

DOMICIANO FERNÁNDEZ, CMF

AKTUALNOŚĆ I WARTOŚCI MARIOLOGII OJCÓW KOŚCIOŁA

Sam tytuł niniejszej pracy wskazuje na to, że nie zamierzamy dokonać syntezy mariologii Ojców. Wydano wiele książek i artykułów tego rodzaju, stąd jest rzeczą niemożliwą przedstawienie dobrego streszczenia na kilku zaledwie stronach, jakimi dysponujemy¹. Pragniemy raczej odkryć wartości i charakter ich mariologii, niż mówić o ich postawie i orientacjach metodologicznych wobec misterium Maryi.

Niełatwo też mówić ogólnie o wartościach i postawach, gdyż wśród Ojców panuje ogromna różnorodność, zarówno pod względem doktryny jak i mentalności, zależnie od epoki, miejsca, czy środowiska kulturalnego, w jakim rozwijali swoją działalność. Prof. Altaner, podczas ostatnich lat wykładów na Uniwersytecie w Würzburgu, często powtarzał nam: *Dogmatycy mówią o unanimis consensus Patrum. Trudno to wykazać. Ewidentny jest natomiast dissensus*. I miał rację. Poza pewnymi prawdami podstawowymi, tym co najbardziej rzuca się w oczy jest bogactwo i różnorodność poglądów i doktryn. Niemniej jednak odważyliśmy

¹ Spośród syntez historycznych możemy wymienić: H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und der Verehrung*, Freiburg-Basel-Wien 1964; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963; Th. Koehler, *Maria nei primi secoli. Storia della mariologia*, Vercelli 1972; R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968; D. Fernandez, *Doctrina mariologica antiquorum Patrum occidentaliū*, w: AA. VV., *De mariologia et oecumenismo*, Romae 1962; J. Ibanez — F. Mendoza, *La Virgen en la patristica*, w: *Enciclopedia mariana posconciliar*, Madrid 1975, 309—324; J. A. de Aldama, *Maria en la patristica de los siglos I—II*, Madrid 1970. (I. Ortiz de Urbina, *Mariologia w patrystyce Wschodu*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 6 (1978) 65—104; H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, tamże 7 (1979) 131—187.

się podjąć ten temat maryjny w jego ogólnym zarysie, ryzykując wysunięciem twierdzeń o charakterze ogólnym, które należałoby cieniować w zależności od poszczególnych autorów. Niekiedy przytaczamy konkretne referencje, nie jest jednak możliwe przedstawienie poszczególnych przykładów ilustrujących każde twierdzenie. Możemy natomiast zapewnić, że nasze tezy opierają się na analizie tekstów patrystycznych.

Choć nie możemy syntetycznie przedstawić doktryny maryjnej Ojców, wydało nam się konieczne sumaryczne wyłożenie tematyki, gdyż sam wybór problemów zawiera naukę odnoszącą się do naszych czasów.

Omówimy możliwie najkrócej następujące punkty:

1. Tematyka maryjna u Ojców Kościoła;
2. Wartości pozytywne;
3. Znaczenie mariologii patrystycznej dla ekumenizmu.

I. TEMATYKA

Należy wziąć pod uwagę fakt, że osoba i misja Maryi nie jest centralnym tematem teologii patrystycznej, jak również pobożności w tamtych czasach. O Maryi pisano ze względu na Chrystusa i to jest oczywiste. Współczesnego czytelnika może jednak zadziwić fakt, że jest to temat poruszany dość rzadko. Gdy czyta się antologię tekstów maryjnych lub cytaty wyjęte z kontekstu, można wyciągnąć wniosek, że był to jeden z tematów preferowanych przez Ojców. Nic bardziej błędnego. Wszystkie teksty maryjne św. Ireneusza mieszczą się na dwudziestu stronach, a Orygenes na czterdziestu². W porównaniu z tysiącami stronic pozostałych pism wspomnianych autorów stanowią znikomą cząstkę.

Rzadziej jeszcze spotykamy dowody dotyczące kultu i pobożności maryjnej na przestrzeni pierwszych czterech wieków. Pierwsze modlitwy skierowane do Maryi Dziewicy i pierwsze święta maryjne nie sięgają poza V wiek, być może z wyjątkiem modlitwy *Sub tuum praesidium*³.

² Por. „Corpus mariologicum” Orygenes w: C. Vaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, 177—220. Odnosnie Ireneusza por. E. M. Toniolo, *S. Ireneo di Lione. Corpus mariologicum*, Roma 1964, 3—48, również tekst łaciński i grecki, gdy ten ostatni został zachowany. (Por. dla Orygenes: *Corpus Marianum Patristicum I*, Burgos 1970, nr 159—311; dla Ireneusza: tamże, nr 44—109).

³ Na temat antyfony „Sub tuum praesidium” istnieje liczna bibliografia. Wymieńmy tylko dwie pozycje: O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 74 (1950) 76—82; A. M. Malo, *La plus ancienne priere à Notre-Dame*, w: *De primordiis cultus mariani*, 2, Roma 1972, 475—485. Odnosnie świąt wiadomo, że już od IV w. w cyklu Bożego Narodzenia istniało „wspomnienie” Maryi Dziewicy. Lecz o prawdziwym święcie maryjnym mamy świadectwa dopiero od wieku V. W tej kwestii por. D. M. Montagna, *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, *Marianum* 24 (1962) 84—128.

Na zachodzie do VII wieku nie mamy dokładnych dokumentów mówiących o świętach Maryi Panny, co jednak nie świadczy, jakoby wcześniej nie istniały. Nie wiemy, czy św. Augustyn lub św. Ambroży skierowali do Maryi Panny tylko jedną modlitwę. W każdym razie byłby to fakt marginalny w całokształcie ich życia duchowego. Nie zamierzamy tym samym pomniejszyć osoby Maryi w teologii Ojców, lecz wskazać na pewien fakt, który winien być interpretowany z perspektywy historycznej pierwszych wieków.

Każda epoka wybiera tematy i kierunki najlepiej odpowiadające potrzebom i ludziom swego czasu. Dotyczy to zarówno Chrystusa jak i Maryi. Zachowując identyczność doktryny, istnieje znaczna różnica w ustawieniu misterium Maryi w okresie patrystycznym i w czasach nowożytnych.

W teologii i pobożności czasów współczesnych przeważa ujęcie roli Maryi w stosunku do człowieka: Pośredniczka, Współodkupicielka, macierzyństwo duchowe, Maryja i Kościół, Maryja Wspomożycielka, Nieustająca Pomoc; wszystkie te określenia wyrażają działanie Maryi dla dobra człowieka.

W teologii i pobożności czasów współczesnych są też odnoszące się do Boga: Boże macierzyństwo, świętość, dziewictwo, o ile wskazuje na nadprzyrodzone pochodzenie Chrystusa, później cielesne wniebowzięcie Maryi. Upraszczając nieco — wraz z zaletami i wadami, jakie niesie ze sobą każde uproszczenie — możemy powiedzieć, że pobożność i teologia współczesna przedstawiają nam Maryję pochylającą się ku człowiekowi, podczas, gdy w okresie patrystycznym kontemplowano ją jako wznoszącą się i wznoszącą nas ku Bogu.

Głównymi tematami maryjnymi pierwszych wieków są naturalnie dziewictwo, macierzyństwo Maryi i jej współpraca w ekonomii zbawienia, która przejawia się pod różnymi postaciami: Maryja nowa Ewa, Maryja i Kościół, Maryja matka żyjących.

1. DZIEWICTWO

Początkowo jest ono rozpatrywane przede wszystkim w kontekście chrystologicznym, bez przypisywania większego znaczenia aspektom etycznym i fizjologicznym. Dla św. Ignacego Antiocheńskiego stanowi część owych *trzech wielkich misterii dokonywujących się w ciszy Boga* (Ef 19). Nacisk, z jakim św. Ignacy przypomina o dziewiczym macierzyństwie, świadczy o wadze, jaką mu przypisuje w całokształcie misterium chrześcijaństwa. Fakt, iż Chrystus narodził się z niewiasty potwierdza prawdziwość jego ludzkiej natury, lecz, że narodził się z „Dziewicy” wskazuje na specjalny plan (*oikonomia*) Boga. *Zamierzam wy-*

jaśnić szerzej w drugim liście ów Boży plan zbawienia, który tutaj tylko przedstawiłem w tym, co się tyczy nowego człowieka, którym jest Jezus Chrystus (Efez. 20). Niestety zapowiadany drugi list nie został nigdy napisany a jego treść pozostała tylko w formie szkicowej ⁴.

Od Justyna począwszy zaczęto nazywać Maryję, zastosowawszy anatomie, „Dziewica” ⁵ ale dopiero Ireneusz i Orygenes stawiają krok naprzód w objaśnianiu planu Boga: Maryja została włączona w Boży plan zbawienia nie tylko jako kobieta użyczająca Słowu swojego ciała, lecz także jako dziewica wybrana opatrnościowo przez Boga, by odnowić życie i zbawienie, które zostały utracone z powodu dziewicy Ewy ⁶.

Maryja daje poza tym początek praktyce życia w dziewictwie kobiet, podobnie jak Chrystus uczynił to dla mężczyzn ⁷. Dziewicze poczęcie Chrystusa było przyjmowane od początku jako prawda fundamentalna, choć dziś przeczy temu wielu katolików i protestantów. Orygenes pisze wyraźnie: *Jeśli kto wierzy, że ten, który został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, przyszedł na świat jako istota święta i Zbawiciel, lecz nie przyjmuje, że narodził się z Maryi Dziewicy i z Ducha Świętego, lecz z Józefa i Maryi, temu do pełnej wiary brakuje najistotniejszych elementów* ⁸.

Dziewictwo po porodzie posiada natomiast dużo mniejsze znaczenie w pierwszych wiekach. W IV w. dzięki zagorzałym obrońcom jak Epifaniusz, Ambroży, Hieronim i Augustyn urasta do prawdy wiary. Bardzo jednak znamienna i charakterystyczna jest postawa św. Bazylego w drugiej połowie IV wieku. Osobiście wierzy on, że Maryja pozostawała zawsze dziewicą, lecz uważa to za sprawę drugorzędną. Najważniejsze — twierdzi — jest to, co działo się do chwili Tajemnicy Wcielenia. Co się stało później, nie mamy po co dociekać tego z ciekawości. Niemniej jednak wyznaje, że prawdziwi miłośnicy Chrystusa nie mogą tolerować poglądu, jakoby Maryja przestała być dziewicą ⁹.

Również w tym okresie upowszechnia się przekonanie o cudownym i bezbolesnym porodzie, o którym mówią już apokryfy II wieku. Różnice zdań trwają jednak nadal. Hilary z Poitiers (315—367) twierdzi bez najmniejszego wahania: *Jezus narodził się zgodnie z prawami ludzkimi, lecz*

⁴ Ostatnie badania nad mariologią św. Ignacego Antiocheńskiego znajdują się w: D. Fernández, *Boletín de mariología patristica postconciliar*, (1966—1976), *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) 69—70.

⁵ Choć Justyn używa także wyrażenia „narodzony z dziewicy” bez rodzajnika, to jednak przeważnie poprzedza słowo „dziewica” rodzajnikiem określonym. Por. *Dial.* 23.50.57.127, itd.

⁶ Por. między innymi teksty: Ireneusz, *Adv. haer.*, V, 19, 1, PG 7, 1175; Orygenes, *In Lucam homilia* 6, GCS (Orygenes IX) 39.

⁷ Orygenes, *In Mattheaum commentarium* 10, 17 GCS (Orygenes XII) 21—22.

⁸ Orygenes, *In Ioannem commentarium* 23, 16 GCS (Orygenes IV) 451.

⁹ Św. Bazyl, *In sanctum Christi generationem* 5, PG 31, 1468.

nie został poczęty zgodnie z prawami ludzkimi¹⁰. Podobne zdanie można znaleźć u innych autorów. Większość Ojców broni jednak porodu dziewiczego, bez uszkodzenia błony dziewiczej ani otwarcia się macicy dziewiczej, uważając normalny przebieg porodu za niegodny Zbawiciela i Maryi Panny. Św. Ambroży podsumowuje te zgodne opinie w jednym wierszu sławnego Hymnu o Bożym Narodzeniu:

*Talis decet partum Deum*¹¹.

I taki pogląd przetrwał w Kościele.

2. MACIERZYŃSTWO MARYI

Boży wybór i zgoda Maryi, by stać się matką Zbawiciela, stanowią moment kluczowy dla całej jej wielkości i misji. Jest to także centralny temat mariologii Ojców. Chcielibyśmy jednak zaznaczyć, że Ojcowie Kościoła nie mówią abstrakcyjnie o „macierzyństwie Bożym” Maryi, lecz raczej w terminach konkretnych, czy to w stylu bezpośrednim—matka Jezusa, Matka Pana, Theotokos — czy też pośrednim: Słowo stało się człowiekiem w łonie Maryi, dziewica poczęła Syna Bożego, Chrystus pochodzi od Maryi i od Boga (por. Ignacy Antiocheński, Ef 7,2).

Także podkreślają uczestnictwo duchowe i wiarę Maryi przy poczęciu Chrystusa. Zwłaszcza, komentując tekst św. Łukasza 11,27—28, przedkładają jej współpracę duchową nad współpracą fizyczną w dziele wcielenia. Dwa zdania powtarzają się szczególnie często, by uwypuklić wiarę i uczestnictwo duchowe Maryi: *Christum prius mente quam ventre concepit*¹² oraz *Virgo concepit per aures*¹³. Św. Augustyn nie waha się twierdzić, że *Ważniejsze było dla Maryi być uczennicą Chrystusa, niż być matką Chrystusa*¹⁴. A kończy tę mowę pamiętnymi słowami:

Maryja jest błogosławiona,

gdyż wysłuchała słowa Bożego i wprowadziła je w czyn;

gdyż z większą troską chowała prawdę w swoim duchu,

niż ciało w swoim łonie.

¹⁰ De Trinitate 10, 47 PL 10, 380: „Nam cum natus sit(e) lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est: habens in se et constitutionem humanae conditionis in partu, et ipse extra constitutionem humanae conditionis in origine”.

¹¹ Hymn „Veni Redemptor Gentium” (PL 16, 1574, wyd. z 1880). Na ten temat pisaliśmy już przed laty: La integridad virginal en s. Epifanio y en la Iglesia primitiva; Virtud y Letras 17 (1958) 135—147; Maternidad perfecta y virginidad integral de Maria. Reflexiones criticas en torno a la teoria de A. Mitterer, Estudios marianos 21 (1960) 143—295; De mariologia sancti Epiphaniai, rodz. III: Christi virginalis natiuitas, Romae 1968, 83—101. Dzisiaj podkreśliłbyśmy wpływ poglądów epoki i negatywnego pojęcia o seksualności i normalnym procesie porodu, by określić różne warunki, jakie przypisywano narodzeniu Chrystusa.

¹² Por. św. Augustyn, Sermo 215, 4, PL 38, 1074; św. Leon Wielki, Sermo 21: In natiuitate Domini 1, PL 54, 191.

¹³ Por. Zenon z Werony, Tractatus 1, 13, 10, PL 11, 352; św. Efrem, Hymni de Ecclesia 35, 18, CSCO 199, syr 85, 86.

¹⁴ Sermo 25, 7. wyd. G. Morin, Romae 1930, 162. Por. PL 46, 937.

*Prawdą jest Chrystus,
Ciałem jest Chrystus.
Prawda w umyśle Maryi,
Ciało w łonie Maryi.
A więcej jest warte to, co wniesie w umyśle,
niż to, co niesie w łonie*¹⁵.

Wkrótce zaczyna się refleksja teologiczna nad godnością i wspaniałością tej, która zasłużyła na to, by stać się „Tabernakulum Najwyższego”, która zamknęła w swoim łonie tego, którego nie pomieści ani niebo, ani ziemia, zdanie wyjęte z liturgicznych tekstów, często powtarzane w homiletyce maryjnej¹⁶. Wraz z refleksją teologiczną powstają także trudności. Problem połączenia natury ludzkiej i boskiej Chrystusa w jednym jedynym podmiocie będącym podłożem pojawia się już w całej swej doniosłości w czasach Apolinarego z Laodycei, lecz w tym, co dotyczy macierzyństwa Bożego Maryi nie osiągnął momentu krytycznego aż do sporu nestoriańskiego. Od IV lub, być może od końca III wieku (Orygenes: *Sub tuum praesidium?*), pojawia się wyrażenie *Theotokos* jako owoc dalece rozwiniętej teologii. Jest bardzo znamienne, że termin ten występuje u autorów Szkoły Aleksandryjskiej oraz o tendencjach monofizycznych¹⁷. Sto lat później, od roku 429, termin ten wraz z teologią, jaką reprezentuje, stał się ośrodkiem dyskusji i punktem kluczowym ortodoksji. Szkoda, że niepokój panujący na Soborze Efeskim uniemożliwił obiektywną i bezstronną dyskusję teologiczną nad stosownością lub nie tego wyrażenia. Sam Nestoriusz gotów był przyjąć ten termin pod warunkiem, że zostanie on prawidłowo wyjaśniony¹⁸.

Wyjaśnienie przedstawił św. Cyryl, choć w tonie zbyt namiętym i polemicznym: Kresem urodzenia jest osoba. Maryja poczęła Jezusa, który jest osobą boską. Dlatego możemy powiedzieć, że Maryja poczęła Boga, że jest matką Boga. I dodaje: *Dla prawidłowego symbolu wiary wystarczy wyznać, że święta Dziewica jest matką Boga*¹⁹. I nazywa Maryję „berłem prawowierności”²⁰.

¹⁵ Tamże

¹⁶ Por. Epifaniusz, Panarion 30, 31, PG 41, 460; Piotr Chrystolog, Sermo 42, PL 52, 584. O zastosowaniu tego zdania w liturgii, por. D. M. Montagna, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV—VII*, Marianum 24 (1962) 485.

¹⁷ Celem szczegółowego zapoznania się ze starożytnymi dokumentami dotyczącymi wyrażenia „Theotokos”, odsyłamy do naszego opracowania: „Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit” w „De primordiis cultus mariani”, 4, Roma 1970, 123—143. Wykaz dokumentów podajemy w suplementcie, s. 134—143.

¹⁸ Por. Epistola ad Caelestinum Papam, ACO, I, 5, 1, s. 182.

¹⁹ Homilia 15, 4: De incarnatione Dei Verbi, PG 77, 1093. Wolne tłumaczenie słów św. Cyryla.

²⁰ Homiliae diversae 4, ACO I, 1, 8, s. 102. Por. PG 77, 992. Dziś znów przypisuje się Cyrylowi tę sławną homilię wygłoszoną na Soborze Efeskim lub wkrótce po jego zakończeniu.

Niewątpliwie w objaśnieniach Cyryla wyczuwa się niedogodności wprowadzenia filozofii greckiej do tłumaczenia prawd objawionych. Wyraz *Theotokos* przeszedł do historii pomimo swej dwuznaczności, gdyż Maryja nie jest matką Ojca ani Ducha Świętego. Byłoby więc lepiej powiedzieć bardziej precyzyjnie, że jest matką Syna Bożego. Jednak kontrowersja wokół *Theotokos* miała tę zaletę, że w momencie krytycznym broniła prawdy niezaprzeczalnej.

3. WSPÓŁPRACA W DZIELE ZBAWIENIA

Ta kwestia tak dyskutowana w naszych czasach nie stwarzała w patrystyce takich problemów. Nie mówiło się o współodkupieniu, co dziś razi uszy wielu ani o współpracy w obiektywnym odkupieniu. Mówiło się głównie o jednym fakcie oczywistym: o współpracy Maryi w dziele wcielenia poprzez swoje „tak” dane w Nazarecie. Uwydatniając wartość soteriologiczną wcielenia, mamy już ważny kamień milowy dla uznania wkładu Maryi w dzieło zbawcze. Współpraca ta przybiera różne formy w ścisłym związku z Biblią. Najstarsza forma i być może najbardziej teologiczna z perspektywy Ojców to antyteza Ewa—Maryja. Należy umieścić ten paralelizm w kontekście zbawczym, w jakim umiejscawiali go Ojcowie i uwzględnić cały rozmach i głębię, z jaką objaśniali go np. Ireneusz lub Epifaniusz, aby zdać sobie sprawę z jego doniosłości. Temat Maryi jako nowej Ewy, w swoim podwójnym ujęciu podobieństw i różnic, spotkał się z nadzwyczajną przychylnością Ojców. *Przypadkowo podejmuje go Justyn, natomiast status teologiczny otrzymuje dzięki Ireneuszowi*²¹. Ciekawą rzeczą byłoby móc dowieść apostołskiego pochodzenia tej doktryny. O. Braun utrzymuje, że należy ona do nauki św. Jana Ewangelisty, głoszonej w kościołach Azji²². O. Ortiz de Urbina, w latach swojej młodości przyjmuje jako możliwe, że chodzi o pewną tradycję apostołską²³. Moim zdaniem, chodzi tu raczej o rozszerzenie paralelizmu Adam—Chrystus, który został rozwinięty w listach św. Pawła (Rz 5, 12—21; 1 Kor, 15, 24—26, 15, 44—49). Wydaje się bardzo łatwe rozciągnięcie treści objawionej na Ewę—Maryję.

U Ojców, począwszy już od św. Ireneusza, stanowi ona część doktryny o rekapitulacji i łączy się z zagadnieniem dziewictwa. Wkrótce staje się tematem powszechnym, mnożą się kontrasty i różnice zdań wśród poszczególnych autorów. O. Cignelli sporządził listę 17 twierdzeń anty-

²¹ R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968, s. 42.

²² F. M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de saint Jean*, *Revue thomiste* 50 (1950) 473. Również tego samego autora: *La Mere des fideles*, (Tournai-Paris 1953, 89 nn.

²³ I. Ortiz de Urbina, *Mariologia w patrystyce wschodu*, dz. cyt., 169.

tetycznych wybranych spośród wypowiedzi różnych Ojców Kościoła²⁴. Podstawowe elementy, które przyczyniły się do głębokiego rozwoju teologicznego, spotykamy już u św. Ireneusza:

EWA, dziewica upadła	MARYJA, dziewica, która głodzi czyn EWY
— dziewica, która uległa pokusie szatana	— dziewica przyjmująca dobrą nowinę od anioła
— dziewica nieposłuszna	— dziewica posłuszna
— przyczyna upadku swojego i całego rodzaju ludzkiego	— przyczyna zbawienia swojego i całej ludzkości
— dziewica potępiona	— dziewica wstawiająca się za Ewą
— rodzi w grzechu i bólu	— rodzi bez grzechu i bólu
— niewiara Ewy	— wiara Maryi ²⁵

Być może częste powtarzanie tematu, który wkrótce staje się frazesem spowodowało, że niektórzy pisarze zapomnieli o jego zasięgu teologicznym. G. Jouassard twierdzi, że wyolbrzymiano teologiczne znaczenie tej antytezy²⁶. W zasadzie, pisze, staje się dla Ojców zwykłym motywem retorycznym, ornamentem literackim, którym posługiwali się, by pościć wodze swego znakomitego talentu²⁷. Nie możemy podzielać takiej opinii. Nawet uznając, że wielu pisarzy nie osiągnęło głębi św. Ireneusza, to jednak u głównych przedstawicieli (Epifaniasza, Grzegorza z Nazjanzu, Seweriana z Gabala, Ambrożego, św. Augustyna, itd. zachowuje wysoki poziom teologiczny, na którym można wyróżnić kilka aspektów — aspekt moralny, macierzyński i soteriologiczny:

- a) aspekt moralny dotyczy cech i wartości etyczno-duchowych obu kobiet: posłuszeństwo—nieposłuszeństwo, wiara—niewiara;
- b) aspekt macierzyński ujmuje Ewę i Maryję pod kątem roli „matki żyjących”, choć w znaczeniu całkiem różnym. Ewa rodzi w grzechu i bólu. Maryja rodzi dziewiczo i z radością. Ewa jest matką żyjących, przeznaczonych śmierci. Maryja jest matką żyjących, wezwanych do prawdziwego życia;
- c) aspekt soteriologiczny jest najważniejszy i najbardziej rozwinięty

²⁴ L. Cignelli, *Maria nuova Ewa nella patristica greca*, Assisi 1966, 203 n.

²⁵ Główne ustępy, w których Ireneusz porusza ten temat: Adv. Haer. 3, 18, 7, PG 7, 938; 3, 21, 9—10, PG 7, 954—955; 3, 22, 1—4; PG 7, 955—960; 3, 23, 7, PG 7, 964; 5, 19, 1—2, PG 7, 1175—1176; 5, 21, 1—2, PG 7, 1179—1180; „Epideixis” 32—33; Sch 62, 82—86.

²⁶ G. Jouassard, *Deux chefs de file en theologie mariale dans la seconde moitie du IV^{eme} siecle: saint Epiphane et saint Ambroise*, Gregorianum 42 (1961): 5—36.

²⁷ Tamże, s. 16.

przez autorów. Ewa współdziałała w upadku ludzkości, Maryja w jej zbawieniu. Później powrócimy jeszcze do tego aspektu ²⁸.

II. WARTOŚCI POZYTYWNE

Znaczenie Ojców Kościoła dla teologii w ogóle, a dla mariologii w szczególności, nie wynika jedynie z ich doktryny, lecz przede wszystkim z ich położenia historycznego i postawy duchowej w stosunku do Pisma Świętego i problemów ich epoki. To nie ich tezy, lecz postawy dają nam naukę ponadczasową. Oni stanowią pośrednie ogniwo między realizmem i prostotą Pisma a złożonymi spekulacjami scholastycznymi, przynajmniej w tym, co dotyczy osoby i misji Maryi. Przedstawiają pierwszą próbę i pierwsze usiłowanie opracowania teologicznego, pierwsze zetknięcie się objawienia z subtelną kulturą grecką.

Optymizm i otwarcie, z jakim niektórzy Ojcowie przyjmują filozofię i kulturę grecką, przypisując im wartość propedeutyczną niemalże równą Staremu Testamentowi ²⁹, może być dla nas, teologów współczesnych, zachętą w stosunku do aktualnych filozofii i techniki. Czuli się w obowiązku tworzenia nowych form wyrazu, tłumaczenia Ewangelii w języku helleńskim, by móc głosić ją ludziom kultury greckiej. Wymaga to znacznego wysiłku, zrozumienia, wierności i przystosowania się do wymagań czasu. Właściwie dzisiaj stajemy przed takim samym problemem z takimi samymi trudnościami. Nowa wizja człowieka i świata, przeobrażenia historyczne, ogromny rozwój naukowo-techniczny zmuszają nas do nowego przedstawienia, czym jest wiara, bez pominięcia jej treści zasadniczej.

Najważniejsza u Ojców jest nie tyle doktryna, ile globalna wizja misterium chrześcijaństwa. Ten sam Duch, który ożywia i kierował ich nauczaniem, pulsuje w Kościele dzisiejszym. To gwarantuje zasadniczą ciągłość w kwestiach podstawowych.

Co się tyczy natomiast doktryny, należy uważać Ojców raczej za etap niż za cel. Jeśli można tak powiedzieć o każdym traktacie, to w szczególności jest ważne dla mariologii, gdzie spotykamy znaczne braki w spo-

²⁸ Por. L. Cignelli, *Maria nuova Ewa...*, 18—26.

²⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 1, 16, Pg 8, 796; 1, 17, PG 8, 796—797; 1, 20, PG 8, 816—817; 6, 17, PG 9, 392. O Klemensie Aleksandryjskim istnieją w związku z tematem liczne opracowania. Patrz: Th. Camelot, *Clement d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, *Recherches de science religieuse* 21 (1951) 541—569; J. T. Muckle, *Clement of Alexandria on philosophy as a Divine Testament for the Greeks* w, *Phoenix* 5 (1951) 78—86. Odnosnie postawy Ojców względem filozofii, czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym, patrz antologia A. War-kotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenvater*, Munchen-Paderborn-Wien 1973.

sobie objaśnienia. Nie powinno się szukać ostatecznych rozwiązań problemów teologicznych u Ojców, lecz głównych kierunków tajemnicy zbawienia, kształcenia zmysłu wiary, użycia *analogia fidei*. W tym sensie możemy odkryć w ich teologii wartości pozytywne, nadal aktualne dla nas. Przedstawmy niektóre z nich.

1. CHARAKTER BIBLIJNY

Główne tematy maryjne rozwijają się w ścisłym związku z Pismem Świętym. Dziś metody egzegetyczne i interpretacje Biblii z okresu patrystycznego mogą wydawać się nam naiwne i prymitywne. Wiele z ich apologii i etymologii jest z pewnością nie do przyjęcia. Jednak jeśli pominiemy aspekt krytyki literackiej, a zwrócimy uwagę na orędzie religijne Biblii, na harmonię i zbieżność obu Testamentów i na wizję chrystocentryczną i eklezjalną całego Pisma Świętego mogą, moim zdaniem, nauczyć nas dużo więcej. Nawet księgi, które nie traktują o Piśmie Świętym są świadectwem i interpretacją Biblii. *Wyznania św. Augustyna* są dziejami Łaski Bożej w człowieku, mocą Ewangelii, która drga i pulsuje w życiu Augustyna. Christine Mohrmann ukazuje w interesującym artykule jak język *Wyznań* jest świadomie biblijny, inspirowany na psalterzu, oraz że ostatnie trzy księgi nie są niczym więcej, jak wspomnieniami duchowych dziejów Augustyna na kanwie pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*³⁰.

Najwspanialsze stronicze mariologii okresu patrystycznego pochodzą prawie zawsze z komentarzy do Pisma Świętego: Orygenes, Ambroży, Hieronim i Efrem mogą służyć jako przykład. Opracowując tematy maryjne rozpoczynają przeważnie od Pisma Świętego, lecz nie ograniczają się do powtarzania formuł biblijnych. *Intellectus fidei* wymaga ciągłego wysiłku interpretacyjnego, Ojcowie nie szczędzili go pozostając wierni nauce Biblii.

Ich założenia i zasady są także pewną *anticipatio futuri*, która jest jednym ze znaków, na które wskazuje Newman, by odróżnić autentyczny rozwój doktryny od odchyień i wynaturzeń³¹. Św. Augustyn, moim zdaniem, nie uznawał poczęcia Maryi bez grzechu pierworodnego, gdyż było to w sprzeczności z całym jego systemem, lecz ustanowił zasadę, która musiała prowadzić do uwolnienia Maryi od wszelkiego rodzaju

³⁰ Ch. Mohrmann, *Observations sur les Confessions de Saint Augustin*, *Revue des sciences religieuses* 33 (1959) 360—371.

³¹ J. H. Newman, *Essai sur le developpement de la doctrine chretienne*, Paris 1964, 218—221.

winy: *Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo questionem...*³².

Pogłębienie tej zasady i racji, które ją motywują, prowadzi z konieczności do uznania, że Maryja nigdy nie podlegała grzechowi, lub że pozostawała wolna od wszelkiej skazy od chwili poczęcia. Niemniej jednak w teologii łacińskiej dopiero dużo później wyciągnięto ten wniosek, i to właściwie z winy Augustyna³³. Dziś uważamy, że doktryna grzechu pierwotnego, tak jak ją przedstawia św. Augustyn, jest nie do przyjęcia, a problem winien być postawiony z innej perspektywy, jak to zresztą uczynili Ojcowie greccy: od strony wyboru i pełni łaski Maryi³⁴. Newman widzi także w patrystycznej doktrynie o Maryi, jako nowej Ewie, załączek późniejszej teologii współpracy Maryi w dziele zbawienia³⁵.

Podstawa biblijna i początkowy rozwój doktryny maryjnej oparty na Biblii stanowią punkt odniesienia niezbędny dla dialogu ekumenicznego.

2. CHARAKTER CHRYSSTOCENTRYCZNY

Najważniejsi spośród Ojców przedstawiają nam chrystocentryczną wizję Pisma Świętego. Całe Pismo przepowiada Ewangelię Jezusa, pisze Orygenes³⁶. Z tej perspektywy wynikają ważne konsekwencje dla mariologii, a nawet dla całej teologii. Być może tutaj znajdujemy uzasadnienie, dlaczego stosowano tyle figur retorycznych i wyobrażeń pochodzących z Biblii do Maryi³⁷. Jeśli Tertulian, na przykład, odnosi do Maryi tekst Iz 11, 1: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice eius ascedet*, czyni to na mocy chrystologicznego znaczenia, jakie przypisuje temu ustępowi, gdyż według niego Chrystus jest z korzenia Jêssego,

³² De natura et gratia 36, 42, PL 44, 276.

³³ Na ten temat por. D. Fernandez, *El pensamiento de S. Augustin sobre la Inmaculada, Anacleto Beatica 1* (1954) 13—63. Następnie opublikowano liczne opracowania dotyczące tej kwestii. Patrz P. Frua, *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960. Na s. 206—207 zamieszcza tytuły innych prac dotyczących tego zagadnienia.

³⁴ Za taką orientacją opowiada się Sobór Watykański II, por. *Lumen gentium* 56. Pisaliśmy już o tym w naszej pracy: *Fundamentos patristicos del capitulo VIII de la constitucion „Lumen gentium”*, *Ephemerides mariologicae* 16 (1966) 33—77, zwłaszcza s. 52—55. Następnie poruszaliśmy tę kwestię w naszym dziele: *El pecado original. Mito o realidad?*, Valencia 1977: *El pecado original y el dogma de la Inmaculada* s. 178—183. Patrz także: A. Vanneste: *Le dogme de l'Immaculé Conception*, *Ephemerides mariologicae* 23 (1973) 77—93; A. de Villalmonste, *La teologia del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, *Salmanticensis* 22 (1975) 25—58.

³⁵ Por. *The new Ewa*, Oxford 1952, 13 nn.

³⁶ Por. Orygenes, *In ioannem commentarium* 1, 15, PG 14, 48—49; GCS 10, 19.

³⁷ Por. R. Struve, *Los tipos de Maria en los Padres pre-efesinos*, Bogota 1966.

z domu Dawida, owocem tego korzenia, natomiast korzeniem jest Maryja³⁸.

Aspekt ten jest ważny dla metody teologicznej. W mariologii nie powinno się szukać potwierdzenia wysuniętych tez w cytatach z Biblii, lecz przemyśleć całe misterium Jezusa i Maryi rozpoczynając od uważnego studium doktryny biblijnej w całości. Wychodząc od misterium Jezusa, tłumaczy się i rzuca światło na misję Maryi, wybranej i przeznaczonej przez Boga, by stać się matką Zbawiciela, i aby uczestniczyć poprzez swoje zawierzenie w planie zbawienia wszystkich ludzi. Taka była metoda stosowana przez Ojców Kościoła, którzy mówią o Maryi w kontekście wcielenia lub odkupienia ludzkości w szerszym znaczeniu.

Taka była postawa św. Cyryla Aleksandryjskiego w sporze wokół *Theotokos*. W centrum dyskusji, zarówno przed, jak i podczas Soboru Efeskiego, znajdował się problem połączenia i jedności w Chrystusie. Nestoriuszowi wydawało się śmieszne mówić o Bogu „umarłym i złożonym w grobie”³⁹. Maryja nie mogła zrodzić tego, co boskie⁴⁰.

Odpowiedź Cyryla opiera się na dwóch twierdzeniach podstawowych:

- 1) Preegzystencja Logosu;
- 2) Jedność substancjalna (*kath hypostasin*) człowieczeństwa Chrystusa i boskiego Logosu. *Z żadnego powodu nie powinno się dzielić jedynego Pana naszego Jezusa Chrystusa na dwóch synów*⁴¹. Odkupienie byłoby niewytłumaczalne, gdybyśmy oddzielili w Chrystusie człowieka od Logosu.

Dla Cyryla jest jasne, że choć dwie natury, połączone prawdziwą jednością, są różne, to obie tworzą jednego Chrystusa i Syna⁴². Lecz celem uniknięcia nieporozumień dodaje: *Nie narodził się najpierw zwykły człowiek ze Świętej Dziewicy, a następnie spoczęło na nim Słowo, lecz mówimy, że połączone z ciałem od łona matki, poddał się cielesnemu narodzeniu, uznając to narodzenie jako swoje własne... Dlatego też (Ojcowie Kościoła) nie wahali się nazwać Theotokos świętą Dziewicą*⁴³.

Mamy oto klasyczny przykład, jak chrystologia oddziałuje na całą mariologię. Lecz takie ustawienie problemu nie ogranicza się do kwestii macierzyństwa. To samo dotyczy dziewiczego poczęcia i współpracy w dziele zbawienia.

³⁸ De carne Christi 21, 5, CChrL 2, 912.

³⁹ ACO I, 5, 1, 38.

⁴⁰ Sermo I contra Theotokos, ACO I, 5, 1, 30.

⁴¹ Epistola II Cyrilli ad Nestorium, PG 77, 48—49.

⁴² Tamże, PG 77, 45.

⁴³ Tamże, PG 77, 48.

3. CHARAKTER SOTERIOLOGICZNY

Powszechnie wiadomo, że tym, co dostarczyło najwięcej zażyłości i popularności sporom chrystologicznym był ich aspekt soteriologiczny. Od Tertuliana po Augustyna i od Ireneusza po Cyryla Aleksandryjskiego, chrystologia jest w służbie soteriologii. Dziś powiedzieliśmy, że Ojcowie rozwinęli chrystologię funkcjonalną. Najpowszechniejszy i najskuteczniejszy argument Anastazego przeciwko arianom był następujący: *Jeśli Chrystus nie był niczym więcej, tylko stworzeniem, to nie może nas zbawić, gdyż ostatecznie żadne stworzenie nie może nas połączyć ze Stwórcą*⁴⁴.

Motyw soteriologiczny jest także motywem centralnym dla odparcia doktryny Apolinarego i wszystkich, którzy zaprzeczali jedności człowieczeństwa Chrystusa. Argument ten zostaje klasycznie i definitywnie sformułowany przez św. Grzegorza z Nazjanzu: *Quod non est assumptum, non est redemptum* (to *aproslepton, atherapeuton*)⁴⁵. Tym samym argumentem posługiwali się starożytni Ojcowie przeciwko doketom i gnostykom: przeczyć prawdziwemu człowieczeństwu Chrystusa, znaczy przeczyć jego śmierci na krzyżu, jego zmartwychwstaniu i naszemu zbawieniu. *Jeśli ciało Chrystusa jest tylko pozorem, iluzją byłoby całe dzieło odkupienia*, pisze Cyryl Jerozolimski⁴⁶.

Znaczenie, jakie przypisuje się człowieczeństwu Chrystusa, podkreśla zarazem ważność osoby Maryi. Dlatego też spory ariańskie przyczyniły się do znacznego postępu zarówno na polu chrystologii, jak i mariologii. Nie ulega bowiem wątpliwości, że również we wspomnianych kontrowersjach decydującą rolę odegrał argument soteriologiczny⁴⁷. Tendencje doketyckie i gnostyckie zmusiły Ojców do położenia większego nacisku na szczegóły z ziemskiego życia Chrystusa: utworzony w łonie Maryi, zrodzony realnie jak wszyscy ludzie, owinięty w pieluszki, odczuwał głód i pragnienie, męczył się, cierpiał, zmarł i został złożony w grobie. W naszym Składzie Apostolskim znajdujemy jeszcze odbicie tamtych sporów. Słusznie wołał Tertulian, odnosząc się do człowieczeństwa Chrystusa: *Parce unicae spei totius orbis*⁴⁸. I wielu innych powtarza, że Chrystus nie zstąpił przez Maryję, jak woda przepływa przez kanał⁴⁹, lecz przyjął od niej ciało, aby odkupić nas.

Zbawcze znaczenie człowieczeństwa Chrystusa wprowadzało Maryję

⁴⁴ Oratio II contra Arianos 67, PG 26, 290.

⁴⁵ Epistola ad Celdonium, PG 37, 181.

⁴⁶ Catechesis 4, 9, PG 33, 468.

⁴⁷ Por. A. Grillmeier, *Christ in christian Tradition*, London 1965, 183 nn.

⁴⁸ De Carne Christi, 5, 3, CChrL 2, 881.

⁴⁹ Por. Ireneusz, *Adv. haer.* III, 11, 3, PG 7, 881.

w Boży plan zbawienia. Konkretny przykład mamy w przyrównaniu Maryi do nowej Ewy. Temat ten należy umieścić w kontekście teologicznym Ojców, jeśli pragnie się zrozumieć cały jego zasięg i znaczenie. Dogmat o odkupieniu zakłada u nich dramatyzację działania Boga i szatana. Punktem wyjścia jest stworzenie i upadek lub niewierność człowieka, który pociąga za sobą całe stworzenie; upadek i odkupienie są poszczególnymi fazami cudownego planu Boga, który pragnie udzielić ludziom dziecięstwa Bożego poprzez swojego ukochanego Syna. W ten Boży projekt odnowienia wszystkiego w Chrystusie włączona została, jako element integralny, relacja Ewa—Maryja.

Maryja jest w relacji do Ewy, jak Chrystus do Adama. Maryja jest równocześnie antytypem i antytezą pierwszej kobiety. W Maryi pleć niewieścia znajduje swoje zadośćuczynienie i punkt zwrotny. To, co zostało utracone z powodu kobiety, musiało zostać odzyskane dzięki kobiecie. Ta, która była narzędziem upadku w rękach szatana, musiała stać się narzędziem zbawienia w rękach Boga⁵⁰.

Cała wspomniana antyteza powstała z Pawłowej antytezy Adam—Chrystus i stanowi dla nas wyraz wkładu rodzaju niewieściego w tajemnicę zbawienia⁵¹.

4. CHARAKTER EKLEZJALNY

Jest pochodną tematu Maryi jako nowej Ewy. Wśród pierwszych pisarzy chrześcijańskich spotykamy dwa kierunki w postawieniu tej doktryny:

- a) kierunek, który moglibyśmy nazwać syryjsko-palestyńskim i zachodnim rozwija antytezę: Ewa—Maryja. Prowadzi od Maryi do Kościoła. W jej odniesieniu do Kościoła opiera się na pismach św. Jana. Głównymi przedstawicielami tego kierunku są: Justyn, Ireneusz, Tertulian i Cyprian wśród najdawniejszych;
- b) kierunek aleksandryjski, w którym przeważa paralelizm: Ewa—Kościół. Jak Ewa powstała z żebra Adama, tak Kościół narodził się z otwartego boku Chrystusa. Prowadzi od Kościoła do Maryi. Jako podstawę przyjmuje pisma św. Pawła, zwłaszcza jego listy do Koryntian i do Efezjan oraz podkreśla rolę Maryi jako zareczonej ze Słowem. Autorzy, którzy zapoczątkowali ten kierunek to: Klemens Aleksandryjski, II List Pseudo-Klemensa *Do Dziewic*, Orygenes, *Metody z Olimpu*.

Z obu wspomnianych kierunków powstała pierwsza próba syntezy

⁵⁰ Por. Ireneusz, *Epideixis* 33, *SCh* 62, 82—86.

⁵¹ Por. L. Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca*, Assisi 1966, 209 nn.

Epifaniusza. Po dogłębnym wyłożeniu antytezy Ewa—Maryja, komentuje on Protoewangelię 3,15 i twierdzi, że mogła się wypełnić tylko w „wybranym potomstwie” kobiety, to znaczy w Chrystusie. Następnie tłumaczy, jak Ewa została utworzona z Adama a Kościół na Kalwarii zbudowany z boku Chrystusa. I podobnie jak Adam został stworzony z ziemi, tak też ciało Pana powstało z Maryi. Zatem słowa Rdz 2,24 *Opuści człowiek swojego ojca i swoją matkę i połączy się ze swoją niewiastą i staną się oboje jednym ciałem* odnoszą się właściwie do Maryi, choć godzi się stosować je także do Kościoła. Z tego powodu dla Epifaniusza nie Ewa, lecz Maryja jest prawdziwą „matką żyjących”⁵².

Ta orientacja eklezjologiczna jest charakterystyczna dla mariologii patrystycznej. Ojcowie umieli kontemplować i wyklądać misterium Maryi w ścisłym związku z misterium Kościoła. A wszystko w ramach kontekstu zbawczego, który zakłada, że Maryja i Kościół to dwa momenty realizacji planu Bożego⁵³.

Taka perspektywa odsłania przed nami nowe aspekty osoby i misji Maryi. Bez umniejszania jej godności, jest widziana w ujęciu Bożego projektu zbawienia. Autorem, który najszerszej rozwinął tę doktrynę, jest bez wątpienia św. Augustyn: *Maryja i Kościół — oto tematy ukazane przez św. Augustyna, tematy, które widoczne są w pełnym wymiarze i we wszystkich odcieniach*, pisze Hugo Rahner⁵⁴. Maryja Dziewica i Matka jest pierwowzorem Kościoła. Kościół naśladuje Maryję rodząc wciąż nowe członki Chrystusa⁵⁵.

W swoim dziele dotyczącym dziewictwa nie przestaje powtarzać w różnych odcieniach tych samych myśli. Przypomnijmy jednak inny tekst jednego z kazań, w którym ukazuje nam Maryję jako typ Kościoła: *Czyż nie widzimy przypadkiem w postaci Maryi typu Kościoła Świętego? Także na niej spoczął Duch Święty, a cień potęgi najwyższego okrył ją; z niej rodzi się Chrystus w swojej wspaniałości... Ona jest małżonką Chrystusa i matką ludów*⁵⁶.

Ostatnie słowa sugerują inny aspekt, który dziś nabrał szczególnego wyrazu: związek Maryi z Duchem Świętym. W pierwszych wiekach ten pneumatologiczny aspekt nie był zbyt rozwinięty, pomimo koniecznych komentarzy do Łukasza (1,35 n. n). Najlepsze teksty pod tym względem

⁵² Panarion. Haer. 78, 19, PG 42, 729; GCS 37, Epiphanius Werke III, 469—470.

⁵³ Por. Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensee patristique*, *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 38 (1954) 3—38; A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg Schw. 1955; H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951.

⁵⁴ H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, dz. cyt., 160.

⁵⁵ Por. *Enchiridion* 34, PL 40, 249; *Sermo Denis* 25, 8, PL 46, 938; Wyd. G. Morin, *Romae* 1930, 163—164; *De virginitate* 6, 2, PL 40, 399.

⁵⁶ *Sermo* 121, 5 (PL 39, 1989).

spotykamy u Orygenesesa. Na zachodzie dopiero od IV w. wzrasta znaczenie związku Maryi z Duchem Świętym, głównie jeśli chodzi o moment wcielenia ⁵⁷.

III. ZNACZENIE MARIOLOGII PATRYSTYCZNEJ DLA EKUMENIZMU

Zyjemy dziś w atmosferze ekumenizmu. Mnożą się spotkania ekumeniczne, a nawet wspólne dokumenty doktrynalne, w których dochodzi się do zbieżnych stanowisk. Jedność wszystkich chrześcijan stanowi poważny i nie cierpiący zwłoki problem Kościoła. Głównym zadaniem Kościoła, jego racją istnienia, jest ewangelizacja, szerzenie Królestwa Bożego wśród wszystkich ludów. Gdyby wszyscy chrześcijanie żyli zjednoczeni w tej samej wierze i tej samej miłości, wyznając sercem i czynem jednego Pana i zebrani w jednym Kościele Chrystusowym, o ile łatwiejsza byłaby ewangelizacja świata niechrześcijańskiego. Dlatego trzeba popierać wszystko, co sprzyja jedności chrześcijan, a unikać tego, co dzieli i poróżnia.

Wśród protestantów, zarówno wczoraj jak i dziś, główną przeszkodą w jedności na płaszczyźnie doktrynalnej stanowią dogmaty o nieomyślności papieża, prymacie rzymskim i katolicka nauka o Maryi. Niewątpliwie wiele przeciwności we wspomnianych kwestiach już usunięto, nadal jednak są zaporą trudną do przebycia ⁵⁸. Protestantcki pastor J. Bosc powiedział na dniach patrologicznych odbytych w 1963 w Saulchoir: *Aby zrozumieć się nawzajem, nie potrzeba więcej, jak tylko mówić jednym językiem* ⁵⁹. Tak, mówimy różnymi językami. Te same słowa, te same zdania znaczą co innego w ustach katolika i protestanckiego pastora. Lecz nie zapominajmy, że mamy jeden wspólny język: język Biblii i Ojców Kościoła. Mariologia Ojców jest wcześniejsza niż aktualny podział chrześcijan. Mamy tu naukę wspólną prawosławnym, którzy zachowali w swojej liturgii wiele wyrażeń i tekstów starożytnych Ojców. Protestanci mogą przynajmniej odkryć tu katolicki wymiar Kościoła, gdyż współczesna doktryna maryjna w swoich głównych założeniach nie różni się od głoszonej przez św. Ambrożego, św. Cyryla lub św. Augustyna.

⁵⁷ Patrz m.in., M. Jourjon — J. P. Bouhot, Luc 1, 35 dans la patristique grecque, *Etudes mariales* 25 (1968) 64—76; H. Barre, *Mãrie et l'Esprit dans la tradition occidentale jusqu'a Saint Thomas d'Aquin*, tamże 93—126.

⁵⁸ Odsyłamy do licznych prac z tej dziedziny, zwłaszcza: *Mariologie et Oecumenisme*, *Etudes mariales* 20 (1963); *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962; C. Pozo, *Problemas ecumenicos de la mariologia*, w: *Maria en la obra de la salvacion*, Madrid 1974, 65—104.

⁵⁹ Patrz prezentacja dni mariologicznych w Saulchoir J. Hemery'ego w *Etudes mariales* 20 (1963) 2.

Uważne studium Ojców Kościoła uczy poza tym o potrzebie i prawach prawdziwego rozwoju teologicznego. Takie właśnie uważne studium Ojców i rozwoju doktryny zawartej w ich pismach skłoniło Newmana do nawrócenia się na katolicyzm. W jego też czasach na Uniwersytecie Oxfordzkim starano się powstrzymać badania nad Ojcami Kościoła, by uniknąć dalszych nawróceń na wiarę katolicką. Krótka praca Newmana *The new Eva*, oparta głównie na patrystyce, rozwiała więcej wątpliwości wśród Anglików, niż wielkie traktaty o mariologii. Nie bez racji pisze A. Benoit, że *patrystyka jest podstawą dla pracy nad ekumenizmem. Jeśli dziś chce się rozwijać dialog prowadzący ku zjednoczeniu, należy powrócić do tego momentu w historii Kościoła, gdy był on jeszcze jeden, do tego momentu, gdy kwitła teologia a balast późniejszych rozłamów nie ciążył jeszcze na dyskusjach, czyniąc je ostatecznie bezkompromisowymi, do tego momentu, gdy Kościół był zdolny zachować w swoim łonie różne i odmienne kierunki*⁶⁰.

Zastanowienie się nad tamtejszym Kościołem, nie doskonałym, lecz zespolonym jedną wiarą, daje nam przykład do naśladowania i zachęca nas do przewycięzania naszych aktualnych podziałów.

Co zaś tyczy się mariologii, na Międzynarodowych Kongresach Mariologicznych w Lizbonie (1967), Zagrzebiu (1971), Rzymie (1975) z pewnością poczyniono znaczne kroki ku doktrynalnemu zbliżeniu między chrześcijanami różnych wyznań. Niektórzy profesorowie niekatolicycy zdolali pokonać pewne trudności i przyjęli takie sformułowanie doktryny maryjnej, które może być akceptowane także przez katolików⁶¹. Dotyczy to jednak zaledwie niektórych teologów przychylnie usposobionych, nie wiemy w jakim stopniu reprezentują oni opinię swoich współwyznawców, ani jaki wpływ mają i do czego mogą się przyczynić w swoich poszczególnych Kościołach.

Lecz także i my, katolicy, winniśmy przekonać się, że ważniejszym zadaniem, niż mnożenie dogmatów i przywilejów maryjnych jest pogłębienie centralnego misterium w świetle Biblii i Ojców, jak uczynił to Sobór Watykański II przedstawiając rolę Maryi w całości misterium Chrystusa i Kościoła (*Lumen Gentium*, 54). Teologia i pobożność nie rozwija się tylko dzięki dodawaniu nowych dogmatów i tytułów Maryi, lecz również przez ujednolicanie różnorodnych zasad i praktyk pobożnych. Trafnie pisze O. Cignelli: *Maryja jest dziś, bardziej niż przedmiotem*

⁶⁰ L'actudite des Peres de l'Eglise, Neuchatel 1961, 82.

⁶¹ Można to zauważyć w pracach pisanych na międzynarodowe Kongresy Mariologiczne i w postanowieniach podjętych na tychże Kongresach. Patrz także: *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, wydane przez „Centro di studi mariologici-ecumenici”, Torino 1970, zawiera prace Meinholda i W. Borowsky'ego odczytane na Kongresie w Lizbonie, 1967.

bezowocnego zachwytu, światłem, które rozjaśnia i kieruje krokami rodziny odkupionych. Dzięki nowej orientacji pastoralnej, Kościół posoborowy praktycznie powrócił do patrystycznej koncepcji misterium Maryi. Faktycznie Ojcowie, obecni jak nigdy dotąd na kartach dokumentów soborowych, widzą w Maryi nie odrębną osobę oddzieloną od życia Mistycznego Ciała Chrystusa, lecz obecność, która żywi i kieruje rzeczywistością Kościoła, zwłaszcza jeśli chodzi o jego część niewieścią⁶².

Spotkanie z protestantami i chrześcijanami innych wyznań zmusza nas do ponownego przemyślenia i zrewidowania niektórych aspektów naszej teologii i pobożności maryjnej. Zapytano Rogera Schutza, przeora z Taizé, podczas Soboru Watykańskiego II, czego oczekują protestanci od schematu maryjnego. Odpowiedź jego brzmiała: *Oczekują oni, by mariologia była ściślej związana z chrystologią, aby jedna tłumaczyła drugą, by unikać nowych definicji, które tylko pogłębiają rozdział. Niektóre objawy pobożności maryjnej wskazują na to, że pod tym względem panuje wśród teologów pewne rozluźnienie*⁶³.

Myślę, że życzenie to było bardzo słuszne i zostało w pełni zaspokojone w tekstach Vaticanum II. Dlatego też można oczekiwać, że osoba Maryi wkrótce przestanie być przeszkodą w osiągnięciu jedności⁶⁴. Być może dawniej przyzwyczailiśmy się wołać triumfalnie: *Cunctas haereses sola interemisti in universo mundo*. Myśleliśmy, że moc Maryi zniszczy wszelkie błędy i wszelkie herezje nie zastanawiając się, czy przypadkiem my sami nie powinniśmy poprawić formuł i uczyć się od innych. Maryja, jak Chrystus, jest znakiem sprzeciwu. „Matka jedności” była także na przestrzeni wieków przyczyną podziałów i niezgody wśród dzieci bożych.

Komisja Teologiczna Soboru Watykańskiego II celowo uniknęła nadania Maryi tytułu „Matki jedności”, który św. Augustyn stosuje równocześnie do Kościoła i Maryi⁶⁵. Nazywa ją jednak „Znakiem nadziei dla

⁶² Maria nuova Eva nella patristica greca, Assisi 1966, cz. VI.

⁶³ Por. Cahiers marials 6 (1962) 53—54.

⁶⁴ Nader pozytywny jest charakter trzech opracowań T. Harjunpaa, P. Meinholda i W. Borowsky'ego zawartych w dziele: *Maria ancora un ostacolo...*, wspomnianym w przypisie 61. Wystarczy jeden przykład: „Protestanci nie powinni obawiać się otwartego i radosnego uznania szczególnej pozycji, jaką Maryja zajmuje wśród wszystkich istot ludzkich. Bez Niej nie można nawet myśleć o Wcieleniu. Jej przypadek najwyższy zaszczyt, jaki kiedykolwiek był udziałem człowieka. Ona żyła w najściślejszym związku ze Zbawicielem. Niech Maryja pobudza nas również przykładem swojego życia, pokorą i swoim „pielgrzymowaniem w wierze”. (LG 58). Tekst T. Harjunpaa, „*Maria ancora un ostacolo...*”, 21.

Na temat aktualnych postaw, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, por. R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie, Revue des sciences philosophiques et theologiques* 62 (1978) 301—304.

⁶⁵ Sermo 192, 2 (PL 38, 1012): „*Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et mater et virgo est: mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis. Populus partit, sed unus membra sunt, cuius ipsa est corpus et coniux etiam in hoc similitudinem gerens illius virginis, quia et in multis mater est unitatis*”.

pielgrzymującego Kościoła” i wyraża najgorętsze pragnienie, by za wstawiennictwem Matki Boga: *Wszystkie rodziny ludów, czy to te, które noszą zaszczytne miano chrześcijan, czy te, które jeszcze nie znają Zbawiciela, stały się któregoś dnia jednym ludem bożym w pokoju i zgodzie (Lumen Gentium, 69)*. To pragnienie niech dodaje otuchy naszym wysiłkom. Teologia maryjna Ojców może przyczynić się, by ta nadzieja stała się kiedyś radosną rzeczywistością.

Z JĘZYKA HISZPAŃSKIEGO PRZEŁOŻYŁ: KRZYSZTOF BARDSKI