

Jarosław M. Lipniak

Pierwsza wśród usprawiedliwionych : usprawiedliwienie Maryi w świetle "Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"

Salvatoris Mater 6/1, 323-342

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.

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 Gromicznej, 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”, „mieszkaniem” 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 zamierchłej 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 luterkańsko-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 wymierzaniem 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 jedynego 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 zadowolająca 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.