

---

# Maryja : łaska i nadzieja w Chrystusie : deklaracja z Seattle

---

Salvatoris Mater 7/2, 427-459

---

2005

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka

## Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie Deklaracja z Seattle\*

### Przedmowa współprzewodniczących

W ciągle trwającej drodze do pełnej komunii Kościoł rzymskokatolicki oraz Kościoły Wspólnoty anglikańskiej od wielu lat żywo rozważały szereg kwestii dotyczących wiary oraz sposobu, w jaki ją wyrażamy w życiu oraz kulcie naszych dwóch rodzin w wierze. Przedłożyliśmy uzgodnione deklaracje Stolicy Apostolskiej oraz Wspólnocie anglikańskiej do skomentowania, dalszego w razie potrzeby wyjaśnienia i do wspólnej akceptacji jako zgodne z wiarą anglikanów i katolików.

W przygotowaniu tej deklaracji sięgnęliśmy do Pisma Świętego i wspólnej tradycji, która jest wcześniejsza od reformacji oraz kontrreformacji. Tak jak w poprzednich dokumentach Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC) próbowaliśmy użyć języka, który odzwierciedla to, co nas łączy i wykracza poza kontrowersje z przeszłości. Jednocześnie w deklaracji tej musieliśmy stawić czoła definicjom dogmatycznym, które są integralnie związane z wiarą katolików, ale w dużej mierze obce wierze anglikańskiej. Członkowie ARCIC usiłowali przyjąć inny sposób uprawiania teologii i razem rozpatrywali kontekst historyczny, w którym rozwinęły się pewne doktryny. Pracując w ten sposób, nauczyliśmy się od nowa poznawać nasze własne tradycje, oświecone oraz pogłębione przez zrozumienie i uznanie tradycji drugiej strony.

Nasza deklaracja dotycząca Najświętszej Maryi Panny jako wzoru łaski i nadziei jest w dużym stopniu odzwierciedleniem wysiłków, aby odszukać to, co mamy wspólnego oraz omawia ważne aspekty naszego wspólnego dziedzictwa. Maryja, Matka naszego Pana Jezusa Chrystusa, stoi przed nami jako wzór wiernego posłuszeństwa i Jej „niech mi się stanie według słowa twego” jest odpowiedzią, którą każdy z nas ma dać Bogu, zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo jako Kościół, Ciało Chrystusa. Maryja jest figurą Kościoła, Jej ramiona są wzniesione w modlitwie i w uwielbieniu, Jej ręce otwarte na przyjęcie w dyspozycyjności Ducha Świętego. I my stanowimy jedno z Maryją, kiedy Ona wielbi Pana. Maryja mówi prawdę, kiedy oświadcza w swojej pie-

---

\* Tłumaczenie dla „Salvatoris Mater” za zgodą Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań.

śni zapisanej w Ewangelii św. Łukasza, „odtąd wszystkie pokolenia będą mnie nazywać błogosławioną”.

Nasze dwie tradycje mają wiele tych samych świąt związanych z Maryją. Z doświadczenia przekonaaliśmy się, że to w kulcie uświadamiamy sobie najgłębszą zbieżność, gdy dziękujemy Bogu za Matkę Pana, która jest jedną z nas w tej wielkiej wspólnotce miłości oraz modlitwy, którą nazywamy wspólnotą świętych.

Alexander J. Brunett  
Peter F. Carnley

*Seattle, Święto Ofiarowania, 2 lutego 2004 r.*

## Status dokumentu

Opublikowany tutaj dokument jest dziełem Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC). Władze, które powołały Komisję, zezwoliły na opublikowanie deklaracji, aby można ją szeroko przedyskutować. Nie jest to autorytatywna deklaracja Kościoła rzymskokatolickiego czy Wspólnoty anglikańskiej, które zbadają i ocenią ten dokument w swoim czasie.

## Wstęp

1. Na cześć Maryi jako Matki Pana wszystkie pokolenia katolików oraz anglikanów powtarzały pozdrowienie Elżbiety: *Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona* (Łk 1, 42). Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka proponuje teraz tę uzgodnioną deklarację na temat miejsca Maryi w życiu i doktrynie Kościoła w nadziei, że wyrazi ona naszą wspólną wiarę, wiarę w Tę jedną spośród wszystkich wierzących, która jest najbliższej naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Robimy to na prośbę naszych dwóch społeczności w odpowiedzi na pytania postawione przed nami. Specjalne porozumienie biskupów Kościoła anglikańskiego oraz rzymskokatolickiego pod przewodnictwem arcybiskupa Canterbury, dr George Carey’a, i kardynała Edwarda I. Cassidy, Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan w Mississauga, Kanada, w 2000 r., poprosiło Komisję ARCIC o „studium na temat Maryi w życiu i doktrynie Kościoła”. Prośba ta odwołuje się do uwag Raportu z Malty (1968 r.), że „rzeczywiste oraz pozorne różnice pomiędzy nami obejmują obszar w takich sprawach jak [...] dogmaty maryjne” ogłoszone w 1854 i 1950 r. Niedawno, w *Ut unum sint* (1995 r.), papież Jan Paweł II zidentyfikował jeden z obszarów, który wymaga pełniejszego studium ze strony wszystkich tradycji chrześcijańskich, aby można było osiągnąć pełny konsensus wiary: „Maryja Dziewica, Matka Boża i Ikona Kościoła, duchowa Matka, która wstawia się za uczniów Chrystusa i całą ludzkość” (nr 79).

2. Swego czasu Komisja ARCIC zajmowała się tym tematem. *Autorytet w Kościele II* (1981 r.) już wskazuje na znaczny stopień porozumienia: „Zga-

dzamy się, że może być tylko jeden pośrednik pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Jezus Chrystus, i odrzucamy każdą interpretację roli Maryi, która przysłania to stwierdzenie. Zgadza się w uznaniu, że chrześcijańskie rozumienie Maryi jest nierozłącznie związane z nauczaniem o Chrystusie i Kościele. Uznajemy łaskę oraz niepowtarzalne powołanie Maryi, Matki Boga Wcielonego (*Theotókos*). Zgadza się na przestrzeganie świąt i przyznanie Jej czci we wspólnocie świętych. Zgadza się, że została przygotowana przez łaskę Bożą do bycia Matką naszego Odkupiciela, przez którego sama została odkupiona i wprowadzona do chwały. Ponadto uznajemy Maryję za wzór świętości, posłuszeństwa oraz wiary dla wszystkich chrześcijan. Akceptujemy to, że można Ją uważać za proroczą postać Kościoła Bożego zarówno przed, jak również po wcieleniu” (nr 30).

Jednakże ten sam dokument zwraca uwagę na różnice, które pozostają: „Dogmaty o niepokalanym poczęciu oraz wniebowzięciu stanowią szczególnie problem dla tych anglikanów, którzy uważają, że dokładne definicje podane przez te dogmaty nie są wystarczająco poparte przez Pismo Święte. Dla wielu anglikanów autorytet nauczania Biskupa Rzymu, niezależnego od soboru, jest nie do przyjęcia, z tej racji, że to przez niego te doktryny maryjne zostały ogłoszone jako dogmaty obowiązujące wszystkich wiernych. Anglikanie zapytaliby, czy w przyszłości, po ewentualnym zjednoczeniu naszych Kościołów, będą oni musieli zgadzać się z tymi definicjami dogmatycznymi” (nr 30).

W szczególności zastrzeżenia te zauważono w oficjalnej *Odpowiedzi Stolicy Świętej na Raport Końcowy* (1991, nr 13). Przyjąwszy te opinie oraz problemy jako początek naszej refleksji, możemy teraz przedstawić kolejne znaczące ustalenia na temat Maryi w życiu i nauce Kościoła.

3. Niniejszy dokument proponuje pełniejsze oświadczenie naszej wiary w odniesieniu do Najświętszej Maryi Panny w celu podania kontekstu dla wspólnego uznania treści dogmatów maryjnych. Podejmujemy w nim również praktyczne różnice, w tym wyraźne wzywianie Maryi. To nowe studium o Maryi korzystało z poprzednich badań zawartych w dokumencie *Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III* (1999 r.). Uznaliśmy wówczas, że kiedy Kościół przyjmuje oraz potwierdza to, co uznaje za prawdziwe wyrażenie Tradycji kiedyś przekazanej apostołom, ta recepcja jest aktem zarówno wiary, jak i wolności. Wolność do reagowania w nowy sposób w obliczu nowych wyzwań jest tym, co umożliwia Kościołowi pozostanie wiernym Tradycji, którą niesie dalej. Czasami jakiś element apostołowskiej Tradycji może być zapomniany, pominięty lub nadużywany. W takich sytuacjach ponowne zwrócenie się do Biblii oraz Tradycji przywołuje objawienie się Boga w Chrystusie: nazywamy ten proces ponowną recepcją (*re-reception*) (por. *Dar autorytetu*, nr 24-25). Postęp w dialogu ekumenicznym oraz wzajemne zrozumienie sugeruje, że mamy teraz okazję do ponownego wspólnego przyjęcia tradycji, która dotyczy miejsca Maryi w Bożym Objawieniu.

4. Od momentu powstania komisja ARCIC usiłowała wyjść poza przeciwstawne, utrwalone stanowiska, aby odkryć i rozwinąć nasze wspólne dziedzictwo wiary (por. *Autorytet w Kościele I*, nr 25, 1976 r.). Podążając za *Wspólną Deklaracją* z 1966 r. papieża Pawła VI i arcybiskupa Canterbury, dr. Michael Ramsey’a, kontynuowaliśmy nasz „poważny dialog” oparty na „Ewangelii oraz wieloletnich wspólnych tradycjach”. Pytaliśmy, do jakiego stopnia doktryna lub

pobożność dotycząca Maryi należy do uzasadnionego „przyjęcia” apostolskiej Tradycji, zgodnie z Pismem Świętym. Tradycja ta ma u swoich podstaw proklamację trynitarnej „ekonomii zbawienia”, która jest fundamentem życia i wiary Kościoła w Boskiej komunii Ojca, Syna i Ducha. Usiłowaliśmy zrozumieć osobę oraz rolę Maryi w historii zbawienia i życiu Kościoła w świetle teologii Bożej łaski i nadziei. Taka teologia jest głęboko zakorzeniona w wielowiekowym doświadczeniu chrześcijańskiego kultu oraz pobożności.

5. Łaska Boga wzywa oraz umożliwia odpowiedź człowieka (por. *Zbawienie i Kościół* [1987], nr 9). Widać to w Ewangelii opisującej zwiastowanie, gdzie anielskie przesłanie wywołuje odpowiedź Maryi. Wcielenie i wszystko to, co ono za sobą pociągnęło, w tym męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz narodziny Kościoła, stało się poprzez wypowiedziane przez Maryję *fiat* – „niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38). Uznajemy w wydarzeniu wcielenia łaskawe „tak” Boga skierowane do ludzkości jako całości. Przypomina nam to raz jeszcze słowa Apostoła z Drugiego Listu do Koryntian 1, 18-20 (*Dar autorytetu*, nr 8nn): wszystkie obietnice Boże odnajdują swoje „tak” w Synu Bożym, Jezusie Chrystusie. W tym kontekście *fiat* Maryi można rozumieć jako najwyższej wagi przykład „amen” wierzącego w odpowiedzi na „tak” Boga. Uczniowie Chrystusa odpowiadają na to samo „tak” własnym „amen”. W ten sposób wiedzą, że sami są dziećmi jednego Ojca Niebieskiego, zrodzeni z Ducha Świętego jako bracia i siostry Jezusa Chrystusa, zespoleni w komunii miłości błogosławionej Trójcy. Maryja uosabia takie uczestnictwo w życiu Boga. Ona udzieliła odpowiedzi nie bez poważnych pytań, zdecydowała się jednak na życie, w którym radość miesza się z bólem, prowadząc Ją do stóp swojego ukrzyżowanego Syna. Kiedy chrześcijanie łączą się z „amen” Maryi na Boże „tak” w Chrystusie, zobowiązują się do posłusznej odpowiedzi na słowo Boże, które prowadzi do życia w modlitwie i służbie. Podobnie jak Maryja, oni sami nie tylko wysławiają Boga ustami: zobowiązują się do wypełniania sprawiedliwości Bożej w swoim życiu (por. Łk 1, 46-55).

## A

### Maryja w Piśmie Świętym

6. Jesteśmy przekonani, że Pismo Święte, jako słowo Boże spisane, niesie normatywne świadectwo Bożego planu zbawienia, dlatego niniejsza Deklaracja najpierw zwraca się ku niemu. Nie można wiernie interpretować Pisma Świętego, nie biorąc poważnie osoby Maryi. Uznajemy jednak, że od kilku wieków anglikanie oraz katolicy interpretowali Pismo Święte, będąc podzieleni między sobą. Zastanawiając się razem nad biblijnym świadectwem odnośnie do Maryi, odkryliśmy więcej niż kilka niejasnych wyobrażeń dotyczących życia wielkiej Świętej. Oddaliśmy się medytacji ze zdumieniem i wdzięcznością nad całą historią zbawienia: stworzenia, wybrania, wcielenia, męki oraz zmartwychwstania Chrystusa, daru Ducha dla Kościoła, i ostatecznej wizji życia wiecznego dla całego ludu Bożego w nowym stworzeniu.

7. W kolejnych paragrafach wykorzystano Pismo, czerpiąc z całej tradycji Kościoła co do bogatych i różnorodnych jego interpretacji. W Nowym

Testamencie Stary Testament jest powszechnie interpretowany typologicznie<sup>1</sup>: wydarzenia oraz obrazy rozumie się w określonym odniesieniu do Chrystusa. Podejście to rozwinięte jest przez Ojców Kościoła oraz przez średniowiecznych kaznodziejów i pisarzy. Reformatorzy podkreślali jasność oraz wystarczalność Pisma Świętego i wzywali do uznania centralnego miejsca ewangelicznego przesłania. Metody historyczno-krytyczne usiłowały rozpoznać znaczenie zamierzone przez autorów biblijnych oraz wytłumaczyć pochodzenie tekstów. Każda z tych interpretacji ma swoje ograniczenia i może wywołać przesadę lub brak równowagi: typologia może się stać skrajna, zaś emfaza reformacji zamienić się w redukcjonizm, a metody krytyczne w historyzm. W ostatnich latach metody interpretacji Pisma wykorzystują wiele możliwych interpretacji tekstu, szczególnie kładąc nacisk na jego wymiar narracyjny, retoryczny oraz socjologiczny. W niniejszej Deklaracji usiłujemy połączyć to, co jest wartościowe dla każdego z tych podejść, zarówno poprawiając je, jak i przyczyniając się do interpretowania Pisma w naszym rozumieniu. Uznajemy, że żadna dotychczasowa interpretacja tekstu nie jest neutralna, ale każda jest ukształtowana przez kontekst oraz zainteresowanie jej czytelników. Nasza interpretacja zasadza się na dialogu w Chrystusie, dla dobra tej komunii, która jest Jego wolą. W ten sposób jest to interpretacja eklezyjalna i ekumeniczna, usiłująca rozpatrywać każdy fragment o Maryi w kontekście Nowego Testamentu jako całości, na tle Starego Testamentu i w świetle Tradycji.

## Świadectwo Pisma Świętego: trajektoria łaski i nadziei

8. Stary Testament mówi o stworzeniu przez Boga kobiety i mężczyzny na obraz i podobieństwo Boże oraz o miłującym Bogu, który wzywa do przymierza z Nim. Nawet jeśli pierwsi ludzie byli nieposłuszni, Bóg nie porzucił ich i nie pozostawił grzechowi i śmierci. Wciąż na nowo proponował im przymierze łaski. Bóg zawarł przymierze z Noem i obiecał, że już nigdy „żadne ciało” nie będzie zniszczone przez wody potopu. Pan zawarł przymierze z Abrahamem i zapowiedział, że dzięki niemu wszystkie rodziny na ziemi będą błogosławione. Przez Mojżesza zawarł przymierze z Izraelem i dał mu szansę, by dzięki wierności temu przymierzemu Izrael stał się świętym narodem i ludem kapłańskim. Prorocy wielokrotnie wzywali ludzi, żeby się odwrócili od nieposłuszeństwa, a zwrócili do zawartego z Bogiem przymierza, aby przyjęli słowo Boże i pozwolili, by wydało ono owoce w ich życiu. Z niecierpliwością czekali na odnowienie przymierza, które oznaczałoby doskonale posłuszeństwo oraz doskonale oddanie: *Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach - wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem* (Jr 31, 33). W proroctwie Ezechiela ta

<sup>1</sup> Przez „typologiczną” rozumiemy interpretację, która przyjmuje, że pewne rzeczy w Biblii (osoby, miejsca i wydarzenia) zapowiadają lub oświecają inne rzeczy (np. Adam jest figurą Chrystusa: Rz 5, 14; zaś Iz 7, 14 wskazuje na dziewicze poczęcie Jezusa: Mt 1, 23). Uważano, że ten typologiczny sens jest znaczeniem, które wykracza poza sens literalny. Podejście to zakłada jedność i konsekwencję Boskiego Objawienia.

nadzieja jest wyrażona nie tylko za pomocą terminów obmycia i oczyszczenia, ale także w darze Ducha (Ez 36, 25-28).

9. Przymierze pomiędzy Panem a Jego ludem opisuje się wielokrotnie jako historię miłości między Bogiem a Izraelem, dziewiczą córką Syjonu, oblubienicą i matką: *Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze – wyrocznia Pana Boga – stałaś się moją* (Ez 16, 8; por. Iz 54, 1 i Ga 4, 27). Nawet karając niewierności Bóg na zawsze pozostaje wierny, obiecując odbudowę przymierza oraz zgromadzenie rozproszonego ludu (Oz 1-2; Jr 2, 2; 31, 3; Iz 62, 4-5). Symbolikę małżeńską stosuje się również w Nowym Testamencie, aby opisać związek Chrystusa i Kościoła (Ef 5, 21-33; Ap 21, 9). Równoległe do proroczego obrazu Izraela jako oblubienicy Pana, literatura mądrościowa Starego Testamentu charakteryzuje Boską Mądrość jako służebnicę Pana (Prz 8, 22n; por. Mdr 7, 22-26), podobnie podkreślając temat wzajemności oraz stwórczej działalności. W Nowym Testamencie te motywy prorocze oraz dotyczące mądrości łączą się (Łk 11, 49) i wypełniają w przyjściu Chrystusa.

10. Pismo Święte mówi również o powołaniu przez Boga szczególnych ludzi, takich jak Dawid, Eliasz, Jeremiasz i Izajasz, aby w ludzie Bożym mogli wykonywać określone zadania. Świadczą oni o darze Ducha lub obecności Boga umożliwiającym im zrealizowanie zamiaru oraz woli Boga. Zawarte są w nim też głębokie refleksje nad tym, co Bóg zna i czego oczekuje już od samego początku istnienia każdego człowieka (Ps 139, 13-16; Jr 1, 1-5). To poczucie zdumienia wobec uprzedzającej łaski Boga jest podobnie potwierdzone w Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach św. Pawła, kiedy mówi on o tych, „których powołał Bóg”, stwierdzając, że tych, których Bóg *poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna [...]. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał - tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił - tych też obdarzył chwałą* (Rz 8, 28-30; por. 2 Tm 1, 9). Przygotowanie przez Boga do proroczego zadania zilustrowane jest w słowach wypowiedzianych przez anioła do Zachariasza przed narodzeniem Jana Chrzciciela: *Już w łonie matki będzie napełniony Duchem Świętym* (Łk 1, 15; por. Sdz 13, 3-5).

11. Podążając za trajektorią łaski Bożej i nadziei w doskonałą ludzką odpowiedź, co prześledziliśmy w poprzednich paragrafach, chrześcijanie, zgodnie z autorami Nowego Testamentu, widzieli kulminację tego w posłuszeństwie Chrystusa. W tym chrystologicznym kontekście dostrzegli podobny wzór w Tej, która przyjęła Słowo w swoim sercu i ciele, została osłonięta przez Ducha Świętego i urodziła Syna Bożego. Nowy Testament mówi nie tylko o przygotowaniu przez Boga narodzenia Syna, ale również o wyborze przez Boga, powołaniu i uświęceniu kobiety hebrajskiej, podobnie jak to było ze świętymi kobietami, takimi jak Sara i Anna, których synowie wypełnili Boże plany wobec Jego ludu. Paweł mówi o Synu Bożym, który narodził się „w pełni czasu”, „narodził się z niewiasty i podlegał prawu” (por. Ga 4, 4). Narodziny Syna Maryi były wypełnieniem woli Bożej wobec Izraela, a rola Maryi w tym wypełnieniu jest taka, że w sposób wolny i bezwarunkowy wyraża zgodę w całkowitym zaufaniu i darze siebie: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38; por. Ps 123, 2).

## Maryja w opowiadaniu o narodzeniu według Ewangelii św. Mateusza

12. Podczas gdy różne części Nowego Testamentu odnoszą się do narodzenia Chrystusa, tylko dwie Ewangelie, Mateusza i Łukasza, każda ze swojego własnego punktu widzenia, relacjonuje historię Jego narodzin i odwołuje się w szczególny sposób do Maryi. Mateusz zatytułował swoją księgę „Rodowód Jezusa Chrystusa” (1, 1), powtarzając sposób, w jaki zaczyna się Biblia (Rdz 1, 1). W tej genealogii (1, 1-18) śledzi on rodowód Jezusa poprzez niewolę babilońską do Dawida i ostatecznie do Abrahama. Zwraca uwagę na nieprawdopodobną rolę, jaką odegrały w opatrnościowym porządku historii zbawienia Izraela cztery kobiety, historia każdej z nich trwa aż do Przymierza. Podkreślenie ciągłości z tym, co stare, jest zrównoważone w relacji o narodzinach Jezusa przez podkreślenie tego, co nowe (por. 9, 17); obraz nowego stworzenia przez Ducha Świętego, które objawia nowe możliwości wyzwolenia z grzechu (1, 21) i obecności „Boga z nami” (1, 23). Mateusz rozciąga te granice dalej aż do złączenia dawidowego rodowodu Jezusa z prawnym ojcostwem Józefa oraz Jego narodzeniem z Dziewicy zgodnie z prorocstwem Izajasza: *Oto Panna pocznie i porodzi syna* (Iz 7, 14, LXX).

13. W relacji Mateusza Maryję wymienia się łącznie z Jej Synem w takich frazach, jak „Dziecię z Matką Jego, Maryją” lub „Dziecię i Jego Matka” (2, 11. 13. 20. 21). Wśród całej intrygi politycznej, morderstw i tragedii wygnania, jeden spokojny moment czci przykuł chrześcijańską wyobraźnię: Mędrcy, którzy wiedzieli kiedy przyszła pełnia czasu, upadli na twarz i oddali pokłon Dziecięciu Królowi i Jego królewskiej Matce (2, 2. 11). W opisie narodzin Chrystusa Mateusz podkreśla ciągłość z mesjanistycznym oczekiwaniem Izraela: rodowód od Dawida, z jednej i z drugiej strony, narodzenie w starożytnym królewskim mieście, oraz nowość, która objawia się w narodzeniu Zbawiciela: dziewicze poczęcie.

## Maryja w opowiadaniu o narodzeniu według Ewangelii św. Łukasza

14. W narracji Łukasza o dzieciństwie Jezusa Maryja zajmuje widoczne miejsce od samego początku. Jest Ona ogniwem pomiędzy Janem Chrzcicielem i Jezusem, których cudowne narodziny umieszczone są w zamierzonej paraleli. Maryja otrzymuje przesłanie anioła i odpowiada w pokornym posłuszeństwie (1, 38). Z własnej inicjatywy wyrusza w podróż z Galilei do Judei, aby odwiedzić Elżbietę (1, 40) i głosi w swojej pieśni eschatologiczną zmianę, która będzie w centrum głoszonego przez Jej Syna królestwa Bożego. Maryja jest kimś, kto poprzez rozważanie w sercu widzi głębiej (2, 19,51) i wyraża głębię wiary i cierpienia (2, 35). W świątyni przemawia w imieniu Józefa i, chociaż upomniana z powodu początkowego niezrozumienia, wciąż wzrasta w rozumieniu wszystkich tych rzeczy (2, 48-51).



15. W narracji Łukasza szczególnie dwie sceny zachęcają do refleksji na temat miejsca Maryi w życiu Kościoła: zwiastowanie oraz wizyta u Elżbiety. Te fragmenty podkreślają, że Maryja jest wyjątkowym odbiorcą Bożego wyboru i łaski. Historia zwiastowania jest zwięźczeniem kilku przypadków niezwykłych narodzin ukazanych w Starym Testamencie, w szczególności są to narodziny Izaaka (Rdz 18, 10-14), Samsona (Sdz 13, 2-5) oraz Samuela (1 Sm 1, 1-20). Pozdrowienie anielskie przywołuje również te fragmenty z ksiąg Izajasza (66, 7-11), Zachariasza (9, 9) oraz Sofoniasza (3, 14-17), które odnoszą się do „córy Syjonu”, tzn. Izraela czekającego z radością na przyjście Pana. Wybór wyrażenia „osłonić” (*episkiasei*), żeby opisać działanie Ducha Świętego w dziewiczym poczęciu (Łk 1, 35), przywołuje cherubinów zakrywających skrzydłami arkę Przymierza (Wj 25, 20), obecność Boga w obłoku zakrywającym Przybytek (Wj 40, 35) oraz Ducha unoszącego się nad wodami na początku stworzenia (Rdz 1, 2). W czasie nawiedzenia pieśń Maryi (*Magnificat*) to odpowiednik pieśni Anny (1 Sm 2, 1-10), z tym, że poszerza jej zakres tak, aby Maryja stała się kimś, kto mówi w imieniu biednych i uciskanych, którzy pragną, by zapanowało królestwo sprawiedliwości Bożej. Jak w pozdrowieniu Elżbiety Matka otrzymuje swoje błogosławieństwo, inne od tego, które jest skierowane do Dziecka (1, 42), analogicznie w *Magnificat* Maryja prorokuje: *Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (1, 48). Tekst ten daje biblijne uzasadnienie dla właściwej pobożności wobec Maryi, choć nigdy w oddzieleniu od Jej roli jako Matki Mesjasza.

16. W scenie zwiastowania anioł nazywa Maryję „umiłowaną” Pana (*kecharitomene*, grecki imiesłów przeszły oznaczający kogoś, kto był i nadal pozostaje obdarzony łaską) - w sposób, który implikuje wcześniejsze uświęcenie przez łaskę Bożą z myślą o obdarzeniu Jej powołaniem. Zwiastowanie anioła łączy bycie Jezusa „Świętym” oraz „Synem Bożym” z Jego poczęciem przez Ducha Świętego (1, 35). Potem dziewicze poczęcie wskazuje na Boże synostwo Zbawiciela, który narodzi się z Maryi. Jeszcze nienarodzone Dziecię nazywane jest przez Elżbietę Panem: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (1, 43). Trynitalny przykład Boskiego działania w tych scenach jest uderzający: Wcielenie Syna jest zapoczątkowane wyborem Błogosławionej Dziewicy przez Ojca oraz za pośrednictwem Ducha Świętego. Równie uderzające jest *fiat* Maryi, Jej „amen” - dane w wierze oraz wolności - słowu Bożemu przekazanemu przez anioła (1, 38).

17. W relacji Łukasza o narodzeniu Jezusa wychwalanie Boga przez pastery wykazuje podobieństwo do adoracji Dzieciątka przez Mędrców w relacji Mateusza. Ponownie jest to scena, która stanowi centrum opowieści o narodzeniu: *Znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę, leżące w żłobie* (Łk 2, 16). Zgodnie z Prawem Mojżeszowym dziecko obrzępuje się oraz poświęca w świątyni. Przy tej okazji Symeon ma specjalne słowa proroctwa dla Matki Chrystusa-Dzieciątka, że Jej „duszę przeniknie miecz” (Łk 2, 34-35). Od tej chwili pielgrzymka Maryi w wierze prowadzi do stóp krzyża.

## Dziewicze poczęcie

18. Boska inicjatywa w ludzkiej historii objawia się w dziewiczym poczęciu poprzez działanie Ducha Świętego (Mt 1, 20-23; Łk 1, 34-35). Dziewicze poczęcie, po pierwsze, może wydawać się brakiem, tzn. nieobecnością ludzkiego ojca. W rzeczywistości jednak jest znakiem obecności i działania Ducha Świętego. Wiara w dziewicze poczęcie we wczesnej tradycji chrześcijańskiej była przyswojona i rozwinięta niezależnie przez Mateusza oraz Łukasza<sup>2</sup>. Dla chrześcijan jest to wymowny znak Bożego synostwa Chrystusa oraz nowego życia udzielonego przez Ducha. Dziewicze poczęcie wskazuje również na nowe narodzenie każdego chrześcijanina jako przybranego dziecka Bożego. Każdy „rodzi się na nowo (z góry) z wody i z Ducha” (por. J 3, 3-5). Widziane w tym świetle dziewicze poczęcie, dalekie od wyizolowanego cudu, jest wyrazem głębokiej wiary Kościoła na temat Pana i naszego zbawienia.

## Maryja i prawdziwa rodzina Jezusa

19. Po tych opisach narodzin dochodzi do zadziwiającego epizodu, opowiedzianego we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych, które stawiają pytanie o prawdziwą rodzinę Jezusa. Marek mówi nam, że „Matka” Jezusa „i Jego bracia” (Mk 3, 31) przyszli i stoją na zewnątrz, chcąc z Nim rozmawiać<sup>3</sup>. Jezus w odpowiedzi dystansuje się od Jego naturalnej rodziny: zamiast tego mówi o tych, którzy zebrali się wokół Niego, jako Jego „rodzinie eschatologicznej”, a należy do niej *każdy, kto czyni wolę Bożą* (3, 35). Wydaje się, że na tym etapie u Marka widoczny jest brak zrozumienia prawdziwego charakteru misji Chrystusa przez Jego naturalną rodzinę, w tym Jego własną Matkę. Ale dotyczy to również uczniów (np. 8, 33-35; 9, 30-33; 10, 35-40). Marek wskazuje, że wzrost w zrozumieniu tej misji musi być powolny i mozolny, oraz że

<sup>2</sup> Wziąwszy pod uwagę silny kontekst żydowski w obu wersjach Mateusza oraz Łukasza, odwołanie do analogii z mitologią pogańską lub do egzaltacji dziewictwa jako wyższego od stanu małżeńskiego, żeby wyjaśnić pochodzenie tradycji, jest nie do przyjęcia. Nie jest też do przyjęcia to, że dziewicze poczęcie pochodzi ze zbyt literalnego odczytania greckiego tekstu Izajasza 7, 14 (LXX), ponieważ nie jest to sposób, w jaki pojęcie to zostaje wprowadzone w relacji Łukasza. Ponadto sugestia, że wprowadzono go jako odpowiedź na zarzut, skierowany do Jezusa, że jest synem nieprawnym, jest mało prawdopodobna, jako że ten zarzut mógł powstać również dobrze, ponieważ było wiadomo, iż wydarzyło się coś niezwykłego, jeśli chodzi o narodziny Jezusa (por. Mk 6, 3; J 8, 41) oraz z powodu twierdzenia Kościoła o Jego dziewiczym poczęciu.

<sup>3</sup> Chociaż słowo „brat” zazwyczaj oznacza rodzonego brata, grecki wyraz *adelphos*, podobnie jak hebrajski *‘ah*, może mieć szersze znaczenie powinowatego albo krewnego (np. Rdz 9, 12 LXX) lub brata przyrodniego (np. Mk 6, 17n). Krewni, którzy nie są rodzeństwem, mogliby być objęci tym terminem u Marka 3, 31. Przecież rodzina Maryi rozciąga się na: Jej siostrę, o której mówi się w Ewangelii Jana 19, 25 oraz Jej krewną Elżbietę w Ewangelii Łukasza 1, 36. W pierwotnym Kościele podawano różne wyjaśnienia odnośnie do „braci” Chrystusa czy to jako braci przyrodnych, czy też kuzynów.

nie można osiągnąć autentycznej wiary w Chrystusa, aż do spotkania z krzyżem i pustym grobem.

20. U Łukasza unika się skrajnego kontrastu pomiędzy naturalną a eschatologiczną rodziną Jezusa (Łk 8, 19-21). W ostatniej scenie (11, 27-28) kobieta w tłumie, która wypowiada błogosławieństwo na temat Jego Matki: *Błogosławione lono, które Cię nosiło, i piersi, które ssalesz*, zostaje poprawiona: *Owszem, ale przecież błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je*. Ale ta forma błogosławieństwa, jak widzi ją Łukasz, zdecydowanie dotyczy Maryi, która od początku gotowa była właśnie do tego, aby wszystko w Jej życiu działało się według słowa Bożego (1, 38).

21. W drugiej księdze, w Dziejach Apostolskich, Łukasz pisze, że pomiędzy wniebowstąpieniem Pana a świętem Pięćdziesiątnicy, apostołowie zgromadzili się w Jerozolimie *wraz z niewiastami i z Maryją, Matką Jezusa, i z braćmi Jego* (Dz 1, 14). Maryja, która była otwarta na działanie Ducha Bożego przy narodzinach Mesjasza (Łk 1, 35-38), jest tu częścią społeczności uczniów czekających w modlitwie na wylanie Ducha Świętego przy narodzeniu Kościoła.

## Maryja w Ewangelii Jana

22. Maryja nie jest wyraźnie wymieniona w Prologu Ewangelii Jana. Jednak dzięki umieszczeniu Jej w kontekście rozważanych prawd teologicznych, które Ewangelista wyraża w rozwijaniu dobrej nowiny o wcieleniu, można dostrzec znaczenie roli Maryi w historii zbawienia. Teologiczny nacisk na Boską inicjatywę, która w opowiadaniach Mateusza oraz Łukasza ukazana jest w scenie narodzin Jezusa, ma odpowiednik w Prologu Jana, gdzie kładzie się nacisk na predestynacyjną wolę i łaskę Boga, przez którą o wszystkich tych nowo narodzonych mówi się, że *zrodzili się ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga* (1, 13). Są to słowa, które można zastosować do narodzin samego Jezusa.

23. W dwóch ważnych momentach publicznego życia Jezusa: początek (ślub w Kanie) oraz koniec (krzyż), Jan zwraca uwagę na obecność Matki Jezusa. Każdy z tych momentów jest godziną potrzeby: pierwszy znajduje się raczej na zwyczajnej płaszczyźnie, ale na głębszym poziomie symbolicznej antycypacji drugiego. W swojej Ewangelii Jan wyznacza weselu w Kanie (2, 1-12) ważną rolę, nazywa je bowiem początkiem (*archē*) znaków Jezusa. Relacja ta podkreśla, że nowe wino, które Jezus przynosi, symbolizuje eschatologiczny ślub Boga ze swoim ludem i mesjanistyczną ucztę Królestwa. Historia ta przede wszystkim przekazuje chrystologiczne przesłanie: Jezus objawił swoją mesjanistyczną chwałę uczniom, a oni uwierzyli w Niego (2, 11).

24. Obecność „Matki Jezusa” wymieniona jest na początku tej opowieści i ma znaczący wpływ na rozwój narracji. Wydaje się, że Maryja została tam zaproszona i była obecna niezależnie, a nie z „Jezusem i Jego uczniami” (2, 1-2); Jezus na początku postrzegany jest jako członek rodziny Jego Matki. W dialogu między nimi, kiedy skończyło się wino, wydaje się, że na początku Jezus odmówił prośbie Maryi, ale na koniec przystał na nią. Jednak to odczytanie narracji pozostawia pole do głębszej, symbolicznej interpretacji tego wydarzenia.

W słowach Maryi „wina nie mają” Jan dopatruje się nie tyle zasygnalizowania przez Nią zbyt słabego przygotowania wesela, co raczej tęsknoty za zbawieniem całego ludu Przymierza, który ma wodę do oczyszczenia, ale brak mu radosnego wina mesjanistycznego królestwa. W swojej odpowiedzi Jezus zaczyna podawać w wątpliwość wcześniejszą relację z Matką („Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?”), implikując tym samym zmianę, jaka ma nastąpić. Nie zwraca się do Maryi jako „matki”, ale jako do „niewiasty” (por. J 19, 26). Jezus już nie widzi swojej relacji z Maryją w kategorii ziemskiego pokrewieństwa.

25. Polecenie Maryi wydane sługom: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (2, 5) jest nieoczekiwane; Ona nie odpowiada za ucztę (por. 2, 8). Jej początkowa rola jako Matki Jezusa radykalnie zmieniła się. Teraz Ona sama widziana jest jako wierząca w mesjanistycznej społeczności. Od tego momentu Maryja całkowicie oddaje się Mesjaszowi i Jego słowu. Z tego wynika nowa relacja, wskazana przez zmianę w porządku głównych postaci, a widoczna na końcu tej opowieści: *Następnie On, Jego Matka, bracia i uczniowie Jego udali się do Kafarnaum* (2, 12). Narracja o Kanie otwiera się przez umieszczenie Jezusa w rodzinie Maryi, Jego Matki; od teraz natomiast Maryja jest częścią „towarzystwa Jezusa”, Jego uczennicą. Nasza interpretacja tego fragmentu odzwierciedla zrozumienie przez Kościół roli Maryi: pomagania uczniom przyjąć do Jej Syna, Jezusa Chrystusa, i „robić wszystko, cokolwiek On powie”.

26. Druga wzmianka Jana o obecności Maryi występuje w decydującej godzinie mesjanistycznej misji Jezusa, czyli w Jego ukrzyżowaniu (19, 25-27). Stojąc z innymi uczniami przy krzyżu, Maryja uczestniczy w cierpieniu Jezusa, który w swych ostatnich momentach kieruje do Niej specjalne słowa: „Niewiasto, oto syn Twój”, a do ukochanego ucznia: „Oto Matka twoja”. Choć nie możemy tego zrozumieć, porusza nas to, że nawet w chwili śmierci Jezus martwi się o opiekę dla swojej Matki, okazując swoje synowskie uczucie. Takie odczytanie ponownie zachęca do bogatej, symbolicznej i eklezjalnej interpretacji narracji Jana. Ostatnie polecenia Jezusa przed Jego śmiercią pomagają w zrozumieniu ich poza pierwotnym odniesieniem do Maryi i „ukochanego ucznia” jako indywidualnych osób. Obie role „niewiasty” oraz „ucznia” nawiązują do tożsamości Kościoła. Gdzie indziej u Jana umiłowany uczeń przedstawiany jest jako wzór naśladowania Jezusa, najbliższy Mu, który Go nigdy nie opuści, obiekt miłości Jezusa i zawsze wierny świadek (13, 25; 19, 26; 20, 1-10; 21, 20-25). Słowa umierającego Jezusa, rozumiane w kategoriach naśladowania Jezusa, określają macierzyńską rolę Maryi w Kościele i zachęcają wspólnotę uczniów do uznania Jej za duchową Matkę.

27. Jeśli przyjmujemy zbiorowe rozumienie słowa „niewiasta”, to wówczas Kościół jest stale wzywany do wpatrywania się w ukrzyżowanego Chrystusa, zaś każdy uczeń do opiekowania się Kościołem jak matką. Może ukryta jest tutaj typologia Maryi-Ewy: jak pierwsza „kobieta”, która została wyjęta z „żebra” Adama (Rdz 2, 22, *pleura* LXX) i stała się matką wszystkich żyjących (Rdz 3, 20), tak „niewiasta” Maryja, na płaszczyźnie duchowej, jest matką wszystkich, którzy otrzymali prawdziwe życie z wody i krwi, które wypływają z boku (greckie *pleura*, dosłownie „żebro”) Chrystusa (19, 34) i z Ducha, który jest tchnięty z Jego zwycięskiej ofiary (19, 30; 20, 22, por. 1 J 5, 8). W tak symbolicznych i zbiorowych interpretacjach wizerunki Kościoła, Maryi oraz uczniów

wzajemnie na siebie oddziaływują. Maryja postrzegana jest jako personifikacja Izraela, rodząca teraz społeczność chrześcijańską (por. Iz 54, 1; 66, 7-8), tak, jak wcześniej urodziła Mesjasza (por. Iz 7, 14). Kiedy relację Jana na temat Maryi na początku i na końcu posługi Jezusa ogląda się w tym świetle, trudno jest mówić o Kościele bez myślenia o Maryi, Matce Pana, jako jego archetypie i pierwszym spełnieniu.

## Niewiasta w Apokalipsie 12

28. Językiem wysoce symbolicznym, bogatym w symbolikę biblijną, opisuje widzący w Apokalipsie wizję znaku na niebie, który zawiera niewiastę, smoka i dziecko niewiasty. Relacja Apokalipsy 12 służy zapewnieniu czytelnika o ostatecznym zwycięstwie wiernych Bogu w czasach prześladowania oraz eschatologicznej walki. W ciągu historii symbol niewiasty prowadził do rozmaitych interpretacji. Większość uczonych przyjmuje, że podstawowe znaczenie niewiasty jest zbiorowe: chodzi o lud Boży, którym jest Izrael lub Kościół Chrystusa, albo oba. Ponadto narracyjny styl autora sugeruje, że „pełny obraz” niewiasty osiąga się na końcu tej księgi, kiedy Kościół Chrystusa staje się zwycięskim Nowym Jeruzalem (Ap 21, 1-3). Rzeczywiste problemy społeczności autora umieszczone są w ramach historii jako całości, co wyraża scena nieustannej walki pomiędzy wiernymi oraz ich wrogami, pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy Bogiem a szatanem. Symbolika potomstwa przypomina nam o walce z *Księgi Rodzaju* 3, 15 pomiędzy wężem a niewiastą, pomiędzy potomstwem węża a potomstwem niewiasty<sup>4</sup>.

29. Wziąwszy pod uwagę tę podstawową eklezjalną interpretację Apokalipsy 12, zapytajmy, czy nadal można znaleźć w niej wtórne odniesienie do Maryi? Tekst ten nie identyfikuje wyraźnie niewiasty z Maryją. Odnosi się on do niewiasty jako matki „syna, który ma rządzić wszystkimi narodami żelazną różgą” (cytat z Psalmu 2), gdzie indziej w Nowym Testamencie ma zastosowanie do Mesjasza, jak również do wiernego ludu Bożego (por. Hbr 1, 5; 5, 5; Dz 13, 33 i Ap 2, 27). Zważywszy na to, niektórzy pisarze patrystyczni, czytając ten rozdział, zaczęli myśleć o Matce Jezusa<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę miejsce księgi Apokalipsy w kanonie Pisma Świętego, w którym spletają się różne obrazy

<sup>4</sup> Hebrajski tekst *Księgi Rodzaju* 3, 15 mówi o wrogości pomiędzy wężem a kobietą oraz pomiędzy potomstwem obojga. Zaimek osobowy (hu') w słowach skierowanych do węża, „On zmiążdży twój głowę”, jest rodzaju męskiego. Jednak, w tłumaczeniu greckim używanym w Kościele pierwotnym (LXX), zaimek osobowy *autos* (on) nie może dotyczyć potomstwa (rodzaj nijaki: *to sperma*), ale musi się odnosić do osoby męskiej, którą mógłby zatem być Mesjasz, zrodzony z kobiety. Wulgata błędnie tłumaczy człon zdania jako *ipsa conteret caput tuum* („Ona zmiążdży twój głowę”). Ten żeński zaimek potwierdzał interpretację tego fragmentu jako odnoszącą się do Maryi, co stało się tradycją w Kościele łacińskim. Neo-Wulgata (1986 r.) jednak powraca do rodzaju nijakiego *ipsum*, który odnosi się do *semen illius: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret caput tuum, et tu conteres calcaneum eius.*

<sup>5</sup> Por. Epifaniusz z Salaminy (†402), *Panarion*, 78. 11; Quodvultdeus (†454), *Sermones de Symbolo* III, I.4-6; Oecumenius (†c. 550), *Commentarius in Apocalypsin*, 6.

biblijne, pojawiła się możliwość uwzględnienia wyraźniejszej interpretacji zarówno osobowej, jak i zbiorowej Apokalipsy 12, oświetlającej miejsce Maryi oraz Kościoła w eschatologicznym zwycięstwie Mesjasza.

## Refleksja biblijna

30. Biblijne świadectwo nawołuje wszystkich wierzących w każdym pokoleniu, by nazywali Maryję „błogosławioną”; Tę pokorną niewiastę hebrajską, córkę Izraela, żyjącą w nadziei sprawiedliwości dla ubogich, którą Bóg wypełnił łaską i wybrał, aby została dziewiczą Matką Jego Syna poprzez Ducha Świętego, który Ją osłonił. Mamy Ją błogosławić jako „służebnicę Pana”, która dała pełną zgodę na wypełnienie Bożego planu zbawienia; jako Matkę, która rozważała wszystko w swoim sercu; jako uchodźczynię szukającą azylu w obcym kraju; jako Matkę zranioną cierpieniem niewinnego Dziecka oraz jako niewiastę, której Jezus powierzył swoich przyjaciół. Jesteśmy z Nią i z apostołami jednym, gdy modlą się o wylanie Ducha Świętego na rodzący się Kościół, eschatologiczną rodzinę Chrystusa. I możemy nawet dostrzec w Niej ostateczne przeznaczenie ludu Bożego, udział w zwycięstwie Jej Syna nad mocami zła i śmierci.

## B

### Maryja w tradycji chrześcijańskiej

#### Chrystus i Maryja w starożytnej wspólnej tradycji

31. W pierwotnym Kościele refleksja na temat Maryi służyła do tłumaczenia oraz ochrony Tradycji apostoelskiej skupionej na Jezusie Chrystusie. Patrystyczne świadectwo Maryi jako „Bogurodźcy” (*Theotókos*) zrodziło się z refleksji nad Pismem Świętym oraz w konsekwencji obchodzenia świąt chrześcijańskich, ale jego rozwój nastąpił głównie wskutek pierwszych kontrowersji chrystologicznych. W tygłu tych kontrowersji pierwszych pięciu wieków oraz ich rozwiązania w czasie kolejnych soborów ekumenicznych, refleksja na temat roli Maryi we wcieleniu stała się nieodłączna od wyrażania ortodoksyjnej wiary w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka.

32. W obronie prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa oraz przeciw doketyzmowi, Kościół pierwotny podkreślał narodzenie Jezusa z Maryi. On nie „pojawił” się po prostu, żeby być człowiekiem; nie zszedł z nieba w „niebiańskim ciełu”, ani zwyczajnie nie „przeszedł przez” swoją Matkę. Maryja urodziła Go sama. Dla Ignacego z Antiochii (†110) oraz Tertuliana (†225) Jezus jest w pełni człowiekiem, ponieważ „naprawdę narodził” się z Maryi. Według nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary (381 r.) „przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem”. Definicja Soboru w Chalcedonie (451 r.) ponownie zawiera to wyznanie, poświadczając, że Chrystus jest „współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa”. Atanazjańskie wyznanie wiary zaznacza jeszcze bardziej

konkretnie, że jest On „człowiekiem jako zrodzony z istoty matki w czasie”. Prawdę tę wspólnie wyznają anglikanie oraz katolicy.

33. W obronie prawdziwej Boskości pierwotny Kościół podkreślał dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa. Według Ojców Kościoła, Jego poczęcie przez Ducha Świętego świadczy o Boskim pochodzeniu Chrystusa i Jego Boskiej tożsamości. Zrodzony z Maryi jest wiecznym Synem Boga. Wschodni oraz Zachodni Ojcowie Kościoła - tacy jak Justyn (†150), Ireneusz (†202), Atanazy (†373) oraz Ambroży (†397) – tę naukę nowotestamentową wykładali z punktu widzenia *Księgi Rodzaju* 3 (Maryja jest antytypem „dziewicy Ewy”) i *Izajasza* 7, 14 (Ona wypełnia wizję proroka i rodzi „Boga z nami”). Ojcowie Kościoła odwoływali się do dziewiczego poczęcia, aby bronić zarówno Boskości Pana, jak i honoru Maryi. Jak wyznaje apostołskie wyznanie wiary: Jezus Chrystus „począł się z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Panny”. Prawdę tę wspólnie wyznają anglikanie oraz katolicy.

34. Tytuł Maryi *Theotókos* został oficjalnie przywołany, aby chronić ortodoksyjną doktrynę jedności Osoby Chrystusa. Tytułu tego używano w Kościołach będących pod wpływem Aleksandrii przynajmniej od czasu sporu ariańskiego. Ponieważ Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem z Boga prawdziwego”, jak oznajmił Sobór Nicejski (325 r.), Kościoły te wywnioskowały, że Jego Matka, Maryja, może słusznie być nazywana „Bogurodzicą”. Jednak Kościoły będące pod wpływem Antiochii, świadome zagrożenia apolinaryzmem dotyczącego wiary w pełne człowieczeństwo Chrystusa, nie przyjęły natychmiast tego tytułu. Debata pomiędzy Cyrylem z Aleksandrii (†444) a Nestoriuszem (†455), patriarchą Konstantynopola, który został wykształcony w szkole w Antiochii, ujawniła, że rzeczywistym tematem w kwestii tytułu Maryi była jedność Osoby Chrystusa. Następny Sobór w Efezie (431 r.) użył nazwy *Theotókos* (dosłownie „Bogurodzica”; po łacinie *Deipara*) do stwierdzenia jedności Osoby Chrystusa, identyfikując Maryję jako Matkę Boga, Wcielonego Słowa<sup>6</sup>. Reguła wiary w tej sprawie używa dokładniejszego wyrażenia w definicji chalcedońskiej: „Jeden i ten sam Syn [...] przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki”. Przyjmując naukę Soboru Efeskiego oraz definicję chalcedońską, anglikanie oraz katolicy wspólnie uznają Maryję za *Theotókos*.

## Celebracja Maryi w starożytnych wspólnych tradycjach

35. W pierwszych wiekach wspólnota w Chrystusie miała silne poczucie żywej obecności świętych jako integralnej części duchowego doświadczenia Kościołów (Hbr 12, 1; 22-24; Ap 6, 9-11; 7; 8, 3-4). W „obłoku świadków” Matka Pana zaczęła być uważana za Tę, która ma specjalne miejsce. Tematy rozwinięte z Pisma Świętego oraz w pobożnej refleksji ujawniają głęboką

<sup>6</sup> Sobór uroczystie zatwierdził treść II Listu Cyryla do Nestoriusza: „Nie urodził się najpierw ze świętej Dziewicy zwykły człowiek, w którego by potem wstąpiło Słowo, lecz twierdzimy, że już w łonie matki zostało ono złączone z ciałem i cieleśnie się urodziło, przyjmując jako własne – urodzenie cieleśne [...]. Przeto [święci Ojcowie] nie wahali się nazwać świętej Dziewicy Matką Bożą [*Theotókos*]” (DS 251).

świadomość roli Maryi w odkupieniu ludzkości. Wśród nich jest ten, który ujmuje Maryję jako przeciwieństwo Ewy oraz typ Kościoła. Reakcja chrześcijan, rozważających te tematy, znalazła wyraz kultu zarówno w prywatnej, jak i publicznej modlitwie.

36. Egzegeci z satysfakcją wydobywali z Pisma Świętego obrazy kobiece, aby kontemplować znaczenie zarówno Kościoła, jak i Maryi. Już Ojcowie Kościoła w pierwszych wiekach - Justyn Męczennik (†150) i Ireneusz (†202), zastanawiając się nad tekstami takimi jak *Księga Rodzaju* 3 i *Ewangelia Łukasza* 1, 26-38, wykorzystywali antytezę Adam/nowy Adam obok antytezy Ewa/nowa Ewa. Tak jak Ewa związana jest z Adamem w doprowadzeniu do naszej klęski, tak Maryja związana jest z Jej Synem w pokonaniu starodawnego wroga (por. Rdz 3, 15, zob. przypis 4): nieposłuszeństwo „dziewicy” Ewy prowadzi do śmierci; posłuszeństwo dziewicy Maryi otwiera drogę do zbawienia. Nowa Ewa bierze udział w zwycięstwie nowego Adama nad grzechem i śmiercią.

37. Ojcowie przedstawiali Maryję Matkę-Dziewicę jako wzór świętości dla konsekrowanych dziewic i coraz częściej nauczali, że pozostała „na zawsze dziewicą”<sup>7</sup>. W ich refleksji dziewictwo rozumiane było nie tylko jako nieskazitelność fizyczna, ale jako wewnętrzna dyspozycja otwartości, posłuszeństwa oraz wierności serca Chrystusowi, jako wzór naśladowania Go, które przynosi bogactwo duchowych owoców.

38. W tym patrystycznym rozumieniu dziewictwo Maryi było ściśle związane z Jej świętością. Chociaż niektórzy starożytni egzegeci sądzili, że Maryja nie była całkowicie bez grzechu<sup>8</sup>, Augustyn (†430) wyklucza możliwość zaistnienia w Niej grzechu: „Musimy wykluczyć, że Najświętsza Maryja Panna, co do której nie mam wątpliwości, że była bez grzechu, z czci do Pana; ponieważ od Niego wiemy, jaka obfitość łaski do przezwyłączenia grzechu [...] w każdym przypadku została Jej dana, która miała wartość poczęcia i urodzenia Go, która, bez wątpienia nie miała grzechu” (*De natura et gratia* 36. 42).

Inni Ojcowie ze Wschodu i z Zachodu, odwołując się do pozdrowienia anielskiego (Łk 1, 28) i odpowiedzi Maryi (Łk 1, 38), podtrzymują stanowisko, że Maryja została napełniona łaską od początku, co widzą jako antycypację

<sup>7</sup> *Tomus Leonis*, który był rozstrzygający dla Soboru Chalcedońskiego (451 r.), stwierdza, że Chrystus „został poczęty z Ducha Świętego w łonie Dziewicy-Matki, która wydała Go na świat bez naruszenia swego dziewictwa, jak Go była poczęła w nie naruszonym dziewictwie” (DS 291). Podobnie mówi Atanazy w *De Virginitate* (*Le Muséon* 42, 244. 248) o „Maryi, która [...] pozostała dziewicą do końca [jako wzór dla] wszystkich, którzy przyjdą po Niej”. Por. Jan Chryzostom (†407) *Homily on Matthew* 5, 3. Pierwszym ekumenicznym soborem, który używa terminu *Aeiiparthenos* (*semper virgo*), był II Sobór w Konstantynopolu (553 r.). Ten tytuł jest już ukryty w klasycznym zachodnim sformułowaniu o *virginitas* Maryi: *ante partum, in partu, post partum*. Tradycja ta pojawia się konsekwentnie w Kościele zachodnim od czasu Ambrożego. Jak pisał Augustyn, „Ona poczęła Go jako dziewica, urodziła jako dziewica, pozostała dziewicą” (*Sermo* 51, 18; por. *Sermo* 196, 1).

<sup>8</sup> W ten sposób Ireneusz krytykuje Ją za „nadmierny pośpiech” w Kanie: „usiłowała nakłonić Syna do dokonania cudu, zanim nadejdzie Jego godzina” (*Adversus Haereses* III. 16. 7); Orygenes mówi o Jej zawahaniu się w wierze przy krzyżu: „więc Ona także miałaby grzech, za który umarł Chrystus” (*Homilia in Lucam*, 17, 6). Takie sugestie znajdują się w pismach Tertuliana, Ambrożego oraz Jana Chryzostoma.



Jej wyjątkowego powołania do bycia Matką Pana. Od V w. określano Ją jako nowe stworzenie: niewinne, bez zmazy, „święte w ciele i duszy” (Teodot z An-cyry, *Homilia* 6, 11: †przed 446). Od VI w. można znaleźć na Wschodzie tytuł *panaghia* („cała święta”).

39. Po debatach chrystologicznych na Soborach w Efezie oraz w Chalcedonie, bujnie rozwinął się kult Maryi. Kiedy patriarcha Antiochii odmówił Maryi tytułu *Theotókos*, cesarz Leon I (457-474) rozkazał patriarsze Konstantynopola wstawić ten tytuł do modlitwy eucharystycznej na całym Wschodzie. Od VI w. wspomnienie Maryi jako „Bogurodzicy” stało się powszechne w modlitwach eucharystycznych na Wschodzie i Zachodzie (z wyjątkiem Kościoła asyryjskiego). Teksty oraz obrazy czczące świętość Maryi pojawiały się coraz liczniej w poezji i pieśniach liturgicznych, takich jak *Akatyst*, hymn prawdopodobnie napisany wkrótce po Soborze Chalcedońskim i nadal śpiewany w Kościele wschodnim. W ten sposób została stopniowo ustalona, przyjęta tradycja modlenia się z Maryją i ku Jej czci. Od IV w., zwłaszcza na Wschodzie, łączy się z prośbą o Jej ochronę<sup>9</sup>.

40. Po Soborze w Efezie zaczęto Maryi poświęcać kościoły, a w szczególnych dniach obchodzić w nich święta ku Jej czci. Mile widziane przez pobożność ludową i stopniowo przyjmowane przez lokalne kościoły święta upamiętniające poczęcie Maryi (8/9 grudnia), narodziny (8 września), ofiarowanie (21 listopada) oraz zaśnięcie (15 sierpnia) odzwierciedlały liturgiczne obchody wydarzeń z życia Pana. Sięgały one zarówno do Pisma kanonicznego, jak również do relacji apokryficznych na temat dzieciństwa Maryi i Jej „zaśnięcia”. Święto Poczęcia Maryi może być datowane na Wschodzie na koniec VII wieku, a do Kościoła zachodniego zostało wprowadzone przez południową Anglię na początku XI wieku. Nawiązano tu do pobożności ludowej wyrażonej w *Protoewangelii Jakuba* (II w.), umieszczono je obok niedzielnego święta Zwiastowania i już istniejącego święta poczęcia Jana Chrzciciela. Święto „zaśnięcia” Maryi datuje się na koniec VI w., ale zrodziło się ono pod wpływem szeroko rozpowszechnionych legendarnych opowiadań o końcu życia Maryi. Na Zachodzie najbardziej wpływowe z nich to *Transitus Mariae*. Na Wschodzie święto to znane było jako „zaśnięcie”, które sugerowało Jej śmierć, ale nie wykluczało Jej wniebowzięcia. Na Zachodzie używano terminu „wniebowzięcie”, który podkreślał wzięcie Maryi do nieba, ale nie wykluczał możliwości Jej śmierci. Wiara we wniebowzięcie Maryi oparta była na obietnicy zmartwychwstania umarłych oraz uznania godności macierzyństwa Maryi jako *Theotókos* i „zawsze Dziewicy”, związana z przekonaniem, że Ona, która zrodziła Życie, powinna być złączona ze zwycięstwem Jej Syna nad śmiercią oraz z uwielbieniem Jego Ciała, Kościoła.

<sup>9</sup> Świadectwo wzywania Maryi znajduje się w starożytnym tekście, powszechnie znanym jako *Sub tuum praesidium*: ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν Θεοτόκε τὰς ἡμῶν ἰκεσίας μὴ παρεί δῆς ἐμ περιστάσει ἀλλ' ἐκ κινδύνου ῥύσαι ἡμᾶς μόνῃ ἀγνῇ μόνῃ εὐλογημένῃ (Por. O. Stegemüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 74(1952) 76-82). Ten tekst (z dwiema zmianami) używany jest do dzisiaj w greckiej tradycji liturgicznej; wersja tej modlitwy również występuje w liturgiach ambrojańskiej, rzymskiej, bizantyjskiej oraz koptyjskiej. Podobne są wersje w językach współczesnych.

## Rozwój pobożności oraz doktryny maryjnej w średniowieczu

41. Upowszechnianie się świąt maryjnych wiązało się z potrzebą wygłaszania homilii, w których kapłani zagłębiali się w Pismo Święte, poszukując wzorców i motywów wyjaśniających miejsce Maryi w ekonomii zbawienia. We wczesnym średniowieczu rosnący nacisk na człowieczeństwo Chrystusa sprawiał, że zwracano uwagę na wzorczość cnót Maryi. Bernard, na przykład, szczególnie uwypuklał to w swoich kazaniach. Medytacja życia Chrystusa oraz Maryi stała się niezwykle popularna i dała początek rozwojowi np. takiej praktyki pobożności jak różaniec. Malowidła, rzeźby oraz witraże wczesnego oraz późnego okresu średniowiecza dodały tej pobożności bezpośredniości i kolorytu.

42. W tym czasie nastąpiły ważne zmiany w teologicznej refleksji na temat Maryi. Teologowie wczesnego okresu średniowiecza rozwinęli patrystyczną refleksję na temat Maryi jako „typu” Kościoła, a także jako nowej Ewy, zgodnie z poglądem, który wiązał Ją coraz ściślej z Chrystusem w kontynuowaniu dzieła odkupienia. Centrum uwagi wiernych przesunęło się od Maryi, będącej symbolem wiernego Kościoła, i w ten sposób także odkupionej ludzkości, do Maryi jako rozdysponowującej łaski Chrystusa wiernym.

Teologowie scholastyczni na Zachodzie zainicjowali bardziej złożoną część doktryny na temat Maryi. Wiele z tej doktryny wyrosło ze spekulacji na temat świętości oraz uświęcenia Maryi. Na pytania na ten temat wpływ miała nie tylko scholastyczna teologia łaski i grzechu pierwородnego, ale również założenia dotyczące prokreacji oraz relacji między duszą a ciałem. Gdyby, na przykład, Maryja została uświęcona w łonie swojej matki, nawet w większym stopniu niż Jan Chrzciciel czy Jeremiasz, niektórzy teologowie myśleli, że dokładny moment Jej uświęcenia musiał być określony zgodnie z powszechnie przyjętym przekonaniem, kiedy „dusza rozumna” zostaje tchnięta w ciało. Rozwój teologiczny doktryny na temat łaski oraz grzechu wywołał dalsze pytania: jak Maryja mogłaby być wolna od grzechu, w tym pierwородnego, bez zakwestionowania roli Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela? Refleksja spekulatywna doprowadziła do poważnych dyskusji na temat, jak zbawcza łaska Chrystusa mogła ochronić Maryję od grzechu pierwородnego? Wyważona teologia uświęcenia Maryi przedłożona w *Sumie teologicznej* Tomasza z Akwinu oraz subtelne rozumowanie Dunska Szkota na temat Maryi znajdowały się w systemowo rozbudowanej kontrowersji: czy Maryja była niepokalana od pierwszego momentu swojego poczęcia?

43. Pod koniec średniowiecza teologia scholastyczna znacznie oddaliła się od duchowości. Coraz mniej zakorzenieni w egzegezie biblijnej teologowie polegali na logicznym prawdopodobieństwie przy ustalaniu swoich stanowisk, a nominaliści spekulowali o tym, co mogłoby być zrobione przez absolutną moc oraz wolę Boga. Duchowość, już nie w twórczym kontakcie z teologią, akcentowała uczuciowość oraz osobiste doświadczenie. W religijności ludowej widziano Maryję jako pośrednika pomiędzy Bogiem a ludzkością, a nawet jako kogoś, kto dokonuje cudów z mocą, która graniczyła z Boskością. Ta ludowa pobożność w swoim czasie wpłynęła na teologiczne opinie tych, którzy w niej wyrosli, i którzy później opracowali teologiczny fundament dla kwitnącej pobożności maryjnej późnego średniowiecza.

## Od reformacji do dnia dzisiejszego

44. Silnym impulsem dla reformacji na początku szesnastego wieku była rozpowszechniona reakcja przeciwko traktowaniu Maryi jako pośredniczki obok Chrystusa, lub czasami nawet w Jego miejsce. Taka przesadna pobożność, czasem wypływająca z wizji Chrystusa jako niedostępnego Sędziego i Odkupiciela, była ostro krytykowana przez Erazma oraz Tomasza More'a i stanowczo odrzucana przez reformatorów. Wraz z radykalnym ponownym przyjęciem Pisma jako fundamentalnego kryterium Boskiego Objawienia, nastąpiła ponowna recepcja przez reformatorów wiary, że Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludzkością. Pociągnęło to za sobą odrzucenie rzeczywistych oraz pozornych nadużyć w pobożności maryjnej. Doprowadziło to również do zaniku niektórych pozytywnych aspektów pobożności oraz pomniejszenia Jej miejsca w życiu Kościoła.

45. W tym kontekście angielscy reformatorzy przyjmowali doktrynę starożytnego Kościoła odnośnie do Maryi. Ich pozytywna nauka dotycząca Maryi koncentrowała się na Jej roli we wcieleniu: twierdzi się tak na podstawie uznania Jej jako *Theotókos*, co było widziane zarówno jako zgodne z Biblią, jak również ze wspólną wielowiekową tradycją. Podążając za tradycją pierwotnego Kościoła i innych reformatorów, np. Marcina Lutera, reformatorzy angielscy tacy jak Latimer (*Works*, 2, 105), Cranmer (*Works*, 2, 60; 2, 88) oraz Jewel (*Works*, 3, 440-441) uznawali naukę, że Maryja była „zawsze Dziewicą”. Podążając za Augustynem wykazali powściągliwość odnośnie do twierdzenia, że Maryja była grzeszna. Kładli oni nacisk na jedyną bezgrzeszność Chrystusa, a dla całej ludzkości, w tym Maryi, na potrzebę Zbawiciela (por. Łk 1, 47). Artykuły IX i XV potwierdziły powszechność ludzkiej grzeszności. Nie potwierdzały one ani nie zaprzeczały możliwości, że Maryja została zachowana przez łaskę od uczestniczenia w tej ludzkiej kondycji. Godne uwagi jest to, że *Book of Common Prayer* w kolekcji i w prefacji na Narodzenie Pańskie odnosi się do Maryi jako „czystej Dziewicy”.

46. Od roku 1561 kalendarz Kościoła anglikańskiego (zamieszczony w *Book of Common Prayer* z 1662 r.), zawierał pięć świąt związanych z Maryją: Poczęcie Maryi, Narodzenie Maryi, Zwiastowanie, Nawiedzenie oraz Oczyszczenie/Ofiarowanie. Nie było już święta Wniebowzięcia (15 sierpnia): nie tylko z powodu braku podstaw biblijnych, ale dlatego, że uznano je za wychwalanie Maryi kosztem Chrystusa. Liturgia anglikańska, jak to wyrażono w następujących modlitewnikach (1549, 1552, 1559, 1662 r.), kiedy wspomina Maryję, podkreśla znaczenie Jej roli jako „czystej Dziewicy”, z której „istoty” Syn przyjął ludzką naturę (por. Artykuł II). Pomimo ograniczenia pobożności do Maryi w XVI wieku, nadal oddawano Jej cześć przez odmawianie *Magnificat* w modlitwie wieczornej, niezmienione tytuły maryjne kościołów i kapliczek. W XVII w. pisarze, tacy jak Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor oraz Thomas Ken, ponownie wydobyli z Tradycji patrystycznej głębsze uznanie miejsca Maryi w modlitwach wiernych oraz w ogóle w Kościele. Na przykład Andrewes w swoim *Preces Privatae*, korzystając z liturgii wschodnich, okazał zyczliwość wobec maryjnej pobożności, która „celebryje całą świętą, niepokalaną, błogosławioną Matkę Bożą i zawsze dziewicę Maryję”. To ponowne przyswojenie

można odkryć w następnym stuleciu oraz w dziewiętnastym wieku w Ruchu Oksfordzkim.

47. W Kościele rzymskokatolickim ciągle rozwijał się doktryny oraz pobożności maryjnej, złagodzone co prawda przez reformujące dekryty Soboru Trydenckiego (1545-63), cierpiał z powodu wypaczającego wpływu polemik protestancko-katolickich. Z czasem cześć dla Maryi stała się znakiem rozpoznawczym katolików. Głębia i popularność duchowości maryjnej w XIX oraz w pierwszej połowie XX wieku przyczyniły się do zdefiniowania dogmatów niepokalanego poczęcia (1854 r.) oraz wniebowzięcia (1950 r.). Z drugiej strony, wszechobecność tej duchowości zaczęła wywoływać krytykę zarówno w Kościele rzymskokatolickim, jak i poza nim, oraz zainicjowała proces ponownej recepcji. Stała się ona widoczna na Soborze Watykańskim II, który zgodnie ze współczesną odnową biblijną, patrystyczną oraz liturgiczną i z troską o ekumeniczną wrażliwość postanowił nie sporządzać oddzielnego dokumentu na temat Maryi, ale włączyć doktrynę o Niej do Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* (1964 r.) – umieszczając ją w ostatniej części opisującej eschatologiczną pielgrzymkę Kościoła (rozdział VIII). Sobór zamierzał „starannie wyjaśnić zarówno rolę Błogosławionej Dziewicy w misterium Słowa Wcielonego i Ciała Mistycznego, jak i obowiązki odkupionych ludzi względem Bogarodzicy, Matki Chrystusa i Matki ludzi, zwłaszcza wierzących w Chrystusa” (nr 54). *Lumen gentium* w konkluzji nazywa Maryję znakiem nadziei i pociechy dla pielgrzymującego ludu Bożego (nr 68-69). Ojcowie Soborowi świadomie usiłowali oprzeć się pewnym przesadom przez otwarcie się na inspiracje patrystyczne i umieszczając doktrynę maryjną i pobożność w jej właściwym chrystologicznym oraz eklesjalnym kontekście.

48. Zaraz po Soborze, wobec nieprzewidzianego osłabienia pobożności maryjnej, papież Paweł VI opublikował adhortację apostołską *Marialis cultus* (1974 r.), aby usunąć wątpliwości na temat intencji Soboru oraz aby poprzeć autentyczną pobożność maryjną. Jego opis miejsca Maryi w odnowionej liturgii rzymskiej pokazał, że nie była Ona „zdegradowana” przez odnowę liturgiczną, ale że pobożność do Niej jest właściwie umiejscowiona w chrystologicznym centrum publicznej modlitwy Kościoła. Ukazał Maryję jako wzór „ducha pobożności, w którym Kościół zarówno czci, jak i przeżywając wyraża Boskie tajemnice” (nr 16). Jest Ona wzorem dla całego Kościoła, ale również „nauczycielką pobożności także dla poszczególnych chrześcijan” (nr 21). Według Pawła VI, autentyczna odnowa pobożności maryjnej musi być powiązana z nauką o Bogu, Chrystusie oraz Kościele. Pobożność do Maryi musi być zgodna z Pismem Świętym oraz z liturgią Kościoła; musi uwzględniać wrażliwość innych chrześcijan i musi potwierdzać pełną godność kobiet w życiu publicznym i prywatnym. Papież ostrzegł również tych, którzy błędzą, bo czczą Maryję popadając w przesadę, albo zaniedbują ten kult. W końcu zalecił odmawianie „Anioła Pańskiego” oraz różańca jako tradycyjnych modlitw, które są zgodne z tymi normami. W roku 2002 papież Jan Paweł II ubogacił różaniec chrystologicznie przez dodanie pięciu „tajemnic światła”, wyrosłych z ewangelicznej relacji o życiu Chrystusa pomiędzy Jego chrztem a męką. „Różaniec bowiem – stwierdził Papież - choć ma charakter maryjny, jest modlitwą o sercu chrystologicznym” (*Rosarium Virginis Mariae*, nr 1).

49. Maryja uzyskała nową, znaczącą pozycję w kulcie anglikańskim dzięki odnowie liturgicznej XX wieku. W większości anglikańskich modlitewników ponownie wymieniana jest z imienia w modlitwach eucharystycznych. Dzień 15 sierpnia stał się szeroko obchodzony jako główne święto ku czci Maryi - z czytaniem Biblii, z własną kolektą i prefacją. Zostały również odnowione inne święta związane z Maryją oraz opracowano pomoce liturgiczne do wykorzystania na te święta. Wziąwszy pod uwagę rolę zatwierdzonych tekstów oraz praktyk liturgicznych, takie wydarzenia są bardzo znaczące.

50. Powyższe wydarzenia pokazują, że we Wspólnocie anglikańskiej w ostatnich dekadach nastąpiła ponowna recepcja miejsca Maryi w kulcie zbiorowym. W tym samym czasie, w *Lumen gentium* (rozdział VIII) oraz adhortacji *Marialis cultus*, Kościół rzymskokatolicki próbował umieścić cześć Maryi w kontekście nauczania Pisma Świętego oraz starożytnej wspólnej tradycji. Stanowi to dla Kościoła rzymskokatolickiego ponowne przyjęcie nauki o Maryi. Korekta kalendarza oraz lekcjonarzy stosowanych w naszych wspólnotach, zwłaszcza przepisy liturgiczne związane z świętami maryjnymi, dają dowód wspólnego procesu ponownego przyjęcia biblijnego świadectwa o miejscu Maryi w wierze i życiu Kościoła. Wzrastające kontakty ekumeniczne przyczyniły się do procesu ponownej recepcji w obu wspólnotach.

51. Pismo Święte prowadzi nas razem do wysławiania i błogosławienia Maryi jako Służebnicy Pańskiej, która była opatrnościowo przygotowana przez łaskę Bożą do tego, żeby być Matką naszego Odkupiciela. Jej pełna zgoda na wypełnienie Boskiego planu zbawienia może być postrzegana jako niezwykle przykładowy „amen” wierzącego w odpowiedzi na „tak” Boga. Ona pozostaje jako wzór świętości, posłuszeństwa oraz wiary dla wszystkich chrześcijan. Jako ktoś, kto przyjął Słowo do swojego serca i ciała, i przyniósł Je światu, Maryja należy do prorockiej tradycji. Zgadamy się w wierze w Błogosławioną Najświętszą Pannę jako *Theotókos*. Nasze dwie wspólnoty są spadkobiercami bogatej tradycji, która uważa Maryję za zawsze Dziewicę i widzi Ją jako nową Ewę, oraz jako typ Kościoła. Łączymy się w modlitwie i w uwielbieniu z Maryją, którą wszystkie pokolenia nazywały błogosławioną; jesteśmy zgodni w przestrzeganiu Jej świąt oraz zgodni co do Jej czci we wspólnocie świętych, i zgadzamy się, że Maryja oraz święci modlą się za cały Kościół (patrz poniżej część D). We wszystkim tym widzimy Maryję jako nierozdzielnie złączoną z Chrystusem i Kościołem. W ramach tej szerokiej refleksji na temat roli Maryi skoncentrujemy się teraz na teologii nadziei i łaski.

## C

### Maryja według wzoru łaski i nadziei

52. Uczestnictwo w chwale Pana, poprzez pośrednictwo Syna, w mocy Ducha jest ewangeliczną nadzieją (por. 2 Kor 3, 18; 4, 4-6). Kościół już cieszy się tą nadzieją oraz przeznaczeniem przez Ducha Świętego, który jest „rękojmią” naszego dziedzictwa w Chrystusie (Ef 1, 14; 2 Kor 5, 5). Dla Pawła zwłaszcza to, co oznacza bycie w pełni człowiekiem, może być właściwie rozumiane, kiedy jest oglądane w świetle tego, kim mamy być w Chrystusie, „ostatnim

Adamie”, jako przeciwieństwo do tego, jakimi staliśmy się w starym Adamie (1 Kor 15, 42-49, por. Rz 5, 12-21). Ten eschatologiczny punkt widzenia ujmuje życie chrześcijańskie jako wizję Chrystusa, który będąc wyniesiony do nieba, prowadzi wiernych do uwolnienia od grzechów, które nas łatwo zwodzą (Hbr 12, 1-2) oraz do uczestnictwa w Jego czystej miłości, udzielanej przez ofiarę prześlania (1 J 3, 3; 4, 10). W ten sposób oglądamy ekonomię łaski w historii, począwszy „od końca”, od jej spełnienia w Chrystusie, a nie „od początku”, od upadłego stworzenia w kierunku przyszłości w Chrystusie. Ten punkt widzenia rzuca nowe światło na rozważanie miejsca Maryi.

53. Nadzieja Kościoła jest oparta na świadectwie dotyczącym aktualnej chwały Chrystusa. Kościół głosi, że Chrystus nie tylko fizycznie powstał z grobu, ale został wyniesiony na prawicę Ojca, aby uczestniczyć w Jego chwale (1 Tm 3, 16; 1 Pt 1, 21). Wierzący, na miarę swego zjednoczenia z Chrystusem poprzez chrzest i udziału w Jego cierpieniu (Rz 6, 1-6), uczestniczą przez Ducha Świętego w Jego chwale, oraz są wskrzeszeni z Nim jako antycypacja ostatecznej chwały (por. Rz 8, 17; Ef 2, 6; Kol 3, 1). Jest to przeznaczenie Kościoła i jego członków, aby byli „święci”, bo są wybrani w Chrystusie „przed założeniem świata”, aby byli „święci i nieskalani”, aby uczestniczyli w chwale Chrystusa (Ef 1, 3-5; 5, 27). Paweł mówi jak gdyby z perspektywy czasu, jakby znajdował się w przyszłości, kiedy powiada: *Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał - tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił - tych też obdarzył chwałą* (Rz 8, 30). W kolejnych rozdziałach *Listu do Rzymian* wyjaśnia ten wieloaspektowy dramat wyboru Boga w Chrystusie, mając na uwadze jego koniec: włączenie pogan, skoro „będzie zbawiony cały Izrael” (Rz 11, 26).

## Maryja w ekonomii łaski

54. W tych biblijnych ramach rozważaliśmy od nowa szczególnie miejsce Najświętszej Maryi w ekonomii łaski jako Tej, która urodziła Chrystusa, wybrańca Bożego. Słowo Boga skierowane do Niej za pośrednictwem Gabriela jako Tej, która była już obdarzona „pełnią łaski”, zapraszało Ją do odpowiedzi w wierze i wolności na wezwanie Boga (Łk 1, 28. 38. 45). Duch działa w Niej w poczęciu Zbawiciela, i ta „*blogosławiona między niewiastami*” została zainspirowana, aby śpiewać: *blogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia* (Łk 2, 48). Z eschatologicznego punktu widzenia, Maryja w ten sposób uosabia „wybrany Izrael”, o którym Paweł mówi - uwielbiony, usprawiedliwiony, powołany, przeznaczony. To jest ten wzór łaski i nadziei, który widzimy w życiu Maryi, zajmującej własne miejsce we wspólnym przeznaczeniu Kościoła jako Tej, która urodziła w swoim ciele „Pana chwały”. Maryja jest naznaczona od samego początku jako Ta wybrana, wezwana oraz wypełniona łaską przez Boga w Duchu Świętym do zadania, które jest przed Nią.

55. Pismo Święte mówi nam o nieplodnych kobietach, które Bóg obdarzył dziećmi - Rachel, żona Jakuba, Anna (Rdz 30, 1-24; Sdz 13, 1; 1 Sm 1, 1) - oraz tych w podeszłym już wieku - Sara (Rdz 18, 9-15; 21, 1-7), i zwłaszcza kuzynka Maryi, Elżbieta (Łk 1, 7-24). Kobiety te zwracają uwagę na wyjątkową rolę Maryi Panny, która nie była ani nieplodna, ani starsza wiekiem, ale

plodną dziewicą: w Jej łonie Duch Święty doprowadził do poczęcia Jezusa. Pismo Święte mówi również o trosce Boga o wszystkich ludzi, nawet przed urodzeniem (Ps 139, 13-18), i opowiada o działaniu łaski Bożej, która poprzedza powołanie poszczególnych osób, nawet zanim się urodziły (por. Jr 1, 5; Łk 1, 15; Ga 1, 15). Tak jak Kościół pierwotny, również my widzimy w przyjęciu przez Maryję woli Bożej owoc Jej wcześniejszego przygotowania, wyrażonego w pozdrowieniu „pełna łaski”, które skierował do Niej anioł Gabriel. Widzimy w ten sposób, że Bóg działał w Maryi od samego początku, przygotowując Ją do wyjątkowego powołania, a mianowicie zrodzenia w Jej ciele nowego Adama, w którym wszystko, co zostało stworzone, w Nim ma istnienie (por. Kol 1, 16-17). O Maryi, rozumianej zarówno jako indywidualna osoba, jak i postać reprezentatywna, możemy powiedzieć: Ona jest dziełem Boga, stworzonym *w Jezusie Chrystusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili* (Ef 2, 10).

56. Maryja, czysta Dziewica, urodziła Boga, który wcielił się w Jej łonie. Łączyła Ją z Synem nie tylko cielesna bliskość; Maryja wiernie podążała za Jezusem i uczestniczyła w Jego zwycięskim ofiarowaniu się (Łk 2, 35). Jak widzieliśmy, wszystko to jest poświadczane w Piśmie Świętym. Nie ma w nim natomiast bezpośredniego świadectwa dotyczącego końca życia Maryi. Jednak pewne fragmenty wzmiankują, że ci, którzy podążają wiernie za Bożymi planami, są przyjęci przed obecność Boga. Ponadto fragmenty te podają wskazówki lub częściowe analogie, które mogą rzucić światło na tajemnicę wejścia Maryi do chwały. Na przykład biblijny wzór antycypowanej eschatologii pojawia się w historii Szczepana, pierwszego męczennika (Dz 7, 54-60). W chwili jego śmierci, która jest podobna do śmierci jego Pana, widzi „chwałę Boga i Jezusa”, „Syna Człowieczego” nie jako sędziego, ale „zasiadającego po prawicy Boga”, aby przyjąć swego wiernego sługę. Podobnie skruszony łotr, który wzywa ukrzyżowanego Chrystusa, otrzymuje obietnicę bycia z Nim natychmiast w raju (Łk 23, 43). Wierny sługa Boży, Elias, wśród wichru wstąpił do niebios (2 Krl 2, 11). Henoch „otrzymał świadectwo, że jest sprawiedliwy” jako człowiek wiary, dlatego był *zabrany, aby nie oglądał śmierci; i nie znaleziono go, gdyż zabrał go Bóg* (Hbr 11, 5, por. Rdz 5, 24). W takim wzorze antycypowanej eschatologii Maryja może być postrzegana jako wierna uczennica w pełni obecna przed Bogiem w Chrystusie. W ten sposób jest Ona znakiem nadziei dla całej ludzkości.

57. Wzór nadziei i łaski już zapowiedziany w Maryi będzie spełniony w nowym stworzeniu w Chrystusie, kiedy wszyscy odkupieni będą uczestniczyć w chwale Pana (por. 2 Kor 3, 18). Chrześcijańskie doświadczenie wspólnoty (komunii) z Bogiem w tym obecnym życiu jest znakiem i przedsmakiem Bożej łaski i chwały, nadziei, w której uczestniczy całe stworzenie (Rz 8, 18-23). Każdy wierny oraz Kościół znajdują swoje dopełnienie w nowym Jeruzalem, świętej oblubienicy Chrystusa (por. Ap 21, 2; Ef 5, 27). Kiedy chrześcijanie ze Wschodu oraz z Zachodu rozmyślali przez pokolenia nad dziełem Boga w Maryi, poprzez ich rozeznanie w wierze (por. *Dar autorytetu*, nr 29), uznali za stosowne, że Pan całą zabrał Ją do siebie: w Chrystusie Ona jest już nowym stworzeniem, w którym *to, co dawne, minęło, a oto [wszystko] stało się nowe* (2 Kor 5, 17). Patrząc z takiej eschatologicznej perspektywy, Maryja może być postrzegana

zarówno jako typ Kościoła oraz jako uczennica, która ma specjalne miejsce w ekonomii zbawienia.

## Definicje papieskie

58. W ten sposób zarysowaliśmy naszą wspólną wiarę co do miejsca Maryi w Bożym planie. Chrześcijanie rzymskokatoliccy są jednak związani z nauką sformułowaną przez papieża Piusa XII w roku 1950, że „Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej”. Zauważamy, że dogmat ten nie przyjmuje szczególnego stanowiska co do tego, jak zakończyło się życie Maryi<sup>10</sup>, ani nie mówi o Niej w kategoriach śmierci oraz zmartwychwstania, ale celebrytuje w Niej działanie Boga. W ten sposób, wzięwszy pod uwagę zrozumienie, jakie osiągnęliśmy w sprawie miejsca Maryi w ekonomii nadziei oraz łaski, możemy wspólnie potwierdzić – zgodnie z Pismem Świętym - naukę, że Bóg zabrał Błogosławioną Najświętszą Pannę w pełni Jej osoby do swojej chwały, oraz że to można naprawdę zrozumieć tylko w świetle Pisma Świętego. Katolicy mogą uważać, że ta nauka o Maryi zawarta jest w tym dogmacie. Podczas gdy powołaniem oraz przeznaczeniem wszystkich odkupionych jest ich uwielbienie w Chrystusie, Maryja, jako *Theotókos*, zajmuje szczególne miejsce we wspólnocie (komunii) świętych oraz zawiera w sobie przeznaczenie Kościoła.

59. Katolicy wierzą również, że „Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyły grzechu pierworodnego” (Dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi, ogłoszony przez papieża Piusa IX, 1854 r.)<sup>11</sup>. Definicja uczy, że Maryja, podobnie jak wszyscy inni ludzie, potrzebuje Chrystusa jako swego Zbawiciela i Odkupiciela (por. *Lumen gentium*, nr 53; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 491). Negatywne pojęcie „bez zmyły” niesie ze sobą ryzyko zaciemnienia pełni zbawczego dzieła Chrystusa. To nie jest tak, że Maryi brakuje czegoś, co „mają” inni ludzie, mianowicie grzechu, ale że chwała łaski Bożej wypełniła Jej życie od samego początku<sup>12</sup>. Świętość,

<sup>10</sup> Odniesienie w dogmacie do wniebowzięcia Maryi z „ciałem i duszą” spowodowało problemy natury historycznej i filozoficznej. Dogmat ten pozostawia otwartą kwestię, co oznacza, w kategoriach historycznych, brak Jej ciała. Podobnie „zabrana z ciałem i duszą” nie jest zamiarem uprzywilejowania jakiejś konkretnej antropologii. Bardziej pozytywnie fakt „zabrania z ciałem i duszą” można postrzegać tak, że ma on chrystologiczne oraz eklezjologiczne implikacje. Maryja jako „Bogurodzica” jest blisko, fizycznie związana z Chrystusem: Jego cielesne uwielbienie obejmuje teraz Ich obydwójce. I od momentu, kiedy Maryja urodziła Go cielesnie, jest Ona blisko związana z Kościołem, Ciałem Chrystusa. Krótko mówiąc, sformułowanie dogmatu dotyczy, w odniesieniu do Maryi, kwestii teologicznych, a nie historycznych czy filozoficznych.

<sup>11</sup> Definicja ta odwołuje się do starożytnej kontrowersji na temat czasu uświęcenia Maryi, twierdząc, że miało to miejsce dokładnie w pierwszej chwili Jej poczęcia.

<sup>12</sup> Według twierdzenia Pawła w *Liście do Rzymian* 3, 23 – „wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej” – mogłoby się wydawać, że nie zezwala ono na żadne wyjątki, nawet



która jest naszym celem w Chrystusie (por. 1 J 3, 2-3), była widziana przez niezasłużoną łaskę w Maryi, która jest prototypem nadziei łaski dla ludzkości jako całości. Zgodnie z Nowym Testamentem, być w stanie „łaski” ma konotacje bycia wolnym od grzechu poprzez krew Chrystusa (Ef 1, 6-7). Biblia wskazuje na skuteczność ofiary Chrystusa nawet za tych, którzy poprzedzali Go w czasie (por. 1 Pt 3, 19; J 8, 56; 1 Kor 10, 4). Tutaj ponownie eschatologiczny punkt widzenia oświetla nasze rozumienie osoby i powołania Maryi. Wziąwszy pod uwagę Jej powołanie do bycia Matką Syna Bożego (Łk 1, 35), możemy wspólnie stwierdzić, że zbawcze dzieło Chrystusa sięgnęło w Maryi do głębi Jej istoty i do Jej pierwszych chwil życia. Nie jest to sprzeczne z nauką Pisma i może być rozumiane tylko w świetle Pisma Świętego. Katolicy mogą rozpoznać to, co zostało stwierdzone przez dogmat, mianowicie „zachowana od grzechu pierworodnego” oraz „od samego początku Jej poczęcia”.

60. Zgadzamy się wspólnie, że nauka o Maryi w tych dwóch definicjach z 1854 i 1950 r., rozumiana w biblijnym wzorze ekonomii łaski i nadziei, jest zgodna z nauką Pisma Świętego oraz wspólnymi starożytnymi tradycjami. Jednak w rozumieniu rzymskokatolickim, jak to ujęto w tych dwóch definicjach, proklamacja jakiegokolwiek nauki jako dogmatu sugeruje, że nauka, o której mowa, jest „objawiona przez Boga” i dlatego muszą w nią wierzyć „stanowczo i stale” wszyscy wierni (to jest *de fide*). Problem, który te dogmaty mogą przedstawiać dla anglikanów w kategoriach artykułu VI, jest następujący: „Pismo Święte zawiera wszystko to, co jest konieczne do zbawienia. Nie można zatem wymagać od kogokolwiek, aby przyjął jako artykuł wiary, ani też jako wymaganie wiary lub konieczne do zbawienia to, czego nie można w nim wyczytać ani przez nie udowodnić”.

Zgadzamy się, że nie można wymagać, aby coś przyjąć w wierze jako artykuł wiary, jeśli nie jest to objawione przez Boga. Jednak dla anglikanów powstaje pytanie co do tego, czy te prawdy wiary dotyczące Maryi są objawione przez Boga w sposób, w który muszą być zachowywane przez wiernych jako wymaganie wiary.

61. Szczególnie okoliczności oraz dokładne precyzyjne sformułowania definicji z 1854 i 1950 r. stworzyły problem nie tylko dla anglikanów, ale również dla innych chrześcijan. Sformułowania tych doktryn oraz niektóre obiekcje wobec nich są osadzone w sposobie myślenia ich czasów. Zwłaszcza frazy: „objawione przez Boga” (1854 r.) oraz „Bosko objawiony” (1950 r.) używane w tych dogmatach ukazują teologię Objawienia, która dominowała w Kościele rzymskokatolickim w czasie, kiedy te dogmaty zostały sformułowane i które znalazły autorytatywne wyrażenie w Konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I. Dzisiaj muszą być rozumiane w taki sposób, w jaki nauka ta została udoskonalona przez Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum*, zwłaszcza jeśli chodzi o centralną rolę Pisma Świętego w recepcji oraz prze-

---

dla Maryi. Jednak ważne jest, aby zauważyć retoryczno-apologetyczny kontekst tego ogólnego tematu *Listu do Rzymian* 1-3, który pokazuje jednakową grzeszność Żydów oraz Greków (3, 9). Rz 3, 23 ma dość specyficzny charakter w kontekście, który nie jest związany ze sprawą „bezgrzeszności” Maryi lub czegoś innego, co Jej dotyczy.

kazie Objawienia. Kiedy Kościół rzymskokatolicki stwierdza, że prawda jest „objawiona przez Boga”, nie ma żadnej sugestii nowego Objawienia. Raczej dogmaty te rozumiane są tak, że świadczą o tym, co zostało objawione od początku. Pismo Święte daje świadectwo normatywne temu Objawieniu (por. *Dar autorytetu*, nr 19). Objawienie to jest przyjmowane przez społeczność wierzących i przekazywane w czasie i przestrzeni poprzez Pismo oraz przez przepowiadanie, liturgię, duchowość, życie oraz naukę Kościoła, które czerpie z Pisma Świętego. W dokumencie *Dar autorytetu* Komisja usiłowała wyjaśnić metodę, w oparciu o którą taka autorytatywna nauka mogła powstać - za istotny punkt uznano, że musi się ona zgadzać z Biblią, co pozostaje główną sprawą zarówno dla anglikanów, jak i katolików.

62. Anglikanie pytali również, czy te dogmaty muszą być uznane przez wiernych jako wymaganie wiary w sytuacji, gdy Biskup Rzymu ogłosił je „niezależne od Soboru” (por. *Autorytet w Kościele II*, nr 30). W odpowiedzi katolicy wskazali na *sensus fidelium*, tradycję liturgiczną w lokalnych Kościołach i aktywne wsparcie biskupów rzymskokatolickich (por. *Dar autorytetu*, nr 29-30): były to argumenty, dzięki którym uznano tę naukę za należącą do depozytu wiary Kościoła i dlatego możliwą do zdogmatyzowania (por. *Dar autorytetu*, nr 47). W Kościele katolickim decyzje takie podejmował, w ściśle określonych warunkach, Biskup Rzymu (por. *Pastor Aeternus* [1870], w *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum* [DS] 3069-3070). Dogmatów z 1854 i 1950 r. nie ogłoszono w odpowiedzi na kontrowersje, ale dały one wyraz konsensusowi wiary wśród wiernych we wspólnocie z Biskupem Rzymu. Zostały one ponownie potwierdzone przez Sobór Watykański II. Dla anglikanów tylko decyzja soboru ekumenicznego, nauczającego zgodnie z Pismem Świętym, byłaby najbezpieczniejszym sposobem pokazania, że zostały spełnione konieczne warunki, aby nauka była *de fide*. Jeśli to się stanie, jak to było w przypadku definicji *Theotókos*, zarówno katolicy, jak i anglikanie zgodzą się, że świadectwu Kościoła wszyscy wierni winni okazać wiarę w sposób stanowczy i stały (por. 1 J 1, 1-3).

63. Anglikanie pytali, czy warunkiem przyszłego przywrócenia pełnej wspólnoty będzie przyjęcie dogmatów z roku 1854 i 1950? Katolicy twierdzą, że trudno jest przewidywać przywrócenie wspólnoty, w której akceptacja pewnych doktryn wobec jednych będzie wymagana, a wobec innych nie. W podejmowaniu tych kwestii mieliśmy na uwadze to, żeby „jedyną konsekwencją separacji anglikanów i katolików nie było wyolbrzymianie znaczenia dogmatów maryjnych, kosztem niedostrzeżenia innych prawd bardziej związanych z fundamentem wiary chrześcijańskiej” (*Autorytet w Kościele II*, nr 30). Anglikanie oraz katolicy zgadzają się, że nauki o wniebowzięciu oraz niepokalanym poczęciu Maryi muszą być bardziej rozumiane w świetle centralnej prawdy, która dotyczy Jej tożsamości, a mianowicie *Theotókos*, wypływającej z wiary we wcielenie. Uważamy, że w oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II i ostatnich papieży, trwa recepcja nauki Kościoła o Maryi w kontekście chrystologicznym i eklezjalnym. Sugerujemy teraz, że przyjęcie perspektywy eschatologicznej może pogłębić nasze wspólne rozumienie miejsca Maryi w ekonomii łaski i tradycji Kościoła związanej z Maryją, które przyjmują obie nasze wspólnoty. Mamy nadzieję, że Kościół rzymskokatolicki oraz Wspólnota anglikańska uznają wspólną wiarę odnośnie do Maryi, którą tutaj proponujemy. Taka ponowna recepcja

oznaczałaby, że doktryna maryjna oraz kult maryjny w naszych wspólnotach, włącznie z różnicami w akcentach, byłyby widziane jako autentyczny wyraz wiary chrześcijańskiej<sup>13</sup>. Każda taka recepcja musiałaby mieć miejsce w kontekście wzajemnej re-recepcji skutecznego autorytetu nauki w Kościele, takiej jak ta przedstawiona w dokumencie *Dar autorytetu*.

## D

### Maryja w życiu Kościoła

64. *Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są „tak”*. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze „Amen” Bogu na chwałę (2 Kor 1, 20). Boże „tak” w Chrystusie przybiera szczególną i wymagającą formę, gdy kieruje się je do Maryi. Głęboka tajemnica „Chrystusa pośrodku nas, nadziei chwały” (Kol 1, 27) ma dla Niej szczególne znaczenie. Umożliwia Jej powiedzenie „amen”, w którym, poprzez Ducha, który Ją osłonił, zostaje zapoczątkowane Boże „tak” nowego stworzenia. Jak widzieliśmy, to *fiat* Maryi było wyjątkowe w swojej otwartości na słowo Boże, w drodze po której Duch Ją prowadził do stóp krzyża i dalej. Pismo Święte przedstawia Maryję, jak wzrasta w swej relacji do Chrystusa: Jego uczestniczenie w Jej naturalnej rodzinie (Łk 2, 39) zmienia się w Jej uczestnictwo w Jego eschatologicznej rodzinie – tych, na których Duch Święty jest wylany (Dz 1, 14; 2, 1-4). „Amen” Maryi na Boże „tak” w Chrystusie skierowane do Niej jest w ten sposób zarówno wyjątkowe, jak i wzorcze dla każdego ucznia i dla życia Kościoła.

65. Jednym z owoców naszego studium jest świadomość różnych sposobów, w których przykład Maryi, doświadczającej łaski Bożej, był asymilowany przez pobożność naszych tradycji. Podczas gdy obie tradycje uznały Jej specjalne miejsce we wspólnocie świętych, to jednak różne były akcenty, które nazaczyły sposób, w którym doświadczaliśmy Jej posługi. Anglikanie wyszli od refleksji nad biblijnym obrazem Maryi jako inspiracji i wzoru dla uczniów. Katolicy bardziej podkreślili ważność stałej posługi Maryi w ekonomii łaski i we wspólnocie świętych. Maryja wskazuje ludziom na Chrystusa, polecając ich Jemu i pomagając im uczestniczyć w Jego życiu. Żaden z tych ogólnych opisów nie oddaje w pełni bogactwa oraz różnorodności żadnej tradycji, a XX w. był świadkiem szczególnego wzrostu zbieżności: wielu wyznawców anglikanizmu wykazywało coraz większą aktywność w pobożności do Maryi, a katolicy odkryli od nowa biblijne korzenie tej pobożności. Zgadząmy się, że Maryja to najdoskonalszy

<sup>13</sup> W takich okolicznościach wyraźna akceptacja dokładnego tekstu definicji z 1854 i 1950 r. nie może być wymagana od wiernych, którzy nie byli w łączności duchowej z Rzymem, w czasie, kiedy zostały ogłoszone. Przeciwnie, anglikanie musieliby zaakceptować to, że definicje te są uzasadnionym wyrażeniem wiary katolickiej, i muszą być szanowane jako takie, nawet jeśli sformułowania te nie były przez nich stosowane. Są przypadki, w ekumenicznych uzgodnieniach, w których to, co jeden partner zdefiniował jako *de fide*, może być wyrażone przez drugiego partnera w inny sposób, jak np. we *Wspólnej deklaracji pomiędzy Kościołem katolickim a Wschodnim Kościołem Asyryjskim* (1994 r.) lub *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999 r.).

przykład życia łaski, a my jesteśmy wezwani, aby wpatrywać się w Jej życie opisane w Piśmie oraz zjednoczyć się z Nią, która istotnie nie jest martwa, ale naprawdę żyjąca w Chrystusie. Czyniąc to, idziemy razem jako pielgrzymi we wspólnocie z Maryją, pierwszą uczennicą Chrystusa, i ze wszystkimi tymi, których uczestnictwo w nowym stworzeniu zachęca nas do tego, żebyśmy byli wierni naszemu powołaniu (por. 2 Kor 5, 17. 19).

66. Świadomi szczególnej roli Maryi w historii zbawienia, chrześcijanie dali Jej specjalne miejsce w swoich liturgicznych oraz prywatnych modlitwach, chwalać Boga za to, co zrobił *w* i *przez* Nią. Śpiewając *Magnificat* chwalą Boga z Nią; w Eucharystii modlą się z Nią jako cały lud Boży, łącząc swoje modlitwy we wspólnocie świętych. Uznają miejsce Maryi w „modlitwie wszystkich świętych”, że modlitwy te są wypowiedane przed tronem Boga w liturgii niebiańskiej (Ap 8, 3-4). Wszystkie te sposoby włączenia Maryi do chwały oraz modlitwy należą do naszego wspólnego dziedzictwa, jak i nasze uznanie Jej wyjątkowego statusu jako *Theotókos*, co daje Jej szczególne miejsce we wspólnocie świętych.

### Wstawiennictwo i pośrednictwo we wspólnocie świętych

67. Praktyka wiernych proszących Maryję o wstawiennictwo za nimi u Jej Syna gwałtownie wzrosła po ogłoszeniu Jej jako *Theotókos* na Soborze Efeskim. Najbardziej powszechną formą modlitwy wstawienniczej jest obecnie „Zdrowaś Maryjo”. Łączy ona skierowane do Maryi pozdrowienie Gabriela oraz Elżbiety (Łk 1, 28. 42). Pozdrowienie to było szeroko rozpowszechnione od V wieku, bez frazy zamykającej: „módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej”, którą po raz pierwszy dodano w XV wieku, a do rzymskiego brewiarza włączył ją Pius V w 1568 roku. Angielscy reformatorzy skrytykowali tę inwokację oraz podobne formy modlitwy, ponieważ sądzili, że to zagraża jednemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Wobec przesadnej pobożności maryjnej wynikającej z wyolbrzymienia roli Maryi i Jej uprawnień obok Chrystusa, reformatorzy odrzucili „rzymską doktrynę o wzywaniu świętych” jako „niepoświadczoną przez Pismo”, ale „raczej przeciwną słowu Bożemu” (Artykuł XXII). Sobór Trydencki potwierdził, że szukanie pomocy świętych, aby uzyskać przychyłność Boga, jest „dobre i użyteczne”: takie prośby są zanoszone „przez Jego Syna naszego Pana Jezusa Chrystusa, który jest naszym jedynym Zbawicielem i Odkupicielem” (DS 1821). Sobór Watykański II poparł praktykę wiernych proszenia Maryi o modlitwę za nich, podkreślając, że „macierzyńska rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedynego pośrednictwa Chrystusa, lecz ukazuje jego moc. [...] nie przeszkadza w żaden sposób bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, ale ją umacnia” (*Lumen gentium*, nr 60). Dlatego Kościół rzymskokatolicki nadal przyczynia się do rozwoju pobożności maryjnej, upominając tych, którzy albo wyolbrzymiają albo pomniejszają rolę Maryi (*Marialis cultus*, nr 31). Uwzględniając powyższe stwierdzenia, szukamy teologicznie uzasadnionego sposobu, aby spotkać się bliżej w życiu modlitwy we wspólnocie z Chrystusem i Jego świętymi.

68. Pismo Święte naucza, że jest *jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich*

(1 Tm 2, 5-6). Jak zauważono wcześniej, na podstawie tej nauki „odrzucaamy jakąkolwiek interpretację roli Maryi, która przysłania to stwierdzenie” (*Autorytet w Kościele II*, nr 30). Jednak również prawdziwe jest, że wszystkie posługi Kościoła, zwłaszcza słowa i sakramentu, pośredniczą w otrzymaniu łaski Bożej przez ludzi. Posługi te nie konkurują z jedynym pośrednictwem Chrystusa, ale służą mu i mają w nim swoje źródło. Zwłaszcza modlitwa Kościoła nie stoi obok lub zamiast wstawiennictwa Chrystusa, ale dokonuje się przez Niego, naszego Orędownika i Pośrednika (por. Rz 8, 34; Hbr 7, 25; 12, 24; 1 J 2, 1). Taka modlitwa jest możliwa i praktykowana zarówno w Duchu Świętym, jak i przez Jego wstawiennictwo jako Orędownika, wysłanego zgodnie z obietnicą Chrystusa (por. J 14, 16-17). Stąd proszenie naszych braci i sióstr na ziemi i w niebie, żeby modlili się za nas, nie kwestionuje jedynego dzieła pośrednictwa Chrystusa, ale raczej jest środkiem, za pomocą którego *w* oraz *przez* Ducha, może być ukazana jego moc.

69. W naszej modlitwie jako chrześcijanie kierujemy prośby do Boga, naszego Ojca niebieskiego, *w* i *przez* Jezusa Chrystusa, jako że Duch Święty nas porusza i umożliwia nam to. To wzywanie ma miejsce we wspólnocie, która jest darem i dziełem Boga. W modlitwie powołujemy się na imię Chrystusa w solidarnej łączności z całym Kościołem, z pomocą braci i sióstr zawsze i w każdym miejscu. Jak to wcześniej wyraziła Komisja ARCIC: „Pielgrzymka wiary wiernych przeżywana jest ze wzajemnym wsparciem całego ludu Bożego. W Chrystusie wszyscy wierni, zarówno ci żyjący, jak i ci, którzy odeszli, połączeni są razem w modlitwie” (*Zbawienie i Kościół*, nr 22). W doświadczeniu tej modlitewnej wspólnoty wierzący są świadomi ich stałej jedności z braćmi i siostrami, którzy „zasnęli”, z tą „wielką rzeszą świadków”, która nas otacza w naszej pielgrzymce wiary. Dla niektórych oznacza to wyczuwanie bliskości ich przyjaciół; dla innych może to być wspomnianie spraw życia z tymi, którzy odeszli przed nimi w wierze. Takie intuicyjne doświadczenie stwierdza naszą solidarność w Chrystusie z wszystkimi chrześcijanami, nie tylko z Kobiętą, poprzez którą stał się „podobnym do nas we wszystkim, oprócz grzechu” (Hbr 4, 15).

70. Pismo Święte zaprasza chrześcijan, aby prosili swoich braci i siostry o modlitwę za nich, *w* oraz *przez* Chrystusa (por. Jk 5, 13-15). Ci, którzy są teraz „w Chrystusie”, nieskrępowani przez grzech, uczestniczą w nieustannej modlitwie oraz wychwalaniu Boga, co charakteryzuje życie w niebie (np. Ap 5, 9-14; 7, 9-12; 8, 3-4). W świetle tych stwierdzeń wielu chrześcijan uważa, że prośby o pomoc w modlitwie można słusznie i skutecznie znosić do tych członków wspólnoty świętych, którzy wyróżniali się swoim świętym życiem (por. Jk 5, 16-18). Uważamy, że proszenie świętych o modlitwę za nas nie ma być postrzegane jako obce Pismu Świętemu, nawet jeśli Pismo nie uczy go wprost jako należącego do koniecznych elementów życia w Chrystusie. Zgadza się, że sposób, w jaki usiłuje się prosić o tę pomoc, nie może przesłaniać bezpośredniego dostępu wiernych do Boga, naszego Ojca w niebie, który cieszy się, że może obdarowywać swoje dzieci (Mt 7, 11). Kiedy w Duchu i przez Chrystusa wierni kierują swoje modlitwy do Boga, pomagają im w tym inni wierni, zwłaszcza ci, którzy naprawdę żyją w Chrystusie i są wolni od grzechu. Zauważamy, że liturgiczne formy modlitwy są kierowane do Boga: nie kieruje się modlitwy „do” świętych, ale raczej prosi ich, aby „modlili się za nas”. Jednak

w tym przypadku i w innych jakiegokolwiek pojęcie wzywania, które zamazuje trynitarną ekonomię łaski i nadziei, należy odrzucić jako niezgodne z Pismem Świętym lub wspólnymi starożytnymi tradycjami.

## Posługa właściwa Maryi

71. Wśród wszystkich świętych Maryja ma miejsce jako *Theotókos*: żywa w Chrystusie, przebywa u Tego, kogo zrodziła, „obdarzona względami” we wspólnocie łaski oraz nadziei, wzór odkupionej ludzkości, ikona Kościoła. W konsekwencji wierzy się, że wykonuje Ona szczególną posługę pomagania innym poprzez Jej czynną modlitwę. Wielu chrześcijan, czytając opowieść o Kanie, ciągle słyszy, jak Maryja daje im wskazówki: „Zróbcie wszystko, cokolwiek On wam powie”, i są pewni, że Ona zwraca uwagę swojego Syna na ich potrzeby: „wina nie mają” (J 2, 1-12). Wielu doświadcza uczucia empatii oraz solidarności z Maryją, zwłaszcza w ważnych kwestiach, kiedy relacja o Jej życiu odzwierciedla ich życie - na przykład akceptacja powołania, skandal dotyczący Jej ciąży, przypadkowe otoczenie podczas Jej porodu, sam poród, ucieczka do obcego kraju. Obrazy Maryi stojącej u stóp krzyża oraz znany Jej obraz jako przyjmującej ciało Jezusa (*Pietà*) przywołują szczególne cierpienie matki przy śmierci swojego dziecka. Anglikanie, jak i katolicy Igną do Matki Chrystusa jako czulej i współczującej osoby.

72. Macierzyńska rola Maryi, poświadczona przede wszystkim w ewangelicznych relacjach, które opisują Jej stosunek do Jezusa, została rozwinięta w różny sposób. Chrześcijanie twierdzą, że Maryja jest Matką Boga Wcielonego. Kiedy zaś rozważają słowo umierającego Zbawiciela wypowiedziane do ukochanego ucznia: „Oto Matka twoja” (J 19, 27), mogą słyszeć zaproszenie do przyjęcia Maryi jako „Matki wierzących”: Ona będzie się o nich troszczyć, jak troszczyła się o swojego Syna w godzinie potrzeby. Tak jak Ewa była nazwana „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20), analogicznie Maryja jest dla chrześcijan Matką nowej ludzkości, aktywnie wskazującą wszystkim Chrystusa, mając na względzie dobro wszystkich żyjących. Zgodziliśmy się, że chociaż trzeba ostrożności w stosowaniu takiej symboliki, to można odnieść ją do Maryi jako sposób uhonorowania Jej szczególnego stosunku do Jej Syna oraz skuteczności w Niej Jego dzieła odkupienia.

73. Wielu chrześcijan uważa, że ich kult Boga zostaje ubogacony, jeśli okazują w swej pobożności wdzięczność Maryi za Jej posługę. Trzeba szanować autentyczną ludową pobożność, która ze swej natury wykazuje szeroką indywidualną, regionalną oraz kulturową odmienność. Tłumy, które gromadzą się w niektórych miejscach, w których – jak się uważa - ukazała się Maryja, dowodzą, że takie objawienia są ważną częścią tej pobożności i są źródłem duchowej pociechy. Istnieje potrzeba starannego rozeznania w ocenie wartości duchowej domniemanego objawienia. Zostało to podkreślone w ostatnio opublikowanym komentarzu rzymskokatolickim: „Objawienie prywatne [...] może skutecznie pomagać w lepszym zrozumieniu i przeżywaniu Ewangelii w obecnej epoce; dlatego nie należy go lekceważyć. Jest to pomoc, która zostaje nam udzielona, ale z której nie mamy obowiązku korzystać. Kryterium prawdzi-

wości i znaczenia objawienia prywatnego jest zatem jego ukierunkowanie ku samemu Chrystusowi. Jeżeli objawienie oddała się od Niego, jeśli staje się od Niego niezależne albo wręcz chce uchodzić za inny i lepszy zamysł zbawienia, ważniejszy od Ewangelii, wówczas z pewnością nie pochodzi od Ducha Świętego” (Kongregacja Nauki Wiary, *Teologiczny komentarz na temat przesłania fatimskiego*, 26 VI 2000 r.).

Zgadza się, że w ograniczeniach przyjętych tutaj, aby zapewnić, że cześć oddawana Chrystusowi pozostaje wyjątkową, górującą nad innymi, taka prywatna pobożność jest akceptowana, choć nigdy nie może być wymagana od wiaryzących.

74. Kiedy Maryja została po raz pierwszy rozpoznana jako Matka Pana przez Elżbietę, wtedy odpowiedziała, wielbiąc Boga w swoim *Magnificat* i głosząc Jego sprawiedliwość dla biednych (Łk 1, 46-55). W wypowiedzi Maryi możemy zobaczyć znaczenie ubóstwa wobec Boga, które odzwierciedla szczególną troskę Boga o biednych. W swej bezsilności Maryja jest wyniesiona przez łaskę Bożą. Choć świadectwo Jej posłuszeństwa oraz akceptacji woli Boga czasami interpretowano jako znak bierności i zniewolenia kobiety, jednak w gruncie rzeczy jest radykalnym oddaniem się Bogu, który ma miłosierdzie dla swojej służebnicy, wywyższa pokornych i poniża możnych. Z codziennej refleksji nad tą nadzwyczajną pieśnią Maryi zrodziły się kwestie dotyczące sprawiedliwości dla kobiet oraz promocji społecznej i politycznej uciśnionych. Inspirowane przez Jej słowa społeczności kobiet i mężczyzn w różnych kulturach same zaangażowały się w pracę dla ubogich i odrzuconych. Tylko wówczas, kiedy radość połączona jest ze sprawiedliwością i pokojem, naprawdę uczestniczymy w ekonomii łaski i nadziei, którą głosi i uosabia Maryja.

75. Przyjmując jednoznacznie jedyne pośrednictwo Chrystusa, które rodzi owoce w życiu Kościoła, nie uważamy, że praktyka prośnienia Maryi i świętych, aby modlili się za nas, dzieli nasze wspólnoty. Ponieważ przeszkody z przeszłości zostały usunięte przez wyjaśnienie doktryny, poprzez liturgiczną reformę oraz praktyczne normy z nią zgodne; uważamy, że nie ma żadnej racji teologicznej odnośnie do podziału Kościoła w tych sprawach.

## Zakończenie

76. Nasze studium, które otwiera uważna interpretacja eklezjalna i ekumeniczna Pisma Świętego w oparciu o wspólne tradycje, oświetliło w nowy sposób miejsce Maryi w ekonomii nadziei i łaski. Jeszcze raz wspólnie potwierdzamy ustalenia osiągnięte przez poprzednią Komisję ARCIC w *Autorytet w Kościele II*, nr 30, że:

- żadna interpretacja roli Maryi nie może przesłaniać jedyne go pośrednictwa Chrystusa;
- każde rozważanie o Maryi należy łączyć z nauką o Chrystusie oraz Kościele;
- uznajemy Błogosławioną Najświętszą Pannę jako *Theotókos*, Matkę Wcielonego Boga, a więc przestrzegamy Jej świąt i przyznajemy Jej honorowe miejsce wśród świętych;

- Maryja została przygotowana poprzez łaskę do bycia Matką naszego Odkupiciela, przez którego sama została odkupiona i przyjęta do chwały;
- uznajemy Maryję za wzór świętości, wiary i posłuszeństwa dla wszystkich chrześcijan i że Maryja może być postrzegana jako prorocza figura Kościoła.

Uważamy, że ten dokument pogłębi i poszerzy w sposób znaczący te uzgodnienia, umieszczając je wewnątrz obszernego studium nad doktryną i pobożnością maryjną.

77. Jesteśmy przekonani, że dojście do porozumienia w tych sprawach musi zacząć się od słuchania słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym. Dlatego nasze wspólne oświadczenie zaczyna się uważnym zgłębianiem bogatego nowotestamentowego świadectwa o Maryi, w świetle ogólnych tematów oraz wzorów w Piśmie Świętym jako całości.

- Studium to doprowadziło nas do konkluzji, że nie można być wiernym Biblii bez zwracania należytej uwagi na osobę Maryi (nr 6-30).
- Odwołując się do wspólnych starożytnych tradycji ponownie dostrzeżliśmy centralne znaczenie *Theotókos* w kontrowersjach chrystologicznych i zastosowaniach biblijnych wizerunków Ojców do interpretacji oraz celebrowania miejsca Maryi w planie zbawienia (nr 31-40).
- Przejrzelśmy rozwój pobożności Maryi w średniowieczu oraz związane z nią kontrowersje teologiczne. Widzieliśmy, jak niektóre nadużycia w pobożności pod koniec średniowiecza oraz reakcje reformatorów wobec nich przyczyniły się do zerwania wspólnoty pomiędzy nami, co w konsekwencji sprawiło, że rozeszły się nasze drogi pobożności maryjnej (nr 41-46).
- Zwróciliśmy uwagę również na przykłady późniejszych wydarzeń w obu naszych wspólnotach, które otworzyły drogę do ponownej recepcji miejsca Maryi w wierze oraz życiu Kościoła (nr 47-51).
- Ta rosnąca zbieżność pozwoliła nam podejść w nowy sposób do kwestii dotyczących Maryi, które nasze wspólnoty nam postawiły. Czyniąc to, umieściliśmy nasze studium w kontekście modelu łaski i nadziei, który odkryliśmy w Biblii – „przeznaczył [...] powołał [...] usprawiedliwił [...] obdarzył chwałą” (Rz 8, 30) (nr 52-57).

## Postępy w porozumieniu

78. W wyniku naszego studium Komisja proponuje następujące ustalenia, które, według nas, znacznie przyspieszą uzyskanie porozumienia w określeniu roli Maryi. Wspólnie potwierdzamy, że:

- naukę o wniebowzięciu przez Boga Błogosławionej Najświętszej Panny w pełni Jej osoby do swojej chwały, w harmonii z Pismem Świętym, można naprawdę zrozumieć tylko w świetle Pisma Świętego (nr 58);
- zważywszy na Jej powołanie do bycia Matką Syna Bożego, zbawcze dzieło Chrystusa sięgnęło w Maryi do głębi Jej istoty i do Jej pierwszych chwil życia (nr 59) ;
- nauka o Maryi w tych dwóch dogmatach o wniebowzięciu oraz niepokalanym poczęciu, rozumiana w biblijnym wzorze ekonomii łaski i nadziei, harmonizuje



- z nauką Pisma Świętego oraz wspólnymi starożytnymi tradycjami (nr 60);
- niniejsze uzgodnienie, jeśli byłoby przyjęte przez nasze dwie wspólnoty, ustawiłoby w nowym kontekście ekumenicznym kwestie odnośnie do autorytetu, który wynika z dwóch definicji, z 1854 i 1950 r. (nr 61-63);
  - Maryja ma trwałą misję służenia Chrystusowi, naszemu jednemu Pośrednikowi; Maryja i święci modlą się za cały Kościół, a praktyka proszenia Maryi i świętych o modlitwę za nas nie jest czymś dzielącym wspólnotę (nr 64-75).

79. Zgadza się, że doktryny oraz praktyki pobożne, które są sprzeczne z Biblią, nie są objawione przez Boga ani nauczane przez Kościół. Zgadza się, że doktryna oraz kult, który koncentruje się na Maryi, włącznie z „prywatnymi objawieniami”, muszą być kształtowane normami, które zapewnią centralne i jedyne miejsce Jezusa Chrystusa w życiu Kościoła, oraz, że jedynie Chrystus, z Ojcem i Duchem Świętym, ma być wielbiony w Kościele.

80. Celem naszej Deklaracji nie było wyjaśnienie wszystkich możliwych problemów, ale pogłębienie naszego wspólnego zrozumienia zwłaszcza w tych sprawach, gdzie odmiennosc praktyk religijnych można potraktować jako różnorodne działanie Ducha wśród ludu Bożego. Uważamy, że porozumienie, które tutaj przedstawiliśmy, jest owocem ponownej recepcji przez anglikanów oraz rzymskokatolików doktryny o Maryi i wskazuje na możliwość dalszego pojednania, w którym sprawy dotyczące doktryny oraz kultu Maryi już nie będą widziane jako dzielące wspólnotę i nie będą przeszkodą w nowym etapie drogi w stronę widzialnej *koimonia*. To oświadczenie zostaje teraz przedstawione odpowiednim władzom. Może również samo okazać się wartościowym studium nauczania Pisma Świętego oraz wspólnych tradycji na temat Najświętszej Panny Maryi, Matki Wcielonego Boga. Ponieważ uczestniczymy w jednym Duchu, przez którego Maryja została przygotowana i uświęcona do swojego powołania, mamy nadzieję, że możemy wspólnie uczestniczyć z Nią i wszystkimi świętymi w niekończącym się uwielbieniu Boga.

## Członkowie Komisji

### Członkowie Wspólnoty anglikańskiej:

Frank Griswold, biskup Kościoła Episkopalnego (USA), współprzewodniczący do 2003 r.; Peter Carnley, arcybiskup Perth oraz prymas Kościoła anglikańskiego w Australii, współprzewodniczący od 2003 r.;

John Baycroft, emerytowany biskup Ottawy (Kanada); E. Rozanne Elder, profesor historii, Western Michigan University (USA); Jaci Maraschin, profesor teologii, Instytut Ekumeniczny w São Paulo (Brazylia); John Muddiman, wykładowca Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Oxford, Mansfield College, Oxford (Anglia); Michael Nazir-Ali, biskup Rochester (Anglia); Nicholas Sogovsky, teolog z Westminster Abbey, Londyn (Anglia); Charles Sherlock, Instytut Teologiczny w Melbourne College of Divinity (Australia).

**Sekretariat:**

David Hamid (Londyn), do 2002 r.; Gregory K. Cameron (Londyn), od 2002 r.

**Obserwatorzy arcybiskupa Canterbury:**

Richard Marsh, sekretarz arcybiskupa Canterbury do spraw ekumenizmu (Londyn), do 1999 r.; Herman Browne, zastępca sekretarza arcybiskupa Canterbury do spraw ekumenizmu (Londyn), 2000-2001; Jonathan Gough, sekretarz arcybiskupa Canterbury do spraw ekumenizmu (Londyn), od 2002 r.

**Członkowie Kościoła rzymskokatolickiego:**

Cormac Murphy-O'Connor, biskup Arundel i Brighton (Anglia), współprzewodniczący do 2000 r.; Alexander Brunett, arcybiskup Seattle (USA), współprzewodniczący od 2000 r.

Sara Butler, profesor teologii dogmatycznej, St Joseph's Seminary, Yonkers, New York (USA); Peter Cross, profesor teologii systematycznej, Catholic Theological College, Clayton (Australia); Adelbert Denaux, profesor, Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Leuven (Belgia); Brian Farrell, sekretarz w Papieskiej Radzie ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Watykan), od 2003 r.; Walter Kasper, sekretarz w Papieskiej Radzie ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Watykan), 1999-2000; Malcolm McMahon, biskup Nottingham (Anglia), od 2001 r.; Charles Morerod, dziekan Wydziału Filozofii w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza (Rzym), od 2002 r.; Marc Ouellet, sekretarz w Papieskiej Radzie ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Watykan), 2001-2002; Jean Tillard, profesor w Dominican Faculty of Theology, Ottawa (Kanada), aż do śmierci w 2000 r.; Liam Walsh, emerytowany profesor, Faculty of Theology, University of Fribourg (Szwajcaria).

**Sekretarze:**

Timothy Galligan, Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Watykan), do 2001 r.; Donald Bolen, Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Watykan), od 2001 r.

**Konsultant:**

Emmanuel Lanne, klasztor w Chevetogne (Belgia), od 2000 r.

**Obserwator Światowej Rady Kościołów:**

Michael Kinnamon, dziekan Seminarium Teologicznego w Lexington, Kentucky (USA), do 2001 r.

**Pracownicy administracyjni:**

Christine Codner (Londyn), Giovanna Ramon (Watykan)

Źródło: tłumaczył z j. angielskiego  
Ks. Jarosław M. Lipniak