁰ KKK 404.

¹⁰¹ TAMŻE, 405. Por. Sobór Trydencki (1546 r.): *Grzech Adama obciąża osobiście każdego jako jego własny grzech* (BF V, 48).

¹⁰² *Raznosti*, 168.

¹⁰³ TAMŻE.

dostępem do świata, a nie władzą nad ludźmi i działa w obliczu obietnicy o zbawieniu. Chociaż zatem wszyscy ludzie podlegają po grzechu pierworodnym dostępowi i działaniu diabła, a w wypadku dobrowolnego grzechu - władzy diabła, to jednak wierzący w Bożą obietnicę o Potomstwie byli dziećmi Bożymi, a nie dziećmi diabła¹⁰⁴. Odwołując się do tej nauki prawosławnej nasz pisarz notuje, że *dopóki płód jest w łonie matki, żyje on nie tylko jej życiem cielesnym, ale i duchowym. On uświęca się jej wiarą, modlitwą i kultem, jeśli jest ona wierzącą i pobożną kobietą. Chociaż grzech umożliwił diabłu dostęp do człowieka i pozwolił mu rozprzestrzeniać swoją władzę na świat, to jednak wcale nie znaczy, że poczęte i noszone w łonie dzieci są usynowionymi dziećmi diabła, przeciwnie, wiemy, że dzieci obietnicy przynależą do Boga nie tylko w całości od łona matki, ale już od założenia świata. Dlatego, chociaż mówimy, że Święta Dziewica podlegała pierworodnemu grzechowi w swoim poczęciu, to przy tym stwierdzamy, że Ona uświęcała się łaską dzięki wierze sprawiedliwej swojej matki i jako dziecko jej modlitw i kultu zawsze była dzieckiem Bożym, wybraną i umiłowaną córką Pana*¹⁰⁵.

4.2. Podwójne poczęcie

Po ukazaniu heterogeniczności pojęcia czystości wrodzonej wobec pojęcia czystości nabytej w katolickiej doktrynie o grzechu pierworodnym, Lebediew stosuje ten sam schemat w odniesieniu do łacińskiej teorii tzw. podwójnego poczęcia: czynnego i biernego.

Omówienie tej kwestii rozpoczyna od rozróżnienia podwójnych narodzin: cielesnych i duchowych. Podstawą tego rozróżnienia jest dla Lebediewa wypowiedź Chrystusa: *To, co zostało zrodzone z ciała, jest ciałem, a co z Ducha jest duchem* (J 3, 6). Narodziny cielesne i duchowe - zgodnie z myślą wschodniego pisarza - były równocześnie tylko w porządku rajskim, natomiast po grzechu pierworodnym tylko narodziny cielesne są w porządku grzechu, dla narodzin zaś duchowych potrzebny jest porządek zbawienia¹⁰⁶.

Czy narodzenie Maryi - pyta zatem Lebediew - było narodzeniem cielesnym i duchowym zarazem, czyli według porządku rajskiego, czy też było ono tylko narodzeniem cielesnym, doko-

¹⁰⁴ TAMŻE, 328.

¹⁰⁵ TAMŻE.

¹⁰⁶ TAMŻE, 193.

nany w boleściach, czyli według porządku grzechu, a zatem czy była potrzeba narodzenia duchowego w porządku zbawienia?¹⁰⁷.

Według nauki prawosławnej narodzenie Maryi przez sprawiedliwą Annę było narodzeniem cielesnym, w boleściach i dlatego Święta Dziewica uczestniczyła w tajemnicy odkupienia, aby narodzić się duchowo¹⁰⁸.

Zaś z łacińskiej teorii podwójnego poczęcia - dowodzi Lebediew - wynika, że narodzenie Świętej Dziewicy było w porządku rajskiego, szczęśliwego życia, natomiast w odniesieniu do Jej matki, sprawiedliwej Anny, nie można powiedzieć, że ona rodziła córkę według prawa rajskiego życia, lecz w boleściach, według porządku grzechu¹⁰⁹. Teoria ta bowiem tłumaczy, że w akcie czynnego poczęcia ze strony rodziców Maryja jakoby zaciągnęła pierwotny grzech, lecz został on w tym samym momencie biernego poczęcia odrzucony przez łaskę ze strony Boga. Jeden z tych aktów był - czytamy dalej u Lebediewa - pozostawiony dla rodziców i skażony pierwotnym grzechem, a drugi pozostawiony Bogu i dzięki Jego uświęcającej łasce owoc poczęcia zostaje przywrócony do pierwotnego rajskiego stanu. W ten sposób to, co Kościół wschodni na podstawie słów Pana odnosi do cielesnego i duchowego *narodzenia*, to Kościół łaciński przypisuje *poczęciu*, rozdzieliwszy je także na dwa - na cielesne i duchowe, od rodziców i od Boga¹¹⁰.

Zatem Lebediew, nie przyjmując, że Maryja narodziła się z Anny według ciała i według ducha, czyli nie miała potrzeby w nowym narodzeniu w łasce lub odkupieniu¹¹¹, konstruuje argument przeciw pierwotnej czystości Bogurodzicy na podstawie ujawnienia konieczności narodzin duchowych w Świętej Dziewicy.

4.3. Relacja łaski do wolności

Trzecią kwestią omawianą przez Lebediewa jest relacja łaski do wolności Bogurodzicy.

Stosuje on ten sam model drugiego ogniwa metody, który odrzuca możliwość czystości pierwotnej u Bogurodzicy. W tym wypadku teolog wschodni używa dwóch argumentów *ad absurdum*: braku pełni wiary u Maryi i pogwałcenia Jej wolności.

¹⁰⁷ TAMŻE, 195.

¹⁰⁸ TAMŻE, 201.

¹⁰⁹ TAMŻE, 220.

¹¹⁰ TAMŻE, 215n.

¹¹¹ TAMŻE, 220.

Zgodnie ze studium Lebediewa Kościół zachodni uczy, że Maryja była pełna łaski od momentu poczęcia¹¹². Tymczasem prawosławie - jak pisze Lebediew - wyznaje, że wiara sprowadza łaskę obiecanego Potomstwa¹¹³, co nie daje możliwości pełni łaski u Maryi w momencie poczęcia. Wzrost łaski u Maryi następował stopniowo na podstawie wiary Jej rodziców i własnej wiary Świętej Dziewicy¹¹⁴. Oto stanowisko wschodniego pisarza: *W następstwie udziału Świętej Dziewicy w prarodzicielskim grzechu i uszkodzenia natury, Jej rozwój i uświęcenie dokonywało się według ogólnych praw rozwoju i wzrostu upadłej ludzkości, czyli można powiedzieć, że stopniowo i w walce z pierwotnym grzechem, tkwiącym w samym człowieku, a nie według praw rajskiego życia*¹¹⁵.

Drugi zaś argument sprzeciwiający się możliwości pełni łaski w poczęciu, czyli czystości pierwotnej Bogurodzicy oparł Lebediew na zarzucie pogwałcenia wolności Maryi, albo inaczej na przymusowym działaniu łaski Bożej. Relacjonuje on, że według łacińskich teologów obfitość łaski, która została udzielona Przenajświętszej Dziewicy od samego poczęcia, a nawet dar bezgrzeszności, wcale nie naruszają Jej wolności, bowiem jest tu analogia do relacji świętości i wolności w Bogu¹¹⁶. Lebediew uważa, że nie można pogodzić pełni łaski u Maryi i Jej wolności, więc zarzuca teologii katolickiej pomieszanie płaszczyzn wolności moralnej ludzi i wolności absolutnej Boga. *Kościół wschodni - pisze Lebediew - uczy, że pierwotny grzech, tj. uszkodzenie natury, poczucie wewnętrznego rozdarcia i walki, niezależnie od bogactwa łaski, pozostawały w duszy Bogurodzicy jako środek próby dla umocnienia w dobru - co było w porządku upadłej ludzkości. Łaska Boża została Jej darowana w najwyższym stopniu spośród potomków Adama, lecz bez naruszenia wolności dzięki stopniowemu rozwojowi i w świecie Jej wewnętrznego czynu i przyzwolenia*¹¹⁷.

4.4. Odkupienie Bogurodzicy

Następnie prawosławny teolog przechodzi do metodycznego rozpracowania kwestii odkupienia Bogurodzicy. Wychodzi on od stwierdzenia powszechności porządku zbawienia, który jest przy-

¹¹² TAMŻE, 225.

¹¹³ TAMŻE, 199. 218.

¹¹⁴ TAMŻE, 227n.

¹¹⁵ TAMŻE, 231.

¹¹⁶ TAMŻE, 227n.

¹¹⁷ TAMŻE, 231.

mowany zarówno przez Kościół wschodni, jak i zachodni. Wobec tego powszechnego prawa zbawienia Lebediew rozpatruje porządek zbawienia Maryi. Oba bowiem Kościoły uczą zgodnie, że zbawienie Świętej Dziewicy dokonało się w sposób szczególny z racji Jej Bożego macierzyństwa, choć w ramach powszechnego prawa zbawienia¹¹⁸.

Różnica dotyczy głównie szczególnego odkupienia Bogurodzicy odmiennie pojmowanego przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny. Autor pisze, że szczególny sposób odkupienia Maryi według teologii katolickiej polega na odkupieniu uprzednim (*redemptio anticipata*), natomiast według teologii prawosławnej na bezpośrednim udziale Bogurodzicy w cierpieniach i śmierci Chrystusa. *My, wierzący - uczy teolog wschodni - w kąpielii chrztu w sposób tajemniczy umieramy z Chrystusem i zmartwychwstajemy. Święta Dziewica natomiast nie w sposób tajemniczy, nie w symbolach, lecz bezpośrednio dzielila z Chrystusem cierpienia, z Nim umierała, z Nim też i zmartwychwstawała, aby na mocy swego nadzwyczajnego współudziału w Jego cierpieniach, samowyniszczeniu i śmierci, z Nim uczestniczyć i w Jego niebieskiej chwale*¹¹⁹.

Lebediew stwierdza, że przyrównywanie przez teologów katolickich uświęcenia Świętej Dziewicy do obrzezania lub chrztu, lub rozumienia go w sensie doskonalszego i uprzedniego odkupienia opiera się na powierzchownym rozumieniu tajemnicy wiary¹²⁰. Chrzt - pisze w odpowiedzi Lebediew - chociaż usynawia nas dla Boga Ojca, wlewa w serce miłość Bożą przez Ducha Świętego, to jednak równocześnie pozostawia w nas skłonność do grzechu, albo w ogóle uszkodzenie natury przedkładając to dla wewnętrznego czynu wolności ludzkiej i przez to stawiając nas w porządku życia zbawianych, ale jeszcze niezabawionych ludzi. Uświęcenie zaś Dziewicy wytępiło w Niej grzech i obdarzywszy Ją nadzwyczajnymi darami, nie tylko umieściło Ją w porządku rajskiego życia, ale nawet wywyższyło Ją ponad cherubinów i serafinów. W ten sposób ujawnia się taka nieskończona różnica, że utożsamienie uświęcenia Świętej Dziewicy z naszym chrztem jest niemożliwe i sprzeciwia się zdrowym prawom teologicznego myślenia¹²¹.

Dlatego - konkluduje Lebediew - według ujęcia Kościoła wschodniego udział Świętej Dziewicy w cierpieniach i śmierci Chrystusa miał dla Niej znaczenie odkupienia, według zaś ujęcia Kościoła łacińskiego był czynem przyniesienia na ofiarę swojego Syna za zbawienie świata, bowiem Ona sama odkupienia już nie potrzebowała¹²².

¹¹⁸ TAMŻE, 240.

¹¹⁹ TAMŻE, 246.

¹²⁰ TAMŻE, 233.

¹²¹ TAMŻE, 235.

¹²² TAMŻE, 255.

W ten sposób Lebediew buduje argument odrzucający możliwość pierwotnej czystości u Bogurodzicy na podstawie konieczności udziału Jej w cierpieniach i śmierci Chrystusa, jako formie Jej szczególnego odkupienia.

4.5. Chwała Bogurodzicy

Wreszcie Lebediew przystępuje do kwestii piątej, która dotyczy chwały Bogurodzicy. Studium tej kwestii podejmuje na podstawie teologii chwały, którą podaje w prawosławnym ujęciu. *Podstawą istnienia, godności i chwały wszelkiego stworzenia - podaje - jest Jednorodzony Syn Boży, Pan Nasz Jezus Chrystus [...]. W ten sposób miara podobieństwa rozumnego stworzenia do Obrazu Ojcowskiej Postaci, do Jednorodzonego Syna Bożego, służy za miarę i warunek błogosławieństwa - chwały i godności każdego rozumnego stworzenia*¹²³.

Przykładając teologię chwały do życia Przenajświętszej Dziewicy Maryi teolog prawosławny stwierdza: *Jako bliższa uczestniczka tajemnicy odkupienia, Ona miała możliwość bardziej niż którekolwiek z rozumnych stworzeń niebieskich i ziemskich wejść w rozumienie tej tajemnicy, współuczestniczyć w objawieniu Bożej miłości do ludzi i w miarę tej możliwości dostąpić większego podobieństwa do Obrazu Postaci Ojcowskiej, a zatem wznieść się do tego stopnia godności i chwały, którego nie dosięgła żadna z wyższych rozumnych mocy*¹²⁴.

Po przedstawieniu tej nauki Kościoła wschodniego o wielkiej chwale Bogurodzicy Lebediew podaje konkluzję w odniesieniu do niepokalanego poczęcia: *Przy takim podejściu do chwały Bogurodzicy nie ma problemu, i nie może go być, z tym, czy była Ona poczęta bez grzechu pierworodnego, czy też w grzechu. Nie w tym jest sedno sprawy, bowiem nie to przynosi Jej wielką chwałę, lecz Jej podobieństwo do Syna Bożego, którego Ona była Matką*¹²⁵.

Dla potwierdzenia tego stanowiska autor studium przytacza wypowiedź Chrystusa z Łk 11, 28: *Błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go*. W tej wypowiedzi dostrzega się pochwałę duchowego macierzyństwa Maryi, które było zasługą Jej chwały. *Nie cielesne macierzyństwo, nie matczyna bliskość wobec Syna, lecz macierzyństwo według ducha jest wewnętrznym podobieństwem Dziewicy Maryi do Obrazu Ojcowskiej Postaci - oto co wyjaśnia istotę chwały i błogosławieństwa Bogurodzicy. Nie dlatego tylko jest Ona wyniesio-*

¹²³ TAMŻE, 257.

¹²⁴ TAMŻE, 260.

¹²⁵ TAMŻE.

na, że według wyrażenia łacinników, dziewięć miesięcy nosiła Chrystusa pod swoim sercem, nie dlatego tylko, że cierpienia swojego Syna Ona znosiła jako swoje, lecz w sensie właściwym dlatego, że według swojego ducha Ona była bliska swojemu Synowi, że bezprzykładnie głębiej, żywiej i bardziej wewnętrznie niż kiedykolwiek uczestniczyła w cierpieniach i śmierci swojego Syna za świat i że posiadała Jego ducha miłości do ludzi, objawionego w odkupieniu, w takim stopniu, w jakim nie posiadało żadne ze stworzeń. [...] Dlatego z ducha umiłowania ludzi i z macierzyńskiej bliskości przy swoim Synu jest naszą Obrończynią, Błagającą i Orędowniczką przed swoim Jednorodzonym Synem, Panem chwały¹²⁶.

Zatem według Lebediewa, Kościół wschodni wyżej wynosząc Maryję, nie przypisuje Bożej Matce całkowitej świętości natury w Jej poczęciu i narodzeniu. Uważa, że to należy się jedynie Jej Synowi. Natomiast ponadseraficka godność i chwała Maryi, podobnie jak i Jej odkupienie, pochodzi według teologii prawosławnej z Jej głębokiego udziału w życiu, w męce Chrystusa, poprzez które Jej serce stawało się naczyniem matczynej miłości do wszystkich odkupionych dzięki cierpieniu Jej Syna. Zawiera się w tym zgodność z podstawowym porządkiem wszechświata: chwała Maryi na miarę podobieństwa do chwały Syna Bożego¹²⁷.

Po ukazaniu podejścia Kościoła wschodniego do niezrównanego dostojęstwa Bogurodzicy Lebediew referuje i poddaje krytycznej analizie ujęcie Kościoła zachodniego. *Łaciński Kościół* - pisze on - *całkowicie inaczej rozumie godność i wielkość Bogurodzicy. Pojąwszy Jej odkupienie jako proste, zewnętrzne działanie nadzwyczajnej łaski w poczęciu, a Jej udział w cierpieniach i śmierci Chrystusa jako zasługę dla przyszłej chwały, łaciński Kościół i samo Boże Macierzyństwo Świętej Dziewicy rozumie w czysto zewnętrzny sposób. [...] Łacińscy teologowie tak rozstrzygają: ponieważ narodziny Syna Bożego stawiają Matkę Jego w bliższym odniesieniu do Świętej Trójcy, to nieodzowne, aby Ona była podniesiona do tej wielkości za sprawą nadzwyczajnych darów łaski. [...] Przenajświętsza Dziewica Maryja jawi się zatem u nich jako ubóstwione stworzenie, istota boska, przyrównywana do Świętej Trójcy, dopełnienie Jej, czwarta osoba w Trójcy. W tym punkcie poglądy łacińskiego Kościoła stają się nie do zniesienia dla religijnej myśli i odczucia prawosławnych*¹²⁸.

¹²⁶ TAMŻE, 262.

¹²⁷ TAMŻE, 257.

¹²⁸ TAMŻE, 264n.

Po czym Lebediew podaje zestawienie syntetyzujące główne różnice podejść Kościoła wschodniego i zachodniego nie tylko w odniesieniu do nauki o chwale Bogurodzicy: *Według prawosławnej nauki, w drugim objawieniu się Boga wobec stworzeń, w którym objawił Siebie jako miłość zbawiającą swoje stworzenie, Przenajświętsza Dziewica Maryja dzięki swemu macierzyństwu stała przy Bogu-Człowieku i przy dziele zbawienia ludzi bliżej niż wszyscy i całą swoją duszą bezprzykładnie głębiej od kogokolwiek przyswoiła sobie ducha Jego samouniżenia i rozpiętej miłości dla ludzi, upodobniła się całkowicie do Niego, a po tym współudziale i podobieństwie została też wywyższona z Nim w chwale ponad wszystkie stworzenia. W ten sposób w Niej zrastają się i łaska Boża, spoczywająca na Niej, i wolność ludzka, przyciągająca tę łaskę, bez wzajemnej sprzeczności bądź jakiegokolwiek zacieśnienia czy ograniczenia. Tak oto w Niej wyjaśnia się ta wielkość darów, która została nam dana przez drugie objawienie Boga, w zbawieniu upadłego człowieka; to wysokie przeznaczenie, do którego jesteśmy wezwani; i to niewyraźalna chwała, ku której wzrastamy dzięki budowaniu naszego zbawienia.*

Według zaś łacińskiej nauki dzieło wyniesienia Bogurodzicy jawi się jako dzieło nadzwyczajnego bogactwa łaski i dzieło zasług. Lecz jeśli przypomnimy, że ta obfitość łaski darowana jest już w samym poczęciu, przed objawieniem samoświadomości i utwierdziła już wolność w dobru, nawet do niemożliwości grzechu, objęła wszystkie próbne i kuszące środki, to i zasługi nie są wynikiem samookreślającej się wolności, lecz działaniem tejże nadzwyczajnej łaski. Samo słowo zasługa, gdybyśmy nawet przypisywali je wolnej woli Bogurodzicy i chociaż byśmy przyjmowali je w najłagodniejszym sensie w rozumieniu wzajemnych relacji Bogurodzicy do Jej Syna Boga-Człowieka, ukierunkowuje na wyobrażenia o relacjach zobowiązania, długu, wzajemnej służby i zaslania najczystsze i najświętsze relacje macierzyńskie i synowskie - relacje miłości. Lecz w zasadzie przy tym nadzwyczajnym bogactwie łaski, które miała Bogurodzica - zasług nie było i być nie mogło. W Niej wszystko było dziełem nadzwyczajnej łaski. Jej chwała w niebie, mówią łacińscy teologowie, jest na tyle niewyjaśniona, na ile niepojęta i niewyjaśniona jest łaska Boża, która została Jej darowana. Zwiększając łaskę stopniowo od Jej poczęcia do chwalebного wywyższenia, teologowie doprowadzili Ją do istoty semiariańskiego podobieństwa, do upodobnienia się z Bogiem. Między Bogiem a Nią nie ma środka, Ona znajduje się w bezpośrednim związku z Bogiem¹²⁹.

¹²⁹ TAMŻE, 280.

Na podstawie tych wypowiedzi widać, że Lebediew odrzuca pierwotną czystość Bogurodzicy z racji nieprzystosowania jej do teologii chwały, która w ujęciu prawosławnym oznacza wielkie uchwalenie dzięki Jej najpełniejszemu podobieństwu do Chrystusa, a nie dzięki Jej zasługom, jak utrzymują mariologowie katoliccy.

5. Analiza błędów logicznych dotyczących niepokalanego poczęcia Maryi

Część trzecia monograficznego opracowania o niepokalanym poczęciu jest według Lebediewa częścią logiczną, czyli poświęconą analizie konstrukcji łacińskich dowodów w nauce o niepokalanym poczęciu Bogurodzicy. W tej części zatem Lebediew pragnie prześledzić tok argumentacji katolickich teologów i na podstawie ich sposobu dowodzenia wykazać podstawy zachodniego myślenia, logiczne zasady, prawa, reguły, którymi kieruje się Kościół zachodni w konstrukcji argumentów. Ta część stanowi trzeci człon metody teologicznej prawosławnego pisarza, który zmierza do odczytania serca Kościoła.

Wewnętrzną bowiem - uważa Lebediew - najgłębszą przyczynę rozdziału istniejącego między nami sami łacińscy teologowie ujawniają nie tyle w dogmatycznych, ile w *logicznych* lub w ogóle w psychicznych różnicach. Stąd zrozumiałe, jak ważne jest dla nas prześledzenie różnicy myślenia łacińskich pisarzy i odmienności tych logicznych podejść, które oni wykorzystują w problemie niepokalanego poczęcia¹³⁰.

Analizę konstrukcji dowodów łacińskich teologów rozpoczyna Lebediew od pojęcia wyjątku. Według bowiem Lebediewa pojęcie wyjątku lub wykluczenia z reguły stanowi logiczny wyznacznik dogmatycznej formuły niepokalanego poczęcia Bogurodzicy. Wyjątki - pisze prawosławny teolog - są nie do wyjaśnienia, lecz one istnieją, są zjawiskami rzeczywistymi. My ich nie zakładamy, nie wymyślamy¹³¹. Dlatego teolog wschodni widzi konieczność zaświadczenia o istnieniu niepokalanego poczęcia jako faktu. Ponieważ jednak zdaniem Lebediewa brak świadectw o istnieniu faktycznym niepokalanego poczęcia, wobec tego uważa, że nie można wytłumaczyć tego dogmatu w oparciu o zasadę wyjątku z reguły¹³².

¹³⁰ TAMŻE, 290.

¹³¹ TAMŻE, 291.

¹³² TAMŻE, 292n.

Skąd się zatem pojawiło - pyta Lebediew - wyobrażenie o istnieniu tego faktu i przekonanie o Jego realności? Od innych wiarygodnych prawd za pośrednictwem wywodów - pisze w odpowiedzi wschodni teolog¹³³.

Dlatego też Lebediew przystępuje do analizy wywodów kilku teologów katolickich, które są oparte na podstawie prawdy: o wiecznym dziewictwie Bogurodzicy, Jej Bożym macierzyństwie i wielkiej chwale Maryi.

Najpierw usiłuje zbić podstawy tych wywodów. Zdaniem wschodniego teologa zarówno prawdy o wiecznym dziewictwie, jak i Bożym macierzyństwie stanowią proste przedłużenie tajemnicy Bożego wcielenia - wieczne dziewictwo jest konsekwencją cudownego narodzenia Syna Bożego, a Boże macierzyństwo jest wynikiem tajemnicy zjednoczenia w Chrystusie natury Boskiej i ludzkiej od chwili Jego poczęcia. Wielka zaś chwała Bogurodzicy jest pierwszym owocem tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa, na skutek pełnego podobieństwa Matki do Ducha Jej Syna¹³⁴. Natomiast nie da się z nich wyprowadzić nauki o niepokalanym poczęciu.

Nauka o niepokalanym poczęciu w ujęciu katolickim - pisze prawosławny teolog - nie tylko nie stoi w koniecznym związku, lecz przeciwnie, znajduje się w jawnej sprzeczności z tajemnicą wcielenia i z godnością Bogurodzicy. Twierdzimy, że dla tajemnicy Syna Bożego była potrzebna doskonalsza dla Matki czystość i świętość, możliwa dla człowieka, ale nie świętość przymusowa, zewnętrzna, lecz uzyskana wolnym przyzwoleniem, walką, wysiłkami woli, w porządku życia upadłego człowieka. Twierdzimy, że taka czystość i świętość są bardziej godne Boga i Bogurodzicy, aniżeli niewolnicza, zewnętrzna, mechaniczna, jaką wymyślili i przypisali Bogurodzicy łacińscy teologowie. Po to, aby na osądzonej ziemi uzyskać czystość spośród upadłego i uszkodzonego człowieczeństwa, Opatrzność Boża wybrała sobie oddzielny naród, który na drodze objawień i szczególnego kierowania przygotowywał do nadzwyczajnej tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Porządek ponad tysiącletniego przygotowania wybranego narodu dokonywał się za sprawą Boga w ten sposób, że dzięki stopniowemu wprowadzeniu wybranych w plany Boskiej ekonomii byli oni przygotowani do zbawienia i do wypełnienia zamysłów Bożych bez naruszenia ludzkiej wolności i uszkodzenia prawdy Bożej. Święta Dziewica Maryja była wieńcem tego przygotowania, w którym błogosławione działanie

¹³³ TAMŻE, 294.

¹³⁴ TAMŻE, 297. 300.

zrastało się z ludzką wolnością. Choć Maryja była spadkobierczynią obietnicy Potomstwa, bowiem pochodziła z rodu Dawida, to jednak z miłości do Boga odrzeka się słodkiej nadziei posiadania potomstwa podejmując ślub dziewictwa. Pan wtedy wybiera Ją na narzędzie cudownych narodzin swego Jednorodzonego Syna. Oto jak pojmujemy przewidzenie i wybranie Świętej Dziewicy Maryi¹³⁵.

Według Lebidiewa dobrowolne dziewictwo Maryi ma parenetyczny sens dla wiernych. *Jeśli bowiem - pisze on - Przebłogosławiona Maryja dzięki najczystszzemu dziewictwu dostąpiła najwyższego i bezprzykładnego wybrania Bożego, to chociaż nie jest możliwe wybranie równe Jej wybraniu, jednak naśladowujący Jej dziewictwo według możliwości zgodnie z prawdą Bożą, może, podobnie do Niej, spodziewać się szczególnej łaski Bożej, szczególnego wybrania, szczególnego przybliżenia do Boga*¹³⁶.

Przy takim pojmowaniu - zamyka swoją myśl Lebidiew - niepokalanie poczęcie nie tylko nie jest potrzebne, ale nawet zbyteczne. Ono unizyłyby moralną godność Wybranej Niewiasty przez Boga, naruszyłyby Jej czystość i świętość - mechaniczną, przymusową, zewnętrzną dla Niej czystością. O wiele wyżej i dostojniej podnieść Ją ze stanu uszkodzenia do doskonalszej czystości i do tak wysokiego wybrania, jakim jest godność Bogurodzicy, niż być czystą, świętą i doskonałą w naturze od samego poczęcia, jak uczą łacińscy teologowie. Stąd twierdzimy, że dogmat niepokalanego poczęcia nie ma związku z dogmatem wcielenia Syna Bożego i nie jest wcale potrzebny dla godności Bogurodzicy¹³⁷.

Chwała natomiast Bogurodzicy - pisze dalej Lebidiew - w istocie zawiera się w Jej bezpośrednim, głębszym i żywszym współdziałaniu, w cierpieniach i śmierci Chrystusowej, w najdoskonalszym przyswojeniu ducha Jego miłości do człowieka i w tym sensie uprzywilejowanym podobieństwie Jej do Syna. Tutaj zawiera się tajemnica Jej wywyższenia ponad wszystkie rozumne stworzenia. Takie wywyższenie Maryi, bez względu na Jej wspólne pochodzenie ze wszystkimi w pierwotnym grzechu, ujawnia w sposób pełniejszy, doskonalszy i najwyższy niezmiernie bogactwo łaskawości Bożej dla nas i tę niewypowiedzianą obfitość niebieskich darów, która została nam udzielona w drugim objawieniu Boga, tj. w odkupieniu, przez wcielenie Syna Bożego. W ten sposób prawdziwa chwała Bogurodzicy jest ściśle związana z powtórnym samoobjawieniem się Boga. Zatem zdecydowa-

¹³⁵ TAMŻE, 301n.

¹³⁶ TAMŻE, 224.

¹³⁷ TAMŻE, 303.

nie nie może być mowy o tym rzekomym przywileju, o który zabiegają łacińscy uczeni. Po co dla Bogurodzicy ten przywilej? Gdyby był on dziełem Jej wolności, można by było wtedy zajmować się nim, lecz ponieważ jest on zjawiskiem zewnętrznym dla wolności, to nie tylko nie ma najmniejszej potrzeby przypisywać go Bogurodzicy, lecz nawet jest on z jednej strony przeciwny tajemnicy odkupienia, a z drugiej - niezgodny z prawdziwą Jej chwałą. Tajemnica bowiem odkupienia objawia się pełniej, kiedy twierdzimy, że ludzkie jestestwo, uszkodzone grzechem, nie tylko otrzymuje z powrotem to, co było utracone, lecz i otrzymuje wiele więcej niż miało w stworzeniu - niezależnie od swego skażenia jest ono podniesione do tronu Bożego, gdzie jest Chrystus, siedzący po prawicy Boga (Kol 3, 1). Podobnie też chwała Bogurodzicy jawi się w wielkim, duchowym majestacie, kiedy Maryja jest ukazana jako podniesiona ze stanu uszkodzonego i skażonego pierwotnym grzechem do stanu niewinności i bezgrzeszności (oczywiście, przy osobistych wysiłkach i przy pomocy łaski Bożej). Według bowiem zdrowego rozsądku lżej jest uchronić darowaną czystość, niż przywrócić lub odzyskać utraconą¹³⁸.

Prawosławny teolog analizuje następnie sposoby argumentacji Paschazego, Maironusa, Alfonsa de Liguori i bpa Malou. Analiza ta skłania Lebediewa do wyodrębnienia trzech logicznych wyznaczników, którymi - jego zdaniem - kierują się katolicy teologowie w dowodzeniu. Są to: *argumentum ad absurdum*, *petitio principii* i *argumentum ex convenientia*.

Głównym i najsilniejszym argumentem łacińskich teologów - pisze Lebediew - jest założenie myślowe *ad absurdum*, od absurdalności założenia do niedorzeczności konkluzji¹³⁹. Tym argumentem - jego zdaniem - posługiwał się Maironus i Segowia. Na przykład u Maironusa wygląda on w ten sposób: jeśli założymy, że Maryja była poczęta z grzechem pierwotnym, to wyniknie niedorzeczność, że była ona córką diabła, podlegała diabłu, a ponieważ to nie przystoi Bogurodzicy, zatem była poczęta bez grzechu pierwotnego¹⁴⁰. *Segowia zaś pyta* - pisze Lebediew - *czy pobożnie jest nauczać, że dusza Matki Bożej w swoim pochodzeniu nie miała żadnego przywileju w stosunku do duszy Mahometa lub Judasza Iskarioty*¹⁴¹.

¹³⁸ TAMŻE, 362n.

¹³⁹ TAMŻE, 308.

¹⁴⁰ TAMŻE.

¹⁴¹ TAMŻE, 330.

Petitio principii (łac. domaganie się początku) jest błędem logicznym, polegającym na przyjęciu za przesłankę zdania bezpodstawnie uznanego za prawdziwe, którego wartość logiczna nie jest zbadana (szczególnym przypadkiem błędu jest błędne koło w dowodzeniu)¹⁴². Zarzut *petitionis principii* stawia Lebediew R. Paschazemu i A. de Liguori. Teolog wschodni pisze, że w założeniu myślowym Paschazego o świętości narodzin Bogurodzicy na podstawie święta Jej narodzenia zawiera się błędne koło: Kościół świętuje narodziny Bogurodzicy, gdyż są one święte, a są one święte dlatego, że świętuje je Kościół¹⁴³. Dowodzenie Alfonsa de Liguori - utrzymuje Lebediew - tworzy również zamknięte koło. Dlatego Bóg wybrał Świętą Dziewicę, że darował Jej niepokalane poczęcie, albo ubogacił Ją niepokalanym poczęciem¹⁴⁴.

*W dowodach tych nie ma dowodzenia - pisze zatem Lebediew - lecz są one parafrazą samego postulatu. Przesłanka obraca się w dowód, a dowód obraca się w przesłankę, w formułę dogmatu*¹⁴⁵.

Przyczyną tego błędu, zdaniem Lebediewa, jest konceptualistyczny charakter łańciskiego myślenia i wpływ uczucia oraz wyobraźni¹⁴⁶.

*W swoich dowodach - pisze wreszcie wschodni teolog - łańciscy teologowie przyjmują punkt widzenia stosowności: nie jest stosowne dla Syna Bożego, aby rodził się z Matki, na której spoczywał prarodzicielski grzech, albo nie przystoi Bogurodzicy wezwanej do tak wielkiego dzieła, aby podlegała grzechowi pierworodnemu*¹⁴⁷.

Dowody ze stosowności (*argumenta ex convenientia*) wymienia i rozpatruje Lebediew, m.in. u biskupa Malou na podstawie jego pracy: *L'Immaculée Conception*¹⁴⁸. W ślad za odkryciem relacji Dziewicy Maryi do Świętej Trójcy - uważa Lebediew - bp Malou podejmuje wnioski według zasady odpowiedniości. Stosując tę zasadę, Malou stwierdza, że relacje Maryi do Świętej Trójcy wykluczają w Matce Bożej możliwość grzechu, piętna moralnej niedoskonałości¹⁴⁹.

Przyczyny tego zjawiska w zakresie logiki - stwierdza teolog prawosławny - zawierają się z jednej strony w samym układzie łańciskiego myślenia, a z drugiej - w jego odniesieniach do uczucia i wyobraźni. Dogmat niepokalanego poczęcia jest ujmowany nie według

¹⁴² J. TOKARSKI, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1977, 567n.

¹⁴³ *Raznosti*, 315.

¹⁴⁴ TAMŻE, 333.

¹⁴⁵ TAMŻE, 371.

¹⁴⁶ TAMŻE, 372.

¹⁴⁷ TAMŻE, 308.

¹⁴⁸ J. MALOU, *L'Immaculée Coception*, Bruxelles 1857.

¹⁴⁹ *Raznosti*, 350.

istoty, lecz z *punktu widzenia stosowności*, tj. tylko według relacji (odniesień). Są ujmowane nie prawa upadłych ludzi i ich moralnego istnienia, nie istota odkupienia naszego w Chrystusie i stąd chwała Bogurodzicy, lecz tylko *relacje* Bogurodzicy i Jej Syna do pierwotnego grzechu¹⁵⁰.

Zdaniem Lebediewa, *argumenta ex convenientia* są przyczyną tylko zewnętrznego traktowania rzeczywistości przez myślicieli zachodnich. Rozum kierowany przez uczucie nie jest skoncentrowany na istocie problemu, lecz traktuje go powierzchownie, zewnętrźnie¹⁵¹.

Lebediew ocenia krótko wymienionych teologów: *Teologowie nie ujawniają prawdy, lecz podają swoje własne zapatrywania*¹⁵².

Stawia więc Lebediew zarzut konceptualizmu w teologii katolickiej. Obok konceptualizmu i subiektywizmu teolog prawosławny dostrzega jeszcze wpływ sentymentalizmu na umacnianie się nauki o niepokalającym poczęciu. *Wypada jednak zauważyć - pisze on - że taki zdecydowany ton, w jakim mówi Segowia i Liguori, świadczy, iż pewność łacińskich teologów o niepokalającym poczęciu stała się znacznie mocniejsza, niż Duns i Maironusa, i chociaż nie zwiększyła się liczba dowodów, to za to wzrosła siła uczucia. U tych teologów mówi nie przekonanie rozumu, oparte na nauce istoty rzeczywistości, ale siła uczucia*¹⁵³. Zatem w Kościele zachodnim stwierdza Lebediew aporię, czyli rozdziew rozumu i uczucia.

6. Zakończenie

A) Różnice Kościołów w nauce o Bogurodzicy wynikają z odmiennych pozycji w spojrzeniu na Maryję Wschodu i Zachodu. Kościół wschodni stosuje *opcję zbiorową*, dlatego też punktem wyjścia w rozumieniu prawosławnym jest ekonomia Boga względem całej ludzkości. Natomiast Kościół zachodni zastosował *opcję osobową - personalizm* i dlatego punktem oparcia w rozumieniu katolickim jest ekonomia Boża wobec osoby Maryi. Wskutek odmienności podejścia, zachowanie Maryi od grzechu pierwotnego, które może być uważane za wyjątek w ujęciu pierwszym, przestaje być wyjątkiem i staje się faktem integralnym i pod każdym względem odpowiednim dla Świętej Dziewicy w ujęciu drugim – *przywilejem* Boga dla osoby Maryi.

¹⁵⁰ TAMŻE, 371.

¹⁵¹ TAMŻE, 233. 373.

¹⁵² TAMŻE, 330.

¹⁵³ TAMŻE, 304.

B) Lebediew pojął dogmat niepokalanego poczęcia *temporalnie* jako cofnięcie do okresu rajskiego sprzed grzechu pierworodnego. Sprzeciwia się on temu, bowiem uważa, że od czasu przyścia Chrystusa bezwzględnie obowiązuje porządek zbawienia. Przypisuje on dziełom Bożym w historii zbawienia temporalność, jakby konieczne wpisanie w czas, uwarunkowanie w czasie, a zdaje się nie rozumieć wymiaru atemporalnego działania Bożego, szczególnie zaś działania antetemporalnego, np. Chrystus - centrum historii zbawienia, choć dokonał dzieła zbawczego w określonym czasie; Chrystus działa wstecz (*relacja zbawcza*).

Na tej zasadzie Lebediew czyni podstawowy błąd doktrynalny w rozumieniu treści dogmatu niepokalanego poczęcia – utożsamia niepokalaność Maryi ze stanem *rajskim*. Błąd ten znalazł swoje implikacje w dalszym widzeniu doktryny katolickiej i przede wszystkim był fałszywą przesłanką w metodzie, zwłaszcza w jej pierwszym i w drugim członie.

Teolog wschodni nie określa jasno pojęć czystości nabytej i czystości wrodzonej („czystoty błagopriobrietiennoj” i „czystoty po jestiestwu”), chociaż stanowią one kamień węgielny jego metody teologicznej. Przez świętość nabytą, moralną zdaje się rozumieć świętość osiągniętą wewnętrznymi wysiłkami woli z pomocą łaski, a kiedy mówi o świętości wrodzonej, istotnej ma na uwadze świętość uzyskaną na podstawie pochodzenia, aktu stworzenia („czystota rodowaja, dostawszajasia po proischozdieniu”)¹⁰⁸, lecz te nowo wprowadzone przez Lebediewa pojęcia domagają się jaśniejszego sprecyzowania, zdefiniowania.

Dogmat niepokalanego poczęcia nie opiera się jednak na czystości rajskiej Maryi, jak zdaje się rozumieć Lebediew, lecz podejmując nomenklaturę wschodniego teologa można powiedzieć, że jest on oparty na czystości *zbawczej* Bogurodzicy.

C) Różnica Kościoła wschodniego i zachodniego w nauce o niepokalanym poczęciu Maryi wynika przede wszystkim z *innego rozumienia* grzechu pierworodnego. Kościół prawosławny rozumie grzech pierworodny bardziej ontycznie, jako ograniczenie bytowe, natomiast Kościół katolicki grzech pierworodny rozumie więcej moralnie, jako grzech, winę (*reatus culpae*). Lebediew zarzuca zupełnie pojęcie winy, a istotę pierworodnego grzechu sprowadza wyłącznie do wewnętrznego skażenia natury ludzkiej, zepsucia jej.

Nie można na podstawie cierpień i śmierci Maryi uważać, że zaciągnęła grzech pierworodny, ponieważ Jej Syn również doznał cierpień i śmierci w swoim ciele, a jednak pozostał całkowicie wolny od grzechu.

Lebediew wbrew swoim zamierzeniom wschodnią naukę o niepokalnym poczęciu Bogurodzicy posunął nieco w kierunku nauki katolickiej. I chociaż zgodnie z zamiarami jego poglądy oddziaływały na rosyjską teologię maryjną w kierunku negatywnym, to jednak ulegały one stopniowemu tonowaniu. Między innymi Lebediew oświadcza, że Akademia Kijowska w XVII w. mogła uznawać niepokalane poczęcie, ponieważ wówczas było ono tylko opinią teologiczną, a nie dogmatem.

Takie stonowane stanowisko zajął Sergiej Bułgakow, który znajdował się w kręgu oddziaływania monografii Lebediewa. Bułgakow nie dopuszczał w Bogurodzicy żadnego grzechu osobistego – uczynionego, w czym poszedł dalej od teologii szkolnej tak Kościoła katolickiego, jak i prawosławnego. Według niego świętość Bogurodzicy jest efektem kumulacji w Maryi świętości całej ludzkości starotestamentowej i Jej osobistego wysiłku oraz napełnienia Duchem Świętym. W sumie rozwija on wizję Niepokalanej z jeszcze większym rozmachem, niż teologia zachodnia i chociaż podtrzymuje zastrzeżenia natury formalnej, to jednak uznaje słuszność dogmatu katolickiego pod względem merytorycznym.

Według zaś Włodzimierza Sołowjowa negacja niepokalanego poczęcia przez prawosławne szkoły teologiczne jest całkowicie dowolna i nie ma nic wspólnego z wiarą ludu rosyjskiego.

D) Lebediew prezentuje sporadycznie w doktrynie prawosławnej *własne poglądy*. Przede wszystkim imputuje on prawosławiu własne rozumienie momentu uwolnienia Maryi spod grzechu pierworodnego. Według niego bowiem nastąpiło to dopiero na Kalwarii, pod krzyżem, gdy tymczasem późniejsi teologowie prawosławni (np. N. Malinowski, S. Bułgakow) opowiadają się za św. Grzegorzem z Nazjanzu i Janem Damasceńskim, którzy zmazanie pierworodnej winy Bogurodzicy widzieli już w momencie zwiastowania.

E) Szczególnie pozytywnym aspektem maryjnej teologii wschodniej, którą reprezentuje Lebediew, jest jej *parenetyczny wymiar* dla życia. Prawosławna doktryna o Bogurodzicy jest ukierunkowana ku życiu wiernych, nachyla prawdy Boże objawione w Maryi do każdego chrześcijanina. Najświętsza Dziewica jest bliska jako Żywy Wzór każdemu, kto pragnie kroczyć drogą Jej Syna.

Ks. dr hab. Bogumił Gacka MIC
Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego (Warszawa-Radom)

ul. Bazylianówka 85
PL - 20-160 Lublin
e-mail: personalism@wp.pl

L'immacolata concezione di Maria secondo il teologo ortodosso Alessandro Lebediew

(Riassunto)

Il secolo XIX è testimone dello sviluppo della teologia in Russia. Uno dei più importanti autori sembra di essere Alessandro Lebediew (1833-1898). L'articolo ci dà una breve presentazione della sua persona e fa una analisi del suo insegnamento sull'immacolata concezione di Maria. Lebediew si appoggia sulla Sacra Scrittura, la Tradizione e la liturgia. Nello suo studio Lebediew cerca di presentare lo sviluppo del dogma nella Chiesa occidentale. Lo spirito polemico della sua presentazione fa sì che tante volte non capisce bene l'insegnamento della Chiesa di Roma.

Una delle conclusioni dell'autore dell'articolo è quella che la Chiesa ortodossa guarda verso Maria inserita nella totalità dell'umanità, invece la Chiesa occidentale guarda verso Maria in modo personale: l'economia di Dio riguardo **la persona** di Maria.

Purtroppo, Lebediew identifica l'immacolata concezione di Maria con lo stato del paradiso, invece di considerarla come opera del Salvatore Gesù Cristo.

Teologiczny obraz i kult Maryi, już od czasów Reformacji, stanowiły jeden z punktów spornych między ewangelikami a katolikami¹. W najnowszych czasach rozbieżności te pogłębiło ogłoszenie dwóch dogmatów maryjnych w Kościele katolickim: o niepokalanym poczęciu Maryi (1854 r.) i wniebowzięciu (1950 r.). Reakcje ewangelików na Zachodzie chrześcijaństwa są nam bliżej znane, niż naszych rodzimych, polskich ewangelików. Dlatego w niniejszym artykule, choć pokrótce, spróbujemy się im przyjrzeć w odniesieniu do nauki o niepokalanym poczęciu NMP.

Uczynimy to w oparciu o sześć czasopism ewangelickich, wydawanych w powojennej Polsce przez Kościoły: zielonoświątkowy („Chrześcijanin” – do 1988 roku wydawany przez Zjednoczony Kościół Ewangeliczny), ewangelicko-reformowany („Jednota”), metodystyczny („Pielgrzym Polski”), Chrześcijan Baptystów („Słowo Prawdy”), Adwentystów Dnia Siódmego („Znaki Czasu”), ewangelicko-augsburski („Zwiastun” razem z dodatkiem „Przyjaciel Dzieci”). Są to niewątpliwie najszerzej znane periodyki, z największymi tradycjami, reprezentatywne dla ogółu ewangelików w Polsce w badanym okresie. Przeanalizowano czasopisma od 1955 do 1995 roku.

Zapoznanie się z treściami wspomnianych czasopism w omawianej kwestii dopomoże w poznaniu stanowiska ewangelików polskich, co stanowi punkt wyjścia dla dialogu ekumenicznego, który przecież powinien się rozwijać również na polskim terenie.

Paweł Naumowicz MIC

Niepokalane poczęcie Maryi według polskich czasopism ewangelickich (1955-1995)

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 307-319

¹ „Ewangelik” oznacza, w podstawowym znaczeniu, wiernego Kościoła ewangelicko-augsburskiego bądź ewangelickoreformowanego. Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 1389. Trenkler zaznacza również, że *wprawdzie określenie „protestanci” ma swoje historyczne pochodzenie (sejm w Spirze 1529) i odnosiło się pierwotnie do luteranizmu, dziś musi jednak coraz bardziej być uważane za zbyt rozwodnione i odnoszące się również do związków, które trudno byłoby nazwać Kościołami. Wydaje mi się – to jest moje osobiste odczucie – że historyczne Kościoły reformacyjne powinny nazywać się ewangelickimi, a unikać włączania ich do wspólnego kotła „protestantów”. Nie widzę w tym nic dziwnego, bo słowa i pojęcia zmieniają w ciągu wieków swoje znaczenie.* R. TRENKLER, *Katolicy o ewangelikach*, w: *Co pisać inni?*, opr. R. Trenkler, „Zwiastun” 27(1987) nr 12, 188.

1. Niepokalanie poczęta i święta

Jako dogmat Kościoła katolickiego, prawdę o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny ogłosił 8 grudnia 1854 roku papież Pius IX w następujących słowach *Najświętsza Maryja Dziewica od pierwszej chwili swego poczęcia przez łaskę i szczególny przywilej Boga wszechmogącego, na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana nienaruszona od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego*².

Badani autorzy starają się przede wszystkim zakwestionować biblijne i teologiczne podstawy dogmatu. Po pierwsze, pisze Adwentowicz, katolicy odwołują się do Biblii, a szczególnie do dwóch fragmentów: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę* (Rdz 3, 15); oraz: *Anioł wszedł do Niej i rzekł: Bądź pozdrowiona pełna łaski, Pan z Tobą, <błogosławiona jesteś między niewiastami>* (Łk 1, 28). Nasz autor twierdzi, że katolicy dowodzą niepokalanego poczęcia Maryi z pierwszego tekstu (zwanego Protoewangelią), poprzez zmianę zaimka „ono” na „ona”, oraz „mu” na „jej” (zastąpienie to występuje na przykład w *Wulgacie*, czy przekładzie ks. J. Wujka). Oryginalny tekst Protoewangelii wskazuje, zdaniem Adwentowicza, *na Chrystusa jako zwycięzcę szatana i grzechu, a nie na Marię. Rozumowanie, wywodzące niepokalane poczęcie Marii z protoewangelii zmuszone jest zawisnąć w próżni. Podobnie bezpodstawne jest przypisywanie Marii symboliki „niewiasty”. Symbolika ta wskazuje na Kościół*³. Autor dosadnie stwierdza również, że *jeśli niepokalane poczęcie Marii opiera się na tekście protoewangelii – to tylko sfalszowanym. Jakże bowiem można nazwać fakt zastąpienia zaimka „ono”, wskazującego na Chrystusa zaimkiem „ona”, suponującym Marię? Jest to przekształcenie, zmieniające sens Pisma św. Jedyнным zwycięzcą szatana, znanym Słowu Bożemu, jest Jezus Chrystus*⁴.

² PIUS IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, w: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* 2803, Freiburg 1967. Cyt. za: KKK 491. Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. GŁOWA, J. BIEDA, Poznań 1988, VI, 89. Dogmat ten, za: *Katolicki katechizm dorosłych*, Poznań 1987, 175, cytuje K. WIAZOWSKI, *Rola i miejsce Marii w kościele*, „Słowo Prawdy” (1989) 12. Poza tym orzeczenie Piusa IX przytaczają również: T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii*, „Znaki Czasu” (1962) 10; CZ[AJKO], *Ave Maria*, „Chrześcijanin” (1967) 2.

³ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 10. Por. też T. WOJAK, *Maria Współodkupicielka*, „Zwiastun” 32(1992) nr 9, 147.

⁴ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 10

Mikołaj Barda uważa, że tekst Rdz 3, 15 należy odczytywać w sensie wyrazowym, gdyż *jedynym prawdziwym sensem biblijnym może być sens dosłowny opowiadania – wszystkie zaś inne [...] nie będą wykładem pierwotnej myśli hagiografa, lecz tylko czynnością mniej lub więcej udanego teologicznie i logicznie wnioskowania wypaczającego treść Słowa Bożego*. Jeżeli jednak przyjmiemy, kontynuuje autor, że *obok sensu dosłownego istnieje jeszcze jakiś inny sens – powiedzmy duchowy lub przenośny*, to i tak *powołując się na symbolikę biblijną, można by ten tekst rozumieć jedynie w sensie eklezjologicznym, nigdy zaś mariologicznym*⁵.

Niektórzy ewangelicy podkreślają, że także drugi tekst biblijny (Łk 1, 28) nie mówi nic o niepokalanym poczęciu Maryi. Pierwszy błąd, zdaniem na przykład Jelinka czy Adwentowicza, tkwi już w przetłumaczeniu greckiego wyrazu „kecharitomene” na „łaski pełna”. Obaj autorzy uważają, że w rzeczywistości winien on być oddany jako „szczególnie umiłowana”, „najczcigodniejsza”, czy też „łaską udarowana”. Z prawidłowego zaś tłumaczenia, kontynuują, nikt nie wysnułby tak bałwochwalczych wniosków jak katolicy, szczególnie, że tekst ten odnosi się przede wszystkim do Chrystusa, a nie do Maryi. Jelinek pisze: *Zauważyć należy, że anioł przy zwiastowaniu pozdrowia Marię jako kobietę „ułaskawioną” (KECHARITOMENE), jako tę, która znalazła w oczach Bożych łaskę. Stare łacińskie przekłady mają tu „gratificata”; a nie „gratia plena” (łaski pełna), jak chce Wulgata a za nią i dogmatyka katolicka. Przedmiotem rozmowy anioła z Marią wcale nie jest Maria, lecz Jezus, który ma się z niej narodzić. Adolf Schlatter w swoich „Marienreden”(Velbert 1927, 95) słusznie nazywał Marię tylko „dienende Nebenfigur”⁶. Podobnie twierdzi Adwentowicz podkreślając, że w związku z tym, iż termin „łaski pełna” nie jest zgodny z tekstem oryginału Pisma świętego i nie odpowiada idei słowa Bożego, nie można uważać Maryi za wolną od grzechu, niepokalanie poczętą i *będącą niewyczerpanym źródłem łask bożych za życia i po śmierci*⁷.*

Dodaje ponadto, że również słowa Gabriela „Pan z Tobą” oraz „błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1, 28) nie są niczym szczególnym, gdyż pojawiają się w Biblii także w odniesieniu do

⁵ M. BARDA, *Biblia a idea uczestnictwa Maryi w dziele odkupienia ludzkości*, „Znaki Czasu” 44(1965) nr 9, 13.

⁶ E. JELINEK, *Matka Jezusowa*, „Pielgrzym Polski” (1967) 35.

⁷ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 11. Por. też F. GUEUTAL, *O Marii Pannie*, tł. M.N., „Zwiastun” 6(1966) nr 1, 8; E. CZAJKO, *Partia, wojsko i mariolatRIA*, „Chrześcijanin” (1992) nr 11-12, 7.

innych osób. Na przykład Gedeona powitał anioł słowami *Pan jest z tobą [...] dzielny wojownik* (Sdz 6, 12); zaś Booz odezwał się do swoich żniwiarzy: *Niech Pan będzie z wami* (Rt 2, 4). O dzielnej Jael mówił z kolei anioł Pana: *Niech Jael będzie błogosławiona wśród niewiast* (Sdz 5, 24). Adwentowicz pyta więc: *Skoro błogosławieństwo uprawnia do ubóstwiania Marii, dlaczego nie miałyby stanowić upoważnienia do oddawania czci Jaheli?*⁸. Stwierdza również, że „łaski pełnym” w całym słowa tego znaczeniu, a więc jak brzmi to po grecku „pleres charitos” (Jan 1, 14) był jedynie Syn Boży, Jezus Chrystus⁹. Zdaniem Jelinka, również Marcin Luter uznawał niepokalane poczęcie Matki Bożej za niezgodne z nauczaniem Pisma Świętego¹⁰. Cz[ajko] uważa podobnie i pisze, że dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi nie ma absolutnie żadnego oparcia w słowie Bożym. *Pismo Święte mówi nam całkowicie coś innego. Jedynym człowiekiem na tym świecie, który był niepokalanie poczęty jest Jezus z Nazaretu*¹¹.

Evangelicy różnie starają się przedstawić historię kształtowania się interesującego nas dogmatu. Wprawdzie Gueutal pisze, że korzenie papieskiego orzeczenia tkwią głęboko w tradycji chrześcijańskiej a sam Luter przez pewien czas podzielał ten pogląd¹²; Wiazowski dodaje, że już Sobór Trydencki w XVI wieku ustami Papieża Pawła III ogłosił anatemy na każdego, kto podawałby w wątpliwość prawdę o niepokalanym poczęciu Marii lub zaprzeczał mu¹³; jednak w innej publikacji ten sam autor zauważa, że interesującej nas prawdy zupełnie nie znano [...] w apostołskim Kościele, a oprócz św. Augustyna, odosobnionym poglądom o niepokalanym poczęciu Marii przeciwstawiali się między innymi Chryzostom, Euzebiusz, Ambroży, Anzelm, Tomasz z Akwinu, czy dwaj najwięksi papieże: Grzegorz Wielki i Innocenty III. Zdaniem Wiazowskiego, dogmat uchwalono ostatecznie pod wpływem jezuitów¹⁴. Edward Bromski posuwa się tu nawet do stwierdzenia, że tak

⁸ TENŻE, *Kult Marii...*, 11.

⁹ TAMŻE.

¹⁰ Wraz z Dunsem Scotem zrazu przyjmuje naukę o niepokalanym poczęciu Panny Marii, ale później dochodzi do przekonania, że nauka ta nie znajduje uzasadnienia w Piśmie św. *Nauka ta, [...] nie powinna być ludowi zwiastowana. Ba, Luter powołuje się na swojego b. Przełożonego w klasztorze, na Staupitza, który naukę o niepokalanym poczęciu Panny Marii uważał wręcz za oszustwo.* E. JELINEK, *Kult Marii a reformatorzy*, „Znaki Czasu” (1968) 14.

¹¹ E. CZAJKO, *Ave Maria*, „Chrześcijanin” (1967) 2. Teksty z Rdz 3, 15 oraz Łk 1, 28, Gueutal uważa za dość niejasne i mało przekonujące. F. GUEUTAL, *O Marii Pannie...*, 8.

¹² E. GUEUTAL, *O Marii Pannie...*, 8.

¹³ K. WIAZOWSKI, *Tajemnica narodzenia Jezusa Chrystusa*, „Słowo Prawdy” (1989) 15.

¹⁴ TENŻE, *Rola i miejsce Marii w kościele...*, 12.

dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, jak i o Jej wniebowzięciu *były wygłoszone ex cathedra na zasadzie papieskiej nieomyślności. Ponieważ oba nowe dogmaty nie mają uzasadnienia nie tylko w Piśmie św., ale nawet w tradycji, teologia katolicka dla uratowania papieskiej nieomyślności opuszcza dotychczasową zasadę źródeł objawienia, Pisma św. i tradycji*¹⁵. P. Hulka Laskowski dodaje, że między fundamentalnym i pierwszym wyrazem wiary, którym są Ewangelie, a nauką o niepokalanym poczęciu nie istnieje żaden związek, i wynika ona z sentymentu mas ludowych, apelującego przez wieki do doktorów Kościoła *i w Piusie IX znalazł skwapliwego chętnego protektora*¹⁶.

Najobszerniejszy artykuł na temat historii kształtowania się omawianego dogmatu opublikował Tadeusz Wojak. Pierwsze przesłanki tej nauki autor dostrzega już w II i IV wieku w pobożności ludowej. Dalej *uchwała soboru w Efezie (431) podnosząca Marię w dogmatyce chrześcijańskiej do godności Matki Bożej, usankcjonowała przyjęcie tezy o jej niepokalanym poczęciu. Bo jak Matka Boża może być skażona grzechem pierworodny?* Kolejnych korzeni dogmatu dopatruje się Wojak w manicheizmie (od III wieku) i pelagianizmie (przełom III i IV wieku). Dalej referuje krótko poglądy Augustyna, Radberusa Paschasiusa (IX wiek), Bernarda z Clairvaux (XII wiek), Tomasza z Akwinu, Bonawentury, Dunsza Szkota. Przytacza wreszcie ogłoszenie przez kanoników w Lyonie święta Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny w 1140 roku oraz orzeczenie soboru w Bazylei, który w 1438 roku *przyjął naukę o niepokalanym poczęciu Marii jako „pobożną i odpowiadającą kultowi, wierze katolickiej i zdrowemu rozsądkowi oraz Pismu Świętemu”, jednak [...] papież Eugeniusz IV odrzucił uchwały soboru. Mimo to w roku 1479 papież Sykstus IV zatwierdził święto Niepokalanego Poczęcia Marii Panny a w roku 1496 Uniwersytet Paryski zaprzysiągł swych profesorów, iż nie będą głosili nauk przeciwnych tezie o niepokalanym poczęciu.* Wojak pisze też,

¹⁵ TENŻE, *Depozyt wiary a nowe dogmaty*, „Pielgrzym Polski” (1965) nr 8, 79. Autor wyjaśnia dalej, że jezuita Giovanni Perrone (1784-1876), [...] *zajadły polemista i fanatyczny zwolennik nowego dogmatu o niepokalanym poczęciu Marii Panny wywiera przemożny wpływ na komisję kardynalską, zaprzętą tym przedmiotem. Pod wpływem Perrone’a ustaliła ona, że dla powzięcia nowych dogmatów nie trzeba żadnych dowodów z Pisma św. i sama tradycja wystarczy. Dla stwierdzenia zaś tradycji nie trzeba ustalenia nieprzerwanego szeregu świadectw sięgających aż do czasów apostołskich. Tradycją katolicką jest stwierdzenie, że w pewnym momencie dziejowym zostało wypowiedziane przekonanie Kościoła w sprawie dyskutowanej tezy.* TAMŻE, 79-80.

¹⁶ P. HULKA LASKOWSKI, *Matki Bogów*, 11, Cyt. za: T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii w świetle historii*, „Znaki Czasu” 41(1963) nr 2, 4.

ze M. Luter oraz reformowani: Grzegorz z Żarnowca i Samuel Dambrowski zakwestionowali tezę o niepokalanym poczęciu. Autor przyznaje, że ogłoszenie dogmatu poprzedziło zapytanie Piusa IX, z którym w roku 1848 *zwrócił się w encyklice do biskupów świata, czy uznają za właściwe ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Marii Panny. Dwie trzecie biskupów odpowiedziało twierdząco*¹⁷.

Uznanie Maryi za niepokalanie poczętą, zdaniem niektórych ewangelików, miało służyć rozwojowi Jej kultu i maksymalnemu Jej wyniesieniu. Z drugiej strony, ogłoszenie dogmatu było wywołane już istniejącym, bałwochwalczym kultem Maryi i jedynie sankcjonowało Jej uprzywilejowane w teologii i kulcie katolików miejsce. Ostatecznie, ewangelicy odrzucają orzeczenie Piusa IX jako niezgodne z Pismem Świętym, tradycją Kościoła i zdrowym rozsądkiem, tym bardziej, że zaowocowało, według nich, jeszcze większym „ubóstwieniem” Maryi tak w teologii, jak w kulcie i przeniesieniem na Nią kolejnych atrybutów, przysługujących jedynie Bogu. Górski pisze: *Nie uznajemy nauki Kościoła powszechnego, że Maria była niepokalanie poczęta i wolna od jakiegokolwiek grzechu. Nie mówi o tym Pismo Święte nigdzie ani słowa, a taka nauka jest dogmatem Kościoła Rzymskokatolickiego ustanowionym dopiero w grudniu 1854 r.*¹⁸. Wojak dodaje: *Dogmat ten stał się fundamentem dalszego rozwoju kultu Marii*¹⁹.

Według Adwentowicza, ogłoszenie Maryi niepokalanie poczętą było kolejnym, po ogłoszeniu Jej Matką Boga i Dziewicą, *krokiem na drodze ubóstwienia* Jej osoby²⁰. Autor przytacza też jako owoc dogmatu, wywody A. Nicolasa na temat Maryi: *Maryja musiała być wyposażona we wszystkie doskonałości, przez które miał być przez Nią odnowiony cały świat stworzony... To sprawia, że jest ona w pewnym sensie źródłem wszelkiej doskonałości. Skoro Maryja miała być współdziałającym źródłem wszystkich dóbr, wszystkich łask, wszystkich doskonałości mających odnowić dzieła Boże uszkodzone przez grzech – musiała Ona być tymi dobrami przepelniona; tak przepelniona, iż mogła uświęcić cały świat stworzony, odrodzić naturę ludzką, naprawić spustoszenia spowodowane buntem aniołów, a krwią swoją i tchnieniem ożywić ciało Boga. Adwentowicz komentuje te stwierdzenia następująco: *Oto sposób, w jaki pisarze katoliccy przeniesli Boski Splendor Wcielonego Słowa na ziemskie narzędzie wcielenia – Marię.**

¹⁷ T. WOJAK, O niepokalanym poczęciu Marii Panny, „Zwiastun” 32(1992) nr 7, 106-107.

¹⁸ A. GÓRSKI, Co Adwentyści uczą na temat Marii, „Znaki Czasu” (1981) 9.

¹⁹ T. WOJAK, O niepokalanym poczęciu Marii Panny..., 107.

²⁰ T. ADWENTOWICZ, Kult Marii..., 12.

[...] Wspomniany cytat jest doskonałym przykładem, w jaki sposób wywody zmierzające do wyróżnienia Marii i nadanie jej najwyższych cech świętości usprawiedliwiających jej kult, nie uwzględniają oczywistych prawd Pisma św., nie liczą się z podstawowymi zasadami ewangelicznej pobożności, a nawet obowiązującymi w teologii normami przyzwoitości. Dzieła poświęcone Marii obfitują w tego rodzaju myślowe konstrukcje. Zainteresowani znajdą w nich niewyczerpane dowody błędu i absurdu²¹.

Wiazowski wyjaśnia, że wraz z przyjęciem prawdy o niepokalanym poczęciu Dziewczki z Nazaretu, doszło do utrwalenia przekonania o wolności Maryi od jakiegokolwiek grzechu i w ogóle możliwości zgrzeszenia, gdyż to wynikało z Jej wyjątkowej natury. Autor upatruje w tego rodzaju myśleniu stopnie do ubóstwienia Maryi. *Tego domagała się mariolatria*²².

Nie zgadzając się z omawianym dogmatem, Gueutal wyraża obawę: *a przesada, do której doprowadził kult madonny, w zupełności te obawę usprawiedliwia – że stawiając ją ponad naszymi prawami ludzkimi, a nawet poza normalnymi warunkami życia ludzkiego, przyznajemy jej rolę i dzieło, które jest udziałem jedynie Jezusa Chrystusa i tylko Jego samego*²³.

Cz[ajko] suponuje, że *tutaj – w tym dogmacie – cud, który miał miejsce przy nadnaturalnym poczęciu Jezusa Chrystusa, został przesunięty o jedno pokolenie wcześniej*²⁴.

Również Wiazowski uważa, że w ogłoszeniu tego dogmatu *dziewiczne poczęcie Jezusa zostało „rozszerzone” na poczęcie Marii*²⁵.

Z przykrością należy zauważyć, że bardzo niewielu ewangelików poprawnie rozumie omawiany dogmat. Badani autorzy zazwyczaj przypisują katolikom tezę, jakoby Maryja dzięki własnej mocy i zasługom została zachowana od zmycia grzechu pierworodnego. Nie przyjmują do wiadomości tego, co dogmat orzeka bardzo jasno, że niepokalane poczęcie Marii nastąpiło *przez łaskę i szczególnie przywilej Boga wszechmogącego, na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego*²⁶. Stąd formułują przeciwko papieskiemu orzeczeniu zarzut, że czyni ono niepotrzebnymi mękę i śmierć Syna Bożego, a nawet samo Jego wcielenie. Skoro bowiem

²¹ TAMŻE, 11-12.

²² K. WIAZOWSKI, *Rola i miejsce Marii w kościele...*, 12.

²³ F. GUEUTAL, *O Marii Pannie*, „Zwiastun” (1966) 9.

²⁴ E. CZ[AJKO], *Ave Maria...*, 2.

²⁵ K. WIAZOWSKI, *Tajemnica narodzenia Jezusa Chrystusa...*, 15.

²⁶ PIUS IX, *Bulla Ineffabilis Deus*. Cyt. za: KKK 491. Por. też BF VI 89.

Maryja mogła być zachowana od zmyślenia grzechu pierworodnego bez zasługi Chrystusa, to dlaczego Bóg Ojciec w ten sam sposób nie zechciał usprawiedliwić wszystkich ludzi? Jeżeli istnieje inna droga, nie ma sensu wydawać na śmierć Syna. *Gdyby Maria wolna była od zmyślenia grzechu pierworodnego, Jezus nie potrzebowałby umierać. Zbawienie człowieka nie potrzebowałoby być uwarunkowane ofiarą Syna Bożego. Teoria taka sprzeczna jest z Ewangelią*²⁷.

Nieco szerzej rozwija tę myśl Gueutal i stawia odnośnie do dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi następujące pytania: *W jaki sposób zasadę tę można pogodzić z twierdzeniem, że Chrystus nas odkupił. Czy można by wtedy przyjąć, zgodnie z Ewangelią, że Chrystus, aby uwolnić ludzkość od przekleństwa grzechu, musiał cierpieć i ponieść śmierć na krzyżu, składając Bogu samego siebie w ofierze, jeśli Bóg przez zwykły cud Swej łaski mógł znieść to przekleństwo, jak to miał uczynić w przypadku Marii Panny? Czyż nie jest to w pewnym sensie umniejszeniem wartości odkupienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa, i sprowadzeniem do tego, że ofiara Krzyża stała się daremna, gdyż istnieje inna droga, poprzez którą Bóg zesłał zbawienie? [...] Jeśli niepokalane poczęcie jest faktem, [...] dlaczego Bóg musiał zesłać na świat Swego jedyne Syna?*²⁸.

Cz[ajko] twierdzi, że gdyby omawiany dogmat miał jakiegokolwiek oparcie w słowie Bożym, wówczas ten sposób uwolnienia od skutków grzechu pierworodnego mógłby się odnosić do każdego człowieka. *Śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa byłaby więc wtedy zbyt bezwartościowa*²⁹.

Alfred Jagucki przypisuje nawet katolikom absurdalny pogląd, że Bóg wybrał Maryję na Matkę swego Syna ze względu na Jej niepokalane poczęcie: *Pan wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej - mówi Maria, nie na jej niepokalane poczęcie, jak uczy Kościół Rzym.-Kat.*³⁰.

Do niezwykłych wręcz wniosków doszli wreszcie Adwentowicz, Gueutal i Górski. Twierdzą oni, że niepokalanie poczęta Maryja nie mogła przekazać Jezusowi pełni człowieczeństwa, a to znowu uniemożliwiłoby Chrystusowi cierpienie i wykonanie planu zbawienia, jaki powierzył Mu Ojciec. Chrystus, ich zdaniem nie tylko przyjął ludzkie ciało, ale przyjął ciało grzeszne. *Nauka o niepokalanym poczęciu Marii godzi w istotę Ewangelii. Maria, niepokalana i wolna od grzechu, nie byłaby w stanie dać Chrystusowi człowieczeństwa.*

²⁷ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 12.

²⁸ F. GUEUTAL, *O Marii Pannie...*, 7-9.

²⁹ E. CZ[AJKO], *Ave Maria...*, 2.

³⁰ A. JAGUCKI, *Błogosławiona między niewiastami*, „Zwiastun” 4(1964) nr 17, 194.

Chrystus nie mógłby być wtedy kuszony na „nasz wzór”, ani też zwyciężyć grzechu w swym ciele i odnieść zwycięstwo, nie byłby naszym Zbawicielem. Autor kontynuuje dalej, że cierpienie Jezusa jest niezbitym dowodem zupełnego człowieczeństwa, a stąd – skazitelnej i podległej mocy grzechu natury jego ziemskiej matki. Pozbawienie Chrystusa jakiegokolwiek cząstki człowieczeństwa byłoby pozbawieniem go możliwości wykonania odwiecznych planów zbawienia³¹. Pisze również, że człowieczeństwo Chrystusa, przyjęte od Maryi, było naznaczone skazitelnością i zmazą grzechu, ponieważ przyjął On, według apostoelskiej nauki, „grzeszne ciało” (Rz 8, 4). Podkreśla, że Bóstwo Chrystusa należało do Ojca, a człowieczeństwo pochodziło od Matki. Gdyby Maryja nie posiadała zmazy grzechu, wówczas Chrystus Pan nie mógłby stać się pełnym człowiekiem i wykonać odwiecznych planów Ojca. *Ażeby ratować ludzkość Chrystus musiał spotkać się z człowieczeństwem w warunkach grzechu i poniżenia. Jezus przybrał grzeszną postać człowieka, aby przez zwycięstwo nad grzechem w ludzkim ciele stać się prawdziwym Zbawicielem i stworzyć moralne podstawy usprawiedliwienia grzesznika*³².

Podobnie twierdzi Gueutal, według którego z faktu, że Jezus przejął od Maryi ludzkie cechy, nie wynika wyniesienie Maryi – dzięki pośrednictwu Boga – ponad czy poza ludzki stan. *Czyż jest możliwe, [...] mówić, jak M. Thurian w swojej książce p.t. „Maria, Matka Boga, postać Kościoła”, że „Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem, ponieważ narodził się z prawdziwej kobiety” (35), jeśli ona istotnie nie należała w pełni do grzesznej ludzkości?*³³.

Także Górski podkreśla: *Niepokalana i uwolniona od grzechu Maria nie byłaby w stanie przekazać Chrystusowi człowieczeństwa, a On nie przyszedłby na świat „w podobieństwie grzesznego ciała” (Rz 8, 3)*³⁴.

2. Grzeszna i święta

Ewangelicy uważają Maryję za „normalną” kobietę Izraelską, a więc podległą zmazie grzechu pierworodnego i pokusie grzechu w ogóle. Przytaczają tu przede wszystkim teksty biblijne, mówiące o tym, że wszyscy ludzie podlegają zgubnemu wpływowi grzechu,

³¹ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 12.

³² TAMŻE, 6.

³³ F. GUEUTAL, *O Marii Pannie...*, 8-9.

³⁴ A. GÓRSKI, *Co Adwentyści uczą na temat Marii...*, 9.

dokonanego przez pierwszych rodziców. Podkreślają przy tym, że nie ma żadnych przesłanek, dla których mielibyśmy spod tego wpływu wyłączyć Maryję. Powołują się między innymi na następujące fragmenty Pisma Świętego: *Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...* (Rz 5, 12); *jak jest napisane: Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, [...] wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej* (Rz 3, 10. 23); *A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie* (Rz 5, 18)³⁵. Ze słów tych wyciągają ewangelicy tylko jeden wniosek: *Każdy człowiek rodzi się z grzeszną naturą. Każdy człowiek nosi skutki nieposłuszeństwa Adama i Ewy. [...] Skłonność do grzechu jest siłą, której żaden człowiek nie jest w stanie przewartościować. [...] Żaden człowiek z tego powodu nie jest w stanie przekazać komukolwiek ze swych potomków tego, czego sam nie posiadał, czyli bezgrzesznej natury. Żaden człowiek nie mógł być niepokalanie poczęty, ponieważ tak mówi Pismo Święte, a Ono jest jedyną prawdą*³⁶.

Niektórzy autorzy poszukują potwierdzenia tezy o grzeszności Maryi w fakcie złożenia przez nią ofiary w świątyni³⁷ oraz w hymnie, który wypowiedziała u swojej krewnej Elżbiety. *Wtedy Maryja rzekła: „Wielbi dusza omija Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy”* (Łk 1, 46-47). Tak więc sama Maryja, komentując ewangelicy, nie posiadała żadnej świadomości swojej bezgrzeszności, lecz wielbiła Boga jako swego Zbawiciela. Uświadamiała sobie dobrze, że potrzebuje Zbawiciela tak samo, jak wszyscy ludzie i wiedziała, iż tym Zbawicielem może być tylko Bóg i nikt więcej.

Adwentowicz pisze: *Kościół przypisuje Marii bezgrzeszność, której ona nie była świadoma. Słowa wypowiedziane do Elżbiety: „I rozradował się duch mój, w Bogu Zbawicielu moim” [...] świadczą dobitnie o wierze Marii w Zbawiciela, uwalniającego od grzechu, i głębokiej*

³⁵ Por. T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 12; A. GÓRSKI, *Co Adwentyści uczą na temat Marii...*, 9; B. STAHLÓWA, *Chrześcijańskie oblicze Marii w Kościele Ewangelicko-Reformowanym*, „Jednota” (1982) 16; P. HERÓD, *Jedyny Pośrednik*, „Znaki Czasu” 74(1991) nr 5, 5.

³⁶ P. HERÓD, *Jedyny Pośrednik...*, 5

³⁷ Wiazowski pisze, że Maryja w świątyni złożyła wymaganą przez zakon ofiarę za grzech (Łk 2, 22-29). TENZE, *Rola i miejsce Marii w kościele...*, 12. Nawiasem mówiąc, ofiara ta, jak jasno tłumaczy Kpł 12, 6-8, jest ofiarą całopalną i przebłagalną, dzięki której matka staje się oczyszczona z upływu krwi (Kpł 12, 7), a nie od grzechu, jak chce Wiazowski.

potrzebie jej serca – zbawienia³⁸. Podobnie Mrozek: [...] sama Maria mówi o swoim Zbawicielu (Łuk, 1:47). Gdyby była bez grzechu, nie potrzebowałaby Zbawiciela³⁹; Wiazowski: Maria mówi o Bogu jako o swoim Zbawicielu [...], a tylko grzesznicy potrzebują Zbawiciela. Choć była osobą godną naśladowania, to jednak była tylko człowiekiem, a więc i grzesznikiem⁴⁰ i Cz[ajko]: Mamy głęboki szacunek dla Marii błogosławionej między niewiastami. [...] Jednak na podstawie Ewangelii stwierdzamy, że nie była bez grzechu. Ona nazywa Boga swoim Zbawicielem, czego Jezus bezgrzeszny, nigdy nie czynił⁴¹.

Veldhuizen sugeruje nawet, że skoro Bóg przychodzi do najuboższych, najniższych, najbardziej skrzywdzonych – a tymi są przecież grzesznicy – to i Maryja musiała podlegać grzechowi. Ponieważ Bóg pokonuje całą przepaść między sobą a grzesznym człowiekiem, i przepaść ta wynika z grzechu, to nie miałby czego pokonywać w przypadku bezgrzesznej Maryi. Z rozważań autora płynie więc niejako wniosek, że Maryja musiała być podległa grzechowi dla objawienia się Bożej miłości: *Maria jest „przedstawicielką” ludu wybranego (Kościola) w tym sensie, że jest bezsilnym człowiekiem bez znaczenia, od którego Bóg zaczyna swoje dzieło zbawcze. To Bóg zstąpił do niej, to Bóg zstąpił do stajni, to Bóg zstąpił na Krzyż – do „najniższego miejsca” na świecie. [...] Bóg sam przyszedł właśnie do najprostszych, najuboższych, najniższych. [...] Należy tu jeszcze dodać, że grzech jest przede wszystkim kategorią egzystencjalną. Grzech oznacza, że nie ma zgody między Bogiem a człowiekiem. Taki jest los nawet, lub właśnie, ludu Bożego – i w tym losie ma udział również Maria – do chwili przewyciężenia tej przepaści przez Boga⁴².*

Niektórzy ewangelicy zgadzają się nazywać Maryję świętą, jednak nie dla Jej zasług, ale ze względu na wiarę i łaskę, jaką Ją Bóg obdarzył. W tym samym sensie świętymi są wszyscy chrześcijanie, którzy całkowicie powierzyli się Chrystusowi, a w swoim życiu kierują się wiarą i Jego nauką. Należy też pamiętać, podkreślają autorzy, że świętość jest wyłącznym darem Boga, którego udziela On chrześcijanom, wybranym do szczególnie trudnych zadań. Tak uczy np. K. Kubisz: *Świętość jest darem Bożym, udostępnionym nam przez Ewangelię. W jej pojęciu człowiek święty nie jest bezgrzeszny, lecz oczyszczony od*

³⁸ T. ADWENTOWICZ, *Kult Marii...*, 12.

³⁹ J. MROZEK, *Słowo stało się ciałem*, „Chrześcijanin” (1976) 6.

⁴⁰ T. WIAZOWSKI, *Rola i miejsce Marii w kościele...*, 12.

⁴¹ E. CZAJKO, *Partia, wojsko i mariolatria...*, 7. Por. też P. HERÓD, *Jedyny Pośrednik...*, 5.

⁴² P. VELDHUIZEN, *Kult maryjny w oczach ewangelika*, „Jednota” (1988) 6-7.

wszelkiego grzechu [...]. Święty jest również „naczyniem wybranym” (Dzieje Ap. 9, 15), narzędziem, którym posługuje się Bóg w przeprowadzeniu zbawczego planu. [...] Święci w znaczeniu biblijnym nie są bynajmniej pośrednikami zbawienia, lecz własnym przykładem oświetlają nam wąską i ciemną nieraz drogę do Jezusa. Matka Jego i wszystkich wierzących, Maria Panna, [...] najwięcej ze wszystkich ludzi uświęcona, najtrudniejszą miała życiową drogę, śladem swego Syna i Zbawiciela⁴³.

J. Stahl i B. Tranda dodają z kolei: *Świętymi w naszym rozumieniu nie są ci, którzy dzięki swoim szczególnym zasługom osiągnęli zbawienie i z których zasług mogą czerpać zwyczajni wierzący. Są nimi wszyscy prawdziwie wierzący, wybrani, obmyci krwią Chrystusową i poświęceni przez Ducha Św. Opieramy się w tym twierdzeniu na świadectwie Pisma św. (Rzym. 1:7, 1 Kor. 3:16, II Tes. 2:13-14, I Ptr. 1:15-16). Podobnie rozumiemy „świętych obcowanie – społeczność świętych” z Apostolskiego Wyznania Wiary: jest to społeczność, jedność wszystkich prawdziwie wierzących i zbawionych, zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i w przyszłości⁴⁴.*

Zatem, jak mogliśmy się przekonać, ewangelicy zwalczają naukę o niepokalanym poczęciu Maryi oraz twierdzenie o Jej bezgrzesznym życiu. Tezy te uznają za niezgodne z Pismem Świętym i tradycją pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Maryja jest święta, kontynuują niektórzy, jedynie w takim sensie, w jakim święci są wszyscy chrześcijanie, obdarowani przez Boga wiarą i łaską.

Mimo odmiennych stanowisk we wspomnianych tematach, teologia ewangelicka i katolicka zgodnie widzą w Maryi piękny wzór wiary, miłości i pobożności.

Istotną, rzucającą się w oczy przyczyną różnicy zdań pomiędzy ewangelikami i katolikami w kwestiach mariologicznych jest nieznamość lub niezrozumienie stanowiska drugiej strony. Badani autorzy bardzo rzadko odwołują się do nauczania Magisterium Kościoła. Wydaje się, że tylko kilku z nich słyszało o adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* (ogłoszonej 2 lutego 1974 roku), chyba nikt z nich nie sięgnął

⁴³ K. B. KUBISZ, *Świętych obcowanie*, „Zwiastun” 2(1962) nr 17, 254.

⁴⁴ J. STAHL, B. TRANDA, *Formy kultu*, w: *Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, „Jednota” 18(1974) nr 8-9, 15-16.

do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (z 25 marca 1987 roku). „Polemika” z nauczaniem papieża Polaka odbywa się często przy zupełnym pominięciu źródeł. Nieznane ewangelikom pozostają periodyki mariologiczne czy nauczanie współczesnych wybitnych mariologów. Stąd i wielość błędów w rozumieniu chociażby właśnie dogmatu o niepokalanym poczęciu.

Badani autorzy sygnalizują z kolei, że inni chrześcijanie niesłusznie przypisują im „niewiarę” czy niechęć w stosunku do Dziewicy z Nazaretu.

W związku z tym nasuwa się wniosek-postulat dotyczący potrzeby większego wzajemnego poznania (teologii i wiary) katolików przez ewangelików i ewangelików przez katolików. Inaczej dialog i pojednanie nie będą możliwe.

Ks. mgr Paweł Naumowicz MIC

Via Corsica 1

00198 Roma

Italia

e-mail: pnaumowicz@op.pl

L'immacolata concezione di Maria secondo le riviste evangeliche polacche (1955-1995)

(Riassunto)

L'autore prende in considerazione il contenuto delle riviste evangeliche polacche (dal 1955 fino al 1995) e cerca di trovare in esse l'insegnamento sull'immacolata concezione di Maria. E' da notare che gli autori fanno una dura critica della posizione della Chiesa romana, però senza la conoscenza del suo vero insegnamento. E' il primo ostacolo per il dialogo.

Anche se gli evagelici non condividono l'insegnamento sulla totale santità di Maria, però ammettono che Maria è per tutti l'esempio della fede, dell'amore e della pietà.

ŚCIEŻKI MARIOLOGII WSPÓŁCZESNEJ
SENTIERI DELLA MARIOLOGIA CONTEMPORANEA

Usprawiedliwienie stanowiło i stanowi podstawowe kryterium luteranickiej wiary i to do tego stopnia, że luteranizm nadał doktrynie o usprawiedliwieniu szczególną rangę - jak chciał Marcin Luter - pierwszego i głównego artykułu¹, by w końcu w konfesyjnym luteranizmie szeroko uznać go (za Valentinem Löscherem)² za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* - artykuł, od którego zależy „być albo nie być” Kościoła. Nic więc dziwnego, że pierwsze rozmowy ekumeniczne koncentrowały się zwłaszcza na najpoważniejszych przeszkodach, utrudniających drogę do widzialnej komunii Kościoła. Dialog ekumeniczny z jednej strony przynosi już konkretne owoce, czego dowodem jest podpisana *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³, a z drugiej strony napawa nadzieją, że uda się pokonać kolejne trudności w drodze do jedności. Sama zresztą *Deklaracja* daje temu wyraz, gdy wymienia zakresy problemowe, które winien podjąć dalszy dialog. *Istnieją*

*kwestie różnej wagi, które wymagają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji ze Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytecie, jego jedności, urzędzie i sakramentach, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną*⁴. W tym kontekście można zauważyć, że mariologia jako taka nie stanowi głównej prawdy wiary w żadnym z chrześcijańskich wyznań, dlatego też nie stała się ona początkowo odrębnym tematem w ekumenicznym dialogu⁵.

Ks. Jarosław M. Lipniak

Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Usprawiedliwienie Maryi w świetle „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 323-342

¹ *Artykuły Szmalkadzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranickiego*, Bielsko-Biała 1999, 338.

² H.G. PÖHLMANN, *Abriss der Dogmarik. Ein Kompendium, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage*, Gütersloh 1990, 267.

³ Światowa Federacja Luteranicka i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. KIJAŚ, Kraków 2000, 139-168 (dalej: *Wspólna Deklaracja* [WD] lub *Deklaracja*).

⁴ WD 43.

⁵ A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia w dialogu katolicko-protestanckim*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 92.

Wielu jednak teologów protestanckich uważa mariologię za bardzo poważną przeszkodę na drodze ku jedności z katolicyzmem. Nawet teologowie bliscy duchowo katolicyzmowi, jak np. M. Thurian⁶ (w czasie przynależności do protestantyzmu) czy H. Asmussen⁷ stwierdzają, że w nauce o łasce, o sakramentach, a nawet o Kościele można oczekiwać pewnego zbliżenia, jednak nie można się tego spodziewać od mariologii i kultu maryjnego. Podobne zresztą stanowisko zajmują niektórzy teologowie katoliccy, jak np. R. Laurentin. Wydaje się jednak, że z jednej strony teza ta jest powtarzaniem utrwalonego już przez wieki uprzedzenia, a z drugiej jest ona po prostu nie do utrzymania, gdyż nie ma należytego uzasadnienia. Słusznie zauważa S.C. Napiórkowski, że mariologia sama w sobie nie stanowi ani największej, ani istotnej trudności na drodze ku chrześcijańskiej jedności. Główną przeszkodą teologiczną w odbudowaniu widzialnej jedności Kościoła jest koncepcja odkupienia i nauka o stosunku człowieka do Boga, zawierająca w sobie zasadę *sola Scriptura*. Mariologia bowiem dopiero wypływa z tych zasad, a nie konstytuuje ich. Dyktują one kierunki rozwoju mariologii i są teologiczną przyczyną istnienia wielości wyznań w Kościele Zachodnim. W tym znaczeniu opinia, że mariologia stanowi największą przepaść dzielącą protestantyzm od katolicyzmu, jest niesłuszna i ostatecznie szkodliwa dla sprawy ekumenicznej⁸. Stąd postępowanie we współczesnym dialogu katolicko-protestanckim w zakresie mariologii jest tak bardzo uzależnione od jego rozwoju w zakresie nauki o usprawiedliwieniu, od określenia relacji zachodzących między Pismem Świętym a Tradycją, od nauki o Kościele i rozumienia sakramentów, od chrystologii i soteriologii. Mariologia bowiem jest punktem przecięcia bardzo wielu teologicznych linii. Stąd nie można dopuszczać do atomizacji mariologii, gdyż wyobcowanie jej z kontekstu całej teologii sprowadza ją na błędne tory i pozbawia wymiaru chrystocentrycznego i eklezjologicznego⁹.

Od XVI do XX wieku nastąpiła znaczna ewolucja refleksji maryjnej w tradycji protestanckiej. Na początku u reformatorów Maryja zajmuje pozycję względnie ważną, wyznaczoną przez kontekst epoki. Następnie to zainteresowanie zmniejsza się ze względu na polemikę wyznaniową, nawet jeśli znajdujemy tu i ówdzie godne uwagi wyjątki. W XX wieku, począwszy od 1920 roku, dzięki dialogowi ekumeniczne-

⁶ M. THURIAN, *Mariology reformed*, w: *Ways of worship. The Report of a Theological Commission on Faith and Order*, Londers 1951, 289-323.

⁷ H. ASMUSSEN, *Maria, Mutter Gottes*, Stuttgart 1951, 39.

⁸ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Spór o Matkę*, Lublin 1988, 144.

⁹ A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologia w dialogu katolicko-protestanckim...*, 97-98.

mu Maryja spotyka się ze wznowionym zainteresowaniem, które osiąga punkt kulminacyjny w latach sześćdziesiątych (dekada ukazywania się znaczących dzieł)¹⁰. Po 1980 roku problematyka maryjna doświadcza nowego regresu. Należałoby od razu odnotować kontrast, jaki istnieje pomiędzy myślą maryjną reformatorów a aktualnymi pozycjami Kościołów, wywodzących się z Reformacji.

Odniesienie reformatorów do Maryi jest ambiwalentne: z jednej strony bronią oni pozycji polemicznej względem pobożności maryjnej średniowiecza, z drugiej - rozwijają pozytywną interpretację osoby Maryi. To głównie u trzech wielkich reformatorów: M. Lutra, U. Zwingliego¹¹ i J. Kalwina¹² można odnaleźć refleksję maryjną.

¹⁰ W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1966; M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé 1963.

¹¹ Zwingli przypisuje Maryi pozycję, o jakiej zapomni późniejszy protestantyzm zwingliański. Obszernie wypowiada swoje zdanie na ten temat, uznaje pobożność, która oddaje cześć Maryi, ale bez Jej adoracji. Podtrzymuje wiele zewnętrznych form kultu maryjnego: święta Zwiastowania, Wniebowzięcia, Matki Bożej Gromniczej, dzwonienie na Anioł Pański, biblijne fragmenty *Zdrowaś Maryjo* (jako pozdrowienie, a nie wstawianictwo). W ramach swojej chrystologii reformator z Zurichu przypisuje większą wagę dziewictwu Maryi niż Luter, zwłaszcza trwałemu dziewictwu. Tego ostatniego bronią wszystkie inne cnoty maryjne; bez niego Maryja straciłaby swoją pozycję. Z tym trwałym dziewictwem wiąże się całe misterium wcielenia. Pisał: *Ona była dziewicą przed i po narodzeniu, oto jest cud* (ZW 6/1, 288.10-189.5). Podobnie jak to miało miejsce u Lutra, chrystocentryzm Zwingliego implikuje cześć maryjną, która wynika z uwielbienia Chrystusa i oddawania Mu czci (ZW 5, 188.10-14). Temat Maryi jako matki rzadko pojawia się u Zwingliego. Dla niego Maryja jest raczej otrzymującą niż rozdającą, jest „domem Boga”, „warownią”, „mieszkaniami” Ducha Świętego (ZW 1, 412.1-8). Maryja nie jest święta dzięki samej sobie, ale przez Chrystusa i w Chrystusie. Z tego powodu niepokalane poczęcie zostaje przez niego odrzucone. Zagadnienie nie ma potwierdzenia biblijnego. Jeśli Maryja jest nazywana „czystą”, „niepokalaną”, to tylko z powodu wiary i pouczającego posłuszeństwa, a nie z powodu poczęcia bez grzechu. Świętość Maryi zależy zawsze od Chrystusa: Maryja jest „chrystotypiczna” w tym sensie, że jest święta dopiero wtedy, kiedy przyjmuje swoją historyczną rolę, nie wcześniej. Co ciekawe, Zwingli utrzymuje w Zurichu święto Wniebowzięcia bardziej z racji pobożności ludowej niż teologii maryjnej. Jednakże nie pojawia się u niego eklezjologiczny temat Maryi Matki Kościoła. Z drugiej strony - co jest oryginalną nutą w różnorodnych nurtach reformacyjnych - Zwingli podejmuje średniowieczny temat Maryi jako obrazu eklezjalnej diakonii: pobożność maryjna powinna doprowadzić Kościół do jego zadania charytatywnego i społecznego (por. ZW 3, 52.14).

¹² Kalwin był wśród trzech wspomnianych reformatorów tym, który najmniej wypowiadał się na temat mariologii. Kiedy komentuje fragmenty biblijne, podkreśla historyczne znaczenie Maryi, w pełni przejmując tradycyjną naukę o Jej dziewictwie: jest Ona dla niego „dziewicą przed, podczas i po porodzie” (*virgo ante partum, in partu et post partum*). Kalwin nie kładzie akcentu ani na cud dziewictwa, jak Luter, ani na moralną czystość i służebną funkcję Maryi, jak Zwingli, ale na działanie w Niej Ducha Świętego. Osoba Maryi jest tylko szczególnym i historycznym przykładem tego, czego powinien doświadczyć każdy chrześcijanin. Doktrynalnie postać Maryi traci swoją odrębność: 1) wobec Chrystusa, 2) wobec wierzącego, 3) wobec Kościoła, a zachowuje jedynie

Luter często wymienia Maryję w swoich pismach. Jego pobożność jest nacechowana teologią maryjną. Kiedy wstępuje do augustianów, składa profesję życia „wiarą na chwałę Maryi”. Jednakże przejrzy swoją teologię i pobożność maryjną według kontestujących tematów swojej reformy. Jego myśl maryjna będzie naznaczona przez te same elementy reformatorskie co u innych (na przykład rozumienie wiary, zbawienia, odkupienia, chrystologii itd.). Nawet jeśli przechowuje przez całe swoje życie wielką cześć dla Maryi i świętych, kwestia ta pozostaje dla niego drugorzędna. Luter wyznacza im to miejsce, na które Pismo Święte pozwala.

Nauka o usprawiedliwieniu jawi się więc jako istotny problem dla widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego. Stąd celem niniejszego artykułu jest dokonanie recepcji *Wspólnej Deklaracji* na gruncie katolickiej mariologii. Sama recepcja nie zostanie ograniczona do przypomnienia orzeczeń soborów i synodów, gdyż byłoby to zawężone rozumienie tego zagadnienia. Recepcja zostanie ukazana jako życiowy proces dokonujący się ustawicznie w sferze wiary, jest ona bowiem rzeczywistością rdzennie eklezjalną, stale obecną w życiu wierzących¹³. Sięga głębiej i dalej niż przyjmowanie orzeczeń sobo-

swoją historyczną odrębność, która jest oczywiście wyjątkowa. Kalwin to samo czyni z Józefem, którego wartość uznaje na równi z Maryją (CO 46, kol 481). Przenosząc dogmatyczne znaczenie Maryi na Kościół, Kalwin może powiedzieć, że Kościół jest naszą matką (por. IC, IV, I, 1; IC, IV, I, 4). To przesunięcie rozważań maryjnych w kierunku eklezjologii wzmacnia doniosłość tematu macierzyństwa, zastosowanego przez Kalwina do Kościoła. Niemniej jednak tytuł „Maryja Matka Kościoła” jest nieobecny u Kalwina; Maryja jest „błogosławiona” jedynie dzięki swojej wyjątkowej roli bycia przykładem dla wszystkich (CO 46, kol 111). Kalwin przypisuje Maryi pierwotną funkcję kształtowania oraz nauczania zbawienia i wiary (por. CO 46, kol 481-482). Za to tytuł „Maryja Matka Boga” jest odrzucany przez genewskiego reformatora z powodu wyznaniowej polemiki czy też z racji pedagogicznych. Właśnie pod tą dydaktyczną formą teologia maryjna Kalwina przyjmuje akcentowanie chrystologiczne: Maryja jest nazywana „Matką Syna Bożego”. W tym miejscu także to, co istotne, nie odnosi się do macierzyństwa Maryi, ale do Boskiego synostwa Jezusa. Ponadto Maryja jest dla Kalwina wzorem etycznym. Jej osoba ustępuje na rzecz przykładu; to właśnie Jej przykład musimy zachować w pamięci, bez historycznego bądź doktrynalnego wychwalania osoby. Maryja jest wzorem słuchania, rozumienia i świadectwa. Akcent jest położony na ukazaniu cnót wslawionych przez Maryję i na budowaniu Kościoła przez te cnoty. Trzeba zachęcać wspólnotę do naśladowania Maryi, a nie do Jej adorowania.

¹³ Związki recepcji z jednością Kościoła widoczne są od samego początku. Poszczególne Kościoły lokalne lub regionalne przez wzajemną recepcję przyczyniały się do zachowania jedności i żywotności niepodzielonego jeszcze Kościoła. Ponadto w odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdziwie lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokalnego były uznawane i przyjmowane przez inne Kościoły. Przykładem może być synod antiocheński z 268 roku. Był to pewien rodzaj recepcji bezpośredniej ze strony Kościołów, które wprost nie uczestniczyły w podejmowaniu decyzji,

rowych bądź zwyczajnego nauczania magisterium Kościoła. Przekracza ona granice wyznaniowe i *tworzy pewną wspólnotę interpretacji i komunikacji międzywyznaniowej, które pełnią istotną rolę między podzielonymi Kościołami. Są one wymogiem samego życia wierzących oraz przysługującego im zmysłu wiary*¹⁴. Tak rozumiana recepcja będzie odzwierciedleniem gotowości uznania prawa innych chrześcijan i Kościołów do własnej odrębności. Właśnie dlatego, że przyznaje się to prawo innym, można z kolei przejąć od partnera dialogu te wartości, które reprezentuje w sferze wiary, życia i teologii. Ekumeniczne rozumienie recepcji zakłada, że poszczególne tradycje wyznaniowe są konkretnym wyrazem urzeczywistniania się Kościoła i żywotności wiary chrześcijańskiej¹⁵. Różnorodność tych tradycji stała się w przeszłości przyczyną podziału Kościoła. Zadaniem recepcji jest doprowadzenie z powrotem do integracji tradycji wyznaniowych, wydobywanie z nich istotnych i trwałych wartości, które przyczynią się do ubogacenia innych chrześcijan. Niniejszy artykuł

a jednak uznawały ją za swoją i stosowały się w praktyce do jej wymagań. W dziejach wczesnego chrześcijaństwa znane są również fakty krytycznego ustosunkowania się do orzeczeń soborowych i synodalnych. Prowadziło to albo do ich częściowej modyfikacji, albo do całkowitego zakwestionowania i braku recepcji (przykładem może być synod efeski z 449 roku). W krytycznej recepcji mogły się zatem krystalizować poszczególne tematy o istotnym znaczeniu dla nauki i życia Kościoła. To one kształtowały świadomość wierzących w danym okresie i nadawały mu specyficzny charakter. Należy wspomnieć również autorytatywne uznanie danego orzeczenia za wyraz wiary całego Kościoła. Dogmat staje się wówczas wyrazem recepcji autorytatywnej. Proces recepcji, który miał miejsce zwłaszcza po wielkich soborach wczesnego Kościoła, nacechowany był wieloma napięciami, zmaganiem i konfliktami. Po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrowersje. Po Soborze Nicejskim (325 r.) spory wokół terminu *homousios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona. Dopiero po Soborze Konstantynopolińskim I (381 r.) dogmat współistotności Logosu z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie przyjęty. Analogiczna sytuacja istniała po Soborze Chalcedońskim w latach 451-518, gdy los orzeczenia chalcedońskiego wydawał się nadal nierozstrzygnięty, oraz po Soborze Konstantynopolińskim II (553 r.). Ten ostatni, odbyty pod presją Cesarza Justyniana, został przyjęty przez Rzym dopiero po zmuszonym procesie interpretacji. Mamy do czynienia z procesem krytycznej i długotrwałej recepcji orzeczeń soboru. Zjawisko recepcji soborowej nie należy jednak do zamierzchłej przeszłości. Recepcja jest stałym elementem każdego soboru czy synodu w życiu kościelnym. W. HRYNIEWICZ, *Proces recepcji prawdy w Kościele. Jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, „Collectanea Teologica” 45(1975) nr 2, 19-34.

¹⁴ TENŻE, *Recepcja jako problem ekumeniczny*, w: *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, L. GÓRKA, Lublin 1985, 18.

¹⁵ Zob. *Sposoby wprowadzania w życie recepcji. Perspektywy w dziedzinie recepcji dokumentów powstałych w wyniku międzynarodowego dialogu luteranśko-katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 9(1993) nr 2, 79-85.

pragnie zachęcić do szukania nowych dróg, które doprowadziłyby do widzialnej jedności Chrystusowego Kościoła.

Chociaż *Deklaracja* nie mówi wprost o roli Maryi w dziele usprawiedliwienia, to jednak maryjny aspekt *iustificatio* jest bardzo interesujący i potrzebny w dialogu ekumenicznym. Co więcej, nauka o usprawiedliwieniu zawarta w *Deklaracji* powinna korygować, a nawet kontrolować katolicką mariologię. Aby jednak nie spekulować o czymś, czego nie napisano w *Deklaracji*, trzeba wskazać na zadania, które z niej wypływają dla teologicznego rozumienia udziału Maryi w usprawiedliwieniu.

Kwestią sporną między sygnatariuszami *Deklaracji* o usprawiedliwieniu jest katolickie twierdzenie, według którego Maryja „współdziałała” w zbawieniu rodzaju ludzkiego. Takie przekonanie wydaje się być w rzeczywistości wymierzeniem ciosu w ważne stwierdzenie Reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, jedynego Zbawiciela (*solus Christus*), niezależnie od uczynków¹⁶. Trudność związana z Maryją jest tutaj jedynie zilustrowaniem zasadniczego problemu.

Według luteranów termin „współdziałanie” niesie podejrzenie o przekazywanie sobie nawzajem przez Chrystusa i Maryję projektu współpracy, jeśli nie tego samego stopnia, to przynajmniej tego samego porządku, gdy chodzi o nasze zbawienie. Takim jest pojęcie utworzone za pomocą przedrostka „współ”. Teologia i pobożność protestancka widzi w tym również wyrażanie niezależnej roli Maryi, a nawet rywalizacji między Nią a Chrystusem¹⁷.

Analizując rolę Maryi w Bożym planie i komunii świętych, *Grupa z Dombes* słusznie zauważa, że wielu katolickich teologów zbliża się do tej niebezpiecznej pochyłości oraz przyczynia się do niewłaściwego użycia terminów „współodkupienie” i pośrednictwo w odniesieniu do Maryi. Samo wyrażenie „współodkupienie” jest obiektywnie błędne, gdyż pozwala myśleć, że rola Maryi jest tej samej rangi, co rola

¹⁶ GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, nr 207.

¹⁷ Píše o tym w sposób zdecydowany K. Barth w swoim słynnym tekście, w którym stanowczo zaprotestował przeciwko mariologii katolickiej, którą oskarża o herezję. Podstawowa kwestia, o jaką mu chodzi, to „współdziałanie” Maryi: *Wszelka próba czynienia z jej osoby przedmiotu szczególnej uwagi, przypisująca jej niezależną rolę w historii zbawienia, a będąca całkiem względną, jest ciosem wymierzonym w cud objawienia, gdyż zmierza się w ten sposób do uzależnienia tego cudu nie tylko od Boga, ale dodatkowo od człowieka i jego otwartości na przyjęcie. Otóż w Nowym Testamencie rzecz się ma całkiem na odwrót. [...] Nowy Testament nie zna zupełnie chwały, która «spływa» na człowieka ulaskawionego i przyjmującego.* K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t. II*, Geneve 1954, 129-130.

Jezusa. Sobór Watykański II świadomie zrezygnował z tego pojęcia; odtąd nigdy już nie powracało w oficjalnych tekstach¹⁸. Powinno być śmiało pozostawione z boku¹⁹.

Przypisywany Maryi termin „pośredniczka” stosowany był już w średniowieczu. O ile Jezus jest *jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi* (1 Tm 2, 5) w dosłownym znaczeniu tego wyrazu, o tyle w sensie pochodnym, w którym jedyny Pośrednik postanawia działać przez wierzących jako narzędzia, możemy mówić, że jesteśmy jedni dla drugich pośrednikami. Ponieważ tytuł „pośredniczki” był w rzeczywistości stosowany w odniesieniu do Maryi niezależnie od takiej komunii świętych, w której wszyscy mamy rolę pośrednictwa, stał się on istotną częścią poważnego nieporozumienia²⁰.

Dobro prowadzonego dialogu ekumenicznego wymaga zatem od katolików unikania tego słowa, a od protestantów pamiętania o tym, że kiedy znajdują go w oficjalnych tekstach katolickich, to ich bracia nie podważają jedynego pośrednictwa Chrystusa. Kiedy strona katolicka mówi o „współdziałaniu” Maryi w zbawieniu, to nie sytuuje go obok inicjatywy Zbawiciela i Odkupiciela²¹. *Korzystając z obrazu*

¹⁸ Stolica Apostolska powołała do życia komisję w celu udzielenia odpowiedzi na różne prośby o zdefiniowanie nowych tytułów maryjnych. W wymienionej kwestii komisja wypowiedziała się następująco: *Nie wolno wyrzekać się teologicznej linii przyjętej przez Vaticanum II, który nie zechciał zdefiniować żadnego z nich. [...] W rzeczywistości termin «Współodkupicielka» nie był stosowany przez Magisterium papieża w ważnych dokumentach od epoki Piusa XII. W tym względzie istnieją faktyczne świadectwa, że ten papież świadomie unikał jego stosowania. [...] W końcu teologowie, zwłaszcza teologowie niekatolicy, dali się poznać jako wrażliwi na ekumeniczne trudności, jakie pociągałoby za sobą zdefiniowanie tych tytułów.* Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna komentuje tę odpowiedź w taki sposób: *Odpowiedź Komisji, świadomie krótka, była jednomyślna i rzeczowa: nie jest odpowiednie schodzenie z drogi wyznaczonej przez Sobór Watykański II i przystępowanie do definiowania nowego dogmatu.* Akademia wyraża nawet swoje zdziwienie wobec prośby o dogmatyczne zdefiniowanie tytułu, *wobec którego Magisterium żywi zastrzeżenia i który regularnie odrzuca.* Zob. „La documentation catholique” 2164(1997) 693-695.

¹⁹ GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie...*, nr 210.

²⁰ *Dwa [Kościoły] są zgodne jeśli chodzi o jedyne pośrednictwo Chrystusa (solus Christus) i usprawiedliwienie grzeszników (sola gratia), jakie Chrystus sprawił; stosują one tę doktrynę jako «kryterium autentyczności» dla osądzenia praktyki Kościoła odnośnie do świętych i Maryi. Problemem pozostaje jednakże umiejętność wykazywania jedyne go pośrednictwa Chrystusa w taki sposób, żeby «pośrednictwa» w Kościele nie tylko nie przeszkadzały jego jednemu pośrednictwu, ale zapowiadały go i wychwalały.* *The One Mediator, the Saints, and Mary, Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, red. H.G. ANDERSEN, J.F. STAFFORD, J.A. BURGESS, Augsburg-Minneapolis 1992, nr 70.

²¹ Termin „współdziałanie” jest utrzymany w oficjalnych tekstach katolickich, takich jak VIII rozdział *Lumen gentium* (nr 56), którego ekumeniczny zamysł jest oczywisty. Wyraża on coś, co jest bardzo drogie dla tradycji katolickiej, będąc rozumianym w tym sensie, że „współdziałać”, jeśli chodzi o istotę ludzką,

prostego, choć wiele mówiącego, można powiedzieć, że Kościół ten wcale nie chce twierdzić, iż Maryja dorzuciłaby jakąś swoją część, choćby minimalną, do dzieła Chrystusa. Nasze zbawienie jest w stu procentach dziełem Boga przez Chrystusa w Duchu: znajdująca miejsce obok zbawionych, Maryja pośredniczy na mocy zbawczej łaski, którą otrzymała, tak jak wszyscy inni wierzący. Nawet jeśli jej zbawienie przybiera kształt ustrzeżenia od grzechu, to Maryja jest „odkupiona” tak samo, jak każdy z nas²².

Wyzwaniem dla członków ekumenicznego dialogu jest problem „rekonstruowania” pojęcia „współdziałania”. „Współdziałanie” Maryi jest owocem inicjatywy Ojca, który spogląda *na uniżenie swojej służebnicy* (Łk 1, 48). Jest również owocem „kenozy” Syna, który *ogolocił i uniżył samego siebie* (por. Flp 2, 7-8), aby dać rodzajowi ludzkiemu możliwość odpowiedzi. W końcu jest owocem działania Ducha, który skłania Jej serce do posłuszeństwa. Oto, co dokonuje się w momencie *fiat* Maryi, a Jej pokora jest owocem pokory Syna. Maryja została wybrana przede wszystkim po to, aby być Matką Pana. Pojęcie wybrania mówi o absolutnym Bożym pierwszeństwie. Ponieważ została usprawiedliwiona przez samą łaskę oraz w wierze, Maryja mogła zostać złączona z dziełem Boga w Chrystusie. Jej „współdziałanie” jest wyjątkowe, jeśli chodzi o naturę tego, czego dokonuje, ponieważ jest Matką Jezusa i wychowuje Go. Ona współdziała w jedynym i uniwersalnym wydarzeniu zbawienia. Ze strukturalnego punktu widzenia, czy też z punktu widzenia Jej statusu, „współdziałanie” Maryi nie jest inne niż współdziałanie każdej osoby usprawiedliwionej przez łaskę. Jest ono całkowicie owocem łaski Bożej.

Pomocny w tym temacie może być konsensus wypracowany przez Grupę z Dombes, w którym czytamy: *Należy rozróżniać między uczestnictwem we współdziałaniu, które włącza w blask tego jedynego momentu usprawiedliwienia, a uczestnictwem, które przybiera kształt ciągłości życia człowieka usprawiedliwionego. W pierwszym momencie przyjęcie usprawiedliwienia jest „odpowiedzią”. Ale w drugim momencie, który tradycja protestancka określa z upodobaniem jako uświęcenie, osobie usprawiedliwionej dana jest nowa możliwość. Paweł mówi o nas jako o dziedzicach Boga i współdziedzicach Chry-*

oznacza zawsze „odpowiadać” w wierze, nadziei i miłości. Zatem na pewno nie ma opozycji między „współdziałaniem”, pojętym w takim właśnie, katolickim znaczeniu, a „wdzięczną odpowiedzią człowieka na doskonały dar” potwierdzaną przez stronę protestancką.

²² GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie...*, nr 213.

*stusa, a łaska jest pięknem, które króluje we wszystkich czynach dzieci Bożych (por. 2 Kor 3, 18)*²³.

Przykładem nowego współdziałania wzbudzonego przez łaskę usprawiedliwienia jest współdziałanie posługujących. Paweł przez swoje słowo buduje Kościół i tym samym współdziała. Czyni to na podstawie swojego „tak” wypowiedzianego w wierze i wzbudzonego przez Ducha. Paweł ośmielał się mówić o sobie i swoich towarzyszach: *Jesteśmy współpracownikami Boga* (1 Kor 3, 8). To współdziałanie oznacza działalność sług samego Mistrza, jedyne „działającego”. Na takiej biblijnej podstawie na Wschodzie tradycyjny jest termin „synergia”. Dlatego też współdziałanie Maryi jest służeniem wykonywanym dla wypełnienia zbawienia. Wyróżnia się z powodu swojego celu, gdyż Maryja odgrywała, w swojej sytuacji życiowej, wyjątkową rolę w łasce i przez wiarę, przede wszystkim w chwili narodzenia i śmierci Jezusa. Maryja współdziałała przez odpowiedź swojej wiary jako w pełni usprawiedliwiona, poprzez swoje posłuszeństwo, macierzyństwo, wszystkie swoje uczynki „służebnicy”.

Być może pewnego dnia uda się wypracować w prowadzonym dialogu ekumenicznym inny termin, bardziej zadowalający jednych i drugich, ponieważ wolny od wszelkiej dwuznaczności. Niemniej strona katolicka nie może nie brać pod uwagę osądu, jaki wydają teologowie protestancy na temat Maryi.

Koniecznością dla katolickiej teologii jest wykazanie szczególnej ostrożności w sposobie przedstawiania roli Maryi w wierze chrześcijańskiej. Byłoby wielce pożądanym, gdyby zrezygnowali z każdej mariologii, która wyodrębnia się z teologii jako oddzielny przedmiot oraz koncentruje wyłącznie na osobie Maryi, by w zamian odnaleźć autentyczną „teologię maryjną”, włączoną w „misterium Chrystusa i Kościoła”. Nawet jeśli po Soborze Watykańskim II większość teologów odnalazło się na tej drodze, to pewne książki, których treść jest obiektywnie nie do przyjęcia, ukazują się jeszcze dzisiaj. Można wziąć pod uwagę tylko jeden przykład: o ile słuszne jest pogłębianie związku Maryi z Duchem Świętym, o tyle nie można ustanawiać pomiędzy nią a Duchem relacji porównywalnej do unii człowieczeństwa i boskości w Jezusie²⁴. Idąc właśnie za takim ruchem, liczne istniejące czasopisma maryjne powinny kontynuować już podjętą pracę nad oczyszczaniem prezentacji nauki o Maryi i pobożności maryjnej²⁵.

²³ TAMŻE, nr 223.

²⁴ Czyni tak L. BOFF w swojej książce *Trinité et société*, Paris 1990, 247.

²⁵ GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie...*, nr 294.

Wydaje się, że pozytywną implikacją *Deklaracji* byłoby unikanie przez współczesną teologię katolicką, w tym oczywiście mariologię, terminu „zasługa”. Jeżeli bowiem przez „zasługę” rozumie się w ścisłym znaczeniu roszczenie prawne (zakładające równość osiągnięcia i nagrody), to w dzisiejszej dogmatyce takie pojęcie nie jest kategorią nadającą się do wyjaśniania wydarzenia zbawczego. Kościół katolicki absolutnie wyklucza możliwość wysłużenia sobie zbawienia własnym wysiłkiem²⁶. Dotyczy to zarówno fazy przygotowania do usprawiedliwienia, jak i czasu, który po nim następuje.

Terminu „zasługa” powinno się unikać w katolickiej teologii, zarówno z przyczyn historycznych, jak i zasadniczych. Jest rzeczą pewną historycznie, że termin ten nie należy do grupy pojęć biblijnych. Wprowadzony został do teologii w III wieku i nabierał z biegiem czasu sensu prawnego roszczenia czy wręcz kupieckiej transakcji. W końcu zaczęto go odnosić do wyjaśniania relacji między Bogiem i człowiekiem właśnie w znaczeniu ścisłej należności lub kupieckich rozrachunków.

Unikanie terminu „zasługa” wydaje się być uzasadnione również z racji zasadniczych. Pojęcie to nie może w sposób adekwatny wyrażać relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Po pierwsze, człowiekowi nie wolno wysuwać wobec Boga żadnych roszczeń z tytułu sprawiedliwości; nie może tu być mowy o żadnym „wyrównaniu”, bo jako stworzenie jest całkowicie zależny od Boga i zdany na Jego łaskę. Po drugie, w zbawczym wydarzeniu wyrównanie między osiągnięciem człowieka i nagrodą nie jest możliwe; jako stworzenie może on mieć tylko ograniczone osiągnięcia, podczas gdy przyobiecane nam życie wieczne jest wolne od wszelkich ograniczeń²⁷.

Człowiek upadły znajduje się w stanie, z którego w żaden sposób nie może sam się wydostać i opuścić go o własnych siłach. Bez pośrednictwa Chrystusa nie jest on zdolny powrócić do przyjaźni z Bogiem, aby wejść w stan łaski²⁸. Tak więc w przygotowaniu do usprawiedliwienia nie może być mowy o jakiegokolwiek zasłudze, ponieważ chodzi o drogę, na której dorośli dochodzą do usprawiedliwienia. Abstrakcyjne scholastyczne pojęcie „dyspozycji do łaski” nie może adekwatnie oddać tego dynamicznego wydarzenia. Dlatego zwrot „przygotowanie do łaski” należałoby zastąpić terminami biblijnymi, oznaczającymi początek życiowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

²⁶ Por. WD 19.

²⁷ Zwraca na to uwagę G. KRAUS, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, 252.

²⁸ M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della Grazia. Trattato dogmatico*, Firenze 1967, 197.

Ludzie po grzechu Adama, utraciwszy przyjaźń z Bogiem, nie mogą żyć w swojej duchowej pełni, jeśli nie odrodzą się w Chrystusie, to znaczy: jeśli nie zostaną usprawiedliwieni. Z drugiej strony nie są w stanie sami niczego uczynić dla swojego usprawiedliwienia, jeśli nie wyjdzie im naprzeciw łaska Chrystusa. Przygotowanie się do usprawiedliwienia to według Pisma Świętego szukanie Boga, gotowość serca, nawrócenie całego serca, zasadnicza decyzja. To przygotowanie do usprawiedliwienia należy rozpatrywać w kontekście łaski do wolności. W każdym zbawczym wydarzeniu inicjatywa należy wyłącznie i całkowicie do łaski Bożej. Łaska ta nie niszczy jednak autonomicznego działania ludzkiej wolności. Podobnie jest z przygotowaniem do usprawiedliwienia. W całkowicie niezasłużonym, darmowym działaniu Bóg inicjuje proces przygotowania i podtrzymuje go. Człowiek natomiast dobrowolnie otwiera się i podąża drogą przygotowania. W całym tym procesie dokonuje się życiowa wymiana: pełnego miłości wezwania Bożego i odpowiedzi miłości człowieka; przyjścia Boga do człowieka i zwracania się człowieka do Boga; powołania Bożego i ludzkiej decyzji przyjęcia Boga. Doskonale ilustruje to *Przypowieść o synu marnotrawnym* (Łk 15, 11-32). Młodszy z braci, który roztrwonił swoją część majątku, żyjąc na obczyźnie w sposób rozrzutny, w chwili gdy popadł w nędzę, postanowił wrócić do domu swego ojca. Zamierzał przyznać się do swoich przewinień i poprosić ojca o to, aby go przyjął już nie za syna, ale za najemnika. Decyzję swoją zaraz wykonał. Ojciec, który z daleka zobaczył powracającego syna, powitał go serdecznie. Nie pozwolił mu nawet wypowiedzieć przygotowanych słów, lecz nakazał prędko ubrać go i przygotować ucztę. Wracający z pola starszy brat usłyszał, że w domu odbywa się zabawa, a służący doniósł mu o jej przyczynie. Rozgniewał się więc i nawet na prośby ojca nie chciał wejść do domu. Przekonało go dopiero wyjaśnienie, że przecież on jest zawsze w domu razem z ojcem, a teraz trzeba się cieszyć, bo jego brat „był umarły, a ożył”. Przypowieść ta ilustruje w pewien sposób katolicko-luterański spór na temat zasług. Starszy brat myśli po „katolicku”: jego młodszy brat nie zasłużył na nagrodę, bo żył nieprzychylnie i nie spełniał uczynków. Jego ojciec myśli po „protestancku”; przyjmuje syna niezależnie od uczynków. Miłość ojca do młodszego syna jest głęboka i przebacząca wszelkie przewinienia. Analogiczną myśl ukazuje również biblijna przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-16). Tam też robotnicy buntowali się przeciwko gospodarzowi ze względu na jego „niesprawiedliwą” wielkoduszność. Wszystkim bowiem wypłacił tyle samo, bez względu na ich zasługi.

Zasadę darmowej łaski ukazuje dogmat niepokalanego poczęcia Maryi. W odróżnieniu od wszystkich pozostałych ludzi, Maryja jest osobą rozpoczynającą ziemskie życie w stanie łaski usprawiedliwienia. Została stworzona w łasce. Można zatem stwierdzić za A. Müllerem, że *Maryja była poczęta bez grzechu pierworodnego, ponieważ na mocy swojego macierzyńskiego uczestnictwa w człowieczeństwie Chrystusa jest ona w ścisłym znaczeniu tą, która jest pełna łaski [...]. Macierzyństwo Boże było zatem dla Maryi odkupieńczym uświęceniem [...]. Maryja byłaby również weszła w stan grzechu pierworodnego, gdyby zasługi odkupieńcze Chrystusa uprzednio Jej od tego nie zachowały. I właśnie to zachowanie od „zmaży” pierworodnej - konkluduje teolog niemiecki - stanowi „wznioślejszy sposób” odkupienia Maryi²⁹. Uprzedzające usprawiedliwienie Maryi i Jej początkowa świętość nie była Jej zasługą. Bóg taką Ją uczynił, gdyż sam tego zapragnął. Wkroczył w dzieje ludzkie, zaczynając swą miłość do rodzaju ludzkiego od niepokalanego poczęcia. Bóg przyszedł na świat, aby zbawić człowieka. Jego zbawczego dzieła nie poprzedza jednak jakakolwiek zasługa z naszej strony.*

Niepokalane poczęcie nie oznacza wyjęcia Maryi spod władzy powszechnego odkupienia. Wyjątkowość usprawiedliwienia Maryi obejmuje nade wszystko jego formę. W Niej zasługi Chrystusa wyprzedzają fakt zaciągnięcia grzechu pierworodnego. Każdy człowiek, przez swe narodziny, wchodzi w to królestwo grzechu pierworodnego, z którego musi zostać oczyszczony i uświęcony łaską Chrystusa. Zniesienie odległości czasowej pomiędzy poczęciem a usprawiedliwieniem jest pierwszym aspektem tej wyjątkowości.

Wydaje się, że można doszukać się w prezentowanych stanowiskach niektórych kwestii, które mogą, a nawet powinny, stać się przedmiotem konsensusu między naszymi dwoma tradycjami, nawet jeśli jedna z nich nie przyjmuje dogmatu jako takiego. Należy przede wszystkim zauważyć, że obie strony podzielają tę samą troskę, aby okazać całkowitą cześć dla wszechmocy Chrystusa, z jednej strony przypominając, że sama Maryja, jak każde stworzenie, potrzebuje być zbawioną przez swojego Syna, z drugiej zaś podkreślając, że niepokalane poczęcie powinno być rozumiane w odniesieniu do tajemnicy wcielenia. Wszystkie stanowiska naszych podzielonych Kościołów zakorzeniają się w teologii łaski i usprawiedliwienia. O ile prawdą jest, że protestancka Reformacja słusznie kładzie nacisk na absolutną

²⁹ A. MÜLLER, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christusereignis*, w: *Mysterium Salutis*, t. 12, 430.

inicjatywę Boga w darze jego łaski (*sola gratia*), o tyle również katolicka nauka o niepokalanym poczęciu winna być rozumiana w oparciu o zasadę *sola gratia*; bowiem niepokalane poczęcie nie jest związane z osobistymi zasługami Maryi, ale jest w pełni dziełem Boga, który *wybrał nas w Nim przed założeniem świata, abyśmy byli w miłości święci i nieskalani przed Jego obliczem* (Ef 1, 4) i który uchronił Maryję od wszelkiego grzechu już od poczęcia, aby przygotować Ją na to, by pewnego dnia mogła stać się Matką Jego Syna³⁰.

Wspólna Deklaracja ujmuje całkiem poprawnie stanowiska obu Kościołów, stwierdzając, iż nic, co poprzedza usprawiedliwienie, nie zasługuje na usprawiedliwienie. W tym sensie usprawiedliwienie jest całkowicie wolnym darem Boga. Jednak spór pomiędzy luteranami i katolikami dotyczył tego, czy po usprawiedliwieniu można zasłużyć na wzrost łaski i nagrodę życia wiecznego. Trydent jasno stwierdził, że można, czemu zaprzeczali luteranie. *Deklaracja* próbuje znaleźć następujący kompromis: *Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków, rozumianych jako «zasługa», pragną przez to powiedzieć, że uczynkom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie. Pragną oni podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru, tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski*³¹. Stwierdzenie to zdaje się odbiegać od tego, w co wierzą katolicy i czego naucza Trydent pod karą ekskomuniki. Fakt, że nagroda jest obiecana, nie oznacza, iż jest ona zasłużona, ponieważ ktoś może obdarzać darami, które są zupełnie niezasłużone. W ujęciu katolickim usprawiedliwienie czyni nas zdolnymi do zasługiwania w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Jednak życie wieczne jest również darem, gdyż nasza zdolność do zasługiwania jest darem Bożym, który sam w sobie jest niezasłużony³².

Recepcja *Deklaracji* wymaga wyraźniejszego zaakcentowania w katolickiej teologii pozytywnego skutku usprawiedliwienia, jakim jest zamieszkanie człowieka przez Ducha Świętego. To zamieszkanie

³⁰ *Nawet jeśli protestanci i katolicy nie są zgodni co do faktu wyznawania, że Maryja była wolna od każdego grzechu, to jednak jedni i drudzy wspólnie stwierdzają, że urzeczywistniła ludzką kondycję, która przechodzi przez rozwój, poszukiwania, bóle, słabości i ograniczenia. Jeśli sam Jezus doświadczył kuszenia, nic nie pozwala nam wykluczać Maryi z podobnej sytuacji. Jej świętość nie została jej udzielona za jednym razem w sposób dokonany. O tej drodze świadczą sceny z zaginięcia Jezusa w Świątyni („Jego rodzice nie rozumieli” Łk 2, 50) oraz opisujące Maryję interweniującą w życiu publicznym Jezusa. TAMZE, nr 271.*

³¹ WD 38.

³² A. DULLES, *Dwa języki opisu zbawienia*, „Gość Niedzielny” z dn. 02.04.2000, 4-6.

jest synonimem uświęcenia. W ten sposób dochodzi do przebóstwienia osoby ludzkiej. Jest ono celem misji Ducha Świętego. Konsekwencją tego jest *zjednoczenie substancjalne człowieka z Duchem Świętym*³³. Stwierdzenie to wskazuje na fakt, że człowiek dzięki wspomnianemu zjednoczeniu zostaje uduchowiony, tj. staje się człowiekiem duchowym. Zjednoczenie to sprawia, że człowiek zamieszany przez łaskę usprawiedliwienia staje się „Bogiem”³⁴. Teologia ta bazuje na przemyśleniach Cyryla Jerozolimskiego, którego zdaniem uświęcenie człowieka jest skutkiem działania Ducha Świętego. Na mocy tego działania człowiek zostaje uświęcony. Przy czym uświęcenie to należy rozumieć jako zjednoczenie człowieka z Duchem Świętym, który sprawia, że osoba staje się *uczestnikiem Jego Boskiej natury*³⁵.

Na szczególną uwagę w recepcji *Wspólnej Deklaracji* zasługuje rola Ducha Świętego, który zawsze jest obecny w Kościele, Ciele Chrystusa i Świątyni Ducha Świętego. Duch przygotowuje ludzi, uprzedza ich swoją łaską, aby pociągnąć ich do Chrystusa. On ukazuje wiernym zmartwychwstałego Pana, przypomina im słowa i otwiera ich umysły na zrozumienie Jego śmierci i zmartwychwstania, dzięki czemu człowiek zostaje usprawiedliwiony. To właśnie Duch Święty uobecnia wiernym misterium Chrystusa, szczególnie w Eucharystii, aby pojednać ich z Bogiem i doprowadzić do komunii z Nim, aby przynosili „obfity owoc” (J, 15, 5. 8. 16). Właściwie ujął to św. Bazyli Wielki, kiedy pisał: *Jeśli jesteśmy w komunii z Duchem Świętym, to On daje nam powrót do raj, otwiera nam bramy nieba i czyni nas przybranymi dziećmi Bożymi. Dzięki Niemu możemy z ufnością nazywać Boga naszym Ojcem. On daje nam uczestnictwo w łasce Chrystusa i sprawia, że stajemy się synami światłości. On również jest zadatkiem przyszłej chwały*³⁶.

Nie można również zapominać o uświęcającym działaniu Ducha Świętego w dogmacie o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Teologia dogmatyczna, prezentując swoje osiągnięcia stwierdza, że nauka o niepokalanym poczęciu nie podaje w wątpliwość przynależności Maryi do stanu wspólnego każdemu stworzeniu, wezwanemu do zbawienia. Wprost przeciwnie: ukazuje, że również Maryja została „odkupiona”, będąc ustrzeżoną od grzechu pierworodnego. Katolicy przyjmują, że korzystała z tej łaskowości „od swego poczęcia” i to właśnie w tym punkcie ujawnia się rozbieżność

³³ L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Roma 1995, 274.

³⁴ TAMŻE.

³⁵ TAMŻE.

³⁶ BAZYLI WIELKI, *Liber de Spiritu Sancto*, 15, 36: PG 32, 132.

z protestantami. Jednocześnie katolicy uznają różnorodność motywacji, które doprowadziły do zdefiniowania dogmatu. Podkreślano, że ciało (*corps*) Jezusa nie mogłoby narodzić się z ciała (*chair*), naznaczonego grzechem, albo pojmowano niepokalane poczęcie jako oznakę świętości, która, udzielona Maryi w sposób całkiem darmowy i czyniący z niej kobietę „napelnioną łaską” (por. Łk 1, 28), pozwoliłaby Jej pewnego dnia wypowiedzieć *fiat* przy zwiastowaniu. Ta druga argumentacja jest sama w sobie zadowalająca i wydaje się być bardziej obiecująca w perspektywie dialogu z protestantami. Tak jak wniebowzięcie Maryi oznacza spełnienie zbawienia, jakiego Bóg udziela wszystkim ludziom³⁷, tak samo Jej niepokalane poczęcie oznacza powołanie do świętości, do której Bóg wzywa wszystkich usprawiedliwionych.

Maryja, tak jak wszyscy inni ludzie, pochodząc z grzesznego rodu Adama, potrzebowała usprawiedliwienia i udziału w pełni łaski, jaką Bóg darował światu w swoim wcielonym Synu. Dostała łaski odkupienia i usprawiedliwienia - i to w sposób wyjątkowy. Starając się odczytać możliwie dokładnie rzeczywistość usprawiedliwienia Maryi, sięgniemy do bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX, dogmatyzującej prawdę o niepokalanym poczęciu Maryi. Jest tam mowa o jednym i tym samym dekreście odwiecznego wyboru i przeznaczenia Syna Bożego i Maryi w tajemnicy wcielenia. Bóg, przewidując od wieków zbawcze wcielenie swego Syna, wybrał i przeznaczył na Jego Matkę Maryję³⁸. Weszła Ona tym samym, ze względu na swe macierzyństwo w jedyny i doskonały sposób w łączność z Chrystusem. Stąd słusznie zauważa teolog niemiecki A. Müller, że dekret Bożego wybrania i przeznaczenia Maryi na Matkę Odkupiciela jest jednocześnie Jej odkupieniem³⁹. Na tej drodze Maryja została uprzedzająco usprawiedliwiona. Ze względu na funkcję, którą Ojciec przewidział dla Niej w planie zbawienia, Maryja jest także pierwszą korzystającą z łaski usprawiedliwienia. To odwieczne przeznaczenie na Matkę Odkupiciela zadecydowało o tym, że stała się pierwszą osobą korzystającą z łaski usprawiedliwienia, i że Jej Syn udzielił swej Matce łask w stopniu większym niż wszystkim innym⁴⁰. Miało to wpływ na sposób usprawiedliwienia Maryi, która została usprawiedliwiona uprzedzająco w sposób wyjątkowy, Jej tylko właściwy.

³⁷ Por. GUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie...*, nr 264-265.

³⁸ Por. A. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, 221-244; S. LYONNET, *L'annociation et la mariologie biblique*, w: *Maria in Sacra Scriptura*, t. VI, Romae 1987, 84; R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1988, 25.

³⁹ A. MÜLLER, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christusergebnis...*, 425-427.

⁴⁰ L. MELOTTI, *Maria e la sua missione materna. Saggio di teologia mariana*, Torino 1976, 96.

Należy podkreślić, że dokonując recepcji *Deklaracji*, współczesna teologia powinna położyć jeszcze większy nacisk na coraz silniejsze akcentowanie obecności i działania Ducha Świętego w tajemnicy uprzedzającego usprawiedliwienia Maryi i niepokalanego poczęcia. Jest to sprawą oczywistą, skoro działanie Ducha Świętego stanowi element konstytutywny zbawczego dekretu, a także realizacji całej zbawczej ekonomii⁴¹. Ewangelie wspominają wyraźnie o Duchu Świętym i Jego działaniu w stosunku do Maryi w scenie zwiastowania, w związku z tajemnicą wcielenia Syna Bożego. Maryja staje się Matką Boga dzięki działaniu w Niej Ducha Świętego: *Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię* (Łk 1, 35). Jednakże dar Ducha Świętego w chwili wcielenia, który pozwolił Maryi w tajemnicy Jej Bożego macierzyństwa przyjąć Syna Bożego, został poprzedzony wcześniejszym darem Ducha Świętego, który ukształtował Ją i uformował jako nowe stworzenie⁴². Jeżeli każde usprawiedliwienie - jak zauważa D. Bertetto - zakłada niewidzialną misję Ducha Świętego (por. Ga 4, 6), to tym bardziej to szczególnie wzniosłe usprawiedliwienie Maryi⁴³. Dlatego też można słusznie powiedzieć, że *Duch Boży przygotował Dziewicę od początku Jej egzystencji, aby Jej zapewnić tę doskonałą przyjaźń z Bogiem; którą dogmatyka nazywała ostatecznie Niepokalanym Poczęciem*⁴⁴. Przez bezpośrednie działanie Ducha Chrystusa, Maryja otrzymała te wszystkie dary i łaski zbawcze, które wszyscy pozostali ludzie otrzymują przez sakramenty, zwłaszcza przez sakrament chrztu.

Teologiczno-dogmatyczna recepcja *Wspólnej Deklaracji* wymaga w katolickiej teologii wyraźniejszego podkreślenia, że owocem usprawiedliwienia dokonanego przez Chrystusa jest cała rzeczywistość eschatyczna, a szczytem usprawiedliwienia jest niebo. Katolicka eschatologia wzbogacona konsensusem nauki o usprawiedliwieniu powinna, idąc za św. Pawłem, jeszcze bardziej uwydatnić, że niebo nie jest zasługą ludzkich uczynków, ale darem udzielonym przez Boga. Wprawdzie ludzkie czyny nie pozostają bez wartości, muszą jednak zostać zakorzenione w Bogu. Odtąd już każde pytanie o niebo będzie oznaczać równocześnie pytanie o naszą osobistą relację z Chrystusem, będzie pytaniem o to, *co dokonuje się w spotkaniu człowieka z Chrystusem*⁴⁵? Niebo ma więc wymiar darmości Bożego zbawienia oraz

⁴¹ Por. H. MÜHLEN, *L'Ésprit dans l'Église*, t. II, Paris 1969, 185.

⁴² Por. LG 56.

⁴³ D. BERTETTO, *Lo Spirito Santo e Santificatore*, Roma 1977, 270-271.

⁴⁴ G. PHILIPS, *Marie dans le plan du salut*, „Cahiers marials” 16(1972) 89.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, 254.

znanie chrystologiczne. Jest ono pełnią usprawiedliwienia. W niebie człowiek otrzymuje też pełnię wolności.

Można więc określić niebo jako królestwo wolności. Pełnia wolności jest tylko w niebie. Na kanwie tych spostrzeżeń dotyczących nieba jako królestwa wolności można powiedzieć, że chrześcijaństwo dzięki łasce usprawiedliwienia wnosi nowe pojęcie wolności. O ile w filozofii greckiej wolność była najczęściej rozumiana jako samostanowienie i samookreślenie się człowieka⁴⁶, czyli jako zdolność do swobodnego dysponowania sobą, o tyle teologiczne pojęcie wolności ma zabarwienie soteriologiczne i eschatyczne. Wolność człowieka potrzebuje Wyzwolicieła, dzięki któremu osiąga swoją pełnię usprawiedliwienia w niebie. Skutkiem łaski usprawiedliwienia jest również przebóstwienie człowieka. Przykładem takiego usprawiedliwienia jest Maryja.

Uczestnictwo Maryi w życiu Bożym osiągnęło swoją pełnię, tak co do duszy, jak i co do ciała, w Jej uwielbieniu w tajemnicy wniebowzięcia. W ten sposób tajemnica paschalna Chrystusa wypełniła się na Niej do samego końca. W akcie wniebowzięcia nastąpiła pełnia usprawiedliwienia Maryi. Matka Odkupiciela otrzymała bowiem szczególny udział w zwycięstwie Chrystusa nie tylko nad grzechem, ale i nad śmiercią. Teologia katolicka zgadza się, że wniebowzięcie Maryi przed powszechnym zmartwychwstaniem jest także wymownym znakiem Jej wznioślejszego sposobu odkupienia i usprawiedliwienia przez Chrystusa⁴⁷. Jednakże, tak jak odkupienie zachowawcze Maryi w tajemnicy niepokalanego poczęcia nie oddziela Jej od reszty ludzkości - tak i tutaj w tajemnicy swojego ostatecznego uwielbienia z duszą i ciałem Matka Jezusa złączona jest z całą ludzkością⁴⁸.

We współczesnej mariologii wzbogaconej dialogiem ekumenicznym, w tym *Deklaracją* na temat usprawiedliwienia, winno się wyraźniej podkreślać ów wzorcowy charakter uwielbienia Maryi, akcentując perspektywę eklezjalną tajemnicy wniebowzięcia. Perspektywie tej - jak się podkreśla - brakowało zasadniczo definicji dogmatycznej wniebowzięcia. Matka Jezusa, jako pierwsze stworzenie i członek Kościoła, osiągnęła już, w swoim uwielbionym Synu pełnię doskonałości,

⁴⁶ Zob. J. PIECUCH, *Filozoficzne pojęcie wolności a wolność doświadczana w Eucharystii. Próba fenomenologicznych przybliżeń*, w: *Ineffabile Eucharistiae Donum*, red. T. DOLA, Opole 1997, 319-335. Zob. także E. SAKOWICZ, *Wolność według religii świata*, „Horyzonty wiary” 9(1998) nr 2, 43-48.

⁴⁷ Por. A. MÜLLER, *Marias Stellung und Mitwirkung in Christusereignis...*, 498; L. MELOTTI, *Maria e la sua missione materna...*, 128n.

⁴⁸ A. ALFARO, *Cristologia e antropologia...*, 240.

czyli eschaton. Usprawiedliwienie Maryi należy już do czasu chwalebego przemienienia się Kościoła. W Niej i z Nią zapoczątkowane zastało to ostateczne uwielbienie, które ma się stać udziałem całego Kościoła. Dlatego Kościół widzi w Maryi swoją doskonałą „ikonę eschatologiczną”⁴⁹, a Sobór Watykański II nazwał Maryję wziętą do nieba obrazem i początkiem Kościoła eschatologicznego⁵⁰.

Jest znamiennym faktem, że w Kościele katolickim dogmat o wniebowzięciu został ogłoszony w dzień Wszystkich Świętych: to, co mówi on o Maryi, winno być usytuowane w perspektywie komunii świętych, „rzeszy świadków”, którzy poprzedzają wierzących w ich drodze za Chrystusem (Hbr 12, 1), *zgromadzenia pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach* (Hbr 12, 23). Jeśli wniebowzięcie jest wyraźnie przyjęte tylko w stosunku do Maryi - z tego powodu, że jedynie Ona jest Matką Bożą - to nie mniej jest Ono oznaką wypełnienia się zbawienia, które nie jest zarezerwowane tylko dla Niej samej, ale którego Bóg pragnie udzielić wszystkim usprawiedliwionym przez Jego śmierć i zmartwychwstanie.

Należy żywić przekonanie, że w miarę upowszechniania się ukazanego przez Sobór Watykański II chrystologiczno-eklezjologicznego rozumienia Maryi, *nie dzieli już Ona konfesji, tak jak to było dawniej*⁵¹. Zbliżenia ekumeniczne stają się wspólnym przekonaniem wtedy, gdy ewangelicy i katolicy zgodnie uznają istnienie *życiowej łączności* tych wszystkich, którzy są zjednoczeni pod jedną Głową - Chrystusem i otwierają się na życiodajne działanie Ducha Świętego. W przypadku zaistnienia takiej zgody, możliwe się staje również podobne rozumienie eschatologicznego pośrednictwa Maryi jako posługiwania wewnątrz jednego Ciała Chrystusowego.

Takie pozytywne przyjęcie naszej tematyki widoczne jest na przykład w teologii reformowanej, pozostającej pod wpływem Taizé⁵². Rozwija ona ideę łączności Kościoła ziemskiego z niebiańskim. Tym samym w nowej perspektywie ukazał się sporny dotychczas temat „wzywania Maryi i świętych”: w miarę jak katolicki uczestnik dyskusji potwierdza jedyność Chrystusowego pośrednictwa, a protestancki

⁴⁹ L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, „Irenikon” 22(1949) 150-158; TENZE, *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevotogne 1950.

⁵⁰ Por. LG 68.

⁵¹ H. OTT, *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, Paris 1984, 314.

⁵² Zob. P.Y. ÉMERY, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion dans la prière de l'Église*, Taizé 1962; M. THURIAN, *Maria*, Mainz-Kassel 1965, 220-227; *Mutter Teresa u. Frère Roger*, Freiburg 1988. Por. także P. GABUS, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, „Marianum” 44(1982) 475-509.

- istnienie rzeczywistej wspólnoty Kościoła widzialnego i niewidzialnego, możliwy wtedy staje się dialog i wzajemne zrozumienie⁵³.

Podsumowując teologiczno-dogmatyczne implikacje *Deklaracji* na gruncie katolickiej mariologii musimy podkreślić, że w wymiarze dogmatycznym ogłoszenie dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu dotyczy jedynie Kościoła rzymskokatolickiego. Wydaje się koniecznością, żeby strona katolicka, kierując się „hierarchią prawd”⁵⁴, uznała, że te dwa dogmaty, ponieważ nie należą do wspólnego wyznania wiary, nie mogą obowiązywać innych chrześcijan⁵⁵.

Pożądanym dowodem braterskiej miłości byłoby zastosowanie do wiernych Kościoła protestanckiego i Kościoła prawosławnego postawy roztropności i miłości, jaką okazywał Kościół katolicki w ciągu długich wieków podczas toczonych na ten temat dyskusji teologicznych. To, co w Kościele przez dziewiętnaście stuleci nie było problemem wiary, ale teologiczną opinią, nie może być oceniane w XXI wieku jako punkt podziału. Nie możemy też zapomnieć, że zarówno św. Bernard, jak i św. Tomasz z Akwinu zachowują cały swój autorytet w Kościele katolickim i po definicji z 1854 roku wciąż są uznawani za świadków pełnej wiary, nawet jeśli w swoim czasie wypowiadali się przeciw niepokalanemu poczęciu. Nie zapominajmy również, że papież Aleksander VII w 1661 roku w bulli *Sollicitudo* zakazał zwolennikom i przeciwnikom niepokalanego poczęcia wzajemnego zwalczania się i wyłączenia z Kościoła. Czy podejście katolickie wobec prawosławnych i protestantów nie powinno pozostać właśnie takie? Możliwa pełna komunია, odzyskana na nowo między Kościołami, domagałaby się zatem tego, aby przystąpić do nowego dialogu dotyczącego tych zagadnień.

⁵³ P. GABUS, *Point de vue protestant...*, 489.

⁵⁴ Warto się też zastanowić, czy zasada „hierarchii prawd” może być również przywoływana w kwestii trwałego dziewictwa Maryi. Z pewnością tak, jeśli rozważamy jej odniesienie do „fundamentu wiary chrześcijańskiej” oraz do jasnych i pewnych świadectw Pisma świętego. Wiara naszych braci protestantów w Boskość Jezusa Chrystusa, *który się poczył z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy*, pozostaje punktem zasadniczym. Niemniej jednak chodzi tu o przekonanie wiary starożytnego Kościoła, wyrażane we wszystkich jego liturgiach, które nadają Maryi tytuł „zawsze Dziewica”, przyjęte jednomyślnie przez Kościoły lokalne przed rozłamem z XVI wieku, przyjęte także przez pierwszych Reformatorów. Ten fakt z tradycji uniemożliwia zastosowanie wprost i w sposób poprawny tych samych zasad dla rozwiązania tej trudności, jak to było w przypadku dwóch „współczesnych” dogmatów katolickich.

⁵⁵ Podobną zasadę stosował kard. J. Ratzinger w dialogu ze Wschodem dotyczącym prymatu rzymskiego. Por. J. RATZINGER, *Les principes de la theologie catholique: esquisse et materiaux*, Paris 1985, 222, a więc zgoda mogłaby nastąpić - kontynuuje Prefekt Kongregacji Nauki Wiary – *na podstawie wzajemnego uznania swoich własnych stanowisk jako „uprawnionych i ortodoksyjnych”*.

Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu oraz przykład chrystologicznych wyznań wiary, podpisanych przez papieża i patriarchów starożytnych Kościołów, długo nazywanych przedchalcedońskimi, ukazuje, że wyrażenia mające poważny autorytet, a sformułowane przez sobory mogą przyczynić się do prawdziwej zgody w wierze, przekraczającej dawny język, który stał się przedmiotem bezowocnych sporów⁵⁶. Analogicznie, podobna zgoda powinna nastąpić w perspektywie odnalezionej jedności, jeśli chodzi o zagadnienie papieskich definicji o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu.

Ks. dr Jarosław M. Lipniak
Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

ul. Andersa 120
PL - 58-304 Wałbrzych
e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

La prima giustificata. La giustificazione di Maria nella luce della “Dichiarazione comune sull’insegnamento sulla giustificazione”

(Riassunto)

La Dichiarazione comune sulla giustificazione (1999) è il fondamento e il contesto teologico per studiare il tema della giustificazione di Maria nel suo mistero dell’immacolata concezione. Sembra di essere il buon punto di partenza per la reinterpretazione del dogma mariano e il dialogo ecumenico nello spirito della “gerarchia delle verità”.

⁵⁶ Por. GRUPA Z DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1988, nr 59.

MISCELLANEA

Chrześcijaństwo od pierwszych chwil swojego istnienia zmagало się zarówno z zagrożeniami zewnętrznymi, jak również z prądami wewnętrznymi, próbującymi na różny sposób interpretować teksty biblijne. Konfrontacja z różnymi interpretacjami sprzyjała jaśniejszemu wyrażaniu prawdy chrześcijańskiej. Wraz z rozwojem literatury apologetycznej powstawały również katalogi rejestrujące błędy w rozumieniu chrześcijaństwa. Katalogi tego typu towarzyszyły Ojcom Kościoła przez całą patrystykę - od II wieku, gdy powstaje pierwsze zestawienie błędów przeciwko wierze chrześcijańskiej autorstwa św. Justyna, aż po św. Jana z Damaszku (†749). Za twórcę herezjografii uważany jest św. Justyn, chociaż jego dzieło nie zachowało się, a wiemy o nim jedynie ze wzmianki zawartej w jego *Apologii* (I, 26; PG 6, 42)¹.

Celem obecnego artykułu jest zbadanie miejsca Maryi w *De haeresibus* św. Augustyna. Po co analizować katalogi herezji? Dlaczego spośród kilkunastu patrystycznych dzieł tego typu badać właśnie pismo Biskupa Hippony?

Ks. Marek Gilski

Maryja w *De haeresibus* św. Augustyna

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 345-353

Istnieją dwie istotne racje, dla których warto poddać wnikliwej analizie patrystyczne katalogi błędów w wierze. Po pierwsze, tego rodzaju dzieła przybliżają *per negationem* prawdę chrześcijańską i pozwalają oddzielić prawdy ważne, których zakwestionowanie jest herezją, od prawd drugorzędnych, które można interpretować na różny sposób, nie narażając się na zarzut popełnienia błędu. Katalogi herezji sprzyjają zatem wyodrębnieniu tego, co istotne. W tym sensie badanie ich wydaje się sprzyjać lepszemu zrozumieniu doktryny chrześcijańskiej i być odpowiedzią na soborową ideę *hierarchii prawd*. Hierarchia błędów pozwala bowiem konstruować *per negationem* hierarchię prawd. Zbadanie miejsca Maryi w katalogach herezji wskaże hierarchię prawd mariologicznych, co wydaje się być bardzo ważną pomocą dla dialogu ekumenicznego. Druga racja, dla której warto analizować patrystyczne dzieła poświęcone herezjom, dotyczy komplementarności doktryny chrześcijańskiej. W jakiej mierze herezje mariologiczne „rejestrują pęknięcia” w innych obszarach teologii? Na ile refleksja o Maryi skorelowana jest

¹ S. RABIEJ, *Herezjografia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, VI, 758.

z trynitologią, chrystologią, pneumatologią, patrylogią, soteriologią, antropologią i pozostałymi traktatami teologii dogmatycznej? Odpowiedź na te pytania pozwala określić ważność mariologii dla teologii.

Dlaczego analizować *De haeresibus* św. Augustyna? Z trzech powodów. Napisany na początku V wieku przez Biskupa Hippony katalog wykorzystuje poprzednie dzieła tego rodzaju i to zarówno ze Wschodu, jak i z Zachodu. Autor opiera się na dziełach św. Filastriusza, św. Epifaniusza z Salaminy, korzysta z Euzebiusza z Cezarei, innych źródeł, jak również z własnego doświadczenia. Św. Augustyn pisze *De haeresibus* pod koniec życia (428-429), zaprawiony w licznych polemikach, które prowadził niemal bez przerwy przez całe swoje życie. Dzieło jest zatem efektem nie tylko znajomości literatury, lecz również własnych doświadczeń. Herezjom, które znał z autopsji, poświęca więcej miejsca, analizując je w sposób bardziej precyzyjny. Autor wydaje się zatem być wiarygodny i kompetentny (1). Bardzo istotnym walorem katalogu jest jego zwartość i syntetyczność. Doktor z Hippony próbuje uchwycić samo sedno błędu (*breviter, perstricte atque summam*), pomijając kwestie drugorzędne. W tym sensie dzieło świetnie nadaje się do wyodrębnienia tego, co naprawdę istotne (2). Badania nad Ojcami Kościoła, a w szczególności nad św. Augustynem, mają zawsze walor ekumeniczny. Zna go i często cytuje Luter, odwołania do jego pism pojawiają się u Kalwina, a refleksja Biskupa Hippony jest nieustannie obecna we współczesnych tekstach papieskich. Jest to zatem autor, którego warto badać, chociaż napisano już o nim bardzo wiele (3).

Refleksja nad miejscem Maryi w *De haeresibus* św. Augustyna zostanie skonstruowana trzyetapowo. W pierwszym punkcie zostanie przedstawiona krótka charakterystyka katalogu, która pozwoli osadzić refleksję mariologiczną w kontekście teologicznym. Następny etap to analiza herezji mariologicznych, a zatem tych poglądów, które *expressis verbis* dotyczą Matki Chrystusa. W trzecim punkcie przedmiotem badań staną się pozostałe herezje, które pośrednio nawiązują do Maryi. Ten etap pomoże w określeniu związku pomiędzy mariologią i innymi traktatami teologii dogmatycznej.

1. Charakterystyka *De haeresibus*

De haeresibus jest efektem korespondencji między diakonem kartagińskim o imieniu Quodvultdeus i Biskupem Hippony². Diakon

² *Epistula* 221, CSEL 57, 442; TAMŻE, 222: CSEL 57, 446.

już od 427 roku prosił w swoich listach św. Augustyna, aby napisał podręcznik poświęcony herezjom. Doktor z Hippony w prologu do swego dzieła (p. 3) przytacza słowa Quodvultdeusa, w których ten sugeruje mu, czego miałby dotyczyć katalog błędów:

Petis ergo quod tuae indicant litterae, quas ad me dedisti, cum primum a me petere ista coepisti ut exponam „breviter, perstricte atque summatim, ex quo christiana religio hereditatis promissae nomen accepit, quae haereses fuerint, sint; quos errores intulerint, inferant; quid adversus catholicam Ecclesiam senserint, sentiant, de fide, de Trinitate, de Baptismo, de paenitentia, de homine Christo, de Deo Christo, de resurrectione, de Novo et Vetere Testamento”³.

Quodvultdeus nie ma świadomości istnienia błędów w obszarze mariologii. Uwzględnienie w *De haeresibus* zagadnień mariologicznych jest zatem efektem własnych poszukiwań autora i dostrzeżenia ich związku z kwestiami, o których pisał kartagiński diakon.

Augustyński katalog obejmuje charakterystykę 88 herezji. W dziele można wyróżnić pięć części⁴:

- a) Prolog;
- b) Herezje n. 1-57 streszczają historię herezji od wcielenia do połowy IV wieku, herezje już wcześniej skatalogowane przez św. Epifaniasza z Salaminy w dziele *Anacefalaiosis*, wśród których da się wyodrębnić dwa duże bloki: herezje gnostyckie (n. 1-23) oraz herezje trynitarne (n. 49-55);
- c) Herezje n. 58-80 są wyróżnione z dzieła św. Filastriusza i zawierają blok herezji anonimowych (71-80);
- d) Herezje n. 81-88 oraz pewne pojedyncze herezje z dwóch pierwszych grup są scharakteryzowane w oparciu o innych autorów oraz w oparciu o własne doświadczenia;
- e) Epilog.

Najwięcej miejsca poświęcił św. Augustyn analizie trzech herezji: manicheizmu (n. 46), donatyizmu (n. 69) oraz pelagianizmu (n. 88). Te poglądy poznał osobiście w trakcie prowadzonych polemik. Z manicheizmem był związany przez wiele lat osobiście, identyfikując się z poglądami zwolenników Maniego.

³ PL 42, 22.

⁴ T.C. MADRID, *Introducción*, w: *Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniiana Española*, vol. XXXVIII, 21.

Dzieło nie zostało przez św. Augustyna dokończone. Chciał napisać jeszcze jedną księgę. Ten fakt nie ma jednak wpływu na ocenę miejsca mariologii w katalogu herezji, ponieważ w drugiej jego części autor miał nie tyle prezentować kolejne poglądy, co raczej odpowiedzieć na pytanie: *Quid facit haereticum?* Można zatem bez obawy o zafalszowanie odpowiadać na postawione pytania.

2. Herezje mariologiczne

Imię Maryi pojawia się w *De haeresibus* sześciokrotnie, ale na uwagę zasługują także dwa inne fragmenty, w których postać Matki Chrystusa wydaje się być obecna w sposób pośredni. Tylko trzy spośród 88 herezji są herezjami mariologicznymi w sensie ścisłym. W pozostałych pięciu tekstach Maryja pojawia się na drugim planie albo nie jest w ogóle przywoływana, a Jej obecność jest jedynie milcząco zakładana.

Do trzech opisanych przez św. Augustyna herezji mariologicznych należą: antidikomaryci (n. 56), helwidianie (n. 84) i jowinianie (n. 82).

*ANTIDIKOMARITAE appellati sunt haeretici qui Mariae virginitati usque adeo contradicunt ut affirmant eam post Christum natum viro suo fuisse commixtam*⁵.

*HELVIDIANI, exorti ab Helvidio, ita virginitati Mariae contradicunt, ut eam post Christum alios etiam filios de viro suo Ioseph peperisse contendunt. Sed mirum ni istos, praetermisso Helvidii nomine, Antidicomaritas Epiphanius appellavit*⁶.

*IOVINIANISTAS quoque apud istum reperi quos iam noveram. A Ioviniano quodam monacho ista haeresis orta est aetate nostra, cum adhuc iuvenes essemus. [...] Virginitatem Mariae destruebat dicens eam pariendo fuisse corruptam*⁷.

Wszystkie trzy herezje koncentrują się na prawdzie o dziewictwie Maryi. Antidikomaryci i helwidianie kwestionują *virginitas post partum*, podczas gdy jowinianie, znani Biskupowi Hippony

⁵ PL 42, 40.

⁶ TAMŻE, 42, 46.

⁷ TAMŻE, 42, 45-46.

osobiście (*ista haeresis orta est aetate nostra, cum adhuc iuvenes essemus*), sprzeciwiają się dziewictwu *in partu*. Św. Augustyn nie widząc różnicy pomiędzy dwoma pierwszymi poglądami, dziwi się, dlaczego Epifaniusz wyodrębnił dwie różne herezje. Z analizy tych trzech herezji nasuwa się istotny wniosek. Dla św. Augustyna bardzo ważną prawdą z obszaru mariologii jest prawda o dziewictwie Maryi *in partu* i *post partum*. Inne prawdy albo nie były przez nikogo kwestionowane, albo nie okazały się na tyle ważne, by ich negacja miała rangę herezji.

3. Konteksty mariologiczne

Postać Maryi pojawia się w tle pięciu herezji: karpokratytów (n. 7), walentynian (n. 11), cerdonian (n. 21), paulian (n. 44), apolinarystów (n. 55).

Biskup Hippony w następujący sposób scharakteryzował herezję karpokratytów:

*CARPOCRATIANI sunt a Carpocrate [...] Hic etiam Iesum hominem tantummodo et de utroque sexu natum putasse perhibetur, sed accepisse talem animam qua sciret ea quae superna essent atque nuntiaret*⁸.

Z punktu widzenia mariologii istotne wydają się dwie kwestie: postrzeganie Chrystusa jedynie jako człowieka (*Iesum hominem tantummodo*), a zatem zakwestionowanie Jego Bóstwa, oraz negacja prawdy o dziewictwie Maryi (*de utroque sexu natum*). Rozumienie Chrystusa implikuje odpowiednie pojmowanie Maryi. Negacja Jego Bóstwa wyklucza możliwość określania Matki mianem *Theotokos*, a posiadanie obojga ludzkich rodziców neguje prawdę *semper Virgo*. Biskup Hippony nie analizuje szczegółowo konsekwencji mariologicznych, jakie niosą z sobą poszczególne herezje. Herezja karpokratytów ukazuje ściśle powiązanie chrystologii z mariologią.

Na tym samym biegunie należy usytuować herezję paulian. Kontynuatorzy myśli Pawła z Samosat podkreślają człowieczeństwo

⁸ TAMŻE, 42, 27. Twierdzenie, że Chrystus był tylko człowiekiem, pojawia się jeszcze kilkakrotnie w *De haeresibus* (ceryntianie, ebionici, teodocjanie). Te poglądy mają również swoje konsekwencje dla mariologii. Biskup Hippony, analizując je, nie czyni jednak nawet wzmianki o Maryi.

Chrystusa, negując wszystko, co wykraczałoby poza nie. Kluczowym wydaje się być zagadnienie początku istnienia Chrystusa:

*PAULIANI a Paulo Samosateno, Christum non semper fuisse dicunt, sed eius initium ex quo de Maria natus est asseverant; nec eum aliquid amplius quam hominem putant*⁹.

W tym ujęciu do Maryi odnosi się jedynie tytuł *anthropotokos*. Nie jest nikim więcej jak tylko matką człowieka, Chrystusa, który zaczął istnieć wraz z narodzeniem z Niej. Podobnie jak w przypadku karpokratytów, paulianie kwestionują Boże macierzyństwo Maryi.

Związek refleksji o Maryi z refleksją o Chryście wydaje się podważać herezja walentynian:

*VALENTINIANI a Valentino [...] Christum autem a Patre missum, id est a profundo, spirituale vel caeleste corpus secum attulisse nihilque assumpsisse de virgine Maria, sed per illam tamquam per rivum aut per fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse. Negat etiam resurrectionem carnis, solum per Christum spiritum et animam salutem accipere affirmans*¹⁰.

Porównanie narodzenia Chrystusa z Maryi do „przejścia przez kanał” (*per illam tamquam per rivum transisse*) albo „przez rurę” (*per fistulam*) ma na celu wykluczenie jakiegokolwiek związku pomiędzy Matką i Synem. Walentynianie bronią tezy o duchowym lub niebiańskim ciele (*spirituale vel caeleste*), które Syn Boży przyniósł z sobą na ziemię, zaprzeczając, że Chrystus przyjął ciało z Maryi (*nihilque assumpsisse de virgine Maria; sine ulla de illa assumpta carne*). Takie rozumienie ciała Chrystusa ma konsekwencje na gruncie soteriologii. Prowadzi do zakwestionowania prawdy o zmartwychwstaniu ciała. Herezja walentynian wskazuje na ścisły związek, jaki istnieje pomiędzy mariologią a soteriologią.

Takie samo powiązanie refleksji o Maryi z refleksją o zbawieniu można dostrzec w tezach cerdonian. Przy referowaniu przez Biskupa Hippony tej herezji konsekwencje soteriologiczne wydają się być pełniej wyeksponowane:

CERDONIANI a Cerdone nominati [...] Christumque ipsum neque natum ex femina neque habuisse carnem, nec vere mortuum vel

⁹ TAMŻE, 42, 34.

¹⁰ TAMŻE, 42, 27-28.

*quidquam passum, sed simulasse passionem [...] Resurrectionem mortuorum negat*¹¹.

Chociaż imię Maryi tutaj się nie pojawia, to jednak negacja narodzenia z kobiety (*neque natum ex femina*) oznacza podważenie prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi. Poglądy cerdonian idą jednak jeszcze dalej niż w przypadku walentynian. Kwestionując posiadanie przez Chrystusa ciała, wskazują na pozorność Jego cierpienia (*simulasse passionem*)¹². Herezja cerdonian jest kolejnym przykładem ścisłego powiązania mariologii i soteriologii. Refleksja o zbawieniu „rejestruje pęknięcia” w obszarze chrystologii i mariologii.

Inaczej do zagadnienia człowieczeństwa Chrystusa podchodzą apolinaryści:

*APOLLINARISTAS Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes, sicut Ariani Deum Christum carnem sine anima suscepisse [...] De ipsa vero eius carne sic a recta fide dissensisse perhibentur, ut dicerent carnem illam et Verbum unius eiusdemque substantiae, contentiosissime asseverantes Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariae carne fuisse susceptam*¹³.

Augustyńska prezentacja doktryny zwolenników Apolinarego z Laodycei koncentruje się na kwestii ciała Chrystusa. Apolinaryści zwracają uwagę na substancjalną tożsamość Słowa i ciała Chrystusa (*dicerent carnem illam et Verbum unius eiusdemque substantiae*). Część Słowa (*Verbi aliquid*) zmieniła się w ciało (*in carnem fuisse conversum atque mutatum*). Taka interpretacja pochodzenia ciała Chrystusa ma konsekwencje na gruncie mariologii. Implikuje brak związku między ciałem Chrystusa i ciałem Maryi (*non autem carnem de Mariae carne fuisse susceptam*). Analiza apolinaryzmu potwierdza po raz kolejny ścisłą korelację mariologii i chrystologii.

¹¹ TAMŻE, 42, 29.

¹² Tezy cerdonian nie mają charakteru implikacji. Św. Augustyn referuje je na zasadzie koniunkcji, nie ukazując wzajemnych zależności pomiędzy poszczególnymi kwestiami. Jednak na innym miejscu sformułował tzw. „pierwszą zasadę realizmu chrześcijańskiego”. Por. V. CAPANAGA, *La Virgen María según San Agustín*, „Augustinus” 37(1992) 5. W Komentarzu do Ewangelii św. Jana pisze: *Si enim falsa mater, falsa caro, falsa mors, falsa vulnera passionis, falsae cicatrices resurrectionis; non veritas credentes in eum, sed falsitas libarabit* (*In Ioannis Evangelium tractatum* 8, 7: PL 35, 1454).

¹³ PL 42, 40.

Powyższe analizy prowadzą do następujących wniosków:

a) Z punktu widzenia ilościowego refleksja o Maryi nie jest ani zmarginalizowana, ani przesadnie rozbudowana. Około 3% katalogu (3 herezje spośród 88) stanowią herezje mariologiczne, a w sumie w około 9% zamieszczonych błędów (8 z 88 herezji) znajduje się odniesienie do Matki Chrystusa. Po przeanalizowaniu wszystkich wzmianek o Maryi zawartych w *De haeresibus* można pokusić się o wniosek, że 9% katalogu stanowią herezje mariologiczne, ponieważ 5 herezji można zakwalifikować jako dotyczące jednocześnie Chrystusa i Jego Matki ze względu na ich tematykę nawiązującą do prawdy o wcieleniu.

b) Wyekspozowanie przez św. Augustyna trzech herezji mariologicznych *sensu stricto* (antidikomaryci, helwidianie i jowinianie) prowadzi do konkluzji, że tylko jedna prawda z obszaru mariologii, prawda o dziewictwie Matki Chrystusa, należy do najistotniejszych twierdzeń doktryny chrześcijańskiej. Na pytanie, czy jest to najważniejsza prawda mariologiczna, nie można udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi, ponieważ trzeba mieć na uwadze specyfikę katalogów herezji, które zawierają faktycznie prezentowane poglądy, nie uwzględniając teoretycznych możliwości zakwestionowania jakiegoś twierdzenia. Nie wiemy, czy Biskup Hippony zamieściłby w *De haeresibus* inne herezje mariologiczne, gdyby w jego czasach podważano inne twierdzenia odnoszące się do Maryi (np. historyczność Maryi). Być może, że nie wyodrębnił innych herezji mariologicznych, aby nie powtarzać tych samych nazwisk, po raz pierwszy prezentując je jako herezję chrystologiczną, a następnie jako herezję mariologiczną. Chodziło mu przecież o krótkie przedstawienie błędnych poglądów, a nie o analizowanie szczegółowych powiązań między herezjami.

c) Herezje chrystologiczne zawierające w tle refleksję o Maryi wskazują na ścisłe powiązanie mariologii, chrystologii i soteriologii. Zafałszowania w jednym z traktatów nie pozostają bez wpływu na pozostałe. Jeśli w wypadku herezji mariologicznych chodziło jedynie o aspekt formalny (kwalifikacja negacji dziewictwa Maryi jako herezji bez ukazania związków z innymi prawdami wiary), to w przypadku herezji chrystologicznych zawierających odniesienie do Maryi chodzi o aspekt materialny (związek treściowy istniejący między prawdami wiary). Macierzyństwo Maryi okazuje się być skorelowane z najistotniejszymi prawdami chrześcijańskimi i dlatego trzeba tej prawdzie przydzielić wysokie miejsce w hierarchii prawd. Istnieje bowiem ścisły związek pomiędzy macierzyństwem Maryi a pełnym człowie-

czeństwem Chrystusa. Od chrystologii zależy, czy możemy nazywać Maryję jedynie *anthropotokos*, czy też *Christotokos* i *Theotokos*.

d) Porównanie herezji mariologicznych *sensu stricto* z herezjami, w których postać Maryi pojawia się jedynie w tle, prowadzi do wniosku o charakterze metodologicznym. O wiele więcej o Matce Bożej zdają się mówić krótkie wzmianki o Niej przy okazji innych herezji niż teksty *expressis verbis* Jej poświęcone. Analiza *De haeresibus* św. Augustyna, ale i innych patrystycznych katalogów herezji, skłania do uprawiania „mariologii kontekstualnej”, która pozwala uchwycić komplementarność doktryny chrześcijańskiej, a przez to wartość refleksji o Maryi dla doktryny chrześcijańskiej, a więc i dla ekumenizmu.

Warto by było pokusić się o kontynuację tego typu analiz poprzez przebadanie także innych katalogów herezji, co być może pozwoliłoby jeszcze silniej związać mariologię z innymi traktatami teologicznymi, a przez to ukazać jej rangę dla teologii chrześcijańskiej.

Ks. dr Marek Gilski
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

PL - 32-020 Wieliczka
os. Sienkiewicza 15/51
e-mail:

Maria in *De haeresibus* di san Agostino

(Riassunto)

L'articolo affronta il tema della presenza di Maria nell'opera *De haeresibus* di san Agostino. Si può trovare alcuni riferimenti mariani nell'elenco delle eresie sia mariologiche che cristologiche. Esiste una stretta relazione tra la mariologia, cristologia e soteriologia, perciò gli errori in un trattato teologico si riverbera in altri. Le eresie mariologiche riguardano la verità sulla verginità di Maria, invece in quelle cristologiche principalmente della maternità di Maria.

Kontemplacja oblicza Chrystusa¹ – w towarzystwie i w szkole Jego Najświętszej Matki² – jest programem, jaki zaproponował Jan Paweł II Kościołowi u początku trzeciego tysiąclecia, zachęcając go równocześnie, by z entuzjazmem nowej ewangelizacji wypłynął na głębię morza dziejów. *Kontemplowanie Chrystusa* – czytamy w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – zakłada umiejętność rozpoznawania Go, *gdziekolwiek się objawia, obecny na różne sposoby, ale przede wszystkim w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi. Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu, Nim się karmi, z Niego czerpie światło*³. Można powiedzieć, że tajemnice Kościoła i Eucharystii są ze sobą nierozzerwalnie związane, to samo dotyczy Maryi i Kościoła. *Słusznie pobożność ludu chrześcijańskiego – przyznaje encyklika *Redemptoris Mater* – zawsze dostrzegала głęboką więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystii: jest to godne podkreślenia tak w liturgii zachodniej,*

Adam Wojtczak OMI

Maryja-„Niewiasta Eucharystii” według nauczania Jana Pawła II

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 1, 354-378

*jak wschodniej, w tradycji rodzin zakonnych, w duchowości współczesnych ruchów, także młodzieżowych, w duszpasterstwie sanktuariów maryjnych. Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii*⁴. Oznacza to w praktyce życia chrześcijańskiego, że *jeśli chcemy ponownie odkryć ścisłą więź, jaka istnieje między Kościołem i Eucharystią, w całym jej bogactwie, nie możemy zapomnieć o Maryi, Matce i Wzorze Kościoła*⁵.

W liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II, uznając Maryję za Mistrzynię w kontemplowaniu oblicza Chrystusa, włącza do tajemnic światła również *ustanowienie Eucharystii*⁶. W ten sposób

¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte* (6.01.2001), Poznań 2001, 15 (dalej: NMI).

² TENŻE, List apostolski o różańcu świętym *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002), Poznań 2002, 3 (dalej: RVM).

³ TENŻE, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), Poznań 2003, 6 (dalej: EdE); por. TENŻE, *Encyklika u początku papieskiej posługi „Redemptor hominis”* (4.03.1979), w: TENŻE, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, 20.

⁴ TENŻE, Encyklika o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła *Redemptoris Mater* (25.03.1987), Watykan 1987, 44 (dalej: RM); por. TENŻE, *Na drogach wiary z Maryją* (Anioł Pański, 12.06.1993), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. 5, red. A. SZOSTEK, Warszawa 1999, 408-409.

⁵ EdE 53; por. TENŻE, *Godność Maryi w sprawowaniu liturgii* (Anioł Pański, 12.02.1984), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 126.

⁶ RVM 21.

daje ponownie wyraz przekonaniu, że Maryja może prowadzić cały Kościół i każdego z jego członków ku *Najświętszemu Sakramentowi, ponieważ jest z nim głęboko związana*⁷.

1. Podstawy tytułu *Maryja-Niewiasta Eucharystii*

Istnieją wielorakie powiązania Maryi z tajemnicą Eucharystii, choć Biblia nigdzie nie mówi o nich wprost. *Na pierwszy rzut oka – potwierdza Papież – wydaje się, że Ewangelia milczy na ten temat*⁸. I tak podczas ostatniej wieczerzy najprawdopodobniej nie było Maryi w wieczerniku, ponieważ w opisie ustanowienia Eucharystii w Wielki Czwartek nie wspomina się o Niej⁹. Można jedynie przypuszczać na podstawie świadectw biblijnych (por. Dz 1, 14; 2, 42), że Matka Jezusa uczestniczyła w życiu wspólnym pierwszej gminy chrześcijańskiej i Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem apostołów¹⁰.

Nie mając wyraźnych dowodów biblijnych na fizyczną obecność Maryi we wspólnocie celebrującej Eucharystię, Jan Paweł II koncentruje się na istotnych danych teologicznych wskazujących na związku Maryi z Eucharystią. Zajmuje go zwłaszcza wewnętrzne oddziaływanie Maryi na wspólnotę eucharystyczną – a więc to, że dzięki Jej macierzyńskiej inicjatywie uzyskuje ona możliwość otrzymywania daru życia, czyli Chrystusa eucharystycznego. Dlatego też – wyjaśnia encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła – *poza Jej uczestnictwem w Uczcie eucharystycznej, związek Maryi z Eucharystią można określić pośrednio, wychodząc od Jej wewnętrznej postawy*¹¹. Zastosowanie *głębokiej analogii*¹² pozwala Papieżowi mówić o maryjnym znamieniu Eucharystii, a Maryję nazywać „Niewiastą Eucharystii”¹³. Przy innej okazji wskazuje, że całe Jej życie było *procesją Bożego Ciała*

⁷ EdE 53.

⁸ TAMŻE.

⁹ TAMŻE. Niektórzy teologowie nie wykluczają udziału Maryi w ostatniej wieczerzy z dwóch powodów: 1) według Ewangelii Janowej (J 19, 27) Maryja przebywała w tych dniach w Jerozolimie; 2) zgodnie z żydowskim zwyczajem, związanym z uctą paschalną, funkcją matki rodziny było zapalenie lampy; możliwe zatem, że właśnie Maryja spełniła tę powinność podczas wstaniej wieczerzy. Por. T. SIUDY, *Maryja a Eucharystia*, w: TENŻE, *Służebnica Pańska, Niepokalanów 1995, 158-159; Eucharystia, sakrament nowego życia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, red. KOMISJA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNA WIELKIEGO JUBILEUSZU ROKU 2000, Katowice 2000, 167-168.

¹⁰ Por. EdE 53 i 56.

¹¹ TAMŻE, 53.

¹² TAMŻE, 55.

¹³ TAMŻE, 53.

i prawdziwą egzystencją eucharystyczną¹⁴. Aktualnie zaś, z Kościołem i jako Matka Kościoła, jest Ona obecna w każdej z naszych celebracji eucharystycznych. A nawet więcej, Kościół, łącząc się w Eucharystii w pełni z Chrystusem i Jego zbawczą ofiarą, utożsamia się z *duchem Maryi*¹⁵. Wynika z tego jednoznacznie, że w świadectwie Maryi *teologia Eucharystii nabiera całego blasku przeżycia*, „zaraża” nas i niejako „rozgrzewa” [...], jawi się bardziej niż w kimkolwiek innym jako tajemnica światła¹⁶. Z powyższego względu – konkluduje Papież – Kościół, patrząc na Maryję jako na swój wzór, jest wezwany do Jej naśladowania także w odniesieniu do *Najsświętszej Tajemnicy*¹⁷.

Na kolejnych stronicach spróbujemy wstąpić do *szkoły Maryi*, aby ukazać, w jakim sensie charyzmatem posłannictwa maryjnego jest prowadzenie wierzących do Eucharystii i na jakich płaszczyznach jest Ona dla nich najdoskonalszą Nauczycielką prawdziwej pobożności, która pozwala im najpełniej kontemplować i zjednoczyć się z Chrystusem w tajemnicy Jego eucharystycznej obecności. Uczynimy to w oparciu o nauczanie Jana Pawła II. Zdecydowanie przewodnią rolą w tym względzie przysługuje encyklice *Ecclesia de Eucharistia*. Zwłaszcza jej szósty rozdział stanowi podstawowy materiał źródłowy dla scharakteryzowania papieskiego nauczania o *Maryi-Niewieście Eucharystii*. Dla lepszej eksplikacji podjętego problemu sięgniemy ponadto do innych papieskich encyklik, listów apostoelskich, listów do kapłanów, katechez środowych, homilii i okolicznościowych przemówień. Jedne z nich podejmują wprost temat nas interesujący, inne zaś otwierają właściwe perspektywy dla omawiania go. Cenną pomocą będą również przemyślenia teologów, którzy próbują na wiele sposobów opisywać powiązania Maryi z Eucharystią. W rezultacie proponowane przez nich refleksje ułatwią zaprezentowanie i skomentowanie papieskiej wizji *Maryi-Niewiasty Eucharystii*.

2. Przewodniczka eucharystycznej wiary Kościoła

Jeśli Eucharystia jest tajemnicą wiary – zakłada na wstępie Papież – która przewyższa nasz intelekt, a przez to zmusza nas do jak

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Eucharystia źródłem życia Kościoła* (Anioł Pański, 5.06.1994), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 430.

¹⁵ EdE 58; por. także 57.

¹⁶ TAMŻE, 62.

¹⁷ TAMŻE, 53; por. JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie* (15.08.1996), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 3, 228.

najpełniejszej uległości Słowu Bożemu, nikt tak jak Maryja nie może być wsparciem i przewodnikiem w takiej postawie¹⁸. Dzieje się tak, ponieważ sakramentalne uobecnianie dzieła Chrystusa z ostatniej wieczerzy podczas każdej celebracji eucharystycznej, które jest posłusznym wypełnianiem Jego nakazu: *To czynicie na moją pamiątkę!* (Łk 22, 19), *staje się jednocześnie przyjęciem zaproszenia Maryi do okazywania Mu posłuszeństwa bez wahania: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”* (J 2, 5)¹⁹.

Znak w Kanie Galilejskiej – w interpretacji papieskiej – zawiera w sobie głęboki sens eucharystyczny. Dokonując go przed zbliżającymi się świętami Paschy żydowskiej, Jezus objawił – podobnie jak przy rozmnożeniu chleba (por. J 6) – intencję przygotowania prawdziwej uczty paschalnej, to znaczy Eucharystii. *Na godach w Kanie taką intencję zdaje się podkreślać dodatkowo wino, stanowiące aluzję do krwi Nowego Przymierza, jak również kontekst uczty*²⁰. W ten sposób wesele w Kanie zainicjowało nową ekonomię sakramentalną, której ośrodkiem jest Eucharystia. Z kolei Maryja, obdarzona tytułem *Niewiasta*, stanęła na czele kościelnej wspólnoty, karmiącej się eucharystycznym Ciałem i Krwią Chrystusa. Święty Jan wypukła przez to funkcję, jaką pełni Ona w popaschalnej wspólnocie Kościoła.

W kontekście wydarzenia w Kanie można mówić o spotkaniu się Maryi i Kościoła, jako społeczności celebrującej Eucharystię, na płaszczyznach macierzyństwa i wiary²¹. Najpierw macierzyńska troska Maryi i działanie sług posłusznych Chrystusowi wskazują na przyszłe macierzyństwo Maryi i Kościoła wobec Eucharystii. Należy zatem, omawiając powiązanie Maryja-Eucharystia, *skoncentrować się na dziewiczym macierzyństwie Maryi i Kościoła w stosunku do Ciała eucharystycznego Chrystusa. Tym macierzyństwie, które urzeczywistnia się pod wpływem „konsekrującego działania” Ducha Świętego*²². Potwierdza tę intuicję Papież, kiedy w encyklice *Redemptoris Mater* stwierdza, że Maryja *„współdziała swą macierzyńską miłością w rodzeniu i wychowaniu”* synów i córek Kościoła-Matki. *Macierzyństwo Kościoła urzeczywistnia się nie tylko wedle wzoru i prawzoru Bogarodzicy – urzeczywistnia się również przy Jej „współdziałaniu”* [...]. To

¹⁸ EdE 54.

¹⁹ TAMŻE.

²⁰ TENŻE, *W Kanie Maryja jest Orędowniczką pierwszego cudu Jezusa* (Audycja generalna, 5.03.1997), w: TENŻE, *Katechezy maryjne*, Częstochowa 1998, 201.

²¹ Por. TENŻE, *Czynicie to, co mówi Jezus* (Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli laikatu w Loreto, 8.09.1979), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 2, 59.

²² T. SIUDY, *Maryja a Eucharystia...*, 160.

*Jej macierzyństwo jest szczególnie widoczne i przeżywane przez lud chrześcijański w Świętej Uczcie – liturgicznym święceniu tajemnicy Odkupienia – w której uobecnia się Chrystus, Jego prawdziwe Ciało narodzone z Maryi Dziewicy*²³. Można zatem rzec, że uczestniczy Ona w sposób wyjątkowy w budowaniu Kościoła od samych podstaw przez Eucharystię.

Epizod Kany uświadamia ponadto, że Maryja zrozumiała, że musi przejść na inną płaszczyznę niż Jej ludzkie macierzyństwo, aby Jej stosunek do Syna odpowiadał Jej nowej sytuacji, która się wyjaśni w decydującej godzinie Jego misji. Dlatego też na godach weselnych *jawi się jako wierząca w Jezusa*²⁴. Zdała się całkowicie na Niego i Jego słowo, wskazując tym samym, że pojęła, iż ważnym jest nie tyle cud, ale Osoba uwielbionego w ten sposób Mesjasza oraz całkowite zdanie się na Jego wolę w duchu posłuszeństwa wiary. Co więcej, Maryja dzieliła się ze sługami swoją wiarą i posłuszeństwem słowu Jezusa. Dlatego też – wyjaśnia Papież – *pod koniec opowiadania o pierwszym cudzie Jezusa, który stał się możliwy dzięki wierze Matki w Jej Boskiego Syna, Ewangelista Jan konkluduje: „Uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11). W Kanie Galilejskiej Maryja zapoczątkowuje pielgrzymkę wiary Kościoła, poprzedzając uczniów i kierując uwagę sług na Chrystusa*²⁵. *Jej wiara sprowadza pierwszy „znak” i przyczynia się do wzbudzenia wiary w uczniach*²⁶.

Polecenie Maryi: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*, zachowuje ciągle swoją aktualność. Stanowi ono dla wierzących *zachętę do ufności bez cienia wątpliwości*²⁷. Również w odniesieniu do Eucharystii – czytamy w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – *z matczyną troską [...] Maryja wydaje się nam mówić: „Nie wahajcie się, zaufajcie słowu mojego Syna. On, który mógł przemienić wodę w wino, ma moc uczynić z chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew, ofiarując wierzącym w tej tajemnicy żywą pamiątkę swej Paschy, aby w ten sposób uczynić z siebie „chleb życia”*²⁸. Oznacza to, że poprzez wzbudzenie wiary eucharystycznej Maryja prowadzi społeczność eklezjalną ku coraz doskonalszemu poznaniu i owocnemu uczestnictwu w *zbawczej*

²³ RM 44.

²⁴ TAMŻE, 21.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *W Kanie Maryja...*, 202.

²⁶ RM 21.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Maryja na godach w Kanie Galilejskiej* (Audiencja generalna, 26.02.1997), w: TENŻE, *Katechezy maryjne...*, 198; por. D. MASTALSKA, *Maryja wzorem i nauczycielką w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 5(2003) nr 3, 95.

²⁸ EdE 54.

mocy Ofiary Chrystusa, która uobecnia się w Eucharystii²⁹. Wydaje się stąd w pełni uzasadnione postawienie – za T. Siudym – wniosku, że w każdej Mszy świętej przedłuża się *macierzyńska prośba Maryi z Kany skierowana do Chrystusa: „Nie mają już wina”* (J 2, 3) i *wezwanie do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”* (J 2, 5), a także *odpowiedź Chrystusa z Wieczernika na tę prośbę skierowaną do uczniów-kapłanów: „To czyńcie na moją pamiątkę”* (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24)³⁰.

W Matkę Jezusa – dopowiada Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini* – wpatrują się również *wierni, gdy słuchają słowa głoszonego podczas niedzielnego zgromadzenia, ucząc się od Niej, jak je zachowywać i rozważać w sercu*³¹. Maryjne zachowywanie i rozważanie odbywało się w duchu wiary; było nie tylko słuchaniem w znaczeniu werbalnym, czyli przyjmowaniem słowa, ale także życiem nim na co dzień. Stąd jest Ona *prawdziwym wzorem w tym, jak należy przyjmować i przekładać słowo Boże na język praktyki*³². Jej *fiat* zwiastowania, będące deklaracją radykalnego spełnienia woli Bożej, zasłużyło na pochwałę Jezusa: *błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11, 28). *Ta postawa Dziewicy, charakteryzująca całą Jej egzystencję, ukazuje najlepszy sposób słuchania słowa Pańskiego, będącego podstawowym momentem kultu, typowym dla liturgii chrześcijańskiej. Jej przykład pozwala nam zrozumieć, że kult nie polega przede wszystkim na wyrażaniu myśli i uczuć człowieka, lecz na przyjęciu postawy słuchania Bożego słowa, by je poznać i sobie przyswoić, a także kierować się nim w życiu codziennym*³³. Również my – zaleca Papież – *powinniśmy czynić to, co mówi Jezus, pozwalając wciągnąć się całkowicie przez Jego orędzie. Ewangelia dlatego, cała Ewangelia, ze swoimi twierdzeniami i wymaganiami często paradoksalnymi dla potocznej mentalności, winna przepajać życie każdego chrześcijanina*³⁴. Wynika z tego, że duchowość eucharystyczna – za przykładem Maryi – jest duchowością chrystocentryczną i ewange-

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 229.

³⁰ T. SIUDYM, *Maryja a Eucharystia...*, 162.

³¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski o świętowaniu niedzieli *Dies Domini* (31.05.1998), Poznań 1998, 86 (dalej: DD).

³² TENŻE, *Każde dobro zstępuje od Ojca światel*, „L'Osservatore Romano” 3(1982) nr 9, 19.

³³ TENŻE, *Wzór kultu Kościoła* (Audiencja generalna, 10.09.1997), „L'Osservatore Romano” 18(1997) nr 11, 25; por. W. SIWAK, *Maryja jako „Pamięć Kościoła” według Jana Pawła II*, w: *Różaniec i kontemplacja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”*, Licheń, 15 marca 2003 roku, red. J. KUMALA, Licheń 2003, 86.

³⁴ JAN PAWEŁ II, *Czyńcie to...*, 59-60.

liczną. Słowami: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* wzywa Maryja wszystkich swoich czcicieli na trudne ścieżki Ewangelii, czyli do czynienia wszystkiego, co powiedział Jezus. Są to – słusznie zauważa J. Kudasiewicz w nawiązaniu do myśli papieskiej – ostatnie Jej słowa, jakie zachowała Ewangelia i jedyne skierowane do ludzi. Jej ostatnią wolą jest, abyśmy żyli Ewangelią Jezusa. Maryjna droga jest wąską i stromą drogą ewangeliczną³⁵.

W pewnym sensie – kontynuuje Papież – *Maryja wyraziła swoją wiarę eucharystyczną, jeszcze zanim Eucharystia została ustanowiona, przez sam fakt ofiarowania swojego dziewiczego łona, aby mogło się dokonać Wcielenie Słowa Bożego. Eucharystia, odsyłając do męki i zmartwychwstania, wyraża jednocześnie ciągłość z tajemnicą Wcielenia*³⁶. Zwłaszcza święty Jan w szóstym rozdziale Ewangelii łączy objawienie tajemnicy Eucharystii i wspomnienie wcielenia. Jezus jest *chlebem życia*, który zstąpił z nieba dla życia świata. To wydarzenie odsyła do zwiastowania, gdy anioł Pański ogłosił wielką nowinę Maryi, a Ona, dzięki dobrowolnemu i wielkodusznemu *fiat*, przez *wiarę bezwzględnie „powierzyła siebie Bogu”, a zarazem „całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna. Syna tego zaś – jak uczą Ojcowie – pierwszej poczęła duchem niż ciałem: właśnie przez wiarę*³⁷.

Podczas zwiastowania Maryja poczęła również Chrystusa w ciele. *Ofiarowała swoje ciało Słowu, aby mogło się w nie przyoblec i by dokonał się cud Bożego Wcielenia*³⁸. W ten sposób – według encykliki *Ecclesia de Eucharistia* – *antycypowała Ona w sobie to, co w jakiejś mierze realizuje się sakramentalnie w każdym wierzącym, który przyjmuje pod postacią chleba i wina Ciało i Krew Pańską*³⁹. Pobożność średniowieczna tę więź pomiędzy Eucharystią a Maryją zawarła w lapidarnym wyrażeniu: *caro Christi, caro Mariae (ciało Chrystusa, ciało Maryi)*. Tłumaczy ono, że *Ciało Chrystusa w Eucharystii jest sakramentalnie ciałem przyjętym od Maryi Dziewicy*⁴⁰. Podobnie

³⁵ Por. J. KUDASIEWICZ, *Nowe tajemnice różańca świętego. Teologia, kontemplacja, życie*, Ząbki 2002, 47-49; RVM 21.

³⁶ EdE 55.

³⁷ RM 13.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 227; por. TENŹE, *Polska droga do Eucharystii prowadzi przez Maryję* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, 8.06.1987), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 2, 285.

³⁹ EdE 55.

⁴⁰ TENŹE, *Matka Boża i Eucharystią* (Anioł Pański, 13.06.1993), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 411; por. TENŹE, *List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), Poznań 1994,

w sakramencie Krwi Pańskiej chodzi o tę samą Krew, która ożywiła Ciało, jakie otrzymał od swej dziewiczej Matki⁴¹. W sumie Maryja, przyjmując Słowo w swoim łonie, pozwoliła zaistnieć tajemnicy Eucharystii. Można więc – za bullą *Incarnationis mysterium* – głosić, że od dwóch tysięcy lat Kościół jest jakby kotłyszka, w której Maryja składa Jezusa, aby wszystkie narody mogły Go wielbić i kontemplować. Oby dzięki pokorze Oblubienicy jeszcze bardziej zajaśniała chwała i moc Eucharystii, którą sprawuje i przechowuje w swym łonie. W znaku konsekrowanego Chleba i Wina Chrystus Jezus zmartwychwstały i uwielbiony, światłość narodów (por. Łk 2, 32), objawia trwałość swojego Wcielenia. On pozostaje żywy i prawdziwy pośród nas, aby karmić wierzących swoim Ciałem i Krwią⁴².

Co więcej, kto karmi się Chrystusem – naucza Jan Paweł II – w pewien sposób staje się Chrystusem⁴³. Chrystus eucharystyczny sprawia, że, przyjmując Go, stajemy się do Niego podobni, ukształtowani na Jego wzór. Jednocześnie Komunia święta zdejmuje z naszej egzystencji znamię przemijalności i umieszcza w nas załazek życia wiecznego. Sam Chrystus zapewnia o tym, gdy mówi: *Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki* (J 6, 51). Potwierdzeniem prawdziwości powyższych słów jest znów Maryja, która pozwoliła się całkowicie ukształtować przez obecność swego Boskiego Syna. Dokonała się w Niej cudowna wymiana darów: w Jej łonie Syn Boży przyjął ludzką postać, Ona zaś została wewnętrznie ukształtowana przez Jego Boską doskonałość, stając się pierwowzorem zbawionych⁴⁴.

Intuicja papieska dopatruje się ponadto głębokiej analogii pomiędzy *fiat* wypowiedzianym przez Maryję w odpowiedzi na słowa archaniola Gabriela i *amen*, które wypowiadają wszyscy wierzący, kiedy przyjmują w Komunii eucharystycznej Ciało Pańskie. Maryja – utrzymuje encyklika *Ecclesia de Eucharistia* – była wezwana do wiary, że *Ten, którego poczęła „za sprawą Ducha Świętego”, był „Synem Bożym”* (por. Łk 1, 3-35)⁴⁵. Przyjęła więc nie tylko słowo o Synu Bożym, którego miała począć i porodzić, ale z głęboką wiarą

55; J. STÖHR, *Eucharistie und Maria*, w: *Marienlexikon*, red. von R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK, t. 2, St. Ottilien 1989, 406-407.

⁴¹ TENŻE, *Znaczenie kobiety w życiu kapłana* (25.03.1995), w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, Kraków 1998, 218.

⁴² TENŻE, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 Incarnationis mysterium* (29.11.1998), Poznań 1998, 11.

⁴³ TENŻE, *Eucharystia źródłem życia Kościoła...*, 430.

⁴⁴ TAMŻE.

⁴⁵ EdE 55.

przyjęła samego Syna jako Słowo. W tym sformułowaniu kryje się – zaczerpnięta od świętego Augustyna – ocena wiary Maryi jako czegoś istotnego dla Jej Boskiego macierzyństwa, które polegało nie tyle i nie przede wszystkim na więzi ciała z Synem Bożym, którego właśnie obdarzyła ciałem, ile raczej na duchowej więzi wiary⁴⁶. Podobnie, *w ciągłości z wiarą Dziewicy*, Eucharystia wymaga od nas wiary, że *ten sam Jezus, Syn Boży i Syn Maryi, uobecnia się w całym swoim Bosko-ludzkim jestestwie pod postaciami chleba i wina*⁴⁷. Znaczy to, że wiara eucharystyczna jest nam tak samo potrzebna, jak nieodzowna była Maryi dla poznania i uznania Bóstwa Jej Syna, gdyż Jego człowieczeństwo było dla Niej znakiem tej samej kategorii materialnej osłony, którą są w Eucharystii postaci przeistoczonego chleba i wina. W tym kontekście z uznaniem należy przyjąć szerokie i pogłębione zobrazowanie wiary Maryi w encyklice *Redemptoris Mater*. Pozwala ono lepiej zrozumieć, że jedynie wiara prowadzi do uznania obecności eucharystycznej Chrystusa i owocnego Go przyjmowania⁴⁸.

Maryja antycypowała wiarę eucharystyczną Kościoła także podczas odwiedzin swojej krewnej Elżbiety. Spotkanie w domu Zachariasza – zauważa Jan Paweł II – *jest nie tylko spotkaniem dwóch matek, ale także poniekąd spotkaniem dwóch synów. Daje temu wyraz Elżbieta przy powitaniu: „A skądże mi to – mówi – że Matka mojego Pana przychodzi do mnie? Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie”* (Łk 1, 43-44). *Tak więc nie tylko Elżbieta wita Maryję, ale także Jan wita Jezusa, którego Maryja nosi w swoim łonie od momentu zwiastowania*⁴⁹. Jest *żywym tabernakulum Wcielonego Słowa*⁵⁰, *pierwszym „tabernakulum” w historii*⁵¹. Nosząc w swoim łonie Słowo, które stało

⁴⁶ Por. AUGUSTYN, *Sermo 25*, 7: PL 46, 937; S. CZERWIK, *Maryja Dziewica w rocznym cyklu obchodów tajemnic Chrystusa na podstawie „Collectio missarum de Beata Maria Virgine”*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. GAJEK, K. PEK, Warszawa 1993, 157-158.

⁴⁷ EdE 55.

⁴⁸ Por. J. BUXAKOWSKI, *Maryja a Eucharystia w „Lumen gentium” i „Redemptoris Mater”*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964-1987. Akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego, Częstochowa-Jasna Góra, 20-23 IX 1990*, Częstochowa 1994, 724-725.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Ewangelia nawiedzenia* (Homilia podczas Mszy św. w Lewoczy, 3.07.1995), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 3, 209; por. W. KIRCHSCHLÄGER, *Heimsuchung. I/ Exegese*, w: *Marienlexikon...*, t. 3, 117.

⁵⁰ TENŻE, *Eucharystia źródłem życia Kościoła...*, 430.

⁵¹ EdE 55. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 zwraca ponadto uwagę na Łukaszową symbolikę „Betlejem”. Przyjmuje, że zgodnie z popularną etymologią nazwa „Betlejem” oznacza „dom chleba” (Maryja byłaby w najdoskonalszym znaczeniu „domem” Chleba życia, jakim jest Chrystus) – *Eucharystia, sakrament nowego życia...*, 168.

się ciałem, Maryja jako pierwsza adorowała Jego obecność wśród ludzi i oczekiwała z wielką radością i w duchu wiary na narodziny Zbawiciela⁵². W tym samym nastawieniu przyniosła Go następnie (*jeszcze niewidocznego dla ludzkich oczu*) do Elżbiety, a On – jak głosi encyklika o Eucharystii – pozwolił *jej się adorować, niejako „promieniując” swoim światłem poprzez oczy i głos Maryi*⁵³. W odpowiedzi Elżbieta, oświecona przez Ducha Świętego, uznała akt wiary Maryi i nazwała Ją *błogosławioną*. Należy więc przyjąć, że pierwsze błogosławieństwo zapisane w Ewangelii było nagrodą za głęboką wiarę i zostało skierowane do Maryi. Stanowi ono *jakby klucz, który otwiera nam wewnętrzną prawdę Maryi*⁵⁴. Z kolei od błogosławieństwa Jej wiary otwarła się *ta perspektywa, którą wyrażają słowa Chrystusa skierowane do Tomasza Apostoła: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli*⁵⁵.

Również podczas sprawowania Eucharystii, która jest ofiarą całego Kościoła – nieba i ziemi – Maryja znajduje się niejako na czele całego zgromadzenia liturgicznego jako wzór wewnętrznej postawy, jaka winna ożywiać serca uczestniczących w celebracji eucharystycznej. Zwłaszcza przez swoją *płomienną miłość i niewzruszoną wiarę*⁵⁶ kieruje ich ku Chrystusowi obecnemu w Eucharystii i wskazuje, jak ważne znaczenie ma płynąca z tego sakramentu duchowa moc i komunია z Panem. Inaczej mówiąc, Maryja, kontemplująca oblicze Chrystusa dopiero co narodzonego, tuląca Go w swoich ramionach i służąca Mu jako pokorna Służebnica Pańska, stała się *najdoskonalszą Nauczycielką tej miłości, która pozwala nam najpełniej zjednoczyć się z Chrystusem w tajemnicy Jego eucharystycznej obecności*⁵⁷. Przede wszystkim – konkretyzuje *Ecclesia de Eucharistia* – jest *Ona dla nas niedościgłym wzorem miłości i natchnienia podczas każdej naszej Komunii eucharystycznej*⁵⁸, która jest szczególnym *miejscem*, w którym Chrystus spotyka się z nami i gdzie pozwala się *zobaczyć i doświadczyć* jako Dar, zapraszając jednocześnie do ustawicznej wspólnoty ze sobą. Dlatego też Papież w homilii wygłoszonej w Sewilli w 1993

⁵² Por. JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 227.

⁵³ EdE 55.

⁵⁴ RM 19.

⁵⁵ JAN PAWEŁ II, *Ewangelia nawiedzenia...*, 212.

⁵⁶ MC 20; por. T. SIUDY, *Maryja a Eucharystia...*, 164.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 228.

⁵⁸ EdE 55; por. B. PYLAK, *Maryja a tajemnica Eucharystii*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku. Księga Pamiątkowa V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego, Lublin-Wąwolnica 28-31 VIII 1986*, red. B. PYLAK, CZ. KRAKOWIAK, Lublin 1988, 44.

roku nazywa wprost błogosławionymi tych wszystkich, którzy – za wzorem wiary Maryi – wierzą i przyjmują *do swoich serc Słowo Życia, które stało się ciałem, aby zamieszkać między nami, aby nas karmić, aby stać się niebiańskim Chlebem, który przyjmujemy w Eucharystii i który jest z nami zawsze, ukryty w ciszy tabernakulum*⁵⁹.

Z przedłożonych w tym punkcie refleksji papieskich wyłania się wniosek, że *tajemnica eucharystyczna* – w różnych swych wymiarach – *wymaga od nas wiary na wzór wiary Dziewicy*⁶⁰. Ona tę wiarę antycypowała. Stała się przez nią świadkiem tajemnicy Chrystusa. *Równocześnie zaś tę tajemnicę Chrystusa w sposób dyskretny – ale bezpośredni i skuteczny – uobecniła ludziom. I nadal nie przestaje jej uobecniać*⁶¹. Dlatego Kościół odwołuje się do Jej wiary, kiedy celebryje Eucharystię, która ze swej natury jest *mysterium fidei*, czyli *tajemnicą, która przerasta nasze myśli i może być przyjęta tylko w wierze*⁶².

3. Nauczycielka postawy ofiarniczej

Pierwszy rozdział encykliki *Ecclesia de Eucharistia* rozpoczyna się ważnym przypomnieniem, że „*Pan Jezus tej nocy, której został wydany*” (1 Kor 11, 23), *ustanowił Ofiarę eucharystyczną swojego Ciała i swojej Krwi [...]. Zawiera ona niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem*⁶³. Dzięki Eucharystii Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą krzyża i zbliża się do niej nie tylko przez pełne wiary wspomnienie, ale także poprzez aktualne uczestnictwo. Czyni to, *utożsamiając się z duchem Maryji*⁶⁴, ponieważ przez całe swoje życie u boku Syna realizowała Ona *wymiar ofiarny Eucharystii [...]. Przygotowując się, dzień po dniu, do wydarzenia Kalwarii, Maryja przeżywała jakby „antycypowaną Eucharystię”, można by powiedzieć „komunię duchową” pragnienia i ofiary, która będzie miała swoje wypełnienie w zjednoczeniu z Synem w męce*⁶⁵. Idąc za powyższą intuicją i za adhortacją apostołską Pawła VI *Marialis cultus*, Jan Paweł II nazywa Maryję „*Dziewicą ofiarującą*”⁶⁶, a następnie – zwłaszcza w encyklice

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *Na drogach wiary z Maryją...*, 409.

⁶⁰ EdE 55.

⁶¹ RM 19.

⁶² EdE 15.

⁶³ TAMŻE, 11.

⁶⁴ TAMŻE, 58.

⁶⁵ TAMŻE, 56.

⁶⁶ TENŻE, *Wzór modlącego się Kościoła* (Audiencja generalna, 10.09.1997), w: TENŻE, *Katechezy maryjne...*, 269; por. PAWEŁ VI, *Adhortacja apostołska*

Redemptoris Mater i środowych katechezach maryjnych – szeroko wyjaśnia, dlaczego jest Ona dla Kościoła doskonałym wzorem uczestnictwa w ofierze eucharystycznej.

Ofiarnicza wola Maryi ujawniła się już w chwili zwiastowania. Wówczas dostrzegła Ona w swoim macierzyńskim powołaniu *przeznaczenie*, aby uczestniczyć w sposób jedyny i wyjątkowy w zbawczym posłannictwie swego Syna. Dlatego w pamiętnym *fiat* oddała własne ciało na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną. Encyklika *Redemptoris Mater*, wspominając o tym wydarzeniu, podkreśla pełną zbieżność odpowiedzi Maryi na Boże powołanie: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38) ze słowami Wcielonego Słowa, które wypowiedziało do Ojca w momencie swego przyjścia na ziemię: „*Oto idę [...], abym spełniał wolę Twoją, Boże*” (Hbr 10, 7)⁶⁷. W ten sposób uwidocznił się związek Maryi z ofiarą Jej Syna.

Znajduje on swoje potwierdzenie w okolicznościach towarzyszących narodzeniu Jezusa w Betlejem. Maryja zaczęła wówczas doświadczać cierpienia związanego z Jej Boskim macierzyństwem. Najpierw przeżywała boleśnie narodziny Dziecka w warunkach skrajnego ubóstwa. Musiała Je położyć jedynie w żłobie dla zwierząt, co kontrastowało z daną Jej przez anioła obietnicą: *Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego* (Łk 1, 32). Jednak Jej wielka wiara sprawiła, że nie zwątpiła w te słowa, lecz pojęła, że Bóg pragnie zamieszkać w zupełnym ubóstwie. Następnie Ewangelia odnotowuje, że *nie było dla nich miejsca w gospodzie* (Łk 2, 7). *Chodzi tu* – zdaniem Papieża – *o stwierdzenie, które – biorąc pod uwagę tekst z Prologu Ewangelii św. Jana: „a swoi Go nie przyjęli”* (J 1, 11) – *wyduje się zapowiadać liczne odrzucenia, których Jezus będzie musiał doświadczyć w swoim ziemskim życiu*. Wyrażenie: „*dla nich*” *wskazuje, iż to odrzucenie dotyczy zarazem Syna i Matki; widzimy zatem, że Maryja już wtedy była włączona w cierpienia Syna i przez to stała się uczestniczką Jego odkupieńczej misji*⁶⁸. Jej macierzyństwo przybierało charakter wyrzeczenia i ofiary.

Jednak kluczowe znaczenie dla ofiarniczego usposobienia Maryi – przyznaje encyklika *Ecclesia de Eucharistia* – ma scena ofiarowania, kiedy *zaniósła Dziecię Jezus do świątyni w Jerozolimie, „aby [Je] przedstawić Panu”* (Łk 2, 22), *usłyszała zapowiedź starego Symeona, że to Dziecko będzie „znakiem sprzeciwu” i że „miecz” przeszyje także*

o odnowie i rozwoju kultu Błogosławionej Maryi Dziewicy „*Marialis cultus*” (2.02.1974), „Chrześcijanin w Świecie” 14(1982) nr 4-5, 20 (dalej: MC).

⁶⁷ Por. RM 13.

⁶⁸ JAN PAWEŁ II, *Maryja a narodzenie Jezusa* (Audiencja generalna, 20.11.1996), w: TENŻE, *Katechety maryjne...*, 162.

Jej duszę (por. Łk 2, 34-35). W ten sposób został przepowiedziany dramat ukrzyżowania Syna i w jakimś sensie zostało zapowiedziane *stabat Mater Dziewicy u stóp krzyża*⁶⁹. Nie można jednak prorocstwa Symeona ograniczać tylko do współcierpienia Maryi pod krzyżem. Obejmuje ono całe posłannictwo Matki Zbawiciela, które będzie musiała przeżywać w cierpieniu u boku Syna, zaś *Jej macierzyństwo pozostanie w cieniu i będzie bolesne*⁷⁰. Jan Paweł II, definiując słowami Soboru rolę Maryi w ekonomii zbawienia, przypomina, że *poświęciła samą siebie [...] osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wespół z Nim [...], służąc tajemnicy odkupienia* (KK 56)⁷¹. W ten sposób w Jej życiu zaczęły się spełniać coraz wyraźniej słowa Chrystusa: *Jeżeli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Łk 9, 23).

Poświadczają to bolesne przeżycia lęków i *trudów pospiesznej ucieczki do Egiptu, spowodowanej okrutnym wyrokiem Heroda*⁷². Następnie smuciła się Maryja, gdy z bólem serca poszukiwała zagubionego Syna w świątyni jerozolimskiej i nie rozumiała pełnej tajemnicy Jego odpowiedzi: *Czemście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca* (Łk 2, 49)⁷³. Również lata życia ukrytego wprowadzały w Jej relację z Jezusem niepowtarzalną głębię. *Podjęmowała Ona – stwierdza Papież – wysiłek zrozumienia tajemnicy swego Syna w kontemplacji i adoracji [...]. Każdy dzień bliskości z Nim stanowił zachętę, żeby Go lepiej poznać oraz głębiej odkryć znaczenie Jego obecności i tajemnicę Jego osoby*⁷⁴. *Tworzy się w ten sposób pierwsze ogniwo łańcucha wydarzeń, które doprowadzą Maryję do stopniowego przekraczania naturalnej roli, jaka wynikała z racji Jej macierzyństwa, aby oddać się na służbę misji swego Boskiego Syna*⁷⁵.

Pod znakiem cierpienia i ofiary uczestniczyła Maryja również w tajemnicy życia publicznego swego Syna. *Szła naprzód w pielgrzym-*

⁶⁹ EdE 56; por. TENŹE, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 227; TENŹE, *Prorocstwo Symeona włącza Maryję w bolesne przeznaczenie Syna* (Audiencja generalna, 18.12.1996), w: TENŹE, *Katechezy maryjne...*, 178.

⁷⁰ RM 16; por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 115.

⁷¹ JAN PAWEŁ II, *Ofiarowanie Jezusa w świątyni ukazuje współpracę Niewiasty w dziele zbawienia* (Audiencja generalna, 8.01.1997), w: TENŹE, *Katechezy maryjne...*, 184.

⁷² TENŹE, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia Salvifici doloris* (11.02.1984), Watykan 1984, 25 (dalej: SD).

⁷³ Por. TENŹE, *Jezus zagubiony i odnaleziony w świątyni* (Audiencja generalna, 15.01.1997), w: TENŹE, *Katechezy maryjne...*, 189.

⁷⁴ TENŹE, *Maryja w życiu ukrytym Jezusa* (Audiencja generalna, 29.01.1997), w: TAMŹE, 192.

⁷⁵ TENŹE, *Jezus zagubiony...*, 190.

ce wiary⁷⁶, przeżywając w niej *swoisty trud serca, jaki związany jest z „ciemną nocą wiary”* (św. Jan od Krzyża) [...], „jakby z zasłoną”, poprzez którą wypada przybliżyć się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą⁷⁷. Wiara pozwalała Jej przyjąć i zrozumieć sens słów Jezusa lepiej i wcześniej od Jego uczniów. W momentach, gdy została odrzucona – zauważa kardynał J. Ratzinger – dokonał się ważny krok, który zostanie wypełniony na krzyżu w słowach: „Oto syn Twój” – już nie Jezus, ale uczeń stał się teraz Jej synem. Przyjęcie i gotowość były pierwszym krokiem, jakiego wymaga się od Niej; wyrzeczenie się wolności było drugim krokiem. Tylko w ten sposób Jej macierzyństwo stało się pełne: *Błogosławione lono, które Cię nosiło*, było prawdziwe, ponieważ przeszło w inne błogosławieństwo: *Błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego* (Łk 11, 27). W ten sposób Maryja została przygotowana do udziału w misterium krzyża⁷⁸. Szczególnie miecz boleści przenikał Jej serce, gdy naród izraelski, którego była wierną Córą, odrzucił Jej Syna i Jego słowa. *Z pewnością również w Nazarecie nieraz cierpiała z powodu niewiary krewnych i znajomych, którzy próbowali wykorzystać Jezusa* (por. J 7, 2-5) *czy też przerwać Jego misję* (por. Mk 3, 21). *Przez te cierpienia znoszone z wielką godnością i w ukryciu* – czytamy w papieskiej katechezie – *Maryja zmierzała ze swoim Synem „do Jerozolimy”* (por. Łk 9, 51) *i – coraz pełniej zjednoczona z Nim w wierze, nadziei i miłości – współpracowała w dziele zbawienia*⁷⁹.

Zjednoczenie Matki i Syna w dziele odkupienia najbardziej zajaśniało na Kalwarii, gdzie Jezus *samego siebie nieskalanego ofiarował Bogu* (Hbr 9, 14), a Maryja stojąc u stóp krzyża, *najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona* (KK 58)⁸⁰, którą również sama złożyła Ojcu Przedwiecznemu. Papieskie słowa jednoznacznie dowodzą, że kenoza Jezusa, ta śmiertelna agonia Syna, dosięgła też Jej matczynego serca. Maryja uczestniczyła przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy wyniszczenia Syna, a więc w darze, jaki złożył On z samego siebie: ofiarowała nam Jezusa, dała Go, zrodziła ostatecznie dla nas. *Była to chyba naj-*

⁷⁶ LG 58.

⁷⁷ RM 17.

⁷⁸ Por. J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002, 108-109.

⁷⁹ JAN PAWEŁ II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna* (Audiencja generalna, 12.03.1997), w: TENŻE, *Katechezy maryjne...*, 205.

⁸⁰ RM 18; por. SD 25; TENŻE, *Z Maryją pod krzyżem* (25.03.1988), w: *Listy Ojca Świętego do wszystkich kapłanów...*, 163-164.

głębsza w dziejach człowieka „kenoza” wiary⁸¹. Jej tak, wypowiedziane podczas zwiastowania – wyjaśnia encyklika *Evangelium vitae* – dojrzało w pełni w dniu krzyża, gdy nadszedł dla Niej czas, kiedy przyjęła i zrodziła jako syna każdego człowieka, który stał się uczniem, przelewając na niego odkupieńczą miłość Syna⁸². Inaczej mówiąc, Maryja stała się wrażliwym świadkiem i uczestnikiem tej miłości, którą Chrystus do końca nas umiłował (J 13, 1). Tej miłości, która znajduje swój sakramentalny wyraz właśnie w Eucharystii⁸³. Można zatem przyjąć – za Papieżem – że przeżywana dotąd przez Maryję „antycypowana Eucharystia”, czyli „komunia duchowa” pragnienia i ofiary znalazła swoje wypełnienie w zespoleniu z Synem w męce⁸⁴.

Potem – w okresie popaschalnym – wyraziła się ona w maryjnym uczestnictwie w celebrowanej przez apostołów Eucharystii – *pamiętce* ofiary krzyża. Jak wyobrazić sobie uczucia Maryi – pyta Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – która słyszała z ust Piotra, Jana, Jakuba i innych Apostołów słowa z Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19)?⁸⁵. Sam też od razu udziela zwięzłej odpowiedzi: To Ciało, wydane na ofiarę i ponownie uobecnione w znakach sakramentalnych, było tym samym ciałem, które poczęło się w Jej łonie! Przyjmowanie Eucharystii musiało oznaczać dla Maryi niejako powtórne przyjęcie w Jej łonie serca, które biło rytmem Jej serca, ponownym przeżywaniem tego, czego osobiście doświadczyła pod krzyżem⁸⁶. Wynika z tego, że udział Maryi w Eucharystii polegał na obecności w niej również tych wartości, które wniosła Ona w dzieło zbawienia, stając się Matką Zbawiciela i współpracując z Nim w jego realizacji. Natomiast adorowanie przez Nią i przyjmowanie Chrystusa w Komunii świętej po Jego wniebowstąpieniu potwierdziło, że jest Ona dla nas niedościgłym wzorem i zachętą do adoracji Chrystusa eucharystycznego.

Kościół – kontynuuje myśl Papież – otrzymał w wieczniku od Chrystusa Eucharystię jako największy dar, w którym skoncentrowane jest triduum paschalne. Oznacza to, że od tej chwili aż do końca czasów uobecnia się w Eucharystii, *pamiętce* Kalwarii, to wszystko, czego Chrystus dokonał przez swoją mękę i śmierć. A zatem nie brakuje również tego, co Chrystus uczynił dla Matki ku naszemu pożytkowi.

⁸¹ RM 18.

⁸² TENŻE, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (25.03.1995), Poznań 1995, 103.

⁸³ TENŻE, *Polska droga do Eucharystii...*, 285.

⁸⁴ EdE 56.

⁸⁵ TAMŻE.

⁸⁶ TAMŻE.

To Jej właśnie powierza umiłowanego ucznia, a w nim powierza każdego z nas: „Oto syn Twój!”. Podobnie mówi do każdego z nas: „Oto Matka twoja!” (por. J 19, 26-27)⁸⁷. Słowa te ustanawiają miejsce Maryi w życiu uczniów Chrystusowych; wskazują na Jej nowe macierzyństwo – *macierzyństwo duchowe, które zrodziło się w głębi tajemnicy paschalnej Odkupiciela świata*⁸⁸. Co więcej, papieska katecheza przekonuje, że słowa Jezusa, wypowiedziane w momencie odkupieńczej ofiary, nabierają wyjątkowego znaczenia. Ewangelista bowiem, po przytoczeniu ich, *dodaje znacząco: „Jezus świadom, że już wszystko się dokonało” (J 19, 28) – chce w ten sposób jakby podkreślić, że zawierając Matkę Janowi, a w nim – wszystkim ludziom, dla których staje się Ona Matką w dziele zbawienia, doprowadził do końca swoją ofiarę*⁸⁹. Jej mocą macierzyństwo fizyczne Maryi zostało jakby zniesione. W jego miejsce nastąpiło macierzyństwo w porządku łaski: *jako Matka w pewnym sensie umiera w śmierci Syna i otwiera się na zmartwychwstanie obdarzona nowym macierzyństwem w stosunku do Kościoła*⁹⁰. Jeśli przedtem Jezus narodził się z Dziewicy, to teraz otrzymała Ona od ukrzyżowanego Syna dar nowego rodzenia, czyli *krzewienia wśród ludzi nowego życia w Chrystusie*⁹¹. Stanowi to kolejny wyraz Jego wielkiej miłości do ludzi, która zawiodła Go na krzyż. *Na Kalwarii miłość ta objawiła się w darze Matki, własnej Matki, która w ten sposób staje się również naszą Matką*⁹². Odtąd, w nowej ekonomii sakramentalnej, Maryja pozostanie Matką Kościoła karmiącego się eucharystycznym Ciałem i Krwią Chrystusa.

*Przeżywanie w Eucharystii pamiątki śmierci Chrystusa – poucza encyklika Ecclesia de Eucharistia – zakłada także nieustanne przyjmowanie tego daru. Oznacza to, że – na wzór Jana – przyjmujemy do siebie Tę, która za każdym razem jest nam dawana za Matkę*⁹³. W Jej sercu tajemnica odkupienia jest wypisana w sposób jedyny i niepowtarzalny. Tak więc – według interpretacji papieskiej – biorąc do siebie Matkę, która stała pod krzyżem Syna, przyjmujemy równocześnie to wszystko, co było Jej udziałem na Golgocie: to, że

⁸⁷ TAMŻE, 57.

⁸⁸ RM 44; por. T. STUDY, *Maryja a Eucharystia...*, 159.

⁸⁹ JAN PAWEŁ II, „Niewiasto, oto syn twój” (Audjencia generalna, 23.04.1997), w: TENŻE, *Katechezy maryjne...*, 216.

⁹⁰ TENŻE, *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda trzeciego tysiąclecia* (Audjencia generalna, 21.03.2001), „Salvatoris Mater” 4(2002) nr 1, 284.

⁹¹ TENŻE, „Niewiasto, oto syn twój”..., 217; por. *Eucharystia, sakrament nowego życia...*, 169.

⁹² TENŻE, „Niewiasto, oto syn twój”..., 217; por. EV 103.

⁹³ EdE 57.

najgłębiej współcierpiała ze swoim Synem i w akcie macierzyńskiej miłości ofiarowała Go jako żertwę na przebłaganie za grzechy całej ludzkości. To wszystko, całe wręcz nadludzkie doświadczenie ofiary odkupieńczej, zapisane w sercu rodzonej Matki Chrystusa-Odkupiciela, zostaje nam obecnie powierzone⁹⁴.

Pociąga to równocześnie za sobą *podjęcie zadania upodobniania się do Chrystusa w szkole Matki i zgodę na to, aby nam towarzyszyła*⁹⁵. Zwłaszcza, gdy celebrując Eucharystię – pisze Papież w liście wielkoczwartkowym do kapłanów – stajemy *na Golgocie, trzeba, ażeby blisko nas była Ta, która „swe zjednoczenie z Synem”, przez wiarę heroiczną – właśnie tam, na Golgocie, doprowadziła do szczytu*⁹⁶. Oznacza to, że *z Kościołem i jako Matka Kościoła, Maryja jest obecna w każdej z naszych celebracji eucharystycznych*⁹⁷. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy na ten temat charakterystyczne stwierdzenie, że *nie tylko wierni żyjący na ziemi jednoczą się z ofiarą Chrystusa, lecz także ci, którzy już są w chwale nieba. Kościół składa Ofiarę eucharystyczną w łączności z Najświętszą Dziewicą Maryją, którą wspomina wraz ze wszystkimi świętymi*⁹⁸. Jan Paweł II zasadniczo nie wychodzi poza to stwierdzenie. Nie wnika głębiej w naturę udziału Maryi w Ofierze eucharystycznej. Wyznaje jedynie, że *gdy sprawujemy Eucharystię, uobecniającą pamiątkę Paschy Chrystusa, w jakiś sposób staje się żywa i aktualna również ofiara Jego Matki. Choć nie ma ona wprost charakteru zbawczego jak ofiara Chrystusa – jedyne Odkupiciela, to jednak stanowi wielki dar dla wierzących*⁹⁹.

Przytoczona myśl papieska upoważnia do wniosku, że Maryja nie bierze udziału w Ofierze eucharystycznej na nasz sposób, zwany sakramentalnym, gdyż uczestniczy Ona w tajemnicy paschalnej w sposób doskonalszy. Jest obecna w Ofierze Eucharystii na miarę więzi i zależności, jakie łączą tę Ofiarę z liturgią nieba. Jako najbliższa Chrystusowi i Matka Kościoła ustawicznie wstawia się za nami, dzięki czemu nasze celebry eucharystyczne są bardziej owocne¹⁰⁰. Utożsamiamy się w nich *z duchem Maryi*¹⁰¹. I tak przez duchową komuniję z cierpiącą Matką Boga w szczególny sposób otwieramy się na

⁹⁴ Por. TENŻE, *Z Maryją pod krzyżem...*, 164.

⁹⁵ EdE 57.

⁹⁶ TENŻE, *Z Maryją pod krzyżem...*, 163.

⁹⁷ EdE 57.

⁹⁸ KKK 1370.

⁹⁹ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 228.

¹⁰⁰ Por. B. PYLAK, *Maryja a tajemnica Eucharystii...*, 42-43; T. SIUDY, *Maryja a Eucharystia...*, 162.

¹⁰¹ EdE 58.

wyjątkowe działanie Ducha Świętego, które wyzwała nadprzyrodzoną radość z komunii z chwalebny Chrystusem, na wzór radości, jakiej dostępuje Maryja w chwale nieba, jako pierwsza uczestniczka owoców odkupienia¹⁰². Ponadto z macierzyńską czułością pomaga nam przeżywać w sposób sakramentalny w ofierze Mszy świętej śmierć i zmartwychwstanie i odkrywać rzeczywistą obecność Słowa Wcielonego i odkupieńczego, kapłana i ofiary wydanej za nas, ludzi, i dla naszego zbawienia¹⁰³. Od Niej uczymy się też łączyć z ofiarą Chrystusa ofiarę własnego życia¹⁰⁴.

Przemyślenia papieskie wystarczająco tłumaczą, dlaczego wspólnoty wierzących w Chrystusa, świadome macierzyńskiej obecności Matki swego Pana, nie celebrują nigdy Eucharystii bez wspomniania Jej wspierającej i wzorczej obecności. Już od czasów starożytnych czynią to jedomyślnie w modlitwach eucharystycznych Kościoły Wschodu i Zachodu¹⁰⁵. Maryja w każdej Mszy świętej składa Bogu w darze nie tylko wyrażoną w przeszłości zgodę na Wcielenie i na krzyż, lecz także swoje zasługi oraz trwające obecnie wstawienictwo Matki cieszącej się chwałą¹⁰⁶. Z Nią też – sumuje Papież w homilii wygłoszonej w kanadyjskim sanktuarium Notre-Dame du Cap – *zbliżamy się do źródła, włączamy się w ofiarę Jej Syna, karmimy się Jego życiem: „Tajemnicą wiary!”*¹⁰⁷.

4. Maryjne Magnificat w perspektywie eucharystycznej

Paweł VI napisał w adhortacji *Marialis cultus*, że kantykt *Magnificat* zawiera słowa uwielbienia Boga i słowa pokory oraz wiary i nadziei; że jest on szczególną modlitwą Maryi i właściwą pieśnią czasu mesjańskiego, w której łączy się świąteczna radość starego i nowego Izraela [...], kantykt Najświętszej Maryi Panny stał się we wszystkich czasach wspólną modlitwą całego Kościoła¹⁰⁸. Te same motywy poja-

¹⁰² JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 228.

¹⁰³ TENŻE, *Maryjne sanktuaria w Emilii* (Aniol Pański, 5.06.1988), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 5, 250.

¹⁰⁴ DD 86; por. TENŻE, *Wzór modlącego się Kościoła...*, 269; D. MASTALSKA, *Maryja wzorem i nauczycielką...*, 100.

¹⁰⁵ EdE 57. Szeroko ten temat omawia G. BARTOSIK, *Przez Ciebie jaśniej radość. Kult Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu*, Niepokalanów 1998.

¹⁰⁶ *Eucharystia, sakrament nowego życia...*, 170-171.

¹⁰⁷ JAN PAWEŁ II, *Dziedzictwo pokoleń: wiara, która jest udziałem w wierze Maryi* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Notre-Dame du Cap, 10.09.1984), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 2, 246.

¹⁰⁸ MC 18; por. S. CZERWIK, *Maryja wzorem współdziałania Kościoła z Ojcem, Synem i Duchem Świętym w celebracji Eucharystii według „Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie”*, „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 162-163.

wiają się w wypowiedziach Jana Pawła II nawiązujących do maryjnego *Magnificat*. Posynodalną adhortację *Christifideles laici* kończy modlitwa zawierająca słowa: *Najświętsza Dziewico, Matko Chrystusa i Matko Kościoła, z radością i podziwem śpiewamy wraz z Tobą „Magnificat”, Twoją pieśń miłości i dziękczynienia*¹⁰⁹. Z kolei jedna z papieskich katechez maryjnych tłumaczy, że słowo „*Magnificat*”, będące wersją łacińską słowa greckiego o tym samym znaczeniu, wyraża uwielbienie dla wielkości Boga¹¹⁰. Dostrzeżone wątki uwielbienia i dziękczynienia maryjnego pozwalają Papieżowi z Polski podjąć – przede wszystkim w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* – próbę odczytania *Magnificat* w perspektywie eucharystycznej¹¹¹. Jego zdaniem, można przyjąć, że pieśń Maryi stanowi wzór dla eucharystycznej postawy Kościoła, którą wyraża on między innymi w słowach prefacji: *godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abysmy nieustannie wysławiali Ciebie, wszechmogący, wieczny Boże, i Tobie za wszystko składali dziękczynienie*¹¹². *Eucharystia jest bowiem – uzasadnia Papież – podobnie jak hymn Maryi, przede wszystkim uwielbieniem i dziękczynieniem*¹¹³.

Wraz z aktem eucharystycznego uwielbienia Boga, *jakby z konieczności budzi się wspomnienie Bogarodzicy*¹¹⁴. Św. Łukasz Ewangelista, przedstawiając Maryję w akcie uwielbienia Boga i dziękczynienia składanego Mu za wszelkie dobrodziejstwa, pozwala wnikać w teologię maryjnej modlitwy. Można dostrzec w niej wszystkie istotne cechy prawdziwego kultu Eucharystii. W pierwszej kolejności, że uwielbienie ma charakter teocentryczny. Kantykt Maryi nie tyle zwraca się do Boga, ile raczej mówi o Bogu; cały przeniknięty jest Bogiem. W „*Magnificat*” – czytamy w katechezie maryjnej – *hymnie prawdziwie teologicznym, wypowiedziane jest przez Maryję doświadczenie Boga, jakie stało się Jej udziałem, Boga nie tylko Wszechmogącego, dla którego nie ma nic niemożliwego – jak to oświadczył archanioł Gabriel (por. Łk 1, 37), lecz również Miłosiernego, dobrego i wiernego wobec każdego człowieka*¹¹⁵.

¹⁰⁹ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30.12.1988), Watykan 1989, 64.

¹¹⁰ TENZE, W „*Magnificat*” *Maryja wysławia wielkie dzieła Boga* (Audycja generalna, 6.11.1996), w: TENZE, *Katechezy maryjne...*, 157.

¹¹¹ EdE 58.

¹¹² 2. *Prefacja zwykła*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 54*.

¹¹³ EdE 58.

¹¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny...*, 227.

¹¹⁵ TENZE, W „*Magnificat*”..., 158-159; por. J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z Księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, 58-60.

Po wtóre, kiedy Maryja wznosi okrzyk: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim”, nosi już w łonie Jezusa. Wielbi Ojca „przez” Jezusa, lecz wielbi Go także „w” Jezusie i „z” Jezusem. To jest właśnie – mocno podkreśla Papież – prawdziwa „postawa eucharystyczna”¹¹⁶. Rzeczywiście, uwielbienie Ojca w Eucharystii dokonuje się tylko przez Jezusa, ponieważ sprawował ją po raz pierwszy w wieczerniku w gronie uczniów, a następnie polecił ją celebrować na swoją pamiątkę. Obecnie zaś jest Panem Eucharystii, zapraszając do uczestnictwa w niej. Ponadto z Nim składamy Ojcu ofiarę uwielbienia i dziękczynienia, ponieważ nasza ofiara jest włączona w Jego własną ofiarę. Wreszcie w *Chrystusie* oznacza, że przebywa On w nas, a my w Nim: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 56). Owa wspólnota eucharystyczna prowadzi ostatecznie do odwiecznego Ojca.

Po trzecie, Maryja, oddając Bogu hołd dziękczynienia i uwielbienia, wspominała jednocześnie w *Magnificat* *wspaniałe dzieła, jakich Bóg dokonał w dziejach zbawienia, zgodnie z obietnicą, jaką złożył ojcom* (por. Łk 1, 55), *ogłaszając cud, który je wszystkie przewyższy – zbawcze Wcielenie*¹¹⁷. Maryja jest pierwszą – wyjaśnia dogłębnie encyklika *Redemptoris Mater* – *której udziałem staje się to nowe objawienie Boga, a w Nim nowe „samodarowanie się” Boga*. I dlatego mówi: „Wielkie rzeczy uczynił mi ... Święte jest Jego imię” – a słowa Jej wyrażają radość ducha, trudną poniekąd do wypowiedzenia: „rozradował się duch mój w Bogu, Zbawcy moim”, ponieważ – „najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełni całego objawienia”. Maryja w uniesieniu wyznaje, że znalazła się jakby w samym sercu tej pełni Chrystusa. Jest świadoma, że w Niej wypełnia się obietnica, dana ojcom, a przede wszystkim „Abrahamowi ... i jego potomstwu na wieki”: a więc w Niej jako Matce Chrystusa skupia się cała zbawcza ekonomia, w której objawiał się „z pokolenia na pokolenie” Ten, który jako Bóg Przymierza „zachowuje swoje miłosierdzie”¹¹⁸. Powyższa prawda upoważnia Papieża do wyciągnięcia wniosku, że hymn *Magnificat*, *inspirowany Starym Testamentem i duchowością Córy Syjonu*, wychodzi poza wszystkie teksty prorockie, które były u jego początków, objawiając w „Pełnej Łaski” początek Bożej interwencji w dzieje świata, która przewyższa wszelkie nadzieje mesjańskie Izraela: *dokonuje się w Niej bowiem święta tajemnica Wcielenia Słowa*¹¹⁹.

¹¹⁶ EdE 58.

¹¹⁷ TAMŻE.

¹¹⁸ RM 36; por. O. KOCH, *Maria in der Heiligen Schrift*, w: *Handbuch der Marienkunde*, red. von W. Beinert, H. Petri, 2/1, Regensburg 1996, 51.

¹¹⁹ JAN PAWEŁ II, W „*Magnificat*”..., 159-160.

Kościół, upodobniając swoje ziemskie pielgrzymowanie do pielgrzymowania Bożej Rodzicielki, nieustannie powtarza za Nią słowa *Magnificat*. Przez to głosi z mocą niezmaconą prawdę o Bogu: o Bogu świętym i wszechmocnym, który – od początku – jest źródłem wszelkiego obdarowania¹²⁰. Zwłaszcza kiedy celebryje Eucharystię, czyni to na pamiątkę Boga wyzwoliciela. W sensie biblijnym znaczy ona o wiele więcej niż zwykle wspomnianie przeszłości. *Pamiętka* aktualizuje przeszłość, czyniąc ją rzeczywistością obecną, a nawet więcej, bo czyni Kościół uczestnikiem paschalnego misterium Chrystusa. Zanurza się on w sposób sakramentalny w wyzwolenczą i odradzającą tajemnicę zbawienia, przez którą dokonało się Nowe Przymierze. Maryjne *Magnificat* wprowadza właśnie Kościół w tę tajemnicę zawsze aktualną w Eucharystii, która objawia i uobecnia miłość Jezusa posuniętą „aż do końca” (por. J 13, 1) – miłość, która nie zna miary¹²¹.

W *Magnificat* – przyjmuje Papież – jest też obecny wymiar eschatologiczny Eucharystii. Za każdym razem, kiedy Syn Boży uobecnia się nam w „ubóstwie” znaków sakramentalnych chleba i wina, zasiewane jest w świecie ziarno nowych dziejów, w których władcy są „strącani z tronów”, a „pokorni zostają wywyższeni” (por. Łk 1, 52). Maryja opiewa „nowe niebiosy” i „nową ziemię”, które w Eucharystii znajdują swoją antycypację i w pewnym sensie programowy „zamyśl”¹²². Znaczą to, że celebrycja eucharystyczna orientuje Kościół ku przyjsciu Pana i czyni je bliskim: *oczekujemy Twego przyjscia w chwale. Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii* – potwierdza encyklika *Ecclesia de Eucharistia* – *nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca. W Eucharystii otrzymujemy także gwarancję zmartwychwstania ciał, które nastąpi na końcu świata: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym”* (J 6, 54)¹²³. W tym sensie Eucharystia stanowi zadatek przyszłej chwały, daje nam bowiem przedsmak ostatecznego spotkania z Chrystusem w dniu, w którym *będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3, 2)¹²⁴.

¹²⁰ RM 37.

¹²¹ EdE 11; por. F. CECCHIN, W poszukiwaniu Maryi. Komentarz egzystencjalny do encykliki „Redemptoris Mater”, Warszawa 1989, 64.

¹²² EdE 58.

¹²³ TAMŻE, 18.

¹²⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), Kraków 2003, 75 (dalej: EiE).

Wówczas odkupienie osiągnie swoją pełnię, a całe stworzenie zostanie uwolnione z wszelkiej niewoli.

Aspekt eschatologiczny Eucharystii wyraża i wzmacnia ponadto naszą jedność z Kościołem zbawionych w niebie. *Nie przypadkiem anafory liturgii wschodniej i łacińskie modlitwy eucharystyczne przypominają z czcią Maryję [...], Matkę Pana i Boga Jezusa Chrystusa*¹²⁵. Gdy sprawujemy ofiarę Baranka, uczestniczymy w liturgii niebiańskiej i jednoczymy się z Maryją. *Kontemplując Ją wziętą do nieba z duszą i ciałem* – konkluduje Jan Paweł II – *dostrzegamy skrawek „nowych niebios” i „nowej ziemi”, które otworzą się przed naszymi oczyma wraz z powtórным przyjsciem Chrystusa. Tu na ziemi Eucharystia stanowi „rękojmię” i, w pewnym sensie, antycypację: Veni, Domine Iesu! (Ap 22, 20)*¹²⁶.

Znaczącą konsekwencją wpisanego w Eucharystię ukierunkowania ku eschatologii jest również fakt, iż w naszej dziejowej wędrówce daje ona impuls i zasiewa żywe ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki. *To, że chrześcijańska koncepcja prowadzi nas ku „nowemu niebu” i „nowej ziemi”, nie osłabia naszego poczucia odpowiedzialności za tę doczesną ziemię, raczej je rozbudza*¹²⁷. Chrystus zechciał pozostać z nami w Eucharystii, *wpisując w swoją ofiarną i braterską obecność obietnicę ludzkości odnowionej Jego miłością*¹²⁸. Głoszenie zatem śmierci Pana *aż nadejdzie* (1 Kor 11, 26) zakłada, że wszyscy uczestnicy celebry eucharystycznej podejmą zadanie przemiany własnego życia, *aby w pewnym sensie stało się ono całe „eucharystyczne”*¹²⁹. Co więcej, zaangażują się na rzecz przemiany całego świata i polepszenia egzystencji najsłabszych i najuboższych.

Wypełnienie tego programu odsyła znów do Maryi. *Patrząc na Nią* – pisze Papież – *poznajemy przemieniającą moc, jaką posiada Eucharystia. W Niej dostrzegamy świat odnowiony w miłości*¹³⁰. Bóg Przymierza, którego głosiła w *Magnificat*, jest jednocześnie Tym, który *głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia [...], rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich [...], a swe miłosierdzie zachowuje dla tych, co się Go boją*. W ten sposób Kościół odnawia w sobie świadomość, że *prawdy o Bogu zbawiającym, o Bogu który jest źródłem wszelkiego obdarowania, nie można oddzielać od tej szczególnej opcji na rzecz ubogich i pokornych, która – wyśpiewana*

¹²⁵ EdE 19.

¹²⁶ TAMŻE, 62.

¹²⁷ TAMŻE, 20.

¹²⁸ TAMŻE.

¹²⁹ TAMŻE.

¹³⁰ TAMŻE, 62.

w *Magnificat* – wyraziła się następnie w słowach i czynach Jezusa¹³¹. Specyfikę maryjnej modlitwy trafnie oddają piękne i mądre słowa Hamleta: *Słów bez miłości nie przyjmują w niebie*¹³². List apostołski *Novo millennio ineunte* potwierdza tę intuicję w haśle: *Miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów* i zarazem apeluje o nową „wyobraźnię miłosierdzia”, której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr¹³³. Motyw miłosierdzia pojawia się także w encyklice *Dives in misericordia*, której rozdział szósty nosi tytuł wprost nawiązujący do hymnu Maryi: *Miłosierdzie... z pokolenia na pokolenie*. Nieustannym imperatywem – wypływającym z Eucharystii i hymnu *Magnificat* – pozostaje zaś dla Kościoła i każdego wierzącego papieskie przesłanie z adhortacji *Ecclesia in Europa: Miłość preferencyjna wobec ubogich jest koniecznym wymiarem chrześcijańskiej egzystencji i służby Ewangelii*¹³⁴. Również Kościół żyjący w Europie musi kroczyć drogą miłości¹³⁵.

W przytoczonych refleksjach papieskich na temat Eucharystii odniesienie do hymnu *Magnificat* ma swoje głębokie uzasadnienie. W zakończeniu szóstego rozdziału encykliki *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II stwierdza: *Jeśli Magnificat wyraża duchowość Maryi, nic bardziej niż ta duchowość nie pomoże nam przeżywać tajemnicy eucharystycznej. Eucharystia została nam dana, ażeby całe nasze życie, podobnie jak życie Maryi, było jednym „magnificat”!*¹³⁶. Uczy ono, że chrześcijańska egzystencja winna być bezinteresownym wychwalaniem Boga Zbawiciela i zarazem otwarta na sprawy człowieka.

* * *

Nauczanie Jana Pawła II przekonuje dogłębnie, że *Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii*¹³⁷. Powyższą prawdę trafnie ilustrują obrzędy i liturgie Kościołów Wschodu i Zachodu. Już sam fakt umieszczania w miejscach sprawowania Eucharystii i jej przecho-

¹³¹ RM 37.

¹³² Cyt. za: J. KUDASIEWICZ, *Biblijna droga pobożności maryjnej...*, 62.

¹³³ NMI 50.

¹³⁴ EiE 86.

¹³⁵ TAMŻE, 83.

¹³⁶ EdE 58.

¹³⁷ RM 44.

wywania obrazu Matki Bożej jest wyrazem wiary, że kieruje Ona nas nieustannie przykładem swego życia ku Chrystusowi obecnemu w Eucharystii i wskazuje, jak istotne znaczenie ma płynąca z tego sakramentu duchowa moc i więź z Panem¹³⁸. Również w tekstach liturgicznych Mszy maryjnych wielokrotnie odnajdujemy zachętę do naśladowania ducha pobożności Maryi podczas sprawowania Boskich misteriów oraz wskazanie, że dała Ona światu Chrystusa przez wcielenie, którego Eucharystia jest swoistą kontynuacją¹³⁹. Zjednoczona zaś z Chrystusem uwielbionym uczestniczy w Ofierze eucharystycznej przez swoją miłość i wstawiennictwo u Syna, dzięki czemu celebry eucharystyczne są dla Kościoła bardziej owocne¹⁴⁰. Ponadto w modlitwie różańcowej, piąta *tajemnica światła* wiedzie nas ku kontemplacji *w szkole Maryi* daru Eucharystii, do zdumienia miłością *aż do końca*, którą Jezus okazał w Wieczerniku i okazuje przez swoją obecność w każdym tabernakulum¹⁴¹. Z kolei sanktuaria maryjne są świadectwem, że Maryja prowadzi do Chrystusa eucharystycznego, uczy jak Go wielbić i korzystać z Ofiary eucharystycznej. W związku z powyższym należy zadbać, aby prawda o Maryi-*Niewiście Eucharystii* stała się inspiracją dla przepowiadania i katechezy o maryjnym aspekcie tajemnicy Eucharystii i eucharystycznej egzystencji Kościoła.

O. dr Adam Wojtczak OMI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Poznań)

ul. Szkolna 12
PL – 64-211 Obra
e-mail:awojtczak@omi.org.pl

Maria – la Donna dell'Eucaristia nell'insegnamento di Giovanni Paolo II

(Riassunto)

L'articolo presenta l'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla relazione di Maria all'Eucaristia. La specificità della concezione papale sta nel fatto che egli non si limita a sottolineare la partecipazione di Maria al banchetto eucaristico ma, andando più in fondo, si concentra sulla sua attitudine interiore. Ricorrendo alla *profonda analogia*,

¹³⁸ Por. *Eucharystia, sakrament nowego życia...*, 167.

¹³⁹ Por. *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, 14-15.

¹⁴⁰ Por. B. PYLAK, *Maryja a tajemnica Eucharystii...*, 46.

¹⁴¹ *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2004 r.* (28.03.2004), „L'Osservatore Romano” 25(2004) nr 5, 6.

il Papa può chiamarla *Donna dell'Eucaristia*. Va aggiunto che tale definizione vale per tutta la vita della Vergine. Detto questo, il Pontefice mostra in che senso il carisma della missione di Maria consiste nel condurre i fedeli all'Eucaristia e quali sono i livelli dove Lei è per loro Maestra della devozione eucaristica. In primo luogo la Vergine è per loro sostegno e modello della fede eucaristica della Chiesa perché insegna i cristiani che solo la fede conduce al riconoscimento della presenza di Cristo nell'Eucaristia e che essa garantisce i buoni frutti della comunione, dell'adorazione come pure dell'obbedienza al Signore. Poi, in secondo luogo, Maria è Maestra della disposizione d'oblazione poiché per tutta la vita, al fianco del suo Figlio, viveva ciò che è chiamato *Eucaristia anticipata* – la comunione spirituale di desiderio e di sacrificio. Ecco perché la Chiesa associandosi al sacrificio di Cristo sulla croce, s'identifica con lo spirito d'oblazione di Maria. Infine, in terzo luogo, il Pontefice rilegge l'inno mariano *Magnificat* nella prospettiva eucaristica. A suo avviso il cantico di Maria, a somiglianza dell'Eucaristia, esprime soprattutto adorazione e ringraziamento. Invece nelle parole con le quali Maria canta *il cielo nuovo e la terra nuova* è presente la dimensione escatologica dell'Eucaristia.