

HUGO RAHNER

MARIOLOGIA W PATRYSTYCE ŁACIŃSKIEJ *

WPROWADZENIE

Praca o mariologii zachodniej znakomitego patrologa z Innsbrucku Hugona Rahnera, T.J., brata Karola Rahnera, powstała ponad trzydzieści lat temu. Zrodziła się w ogniu żywych w tych latach dyskusji z tezami H. Kocha i atakami niemieckich protestantów, co odbiło się również na samym języku pracy. Warto o tym pamiętać, bo o wielu sprawach dzisiaj napisano by inaczej: straciły na ostrości tezy protestantów, inaczej nieco patrzy się na postać Nestoriusza, mniej nas zachwycają polemiki św. Hieronima, a po Vaticanum II podkreślić by może należało bardziej powiązania mariologii z eklezjologią. Wszystko to bynajmniej nie przeszkadza, że praca Rahnera, dając syntezę mariologii zachodniej, pokazuje dobrze jej rozwój i stanowi właściwy punkt wyjścia do dalszych studiów nad mariologią starożytnego Zachodu, podobnie jak praca I. Ortiz de Urbiny wprowadza w zagadnienia mariologii wschodniej.

Bibliografię opracowano wedle tych samych zasad, co przy mariologii wschodniej — powinna ona pozwolić czytelnikowi na dopełnienie tego, czego brakuje w pracy i pokazać kierunki rozwoju badań. Nie jest to — trzeba silnie podkreślić — bibliografia pełna. Podano w niej

* Tłumaczenia dokonano na podstawie tekstu niemieckiego, w: P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, Paderborn 1952, t. I, s. 137—182, porównanego z tekstem włoskim, w: Sträter, *Mariologia*, b.m.w. 1952, t. I, s. 131—170.

teksty maryjne najważniejszych autorów i dzieł według dwóch podstawowych enchiridionów maryjnych, następnie najważniejsze dzieła o autorze, biorąc za punkt wyjścia SWP, oraz podano możliwie pełny, choć z pewnością niekompletny zestaw prac dotyczących mariologii danego autora. Dla ułatwienia podzielono bibliografię na część ogólną, stanowiącą uzupełnienie (dla patrologii zachodniej) bibliografii podanej przy Mariologii wschodniej, oraz bibliografię szczegółową, podzieloną według dwóch pierwszych rozdziałów pracy Rahnera. Bibliografia do trzeciego rozdziału znajduje się w bibliografii ogólnej.

ks. Marek Starowieyski

Dla chrześcijan dzisiejszych szczególne znaczenie ma to, co Ojcowie starożytnego Kościoła pragnęli przekazać w nauczaniu i kulcie o dziewiczej Matce Pana Jezusa. I to nie tylko z racji szczególnego wpływu na początki starożytnej mariologii przez naukę reprezentowaną w Rzymie przez Stolicę Apostolską; ani też dlatego, że łacińskie źródła — obfite, czyste i całkowicie nieskalane — zasilają dziedzictwo doktrynalne maryjnych dogmatów, lecz przede wszystkim dlatego, że w nauce i pobożności ukształtowały się takie sformułowania, w których jeszcze dziś jest dla nas święte i godne zaufania to wszystko, co zawsze w nauczaniu i kulcie było przekazywane o Maryi. A jak długo Ona będzie pozdrawiana łacińskim „Ave” i „Salve Regina” — tym końcowym i zachwycającym echem klasycznej kultury, bez której nie może także kształtować się przyszłość Kościoła — tak długo również mariologia łacińskiej patrystyki pozostanie nigdy nie wyczerpanym skarbem, z którego będziemy wyjmować twarde diamenty dogmatycznych świadectw naszej maryjnej wiary i kosztowne perły naszej maryjnej miłości.

Celem więc tej pracy jest ukazanie rozwoju mariologii w okresie łacińskich Ojców Kościoła, to jest od początku trzeciego stulecia, kiedy to po raz pierwszy w Kościele zaczęto po łacinie pisać i modlić się, aż do czasów, kiedy Kościół złożył w szeroko rozłożonych rękach dziecięco zdziwionych nieznanych ludów Północy bogactwo maryjne nauki i pobożności, odziedziczone jako kosztowny klejnot i uformowane z łacińską przejrzystością. Zagadnienie to zamierzamy przedstawić w dwóch rozdziałach: pierwszy zawierać będzie naukę maryjną, drugi — pobożność maryjną. Różnią się one między sobą. Rozwój naukowy mariologii ma miejsce w pośrodku wielkich wydarzeń ogólnego rozwoju dogmatycznego, który charakteryzuje ten okres; mariologia jest jedynie częścią chrystologicznej historii dogmatów i dlatego łatwo można ją odczytać z klasycznych źródeł historycznych łacińskiej patrystyki. Każda dogma-

tyczna obrona i każde uroczyste oświadczenie w nauce katolickiej poprzedzone jest prostym i dziecinnie wiarygodnym świadectwem wiary ludzi prostych, których życie jest przepełnione pobożnością, i na odwrót, walka o prawdziwą mariologię katolicką pobudza także pobożność w modlitwie, uwielbieniu i formacji. Stąd też w kolejności jako drugą część trzeba przedstawić — jakkolwiek tylko szkicowo i w zarysie — pobożność maryjną w starożytnym Kościele łacińskim.

Przy takim przedstawieniu łacińskiej mariologii odpieramy zarazem dwa niebezpieczne ataki na katolicką naukę maryjną, które są typowe dla naszych czasów. Jeden z nich jest końcowym echem liberalnej, wyraźnie „krytycznej” teologii. Mamy tu na myśli dzieło Hugo Kocha, który usiłował wykazać, że wiara w wieczne dziewictwo Maryi jest wynikiem przede wszystkim rozwoju łacińskiej patrystyki. Tym właśnie zajmujemy się w niniejszej pracy. Twierdził on, co następuje: „Wynikiem naszych badań jest więc to, że historyczna rodzina nazaretańska była typową rodziną rzemieślniczą i że świadomość o tym w najstarszym Kościele — mimo prób ascetycznego ukierunkowania — była jeszcze żywa, aż potężni Ojcowie Kościoła oznaczyli takie pojęcia mianem herezji i wyparli je kościelnymi środkami”¹. Drugi atak pochodzi z krańcowo przeciwnego nastawienia, z teologii dialektycznej, jaką przede wszystkim Karol Barth stworzył w swojej dogmatyce. Przedstawia on katolicką mariologię jako „chorobliwy obraz teologicznego myślenia”, narodził się, którą trzeba wyciąć, jako deformację przejrzystego dzieła chryzologicznego objawienia Słowa Bożego. Śmiało oświadcza: „Cztery pierwsze wieki nie znają — trzeba to wyraźnie stwierdzić — ani późniejszych dogmatów maryjnych, ani późniejszego kultu maryjnego”².

I. ROZWÓJ DOGMATU MARIOLOGICZNEGO

Jasność omawianego tematu domaga się dokonania podziału w dogmatyczno-historycznym przeglądzie mariologii na naukę mariologiczną, jaką uformowali teologowie i papieże w samym Rzymie, i na łacińską mariologię pozarymską. Powyższy podział wprowadzono tu nie tyle z racji historyczno-dogmatycznych pojęć, ile raczej przez wzgląd na historyczną pozycję — jak to coraz wyraźniej ukazują najnowsze badania — zajmowaną przez rzymską dogmatykę od najdawniejszych czasów potwierdzonych dokumentami. W porównaniu z nią pozostała łacińska mariologia jest bez wątpienia bardziej doniosła w zakresie dociekań spekulatywnych

¹ Virgo-Eva — Virgo-Maria, Berlin—Leipzig 1937, s. I. Por. wcześniejsze dzieło H. Kocha, *Adhuc virgo*, Tübingen 1929.

² Die Kirchliche Dogmatik I, 2, Zollikon 1939, s. 151—160.

jak i z punktu widzenia wartości literackich, lecz także i ona czerpie swe bodźce i wiążące ukierunkowania z norm wiary pielęgnowanych i rozwijanych w Rzymie. Można postawić zarzut, że takie przedstawienie „rzymskiej mariologii” jest kroczeniem po nietypowej drodze; rozrywamy bowiem rzekomo oczywiste powiązania wysuwając na pierwszy plan nieistotne teksty źródłowe, a wszystko to tylko przez wzgląd na „rzymską” konstrukcję mariologii. Jednakże nie jest to słuszne. Najnowsze badania wykazują, że najstarsza rzymska tradycja miała ogromny wpływ także na zagadnienia mariologiczne. Papieże zawsze byli wiernymi obrońcami Najświętszej Dziewicy.

1. MARIOLOGIA RZYMSKA

Rozwój historyczno-dogmatyczny rzymskiej mariologii jest uwarunkowany walką na trzech frontach, w czasie której prawowierny stróż dziedzictwa wiary musiał ją bronić:

- a) walką z przedchrześcijańskim racjonalizmem,
- b) obroną nicejskiej chrystologii przed arianizmem,
- c) troską o ostateczne ukształtowanie się wiary chrześcijańskiej.

Również chronologicznie te trzy punkty wyjścia można podzielić przejrzysto: pierwsza wypełnia trzecie stulecie, druga przenosi się w czwarty wiek, trzecia wreszcie obejmuje piąte stulecie. Ten historyczny rozwój mariologii chrześcijańskiej jak w najpiękniejszym symbolu odbija się w przedstawieniach Maryi z epoki patrystycznej, które do dziś jeszcze zdobią wieczne miasto. W katakumbach Pryscylli znajdujemy jedno z najstarszych przedstawień Najświętszej Dziewicy, pochodzące z II wieku ³, a mianowicie ilustrację proroczych słów Izajasza: „Oto Panna pocznie” (Iz 7, 14), które w starołacińskiej mariologii odgrywają bardzo znamienne rolę. Absydę rzymskiej świątyni Matki Bożej Większej (S. Maria Maggiore) zdobią jeszcze dziś wspaniałe mozaiki ⁴, którymi papież Sykstus III w piątym wieku polecił uświetnić zwycięstwo Matki Bożej oraz uwiecznić rezultat dogmatycznego rozwoju rzymskiej pobożności maryjnej w napisie wotywnym:

Maryjo Panno! Sykstus w tej nowej świątyni
Godne łona Twojego dary Tobie czyni.
Choć z Twym mężem pożycia nie zaznałaś,
Zrodziwszy Dziecię, świata zbawienie wydałaś.
My zaś, tego świadkowie, ofiary składamy.⁵

³ J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1903, Textband, s. 187—190; Tafel 22.

⁴ J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien, Freiburg 1916, Textband I, 1, s. 416.

⁵ Virgo Maria tibi Sixtus novo templo dicavi
Digna salutifero munera ventre tuo

a) WALKA Z PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIM RACJONALIZMEM

Euzebiusz przekazał nam wiadomość, zaczerpniętą z ówczesnych źródeł, o racjonalistycznym ruchu w Rzymie, którego twórcą był Teodot z Bizancjum⁶. Właściwością tego kierunku był arystotelesowski logicyzm i nieograniczona krytyka Biblii. Stąd można sądzić, że charakter tejże doktryny stał się jakby preludium dla nestorianizmu. Chrystus był „zwyyczajnym człowiekiem, żył jak inni ludzie, a tylko był niezwykle uległy Bogu”⁷. Dla oceny stanu wiary, panującej wtedy w Rzymie, charakterystyczne jest także to, że tenże sam heretyk nie odważył się odrzucić dziewiczego narodzenia Chrystusa, jakkolwiek wcześniej uczynili to judeo-chrześcijańscy ebionici i gnostyk Kerynt. Wprost przeciwnie, głosił je bardzo wyraźnie. Jedynie odebrał najwyższy wymiar temu dogmatowi odmawiając bóstwa Narodzonemu z Dziewicy! Natomiast ci, którzy zwalczali ową herezję w Rzymie, szczególnie nacisk położyli na nierozdzielność tych dwóch fundamentalnych dogmatów mariologii. Papież Wiktor uroczysto wykluczył ze wspólnoty kościelnej Teodota (przed rokiem 199); jest to najstarsze świadectwo wystąpienia papieża, który był w pełni świadom swojej papieskiej misji. Poza tym w mariologii Hipolita z Rzymu, żyjącego nieco później, natrafiamy na pierwsze, do dziś jeszcze cenne, przedstawienie religijnej doktryny rzymskiej. Mimo że później Hipolit oddalił się od nauki papieżstwa w dziedzinie chrystologii, którą zwalczal z zupełnie innych powodów, to jego pisma i homilie wcześniejsze są świadectwem starorzyskiej mariologii. Ponadto Hipolit jako uczeń Ireneusza i jako żarliwy czytelnik dzieł Justyna, męczennika, który także nauczał w Rzymie, stał się pośrednikiem pomiędzy mariologią grecką; sam zresztą Hipolit pisał po grecku, podobnie jak i Kościół rzymski modlił się w tym czasie jeszcze po grecku, ale przekazywał to, czego nauczył się w Rzymie.

Hipolit, podobnie jak jego nauczyciel Ireneusz, wychodzi z nauki o rekapitulacji: w Chrystusie, nowym Adamie, człowieczeństwo zostało doprowadzone do nowej postaci. To zaś, według niego, jest możliwe, gdyż Chrystus jest prawdziwym Człowiekiem i prawdziwym Bogiem. „Pierworodny rodząc się z Dziewicy” wziął ciało, ażeby „przeobrazić w siebie stworzonego na początku Adama”⁸. Jezus jest „Ewangelistą zmarłych”, który jako „Pierworodne Słowo nawiedził praojca Adama w Dziewicy;

Te genitrix ignara viri te denique feta
Visceribus salvis edita nostra Salus
Ecce tui testes uteri tibi premia portant.

Przekład J. Wojtczak

⁶ Hist. ecclesiae 5, 28.

⁷ Hippolytus, Elenchos 7, 35.

⁸ Comm. in Dan. 4, 11.

jest On duchowym Adamem, który przyszedł do ziemskiego (Adama) w łonie Matki”⁹, jest On Tym, „który przyjął ciało z Dziewicy, ażeby przemienić dawnego człowieka w nowe stworzenie”¹⁰. W centralnym więc punkcie teologii Hipolita znajduje się Słowo Boże, „które stało się Ciałem” (J 1, 14), a tym samym także Dziewica, z której Ono wzięło nasze ciało. Dzięki więc mocnemu podkreśleniu bóstwa Logosu, wobec wszystkich racjonalistycznych mrzonek (co doprowadziło Hipolita tak daleko, iż później zaczął podejrzewać nawet chrystologię papieża Zefiryna i Kaliksta) fakt wcielenia wydawał się mu wręcz cudem i niejako paradoksem chrześcijańskiej wiary. Prawdziwy Człowiek Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem, Jego „ciało ma jedynie istnienie w bóstwie Logosu”¹¹; z tego powodu Maryja jest dla niego zawsze „nosicielką Logosu”. Z upodobaniem Hipolit zestawia obie myśli: Chrystus „narodził się z wiecznego Ojca i Dziewicy”. Stąd nie można się dziwić, że u niego jako pierwszego teologa starożytnego Kościoła natrafiamy na wyrażenie „Theotókos” — „Boża Rodzicielka”¹², które później, zwłaszcza w nauce aleksandryczyków, stanie się terminem klasycznym. Co więcej, rzymski teolog z takiej czci Matki Bożej wyprowadza wniosek, że Maryja była bez grzechu: „Z niepodlegającego zepsuciu drzewa” pochodzi ciało Tego, który wtedy narodził się z „Ducha i Dziewicy”¹³. W dziele „Przeciwko Noetowi” Hipolit zawarł swoją doktrynę mariologiczną, którą mocno połączył z chrystologią w takich oto słowach: „Pozwólcie zatem, błogosławieni bracia, wierzyć zgodnie z tradycją apostolską, że Logos-Bóg zstąpił z nieba do błogosławionej Dziewicy Maryi, ażeby wziąć z Niej ciało biorąc ludzką, to jest rozumną duszę; a stając się Człowiekiem pod każdym względem przejął nasze winy, aby w ten sposób uwolnić upadłego człowieka i obdarzyć nieśmiertelnością wierzących w Jego imię... Jak od dawna był On zapowiedziany, tak teraz widomie stał się nowym Człowiekiem z Ducha Świętego i Dziewicy; nie w fantazji ani w przemianach, lecz rzeczywiście stał się Człowiekiem”¹⁴.

Trzeba zauważyć, że dochodzi tu do głosu najstarsze wyznanie wiary rzymskiej, które broni tajemnicy Chrystusa, występując tak przeciwko niedawnym prostackim przeinaczeniom judaistycznym, jak też przeciwko odchyleniom grecko-gnostyckim; i że ono brzmi jeszcze w symbolu wiary, który kancelaria papieska w cudownie wierny sposób przechowała: „*natum eundem Deum Verbum carne*” (ten sam Bóg-Słowo zrodzony w cie-

⁹ *Fragm. Achelis*, s. 83.

¹⁰ *Elenchos* 1, 33.

¹¹ *Contra Noetum* 15.

¹² *Benedic. Jac.* 6.

¹³ *Fragm. in Ps 22*, *Achelis*, s. 46.

¹⁴ *Contra Noetum* 17.

le). Już z relacji o chrystologicznej nauce papieża Kaliksta, którą — wprawdzie zniekształconą przez nienawiść — przekazał w starości Hipolit, możemy zupełnie wyraźnie określić, co rzymski Biskup nauczał i co przyjął za podstawę, by bronić prawdziwej doktryny apostołskiej będącej dziedzictwem świętej Nauki Kościoła przed dwustronnymi atakami heretyckiej przesady. Bronił on absolutnej równości bóstwa Logosu, Jego „duchowej” natury — jak głoszone w teologii Kościoła pierwotnego — i o tym Logosie wyznaje: „Wziął On ciało z Dziewicy, ażeby przez zjednoczenie ze sobą przebóstwić ciało”¹⁵. Jest to czysta teologia Ireneusza wypowiedziana ustami papieża, a zarazem jest to bez wątpienia echo nauki głoszonej w Rzymie. A jeżeli na podstawie skromnych resztek wielkiego doktrynalnego pisma, które wkrótce potem papież Dionizy przesłał do Aleksandrii, nie możemy wnioskować o tym, jak papież formował wiarę maryjną, i jeżeli także późniejsze cytaty z listu papieża Feliksa I (269—274) zostały wykorzystane z niewielką przeróbką przeciwko Nestoriuszowi na soborze w Efezie, o ile ich nie sfałszowano, to jednakże poznamy dokładnie treść nauczania doktrynalnego w Rzymie w połowie trzeciego wieku.

Dowiemy się o tym również z rozprawy Nowacjana Rzymskiego „O Trójcy Świętej”. W tym dziele po raz pierwszy teologia rzymska przemówiła po łacinie i od razu wzbudziła podziw dla mistrzostwa języka i myśli. Nie można bynajmniej wyjaśniać tego jedynie wpływem afrykańczyka Tertuliana, pisarza językowo wyrobionego — o czym będzie mowa później — lecz trzeba przede wszystkim założyć istnienie łacińskiego nauczania teologicznego, które od dawna było prowadzone wewnątrz Kościoła rzymskiego; w jego trafnym i przejrzystym nauczaniu pojawiła się nowa terminologia językowa na określenie dogmatów wiary rzymskiej w starożytności. Źródłem dla Nowacjana był Ireneusz i Hipolit. „Norma wiary Kościoła — tak zaczyna się dziewiąty rozdział — uczy nas także wiary w Jezusa Chrystusa, Pana naszego, ale jako w Syna Bożego... Tenże Jezus Chrystus — jeszcze raz to podkreśla — jest Synem Bożym, i tak też był zapowiedziany przez świadectwa Starego Testamentu, jak również sam objawił się w Nowym Testamencie, kiedy tajemnicze figury i zapowiedziane obrazy wypełnił w rzeczywistości i całkowicie w swoim prawdziwym ludzkim ciele”. Jednym zaś ze znakomitych proctw jest wypowiedź Izajasza: „Oto Panna pocznie!” (Iz 7, 14). Nowacjan wychwala te słowa, ponieważ znalazły swoje spełnienie: przez narodzenie z błogosławionej Dziewicy stał się On „Bogiem z nami”, Emanuelem; jest między nami i od Maryi wziął nam właściwe ciało. Opierając się na takim dogmatycznym fundamencie Nowacjan zbija oba kierunki staro-

¹⁵ Elenchos 9, 12.

chrześcijańskiego racjonalizmu: racjonalizm — pozornie subtelny — gnostyków, którzy gorszyli się całkowicie ludzką rzeczywistością ciała zrodzonego z Dziewicy; racjonalizm prostacko-areligijny judaizujących herezyków, którzy widzieli w Jezusie „jedynie zwykłego człowieka” i zajmowali się „jedynie cielesnym narodzeniem” Chrystusa. Jedni i drudzy zwalczali narodzenie Pana — argumentował z głębokim wzruszeniem Nowacjan — jako że Jan powiedział: „A Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami” (J 1, 14). Rzeczywiście Logos przyjął nasze ciało”, „On wstąpił w ciało jako Oblubieniec, ażeby przez przyjęcie takiego ciała wyjść stamtąd jako Syn ludzki, dokąd wszedł On jako Syn Boży i Słowo; naprawdę po to, ażeby poprzez wzajemne przenikanie ciało nosiło w sobie Logos Boży, a zarazem Syn Boży przyjął kruchość ciała”¹⁶.

Jeżeli czyta się to zdanie w łacińskim, prawie klasycznym jego brzmieniu, mimowolnie przypomina się nam dogmatyczny list papieża Leona, żyjącego w 200 lat później, który zamyka rozwój doktrynalny rzymskiej chrystologii, a zarazem i mariologii. I nie ma w tym żadnej pomyłki. Dzieło bowiem Nowacjana zawsze było znane w Rzymie, i z pewnością korzystał z niego papież Leon. Ponadto widoczne jest tutaj także, jak wcześniej w rzymskiej teologii — mimo wszystkich innych niepewności dogmatyki Nowacjana — doszło do takich sformułowań, które były wyrażeniami dokładnie odpowiadającymi najstarszej świadomości religijnej rzymskiego Kościoła, a które przyjęły się na trwałe w nauce i przepowiadaniu. Nawet Harnack¹⁷, a i przez niego cytowany E. Caspar¹⁸, jest podobnego zdania, kiedy potwierdza cudowną stałość papieskiej tradycji doktrynalnej, która zaczyna się od papieża Dionizego i ciągnie się aż do Leona Wielkiego i Agatona. Pisze on: „Późniejsza doktryna nicejska i chalcedońska nie stała się filozoficzno-techniczną spekulacją, lecz od razu była symbolicznym wyrażeniem tej wiary, która była dziedzictwem Kościoła Zachodniego od trzeciego wieku”. Jak o chrystologii, tak również można to powiedzieć o sformułowaniu takiego stanu Objawienia, w którym dogmat Chrystusowy jest nierozzerwalnie połączony z prawdami, które Bóg nam przekazał w Chrystusie o Jego dziewiczej Matce. W tym pierwszym okresie łacińskiej historii dogmatu mariologia jest bardzo mocno związana z chrystologią, i dzięki temu wyłania się już wtedy ważna zasada, na mocy której wszelka mariologia jest i będzie prawdziwą dogmatyką i rzeczywistym orędziem zbawienia, o ile posiada wyraźną i mocną więź z tajemnicą wcielonego Słowa. Właśnie na nierozzerwalnej intymności połączenia, które leży u podstaw starorzyskiego

¹⁶ De Trinitate 13.

¹⁷ Dogmengeschichte I⁴, s. 772, 775.

¹⁸ Geschichte des Papsttums I, s. 93, nota 1.

wyrażenia „Matka Boża”, opiera się dogmatyczne prawo mariologii do niezależności. Jej pierwsze przesłanki odnajdujemy jeszcze dziś. Ten okres zostanie omówiony w drugiej części naszej pracy. One to właśnie zostały określone przez Bartha z całą nieznaną teologiczno-katolickich zasad rozwoju jako narodził na czystej Ewangelii.

b) OBRONA CHRYSOLOGII NICEJSKIEJ

Racjonalizm chrześcijański w swych początkach zmierzał z logiczną konsekwencją i w ścisłym historycznym powiązaniu do negacji bóstwa Chrystusa, za którą opowiadał się Ariusz i jego zwolennicy. Był on przede wszystkim herezją trynitarną, następnie pojawił się w chrystologicznych poglądach i w końcu przeszedł konsekwentnie do pojęć mariologicznych. Według założeń ariańskich stworzony Logos, chociaż był doskonały, lecz został utworzony poza Bogiem; połączył się z ludzkim ciałem, lecz nie przyjął ludzkiej duszy. Natomiast obrońcy prawdy katolickiej, z nieśmiertelnym Atanazym na czele, ustawicznie akcentowali rzeczywiste człowieczeństwo Tego, który uwolnił naszą prawdziwą naturę ludzką przez śmierć swego ciała zrodzonego z Dziewicy. Trzeba też pamiętać o tym, jaką pomoc znaleźli Atanazy u papieża Juliusza, kiedy przebywał na wygnaniu w Rzymie. Tu bowiem miał możliwość spotkać się z doktryną wiernie przechowywaną od czasów apostoelskich, której już na soborze w Nicei bronił jako przedstawiciel papieża Hozjusz z Kordoby; była to starorzymska doktryna o „współistotności” Syna z Ojcem (homousios) — tym terminem posługiwał się już Tertulian i z pewnością papież Dionizy; a była to także nauka o rzeczywistym człowieczeństwie Syna, która znajduje zaledwie odbicie w symbolu nicejskim. Stąd jeszcze nie mówi się wprost o Maryi. Jednakże wkrótce, na skutek zagrożenia ze strony ariańskiego racjonalizmu, przystąpiono do dogmatycznego określenia roli dziewiczej Matki. Sprzeciw przyszedł przede wszystkim — o dziwo! — ze strony gorliwego obrońcy wyznania nicejskiego, Marcelego z Ancyry, który przesadnie akcentował identyczność istoty Syna z Ojcem. Twierdził, że ludzkie ciało wzięte od Maryi Dziewicy zostanie złożone przez Zbawiciela przy końcu świata. Marceleli więc musiał bronić swoich poglądów przed papieżem Juliuszem (341), i uczynił to w uroczystym symbolu wiary, w którym uznał Chrystusa jako narodzonego „z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy”.

Apolinary, namiętny a mało jasny obrońca formuły nicejskiej, sądził, że całkowicie trzeba odmówić bóstwa Chrystusowi ze względu na Jego rzeczywiste człowieczeństwo. Powstałe stąd zagrożenie wiary było większe i Rzym zachował jeszcze większą czujność, jak to było w przypadku Marcelego. Papież Damazy bronił prawdziwej nauki: „Niektórzy ośmielili się twierdzić — pisze — że nasz Pan i Zbawca otrzymał od Maryi

Dziewicy ciało niedoskonałe, pozbawione ducha ludzkiego. O jakże podobne do arian są ich sądy! My zatem wiedząc, iż zostaliśmy całkowicie i doskonale odkupieni, wierzymy zgodnie z wiarą Kościoła katolickiego, że doskonały Bóg przyjął doskonałego człowieka!"¹⁹. Jeszcze niebezpieczniejszymi w porównaniu z tym okazały się ataki racjonalizmu, który ponownie odżył umocniony czczym arianizmem. Fotyn, wykształcony biskup Syrmium, który równie dobrze mówił po łacinie jak i po grecku, odnowił podstawowy błąd Teodota głosząc, że Jezus jest tylko człowiekiem, który przez moralną postawę wysłużył sobie przymiot „boskości”. On miał się narodzić „jedynie z Maryi” i to nawet nie w sposób cudowny. Rzym jeszcze raz zmuszony był wystąpić. Synod z roku 379 pod przewodnictwem papieża Damazego potępił obok poglądów Apolinarego i Marcelego błędne twierdzenia Fotyna w takich oto słowach: „Wyłączamy Fotyna, który za błędem ebionitów twierdzi, że Pan Jezus Chrystus narodził się jedynie z Maryi”²⁰.

Pod koniec IV wieku bardzo wyraźnie został potwierdzony fakt, że we wszystkich tych błędach, na początku chrystologicznych, ukrywa się tajemnicza i osobliwie stanowcza tendencja także do herezji czysto mariologicznej. Bonosus, biskup Sardyki (dziś Sofia) instynktownie odkrył powiązanie pomiędzy ariańskim zaprzeczeniem bóstwa Synowi a odmawianiem Mu dziewiczego narodzenia. Z listu inspirowanego przez mariologię św. Ambrożego, a napisanego w 392 roku przez papieża Syrycjusza przeciwko Bonosusowi, można dokładnie rozpoznać ową niebezpieczną tendencję, którą papież jasno określił z właściwym sobie wyczuciem dogmatycznym. Wydawało się, że początkowo Bonosus przyjmował cudowne pod pewnym względem narodzenie Chrystusa z Maryi, lecz później głosił, że Maryja miała jeszcze innych synów z naturalnego małżeństwa z Józefem. Dlatego też Syrycjusz przeciwstawia mu religijną świadomość Rzymu, nauczonej czujności w walce z arianami; ukazał więc konsekwencję przyjęcia takiego poglądu, który z konieczności prowadzi także do zaprzeczenia dziewiczego porodzenia: „Kto zatem tak twierdzi, głosi nie co innego, jak niewiarę Żydów, którzy właśnie wyznawali, iż (Chrystus) nie mógł narodzić się z Dziewicy”²¹. Później faktycznie słusznie postawiono obok siebie Bonosusa i Fotyna — papież Wigiliusz (550) również zaliczył go razem z Fotynem do duchowych prekursorów nestorianizmu. Doktryna zwolenników Bonosusa, którzy jeszcze w następnym stuleciu szerzyli zamęt w Galii i Hiszpanii, a nawet w Bawarii, powoływała się także na niego: w końcu przez ariańską negację Chrystusa pozbawiono

¹⁹ Jaffé 233.

²⁰ Denz. 63.

²¹ Jaffé 261.

również właściwej aureoli Jego dziewiczą Matkę. Stąd niezwykle interesujące są dogmatyczne wyjaśnienia papieża Syrycjusza, ponieważ po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie rzymskim brzmią niemalże czule i prawie poufne zwroty wyrażające miłość do Maryi. Świadomość religijna Kościoła broni się przed późniejszym obrażaniem dziewiczego łona, z którego Bóg wziął ciało, i owa świadomość roztropna i pobożna także pod względem czysto dogmatycznym odgrywa o wiele ważniejszą rolę (jak to Barth i inni chcieli) niż powolne zagłuszanie wiary w Chrystusa przez nadmierny rozkwit kultu maryjnego. „My chrześcijanie, nie możemy tego słuchać!” — wołał Bazyl w związku z tym błędem²², a Augustyn wskazał głębszy powód: „W przeciwnym razie cały Kościół pobłądziłby w wierze!”²³. I tak również było z samym papieżem. Wyprowadza on, podobnie jak Ambroży, którego poglądów jeszcze nie znamy, wieczne dziewictwo Maryi z faktu, że Jezus umierając na krzyżu oddał Ją w opiekę dziewiczego ucznia. „Czyż nie po to dokonał On tego, by zamknąć usta (wszelkiej) niewierze i tak ją uciszyć, by nikt już nie odważył się ubliżyć Matce Pana? ... A tajemnica cierpienia Jezusa jest przepelniona synowską Jego miłością!”.

Prostacki błąd Jowiniana pochodzi z podobnej, zatrutej do ostateczności ariańskiej umysłowości. Ten mediolański mnich wyprowadza swoje poglądy raczej z ascetycznej herezji, kiedy odmawia wartości dobrym uczynom, a zwłaszcza kiedy neguje dziewictwo Maryi. Głosił on — w duchu starych tendencji, w swej istocie racjonalistycznych — że Maryja wprawdzie poczęła Jezusa jako dziewica, lecz nie urodziła Go jako dziewica; wydała Go na świat doznając naturalnego naruszenia dziewictwa. Rzym zaś ponownie wkroczył do akcji, gdy Hieronim i Ambroży, dwaj luminarze ówczesnej świadomości religijnej, rozpoczęli już walkę. Słowa, jakimi Jowinian określił ową naukę, brzmią prawie brutalnie, ale są charakterystyczne, ponieważ ukazuje się w nich obrażona miłość ku Maryi, a mianowicie „bezczelną zuchwałością, chytryością beznadziejnego ducha”²⁴. Te wyrażenia występują w liście Ambrożego do papieża, gdzie mowa jest o „obłudnym i rozpaczliwym szczekaniu” tych, którzy twierdzą, że Chrystus w ogóle nie mógł się narodzić z Dziewicy. Z dogmatycznego wywodu Ambrożego, przyjętego przez papieża, wynika z kolei także to, że jedno zaprzeczenie nie rodzi drugiego, i na odwrót, że przyjęcie dziewiczego poczęcia (a tej starożytnej zasady nauki apostoelskiej nie mógł zanegować także Jowinian) pociąga za sobą uznanie wszystkich pozostałych przywilejów Maryi, a przede wszystkim wiecznego Jej dziewictwa.

²² Sermo 18, 5.

²³ Enchiridion 10, 34.

²⁴ Jaffé 260.

Walka, jaką Rzym prowadził i zwycięsko zakończył, z wszelkimi atakami powiązanymi z arianizmem na religijną świadomość maryjną, wniosła trwały wkład do rozwoju mariologii w czwartym stuleciu. W ten sposób dokładniej niż przedtem utorowano drogę do „rozłączenia” chrystologii od mariologii, którą K. Barth nazwał narosłą, a Koch był zdania, że ona przyczyniła się do uznania w Kościele znaczenia pobożnej wiary w przywileje Maryi. W rzeczywistości silny wzrost znaczenia mariologii — a równolegle do tego zwiększenie pobożności maryjnej, o czym niżej będzie mowa — nie oznacza jej oddzielenia się, lecz służył do pogłębienia bardziej intymnego i świadomego wzajemnego związku niewyobrażalnie ścisłego pomiędzy Chrystusem i Jego Matką; a zatem można powiedzieć, że przyczyniło się to do rozwoju wewnętrznej i niepodzielnej wiary w Chrystusa. Wyraźnie jest to widoczne w piątym stuleciu, w okresie walki z nestorianizmem. Płomienna pasja chrześcijan wznieciła miłość do Matki Chrystusa i w ten sposób starożytna wiara rzymska w „Bożą Rodzicielkę” (Dei Genetrix), w „Theotókos” Hipolita, otrzymała wspańiałą chwałę Efezu. Rzym papieży i ich teologia doprowadziły zatem do końcowego zwycięstwa.

c) OSTATECZNE UKSZTAŁTOWANIE CHRYSTOLOGII

Jakkolwiek herezja Nestoriusza, który targnął się na cześć Maryi, Matki Bożej, ażeby bronić swojej chrystologii wywodzącej się z racjonalistycznych źródeł, a zapoczątkowanej już przez Teodota i Fotyna, przedstawia typowy obraz greckiego Wschodu, jednakże w oparciu o najnowsze badania coraz bardziej pewnym się staje fakt, że podstawowe tezy św. Cyryla w walce z Nestoriuszem mają powiązanie z artykułami symbolu wiary rzymskiej. W.M. Peitz w swojej rozprawie pod tytułem „Przedefeski symbol papieskiej kancelarii”²⁵ ukazał, jak wyglądał przedefeski symbol wiary rzymskiego Kościoła z około 400 roku. Czytamy w nim: „Wierzimy w Jezusa Chrystusa..., że w ostatnich czasach zstąpił z nieba i wziął ciało z Ducha Świętego i ze świętej Matki Bożej Maryi, zawsze Dziewicy, i stał się Człowiekiem”. Zwrot „zawsze Dziewica” jest efektem walki prowadzonej w czwartym stuleciu. Wyrażenie „Boża Rodzicielka” (Dei Genetrix) jest bardzo stare i mocno zakorzenione w rzymskiej wierze. Symbol ten papieże przysyłali wszystkim nowokonsekrowanym biskupom w całym Kościele. I stąd Cyryl zaczerpnął swoją przejrzystość dogmatyczną.

Gdy za papieża Zosyma (402) heretyk Pelagiusz wyznał prawdziwą wiarę w mariologiczny dogmat posługując się podobnymi niemalże sło-

²⁵ Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei, Roma 1930, s. 102 ns.

wami, a zarazem jawnie wyrzekł się poglądów Fotyna i Apolinarego, twórców herezji, wtedy właśnie na Wschodzie za rządów papieża Celestyna (422—432) rozpoczął się atak na Matkę Bożą. Na jednym z rzymskich synodów, odbytym w 439 roku, tenże papież uroczyście wyjaśnił rzymską wiarę w godność Matki Bożej powołując się na wypowiedzi papieża Damazego i na teologię Hilarego i Ambrozego²⁶. Następnie ze starorzyską prostotą podjął obronę wiary przed sofizmatami Nestoriusza, który ośmielił się nazwać papieża „człowiekiem zbyt prostym, nie będącym w stanie wnikać w subtelne związki dogmatyczne”. Chociaż papież pozostawił przewodnictwo w walce genialnemu „bratu Cyrylowi”, to jednak z wszystkich jego listów, które wysłał na Wschód, tchnie bezpieczna rozważa dogmatycznej wiedzy i znieważenie przez tę herezję jego miłości do Maryi. „Przede wszystkim jesteśmy zakłopotani w tym — pisze on do biskupa Antiochii — że przełożony Kościoła w Konstantynopolu przekazuje ludowi okazującemu głęboką cześć dla Jezusa Chrystusa błędne poglądy, które naruszają godność Jego dziewiczego narodzenia”²⁷. Cyryl zaś wspomina, że wiara w godność Maryi, Matki Bożej była świętym dziedzictwem Kościoła rzymskiego: „Taka jest wiara w narodzenie Chrystusa, którą Kościół w Rzymie i twój własny (w Aleksandrii) oraz pobożność całego świata uznaje za prawdziwą”²⁸. Tak więc papieska dogmatyka mogła święcić prawdziwy triumf na soborze w Efezie.

Nestoriusz gorzko ubolewał nad tym, że Cyryl i papież tak bardzo byli ze sobą zgodni: „Kto był biskupem Rzymu? Cyryl. Cyryl był wszystkim!” — tak podsumował decydujące posiedzenie Soboru²⁹. Ojcowie, którzy w kościele pod wezwaniem „Theotókos” w Efezie uroczyście ogłosili dogmat o godności Maryi, Matki Bożej, potwierdzili to jeszcze zachowaniem właściwym ludziom wierzącym wołając z entuzjazmem: „Celestynowi, obrońcy wiary, który zgadza się z Synodem, Celestynowi cały Synod dziękuje! Tylko Celestyn, tylko Cyryl, tylko wiara Synodu, tylko wiara całego świata!”³⁰. Jeszcze mocniej wyrazili to wysłannicy papieża: „Dziękujemy świętemu Synodowi, że po przeczytaniu listu naszego świętego Papieża, wy, jako święci przedstawiciele, dołączyliście swój święty głos do świętej Głowy także przez wasze święte zawołanie. Nie jest wam przecież rzeczą nieznaną, że Piotr jest Głową całej wiary i wszystkich apostołów!”³¹.

Papież Sykstus III (432—440), bezpośredni następca Celestyna, polecił uwiecznić zwycięstwo w Efezie we wspianiałej mozaice kościoła Mat-

²⁶ Mansi IV, 550.

²⁷ Jaffé 733.

²⁸ Jaffé 372.

²⁹ Liber Heraclidis 195

³⁰ Mansi IV, 1288.

³¹ Mansi IV, 1289.

ki Bożej Większej w Rzymie. Już na początku tej rozprawy mieliśmy sposobność zapoznać się z umieszczonym tam napisem, dziś zniszczonym. W formule zaś, którą posłużono się po raz pierwszy w dniu 31 lipca 432 roku podczas konsekracji owej świątyni, została wspaniale wyrażona wiara Kościoła w godność Matki Bożej: „Bóg Słowo połączył się za pośrednictwem rozumnej duszy z ciałem, które wziął ze świętej i nieskalanej Dziewicy. Dlatego Maryja prawdziwie i właściwie jest nazywana „Theotókos”, to jest Matką Bożą, świętą i zawsze Dziewicą, ponieważ Ona porodziła jednego i jedynego Syna, naszego Boga i Pana Jezusa Chrystusa”³².

Leon Wielki, następca Sykstusa, wyprowadził w końcu mariologię papieską na najwyższy szczyt. Triumf Chalcedonu był nie tylko zwycięstwem Chrystusa, lecz także i Tej, którą można było właśnie rozpoznać w pełnym blasku Jego godności jako Matkę Bożą; tajemnica niewypowiedzianego połączenia obu natur Jej Syna została już wyjaśniona. W klasycznej formie listu dogmatycznego papieża Leona Wielkiego do patriarchy Flawiana znajdują się wyrażenia właściwe dla katolickiej wiary w dziewiczą Matkę Boga; one to przez niezwykle skromną powściągliwość i wewnętrzną głębię stały się wzorcem dla stylu papieskich wypowiedzi dogmatycznych i dla form pobożności maryjnej we wszystkich następnych wiekach³³.

Dlatego poza źródłami, z których korzystał papież Leon trzeba przede wszystkim wyjaśnić interesujące różnice, jakie można zauważyć w formie wypowiedzi mariologicznych, a mianowicie: zachodnią trzeźwość i bizantyjską przesadę. W rzymskiej dogmatyce świadomość wewnętrznej jedności pomiędzy wiarą w Chrystusa a dogmatem maryjnym była niezwykle mocna; a równocześnie nigdy nie usuwano w cień rzeczywistego znaczenia wszystkich tez mariologicznych dla zbawienia człowieka.

Leon Wielki tworząc niezwykle przejrzystą mariologię czerpał ze źródeł już znanych: z pism Nowacjana, Damazego i Celestyna. Od niego zaczyna się obfity przypływ w teologii, który osiągnie swój szczyt za Tertuliana i Hilarego, a zwłaszcza za Ambrożego i Augustyna — o czym powiemy w dalszym ciągu rozprawy. Teologia więc Leona Wielkiego jest jakby zasobnym zbiornikiem, do którego teraz wszystko spływa. Stąd cały Wschód ze zdumieniem wsłuchuje się w naukę papieża rozbrzmiewającą w starym Rzymie: „Przez Leona przemówił Piotr!” — zawołano na soborze w Chalcedonie po odczytaniu listu papieża Leona. Poprzez artykuł symbolu: „Narodzony z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy” —

³² W.M. Peitz, dz. cyt., s. 38.

³³ Por. Denz. 143, 144.

twierdzi Leon — „knowania prawie wszystkich heretyków zostały wniwecz obrócone”.

Mariologia zawsze okazywała się bardzo wyraźnie kamieniem probierczym prawdziwości myśli katolickiej. Mocno też zostało uwypuklone zbawcze znaczenie dziewiczego narodzenia Jezusa: „Narodzenie Jego w czasie nie odebrało Mu bynajmniej ani tego, co boskie, ani co wieczne, lecz jedynie przyczyniło się do zbawienia oszukanego człowieka, by mógł on pokonać śmierć i unicestwić szatana”. Z kolei wieczne dziewictwo Matki Bożej i cudowność narodzenia Chrystusa ściśle łączono z boską i ludzką naturą Chrystusa: „To narodzenie niezwykle cudowne i cudownie niezwykle nie może być rozumiane inaczej jak nowy sposób, w jaki Bóg tu stworzył, znosząc właściwość człowieczeństwa”. Powyższe zatem zestawienie stanowiło określenie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Po raz pierwszy więc pojawił się ten temat w teologicznym dokumencie papieskim, w którym Leon Wielki jasno przedstawił naukę o jedności dwóch natur w Chrystusie; temat ten już rozbrzmiewał czy to w mariologii Ambrożego i Augustyna, czy to w najstarszej liturgii w języku łacińskim, i przetrwa aż do późnego średniowiecza: godne podziwu zdumienie nad boską chwałą małego Dzieciątka leżącego w żłobie, serdeczne i czułe słowa, jakimi chrześcijanin wielbi boską wielkość i ludzką małość Dzieciątka Maryi: „Cieleśne narodzenie jest świadectwem ludzkiej natury, dziewicze narodzenie jest znakiem boskiej potęgi. Rzeczywiste dzieciństwo ssącego Dzieciątka zostało ukazane przez proste pieluchy, a wyniosłość Najwyższego została poświadczona przez głosy aniołów. Podobny jest On do dzieci, które Herod postanowił zgładzić, lecz zarazem jest On Panem wszechświata, którego Magowie wielbią z radością i pokorą”. Można zatem tak przedstawić antytezy bożonarodzeniowe: Leon rozwija je dokładniej w swoim głębokim kazaniu na Boże Narodzenie, posługując się częściowo podobnymi wyrażeniami, jakich użył w listach dogmatycznych. Zawsze bierze za podstawę mariologię już ukształtowaną, jasno przedstawioną i dokładnie określoną: godność Matki Bożej, wieczne Jej dziewictwo, współudział w dziele Odkupienia Matki Chrystusa, także jako Matki mistycznego Ciała, Kościoła — wszystko znajduje się w maryjnych homiliach Leona i sprawia, że jego mariologia stanowi bezsprzecznie najwyższy punkt w rozwoju papieskiej dogmatyki maryjnej w Rzymie. Można wyraźnie wskazać w entuzjastycznych i pełnych retoryki kazaniach bizantyjskiego Wschodu punkt szczytowy, który właśnie za czasów Leona Wielkiego zapoczątkował ostatni okres rozwoju wschodniej mariologii. Wydaje się nam, że mariologia Leona była jakby innym punktem szczytowym, gdzie panował prosty, ostrożny i przyjemny spokój, w którym nauka o Matce Bożej została przedstawiona przy zachowaniu całego wewnętrznego entuzjazmu; papież bowiem okazał się czło-

wiekem bardziej odpowiednim dla wyrażenia po ludzku tego, co jest niewymowne, a co zostało zawarte w tytule „Boża Rodzicielka”.

Jeszcze raz miłość papieża do Maryi znalazła sposobność do uroczystego wyznania wiary rzymskiej w dogmatyczną tajemnicę godności Matki Bożej. Na wielkim synodzie Lateraneńskim (649), obradującym pod kierownictwem papieża Marcina I, została ogłoszona zgodnie ze starożytną tradycją rzymską wiara w „prawdziwą i rzeczywistą godność Matki Bożej”; następnie zwrócono także uwagę na wieczne dziewictwo Maryi nazywając Ją wyraźnie „nieskalaną” (*immaculata*)³⁴. Tak samo wyznał rzymską wiarę prawie sto lat wcześniej papież Pelagiusz (557) wobec króla Franków, jak też papież Jan II³⁵. Zawsze określa się, że Maryja jest „prawdziwie i bezwzględnie Matką Bożą”. Przyjął to również papież Agaton w końcowym wyznaniu wiary na soborze ekumenicznym w roku 680/81 w takich oto słowach: „W ostatnich dniach Chrystus narodził się dla naszego zbawienia z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy, która prawdziwie i bezwzględnie jest Matką Bożą”³⁶.

I tak z Rzymu rozprzestrzenia się na Wschód i na Zachód, który zwraca się ku wierze katolickiej, klasyczny plon myśli i walki wieków w całym świecie: Cyryl i Efez, Chalcedon i Konstantynopol; lecz także Frankowie i Anglosasi przyjmują z rąk Kapłana, zasiadającego na katedrze Piotrowej, odziedziczoną naukę katolicką o Maryi. W ten sposób ukazano podstawowe cechy rozwoju łacińskiej mariologii; genialni teologowie Afryki, Mediolanu i Galii umocnią ową strukturę wnosząc swoje bogactwo, które przyczyni się do dalszego rozwoju argumentacji dogmatycznej.

2. MARIOLOGIA POZARZYMSKA

Z dotychczasowych rozważań wynika, że w papieskiej i rzymskiej mariologii dominowały wyraźnie dwa tematy: Maryja, jako Matka Boża, i Maryja, jako zawsze Dziewica.

Jeżeli teraz zamierzamy wsłuchiwać się w wielogłosowy chór mariologii łacińskiej, musimy zwrócić uwagę na te zasadnicze tematy. Będą one stanowiły także jej motyw przewodni. Najpierw jednak powinniśmy zająć się o to, by dostrzec inne głosy dość obficie odzywające się na ten temat. W początkach są one jeszcze ciche, później stają się coraz mocniejsze, pod koniec zaś patrystyki łacińskiej całkowicie wpływają na zabarwienie pieśni pochwalnych na cześć Maryi, które będą zachwycać we

³⁴ Denz. 256.

³⁵ Denz. 202.

³⁶ Denz. 290.

wczesnym średniowieczu narody germańskie, a jeszcze w naszych sercach znajdują oddźwięk. Te drugoplanowe głosy można także sprowadzić do dwóch podstawowych tematów: Maryja jako Królowa niepokalana w dziele zbawczym Chrystusa, oraz Maryja jako „nasza Pani”, dziewicza Matka, wzniosły wzór cnót.

Dla ukazania zaś jasności historycznego rozwoju omówimy zatem kolejno następujące zagadnienia:

- a) pierwsze zaczątki mariologii łacińskiej,
- b) klasyczny szczyt mariologii w nauce Ambrożego i Augustyna,
- c) zakończenie mariologii oraz jej pośrednictwo we wczesnym średniowieczu w świecie katolicko-germańskim.

a) PIERWSZE ZACZĄTKI MARIOLOGII

Kiedy papież Wiktor wyłączył z Kościoła racjonalistę Teodota, i kiedy zmarł Ireneusz, pośrednik pomiędzy mariologią grecką, a Młody Hipolit ogłosił swoje dzieło, wtedy zaczyna pisać po łacinie swoje traktaty pierwszy teolog nierzymski: jest nim retor i prawnik kartagiński Tertulian. Wszystko, co on powiedział o dziewiczej Matce Bożej, jest dziedzictwem Ireneusza i echem tradycji ówczesnego Kościoła kartagińskiego, który właściwą wiarę przyjął trochę wcześniej z Rzymu. Jednakże Tertulian przejęte prawdy wyraził w łacinie niezwykle płomiennej i, co więcej, pozostawił znamię swojej genialnej myśli, która później doprowadziła go do odejścia od Kościoła, jako ustawicznie niespokojnego i wrzącego afrykańczyka.

„Narodzony z Ducha Świętego i Dziewicy” — taka była formuła odziedziczona z symbolu wiary rzymskiej, przez którą także w Kościele kartagińskim wyznawano wiarę w tajemnicę zbawienia, uznając dziewiczomacierzyńską godność Maryi. Cała obfita spuścizna literacka Tertuliana jest nią wypełniona. W więcej niż dwudziestu miejscach wyraźnie jest mowa o Maryi, a zawsze jest Ona nazwana „Dziewica Maryja” lub po prostu „Dziewica”. I tak w swoim symbolu chrzcielnym Tertulian mówi o tym, co zostało mu przekazane do rąk i do serca przy jego chrześcijańskim odrodzeniu, które z pewnością miało miejsce w Rzymie. A na sformułowanie tego symbolu powołuje się on niekiedy wyraźnie. Stąd z teologii Tertuliana słowa z prorocтва Izajasza 7, 14 są podstawowe dla wyjaśnienia dziewiczego poczęcia Pana w łonie Dziewicy. „Dziewica rzeczywiście poczęła z Ducha Świętego”³⁷. Dla Tertuliana jest to początkiem owego zadziwiającego połączenia Boga z człowiekiem w osobie Chrystusa, co wyraził on w dogmatycznie pewnym i zarazem przedziwnym wyrażeniu, które niemalże dokładnie przypomina nam doktrynę soboru chal-

³⁷ Adv. Prax. 27.

cedońskiego: „W tym określeniu zaznaczone zostało istnienie dwóch natur, które nie są ze sobą zmieszane, lecz łączy je jedna osoba Jezusa, Boga-Człowieka. Całkowicie też są zachowane swoiste właściwości każdej z dwu substancji”. W znakomitym dziele pod tytułem „Apologetyk” Tertulian przedstawił swoją naukę trynitarną i nazwał odwieczne Słowo — jak to później określił sobór Nicejski — „światłością ze Światłości” i „promieniem niez mieszanej substancji wiecznego Słońca”. A dalej mówi on: „Ten promień Boży teraz wszedł, jak to było zapowiedziane od wieków, do Dziewicy i stawszy się Ciałem w Jej macierzyńskim łonie, narodził się jako Człowiek, który stanowi jedno z Bogiem. Utworzone przez Ducha Świętego Ciało jest żywione, wzrasta, mówi, naucza: jest to Chrystus”³⁸. Dla Tertuliana całe Pismo św. Starego Testamentu jest bowiem jedynie zapowiedzią tego jedyne go, niesłychanego faktu: że Bóg stał się Człowiekiem z Dziewicy. „Całe Pismo zapowiada mi Matkę Chrystusa”³⁹. Stąd Maryja jest dla niego po prostu „Matką mojego Pana”⁴⁰, dziewiczą Matką, ponieważ „pewne jest, że była Ona Dziewicą, mimo że ośmielił się temu sprzeciwić Żyd Ebion”⁴¹. Jezus jest „owocem Jej łona, Synem i kwiatem z pokolenia Dawida”⁴².

Tertulian jest także żarliwym obrońcą tradycyjnej doktryny zwalczającej wszelkie błędy gnostyckie. Szczególnie ostro atakuje pogląd hereetycki doketyzm Marcjona, który gardząc ludzkim ciałem nie chciał także uznać realności ludzkiego ciała Jezusa. Stąd podstawowym zadaniem Tertuliana w mariologii jest wykazanie wobec wszelkich tego rodzaju ataków żywej i żyjącej rzeczywistości ciała Chrystusa, a konsekwentnie udowodnienie także realności Jego narodzenia i śmierci, jak też w końcu ukazanie realności naszego odkupienia. Marcjon zaprzeczał realności ciała narodzonego z Maryi, Apelles zaś, jego uczeń, uznawał ją, lecz zarazem twierdził, że Chrystus nie otrzymał od Maryi ciała, ale że ono było „niebiańskie” i że zostało sprowadzone z wiecznych gwiazd; Jezus zaś przeszedł jedynie przez Maryję i pozostał z dala od niskości naszego ludzkiego narodzenia. „Czy jest więc fantazją to wszystko, czego spodziewamy się o Chrystusie?” — tak rozpoczyna Tertulian swoją błyskotliwą obronę katolickiej realności. Marcjon pogardza — powiada on w drastycznych słowach — „brudnymi pieluchami i twardym żłóbkiem” Pana, bo nie rozumiał wspaniałego szaleństwa, dzięki któremu my widząc krańcowe upokorzenie Boga odkrywamy znakomity dowód dla naszej wiary; wierzymy bowiem, że Bóg narodził się i to narodził się z Dzie-

³⁸ Apol. 21.

³⁹ De carne Chr. 21.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ De virg. vel. 6.

⁴² De carne Chr. 22.

wicy, że Bóg miał nasze ciało, przez które zetknął się w pełni ze słabościami naszej natury”⁴³. W tym punkcie swojej dialektycznej sztuki Tertulian doszedł aż do niezwykle ostrego paradoksu, z którego później po uproszczeniu ukuto powiedzenie „credo quia absurdum” („wierzę temu, bo to niedorzeczność”). „Czyż więc, Marcjonie, zniszczysz ową hańbę, która właściwa jest dla naszej wiary? Otóż bowiem to, co niegodne jest Boga, dla mnie jest zbawienne. Wtedy jestem szczęśliwy, kiedy nie straciłem jeszcze zaufania do mojego Pana!”.

Biorąc pod uwagę teologiczne zależności Tertuliana, jak też jego sztukę polemiczną, nadmiernie namiętą i dialektycznie przesadną, można zrozumieć fakt, dlaczego afrykański teolog, broniąc prawdziwości człowieczeństwa ciała Jezusa przy narodzeniu, poszedł tak daleko, że przyjmował dziewictwo Maryi jedynie przy poczęciu, nie zaś podczas ani też po narodzeniu Jezusa. H. Koch pokusił się przy tym o skonstruowanie dla swej rzekomej argumentacji niejako punktu Archimedesesa twierdząc, iż taka w ogóle była wiara Kościoła pierwotnego i że jedynie przesadnie ascetyczni czciciele ideału dziewictwa, jak Atanazy i Hieronim, „wynaleźli” w późniejszym okresie wieczne dziewictwo Maryi, i że oni narzucili Kościołowi swoją świadomość religijną. Harnack natomiast nazywa naukę o dziewictwie przy narodzeniu „małym odkryciem gnostyckim”⁴⁴.

Analizując przede wszystkim naukę Tertuliana, trzeba zatem dla jasności zagadnienia stwierdzić, że faktycznie nie przyjmował on dziewictwa Maryi podczas porodu. Maryja jest dla niego „wprawdzie Dziewicą, o ile to odnosi się do udziału męża, nie jest natomiast dziewicą, o ile to odnosi się do sposobu porodu”⁴⁵. Z niewłaściwą dokładnością opisał przebieg porodu, któremu poddał się także Chrystus⁴⁶. Do takiego wniosku Tertulian doszedł przede wszystkim poprzez błędną egzegezę Łk 2, 23, lub też Wj 13, 2. Lecz ostatecznym powodem, który doprowadził go do takiego poglądu, była nadmierna gorliwość w walce z gnostykami. Trzeba tu jeszcze dodać i to, co już o nim Hieronim i inni Ojcowie powiedzieli: Tertulian jest tu samotnikiem — nie można bynajmniej odwoływać się do Ireneusza mimo wszystkich sztuczek egzegezy stosowanych przez H. Kocha, i nie jest on żadnym świadkiem tradycji, gdyż nie uważa się go za „człowieka Kościoła”. Poza Tertulianem nie można przytoczyć jakichkolwiek świadectw z łacińskiej patrystyki przednicejskiej, które mogłyby potwierdzić, że taki pogląd dominował w pierwotnym Kościele. Z drugiej zaś strony niemniej koniecznie trzeba stwierdzić, że nie można

⁴³ De carne Chr. 4.

⁴⁴ Dogmengeschichte I⁴, s. 597, nota 4.

⁴⁵ De carne Chr. 23.

⁴⁶ De carne Chr. 4.

dostarczyć żadnych dowodów z drugiego i trzeciego stulecia, z których bezsprzecznie wynikałoby, że specyficzna nauka Tertuliana była odosobnioną lub że powstała samorzutnie przekonanie o nienaruszalności dziewiczego łona Maryi w czasie porodzenia spotkało się z niewątpliwym uznaniem. A zatem mamy podstawę twierdzić (dowody z czwartego stulecia, które później przedstawimy, uzupełnią wystarczająco naszą argumentację), że w pierwszym okresie katolicką świadomość religijną wypełniał, mówiąc perspektywicznie, podstawowy dogmat każdej mariologii: Słowo poczęło się dziewiczo w łonie Maryi, jak to zostało zapowiedziane w prorocztwie Izajasza. W tymże samym dogmacie, głoszonym tak dobitnie, i wprowadzonym do symbolu, jakby na dalszym planie kryło się także głębokie przekonanie o cudownym i z woli Boga dziewictwie Maryi, „Nosicielki Słowa”. Stąd jesteśmy absolutnie zobowiązani, nawet z punktu widzenia historii dogmatu, do wyjaśnienia pierwszego świadectwa, na które natrafiiliśmy, jako naturalnego rezultatu rozwoju zawsze zawartej w nich treści.

Tak samo można ocenić inną interpretację wysuniętą przez Tertuliana (mimo że nie jest tak jednoznaczna), że Maryja po porodzeniu Jezusa pozostała w małżeńskim związku z Józefem i że stąd można mówić o „braciach Jezusa”, o których wspomina Ewangelia. A więc Tertulian konsekwentnie odmawiał też dziewictwa Maryi po porodzeniu Jezusa. I w tej sprawie można być całkowicie pewnym, że Tertulian nie mógł sięgnąć do poglądów Ireneusza. Co więcej, od Klemensa Aleksandryjskiego wiemy, że przynajmniej na greckim Wschodzie niektórzy chrześcijanie niewykształceni tak myśleli, lecz że pogląd taki Orygenes, nieco młodszy od Tertuliana, kategorycznie odrzucił. I nie inaczej mogło się stać na Zachodzie. Tertulian doszedł do swojej błędnej interpretacji przede wszystkim z powodu trudności egzegetycznych związanych z zagadnieniem „braci Jezusa”, później prawdopodobnie usłyszał coś podobnego w pewnych kręgach chrześcijan. Lecz wyprowadzanie dowodu z jego zbyt specyficznego myślenia, że w pierwotnym Kościele powszechnie tak myślano, jest historycznie gołosłownym twierdzeniem, nie mówiąc o dogmatycznych motywach, ponieważ nie można znaleźć żadnego punktu odniesienia przy aktualnym stanie źródeł łacińskiej patrystyki. Jeżeli później w czwartym wieku z zupełnie innych powodów Helwidiusz zbudował podobne twierdzenie, nie mógł się powołać na żadne inne „świadectwa” starożytnego Kościoła, jak na owe zdanie Tertuliana i na źle rozumianą wypowiedź Wiktoryna z Petawium, który pisał pod koniec trzeciego stulecia.

Tym wyraźniej od takiego specyficznego myślenia Tertuliana odstaje to wszystko, co przejął on niewątpliwie z teologicznych źródeł, a przede wszystkim od Ireneusza; tu dowiadujemy się o prawdziwym dziedzictwie

pierwotnego Kościoła, jak też o korzeniach zawartych w łacińskiej mariologii do owego procesu specjalizacji, jakoby „mariologizacji” prawd dogmatycznych; tu również widać, jak całkowicie fałszywy jest taki pogląd K. Bartha, a mianowicie, że nie można doszukać się w pierwszych czterech wiekach żadnych śladów takiej właśnie „mariologizacji” wiary. Tertulian przejął od Ireneusza, dokładniej niż Hipolit Rzymski, naukę o rekapitulacji i antytezę Ewa-Maryja. Wyraźnie przestawił przy pomocy tych pojęć rolę Maryi, jaką odegrała Ona w dziele zbawienia. A oto sławny fragment z jego dzieła na ten temat: „Dawca nowego narodzenia musiał się narodzić w nowy sposób. Przez to Pan dał znak, jak zapowiedział to już prorok Izajasz. A jaki jest to znak? Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna. A zatem Dziewica poczęła i porodziła Emmanuela, to jest «Boga z nami». To jest nowe narodzenie, gdyż człowiek narodził się w Bogu... Lecz owa nowość była od dawna przedstawiana, a Pan narodził się z Dziewicy zgodnie z mądrym planem. Dziewicą była jeszcze ziemia, nie była jeszcze poruszona w czasie orki, ani nie była jeszcze spulchniona pod zasiew, kiedy Bóg utworzył z niej człowieka. Skoro więc pierwszy Adam pochodzi z ziemi, to tym bardziej przyszedł Adam, «ostatni Adam» — jak mówi Apostoł — pochodzi właśnie z ziemi; to jest z ciała, które nie naruszył przez proces rodzenia... Dziewicą była jeszcze Ewa, gdy śmiertelne słowo zamknęło się w niej; dlatego w podobny sposób Słowo Boże, dawca życia, zostało wprowadzone do Dziewicy, ażeby to, co zostało utracone przez postępek rodzaju niewieściego, mogło być przywrócone przez tę samą pleć”⁴⁷. W tym tekście, który był podstawą dla H. Kocha przy jego ataku na dziewiczość Bożego narodzenia, wyraźnie da się dostrzec kontrast pomiędzy elementami tradycji, które Tertulian przejął, a jego własnymi przemyśleniami. Jakże mogłoby być to „nowe” narodzenie, jeśli nie byłoby także dziewicze? A przecież zdanie: „carne nondum generationi resignata” („gdy narodzenie nie naruszyło jeszcze ciała”) potwierdza jego opinię o tym, że narodzenie właśnie usunęło dziewicze znamię — o ile tekst został wiernie przekazany i nie trzeba wstać na miejsce „nondum” (jak podają niektóre manuskrypty) po prostu „non”. Natomiast z kontekstu wynika, że Maryja miała dość wcześnie wyznaczone ważne miejsce w planie zbawienia jako „Matka Żyjącego”. „Ewa zawierzyła wężowi, Maryja zawierzyła aniołowi Gabrielowi. Co pierwsza zawierając zepsuła, to druga swoją wiarą naprawiła”. A jak Tertulian porównał Kościół jako dziewiczą Matkę z Ewą⁴⁸ — co w podobny sposób zostało wyrażone już w najstarszej tradycji apostoelskiej — tak też zestawiał ze sobą Maryję i Kościół, ponieważ raj, w którym został

⁴⁷ De carne Chr. 17.

⁴⁸ Por. De anima 43, 10

osadzony Adam i w którym z boku Adama została ukształtowana Ewa, był antycypacją Kościoła, a Ewa przeto była antycypacją Dziewicy Maryi, pierworodnej w Kościele ⁴⁹. „Dziewica” oznacza również nasze duchowe narodzenie z Kościoła, którego typem jest Maryja, ponieważ Chrystus, który oczyścił nas przez chrzest, był także dziewicą ⁵⁰. Tak głęboki wywód spotkaliśmy już na początku łacińskiej mariologii, w środku drogo-cennego dziedzictwa doktryny greckiej, w środku dogmatu, w którym Chrystus, Maryja, Kościół, odkupienie są widziane jakby w jednym spojrzeniu. Nawet Harnack raz to odczuł, kiedy powiedział, że „u obydwóch (mianowicie u Ireneusza i Tertuliana) znajdują się niezwykle cenne zwroty w stosunku do Maryi”, chociaż natychmiast stara się osłabić takie oświadczenie zaznaczając: „wyrażenia te nie mają jednak żadnego ściśle naukowego znaczenia!” ⁵¹.

Naukę Tertuliana przedstawiliśmy obszernie dlatego, że jest ona typowa — i to pod wieloma względami — dla stanu rozwoju mariologicznego na początku trzeciego wieku. Zasadnicze punkty, ważne dla chrystologii, zostały ukazane z całą oczywistością, reszta zaś przedstawiona niezbyt wyraźnie, jakby na drugim planie. Charakterystyczny jest także sposób — i to będzie nasza ostatnia uwaga — w jaki Tertulian myśli o osobistych cnotach Maryi. W jednym z niemniej sławnych rozdziałów dzieła „O Ciele Chrystusa” wymawia Maryi, że jakoby straciła Ona wiarę w Chrystusa i nie była Mu całkiem wierna. Stąd Chrystus nie przyjął jako wrogich krewnych ani Jej, ani swoich braci; z tej też racji Maryja była w pewnym sensie typem synagogi, w przeciwieństwie do „znakomitej Matki — Kościoła” ⁵². Po tym wszystkim, co wyżej powiedzieliśmy, trzeba jeszcze raz wyraźnie podkreślić, jak sofistycznie zarówno z punktu widzenia prawa jak i egzegezy potrafi Tertulian wyjaśnić zdanie, które jest całkowicie sprzeczne z tym, co wcześniej sam wychwalał w Maryi, idąc za głosem tradycji Kościoła. Na tym więc przykładzie jasno widać, że myśl chrześcijańska w początkach, o ile istnieje jakaś możliwość dotalarcia do niej poprzez skromnie zachowane źródła, zajmuje się — pomijając zasadnicze zagadnienia chrystologii i historii zbawienia — odtworzeniem obrazu Dziewicy, jaki Łukasz z zachwytem przedstawił w swojej Ewangelii.

Jest jednak prawdą — co z pewnym zdziwieniem można zauważyć — że w bogatej spuściźnie znakomitego biskupa Cypriana z Kartaginy nie znajdujemy niczego, co by się przyczyniło do rozwoju mariologii. Nie-

⁴⁹ Por. Adv. Marc. II, 4.

⁵⁰ Por. De carne Chr. 20.

⁵¹ Dogmengeschichte I⁴, s. 597, nota 4.

⁵² Por. De carne Chr. 7.

mniej Cyprian, korzystając z najstarszych źródeł, sięgających aż do czasów apostołskich, pozostawił nam niezwykle wartościowy przegląd dogmatyki Kościoła pierwszych wieków w swoim dziele pod tytułem „Testimonia ad Quirinium” (zestawienie tekstów Pisma św. Starego i Nowego Testamentu na potwierdzenie prawdy katolickiej). Na potwierdzenie dziewiczego narodzenia Boga-Człowieka przytacza on nie tylko klasyczne miejsce z Izajasza (7, 14), lecz zestawia je z Protoewangelią Księgi Rodzaju (3, 15): „Owe potomstwo (zapowiedziane u Izajasza) powinno wyjść, jak Bóg wcześniej ogłosił, z kobiety, a jej nasienie powinno zniszczyć głowę diabła”⁵³. Laktancjusz, chrześcijański Ciceron, sformułował podstawowe tematy mariologiczne: dziewictwo, godność Matki Bożej, macierzyńskie pośrednictwo w dziele zbawienia. Uczynił to na tyle jasno mimo swej dogmatycznej nieokreśloności i zagmatwania wynikającego z niekompetencji, że można wyciągnąć wniosek, w jaki sposób głoszono przy końcu trzeciego wieku te zasady wiary. „Z nieba zstąpił Święty Duch Boży” — Laktancjusz identyfikuje Chrystusa z Duchem — „i wybrał sobie ową Dziewicę, w której łonie pragnął się ukryć. A Ona przyjęła do siebie Ducha Bożego i poczęła; macierzyńskie Jej łono stało się brzemienne bez żadnego zetknięcia się z mężem”⁵⁴. „A Ojciec polecił Synowi, by zstąpił na ziemię i przyoblekł się w ludzkie ciało, ażeby podlegając wszystkim cierpieniom cielesnym nauczył nas cnoty i cierpliwości nie tylko słowami, lecz także czynami. Tak jeszcze raz narodził się z Dziewicy bez ojca jako człowiek, ażeby podobnie jak stał się On Duchem Bożym podczas pierwszego narodzenia duchowo-boskiego z Boga, tak podczas drugiego narodzenia z udziałem jedynie Matki stał się świętym ciałem; ażeby z kolei nasze ciało, obarczone grzechem, stało się wolne od potępienia!”⁵⁵.

Również apologeta Firmikus Maternus, chociaż należy już do czwartego stulecia, mocno jest zakorzeniony poprzez swoje poglądy w tradycji poprzedniego wieku. Jasno i z autentyczną ostrością odtwarza on dawną naukę, przejętą od Ireneusza i Tertuliana: „Z mułu dziewiczej ziemi został utworzony człowiek... Adam zginął jednak samowolnie naruszając dar przyobiecane mu życia. Przez Maryję Dziewicę i Ducha Świętego narodził się Chrystus, a człowiek na powrót otrzymał nieśmiertelność i królestwo”⁵⁶. Maryja jest dla niego „Dziewicą Bożą” (Virgo Dei), to znaczy całkowicie zaślubioną przez Boga⁵⁷.

⁵³ Test. II, 9.

⁵⁴ Div. Inst. IV, 12.

⁵⁵ Div. Inst. Epitome 39/44.

⁵⁶ De errore prof. rel. 25, 2.

⁵⁷ Por. tamże 25, 4.

Bardzo mocno są także związane z tradycją dogmatyczne wywody znajdujące się w tak zwanych „Consultationes Zacchaei et Apollonii”. Można je z całą pewnością przypisać Firmikusowi Maternusowi, a być może pochodzenie ich jest jeszcze starsze. W każdym razie w nich zachowano schemat, który jest przykładem obrony wiary w początkach, a mianowicie sięgający aż do drugiego wieku, czyli do czasów Justyna. Niezwykle przejrzyste zostało tu ukazane dziewictwo Maryi przed i podczas porodzenia. Usunięto zaś wszelkie wątpliwości co do możliwości lub godności narodzenia Boga z istoty ludzkiej (z człowieka): „Czyż bowiem Bóg nie jest cenniejszy od stworzenia ludzkiego? A w jakimże czcigodniejszym stworzeniu mogło się dokonać takie wcielenie, jeśli nie w ciele Dziewicy, w macierzyńskim łonie, której Duch Boży ukształtował ciało Jezusa jak gdyby kwiat we wspaniałym kielichu?”⁵⁸. „Ty myślisz, że Chrystus nie mógł stać się Bogiem przede wszystkim z tego powodu, iż narodził się jedynie z Dziewicy przekraczając wszelkie prawa dotyczące narodzenia człowieka. Ja natomiast uważam, że po prostu Chrystus bardzo uwielbił Boga stając się właśnie pod tym względem zupełnie niepodobnym do ludzi; prawo bowiem narodzenia zostało wypełnione tak, jak tego wymaga natura, lecz jedynie nie została uszkodzona nienaruszalność macierzyńskiego łona przez konieczność odbywającego się porodu”.

W sposób jasny widać również wierność tradycji o wiecznym dziewictwie Maryi u Hilarego. Biskup z Poitiers poświadcza to w swoim „Komentarzu do Mateusza” (353): „Nieliczni niewierzący i ludzie pozbawieni duchowej nauki faktycznie mogą znaleźć podstawę do niewłaściwego myślenia o Maryi” w trudnych egzegetycznie fragmentach z ewangelii św. Mateusza (1, 18—25). Natomiast sam Hilary dąży przede wszystkim do wykazania zgodności pomiędzy prorocत्वami a symbolem wiary: „«Poczęty przez Ducha Świętego, narodzony z Maryi Dziewicy» — takie jest życzenie wszystkich proroków!”⁵⁹

Również to, co głosił swojemu ludowi entuzjastyczny wielbiciel dziewictwa Maryi biskup Zenon z Werony (365), zaczerpnął całkowicie ze starej tradycji. Przyjmuje on, że wiara w nienaruszone dziewictwo Matki Bożej była powszechnie znana i zakorzeniona. U Zenona po raz pierwszy wyraźnie pojawia się wpływ apokryficznej legendy maryjnej, o czym będzie mowa później. Słusznie możemy traktować jego wypowiedzi jako koniec tego okresu przygotowania. „O wielkie misterium! Maryja poczęła nie naruszając dziewictwa, a po poczęciu dziewiczo porodziła, a po porodzeniu pozostała dziewicą”⁶⁰. W jego wypowiedzi wyczuwa się katolicką reakcję na negację przez arian bóstwa Tego, który stał się dziec-

⁵⁸ Consult. I, 10.

⁵⁹ Comm. in Matth. I, 3.

⁶⁰ Tract. II, 8.

kiem Maryi: „O godna zapamiętania nowość! Z miłości do swego obrazu Bóg unżył się stając się dzieckiem. Bóg kwili! Bóg cierpliwie pozwala owinąć się w pieluszki! Ten, który przyszedł usunąć winę wszechświata! Bóg, którego wieczność nie zna żadnego czasu, poddaje się prawom ludzkiego rozwoju!” Te określenia stały się później, to jest w początkach średniowiecza, ulubionymi „antytezami Bożego Narodzenia”, które obudzają zdumiewającą wprost miłość do Maryi. „To cudowne: Maryja poczęła za sprawą Tego, którego porodziła”⁶¹. „To cudowne: z okrzykiem radości wydała Ona na świat Dzieciątka, które jest starsze niż najstarsze stworzenie”⁶². Zenon odtworzył też wiarę łacińskiej starożytności powtarzając klasyczne sformułowanie: *Maria virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium* (Maryja jest Dziewicą po zaślubinach, Dziewicą po poczęciu, Dziewicą po porodzeniu Syna)⁶³.

A zatem można już podsumować pierwszy okres mariologii łacińskiej. Jak wielkim błędem jest twierdzenie, które wysunął H. Koch, że dopiero w czwartym wieku „potężni Ojcowie Kościoła” wprowadzili wiarę w wiecznie czystą Dziewicę! Nie bez powodu ten pierwszy okres potraktowaliśmy w sposób wyjątkowy: na podstawie bowiem źródeł wyraźnie wynika, że szczyt, który dogmatyka mariologiczna osiągnie wraz z Ambrozym i Augustynem, i że zwycięska walka, jaką wtedy prowadził Hieronim z wszystkimi przeciwnikami mariologicznej wiary, były w ogóle możliwe dlatego, że część pracy została wykonana już wcześniej, a mianowicie w dwóch pierwszych łacińskich stuleciach.

b) SZCZYT MARIOLOGII ŁACIŃSKIEJ

Klasyczny szczyt rozwoju mariologii łacińskiej oznaczony jest imionami Ambrożego, Hieronima i Augustyna. Wokół tych luminarzy krążyli niejako pozostali Ojcowie, którzy głosili chwałę Maryi. I tak druga połowa czwartego wieku stanowi punkt wyjścia dla niezwykle bogatego rozwoju myśli mariologicznej i to w takim stopniu, że liberalna historia dogmatów uważa, iż punkt zwrotny, decydujący właściwie o przejściu od „chrześcijaństwa pierwotnego” do „katolicyzmu”, ukryty jest w kulcie maryjnym. Ale według zdrowych zasad, regulujących historyczny rozwój dogmatyki, nie można by było osiągnąć owego punktu szczytowego, gdyby nie istniały przed nim dwa wcześniejsze wieki, co na podstawie źródeł staraliśmy się wyżej wykazać. Teraz na nowo rozgorzała heroiczna walka Ojców z arianami, którzy odmawiali bóstwa Chrystusowi. Tu także znalazł swoje uzasadnienie rozwój myśli maryjnej. Miłość bowiem do Maryi w każdym stuleciu wzrasta razem z wiarą w Chrystusa.

⁶¹ Tract. II, 9.

⁶² Tract. II, 8.

⁶³ Tract. I, 5.

Wobec obfitości świadectw pochodzących z tego okresu i będących do naszej dyspozycji, jesteśmy zmuszeniu podać jedynie zasadniczy szkic. Szczególny nacisk kładziemy na wykazanie tych wszystkich dogmatycznych określeń, które obecnie, dzięki nowym antyariańskim sformułowaniom godności Maryi jako Matki Chrystusa, współistotnego Ojcu, wysuwają się na pierwszy plan. Są to przede wszystkim takie prawdy, jak: całkowita wolność od grzechu Maryi jako Matki Bożej, na której opiera się dogmat o Niepokalanym Poczęciu; czystość Maryi od wszelkiej zmyzy grzechowej; wspaniałość i pełność Jej cnót jako moralny wzór.

Najwyższe miejsce wśród Ojców tego okresu zajmuje Ambroży, biskup Mediolanu. Nazwany jest on słusznie doktorem maryjnym Kościoła. Z jego dzieł czerpał nie tylko Augustyn i współcześni mu papieże, jak Damazy i Syrycjusz, lecz także korzystali pisarze średniowieczni. Wzór doskonałości „naszej Pani” utworzył właśnie Ambroży.

Główną podstawą mariologii Ambrożego jest jego wiara w rzeczywistość godności Maryi jako Matki Bożej, co ma bezpośredni związek z wielką linią dogmatyczną tej epoki. Przed nim bronili już przed arianami godności Maryi, Matki Bożej, Zenon z Werony⁶⁴ i Hilary⁶⁵. To, że cesarz Julian Apostata, który w młodości poznał wiarę katolicką, w swoich dziełach wyszydzał jej prawdy nie wyłączając tytułu „Bożej Rodzicielki” (Dei Genetrix)⁶⁶, stanowi dowód, jak głęboko wtedy uznanie wobec Maryi włączone było w wiarę w Chrystusa jako wiecznego Boga. Również Ambroży, pomijając wiele innych świadectw z jego dzieł, polecał swemu ludowi śpiewać w bazylice mediolańskiej wspaniały hymn na cześć Chrystusa i Maryi, na który później powołał się papież Celestyn występując przeciwko Nestoriuszowi:

Przybądź, ludów Zbawco,
Okaz: Panna — rodzi!
Zdumiał się świat cały:
Godne to jest Boga!⁶⁷

A w innym hymnie, na który później chętnie powoływał się Augustyn, inni Ojcowie, a także pisarze średniowieczni, Ambroży nazywa Syna Dziewicy Maryi „Olbrzymem mającym dwie istoty”, który wychodzi „ze ślubnej komnaty czystości jak z królewskiej sali, ażeby radośnie

⁶⁴ Por. Tract. II, 8.

⁶⁵ Por. De Trinitate I, 22; X, 15, 17.

⁶⁶ Por. Cyrillus Alexandr., Contra Iulianum 8.

⁶⁷ Veni, Redemptor gentium,
Ostende partum Virginis,
Miretur omne saeculum:
Talis decet partus Deum.

biec swoją drogą". Wyraźnie więc widzimy, że w niektórych traktatach dogmatycznych Maryja, prosta kobieta, jest wynoszona na wyżyny przysługujące Jej Synowi tylko z tego względu, że jest Matką Bożą: jak unізony Jezus z Nazaretu i potężny Władca z Nicei i Chalcedonu są w sposób cudowny tym samym, tak ma się rzecz z dziewczką z Nazaretu i wychwalaną w hymnach Matką Bożą. Wszystko zatem, co teraz po łacinie wypowiedziano na cześć Ich obojga, było jedynie rozwinięciem tych oto dwóch ewangelicznych zdań: „Co narodziło się z Ciebie, jest Synem Bożym” (Łk 1, 35) i „Błogosławioną zwać mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1, 48). „Chrystus nie jest podzielony, lecz jest jeden, i jeśli zwracamy się do Niego w modlitwie jako do Syna Bożego, wtedy bynajmniej nie przeczymy Jego narodzenia z Dziewicy”⁶⁸. O czystości dogmatycznej Ambrożego świadczy to, że dodaje on zaraz wyjaśnienie: „Niech nikt nie rozciąga tego (to jest: uwielbienia Chrystusa i Wcielenia dokonanego przez Ducha) także na Maryję. Albowiem Maryja była świątynią Boga, nie zaś Bogiem w świątyni. Dlatego trzeba uwielbić tylko Tego, który w tejże świątyni działa!”

Teraz więc możemy zrozumieć to wszystko, co bogata duchowość biskupa mediolańskiego wniosła do mariologii: przede wszystkim Ambrożę namiętnie walczył z Jowinianem i z jego poglądami, w których przeczył dziewiczemu narodzeniu Chrystusa⁶⁹; następnie rozprawił się z poglądami biskupa Bonosa w swoim niewielkim, lecz cennym dziełku „Na oblóczyny dziewicy”⁷⁰. Ambrożę z oburzeniem odrzuca pogląd, iż Maryja mogła mieć później jeszcze inne dzieci z małżeństwa z Józefem: „braci Jezusa” uważa za krewnych⁷¹. Ponadto Ambrożę w swoich przemyśleniach dogmatycznych analizując godność Matki Bożej dochodzi do wniosków na temat udziału Maryi w dziele zbawienia — pod tym względem okaże się on jeszcze raz największym w Kościele na polu łacińskiej mariologii. Głosi on z całą odwagą: „Maryja była sama, kiedy zstąpił na Nią Duch Święty i kiedy zacięniła Ją Moc Najwyższego. Była sama, kiedy dokonywała dzieła zbawienia świata” (operata est mundi salutem)⁷². Współdziałanie Maryi w dziele zbawienia dostrzegł Ambrożę także w najstarszej tradycji, w antytezie Ewa-Maryja⁷³. Przez Maryję, prawdziwą „Matkę Żyjącego”, rozpoczęła się właśnie uciążliwa walka pomiędzy Chrystusem a szatanem, rozpoczął się „agon Boży”, jak to już powiedział* Cyprian⁷⁴. Do Maryi odnosi Ambrożę Protoewangelię

⁶⁸ De Spiritu Sancto III, 11, 79.

⁶⁹ Epist. 42. Comment. in Lc II, 56, 57.

⁷⁰ De institutione virginis 5, 35 n.; 7, 46 n.; 8, 51 n.

⁷¹ Comm. in Lc VI, 36 n.

⁷² Epist. 49, 2.

⁷³ Por. De inst. virg. 5, 32.33; Epist. 63, 34.

⁷⁴ Por. Test. II, 9.

o kobiecie, która miażdży głowę węża; u niego też spotykamy po raz pierwszy wyraźnie taką lekcję, którą później przyjmie Wulgata: „Ona zmiażdży ci głowę”⁷⁵. Ambroży polecił powiedzieć cesarzowej Helenie po odnalezieniu drzewa Krzyża św.: „Ciebie, szatanie, zwyciężyła Maryja, która porodziła Zwycięzcę; Ona wydała Go na świat bez naruszenia swego dziewictwa; On jako Ukrzyżowany ciebie zwyciężył, a jako Umarły ciebie ujarzmił”⁷⁶. Maryja jest wolna od wszelkiego grzechu, bo nigdy nie uległa szatanowi: *Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati*⁷⁷. Nie jest jeszcze całkiem pewne, czy Ambroży miał tu na myśli jedynie wolność Maryi od grzechu osobistego, lecz dogmatyczne powiązanie ze zwycięstwem nad grzechem pierworodnym wyraźnie prowadzi do dogmatu o wolności Maryi od pierworodnej zmazy.

A zatem dla Ambrożego Maryja jest przede wszystkim drogocennym pierwowzorem wszystkich cnót, jak szlachetnego wychowania, dziewiczej wstydlivości, kobiecej wytrwałości w cierpieniu i dlatego wychwala Ją w przepięknych słowach. I pod tym względem Ambroży stał się prekursorem średniowiecznych idei maryjnych i niejako drugim Łukaszem, który poprzez głębokie swoje przemyślenia pobudził na nowo do życia natchnioną piękność fragmentów ewangelii św. Łukasza, opisujących życie Maryi⁷⁸. Lecz owa symbolika „Najświętszej Maryi”, którą Ambroży chętnie głosi, przekracza charakter osobisty: Maryja jest także dostojnym pierwowzorem Kościoła, który zrodziła w dziewiczym macierzyństwie jako Mistyczne Ciało Chrystusa⁷⁹. „Wielkie misterium” pomiędzy Chrystusem a Kościołem, o którym mówi Paweł Apostoł, zostało przygotowane w Maryi: „Widzimy, że owe niebiańskie misterium Kościoła wypełniło się w Niewieście, że w Niej zostało przygotowane ułaskawienie, ze względu na które Chrystus raczył zstąpić na ziemię i dokonać dzieła odkupienia ludzi. Stąd już Adam nazwał niewiastę „życiem”, ponieważ przez Kościół zostało nam udzielone życie wieczne”⁸⁰.

Już przy Jowinianie i Bonosie wiedzieliśmy, że ściśle ze sobą są związane błędy mariologiczne i herezja arikańska (a konsekwentnie jak mocno jest zespolony z walką antyariańską rozwój wiary w dogmaty maryjne); podobnie w Kościele zachodnim antydikomarianiści, występując przeciwko prawdziwej wierze, wiązali się z arianami i apolinaryzmem. Ten ruch rozszerzył się także na Zachodzie, a Helwidiusz, najlepszy uczeń arikańskiego biskupa Auksencjusza, poprzednika Ambrożego w Me-

⁷⁵ De fuga saeculi 7, 43.

⁷⁶ De obitu Theodosii 44.

⁷⁷ Por. Expl. Ps 118; Sermo 22, 30.

⁷⁸ Por. De virginibus II, 2, 6 — 3, 21; De inst. virg. 5, 35 n.; Exhort. virg. 10, 71; Comm. in Lc II, 8. 9. 14—22.

⁷⁹ Por. Comm. in Lc II, 7; De virg. I, 5, 22.

⁸⁰ De inst. virg. 5, 24.

diolanie, zaatakował wieczne dziewictwo Maryi powołując się na Ter-
tuliana. Wzburzenie wywołane w Rzymie tym zdarzeniem było swego
rodzaju znamienym symptomem dla religijnej świadomości maryjnej
roku 380. O ileby nawet wojowniczy Hieronim, pobudzony przez swoich
rzymskich przyjaciół, nie użył ostrza swego pióra dla wspaniałej obrony
Maryi przeciwko zarzutom Helwidiusza, to nie zostałby wprowadzony
nowy dogmat przez „potężnego Ojca Kościoła”, lecz wiara Kościoła
odnalazła jedynie wspaniałe określenie. Hieronim bowiem z większą
poprawnością niż Helwidiusz odwołuje się do tradycji pierwotnego Koś-
cioła: „Czyż nie mógłbym, skoro ty powołujesz się właśnie na autorytet,
przytoczyć ci cały szereg starożytnych pisarzy? Ignacego, Polikarpa,
Ireneusza, Justyna i wielu innych wymownych mężów apostołskich,
którzy napisali wielkie tomy, pełne mądrości przeciwko ebionitom, Te-
odotowi, Walentynowi?”⁸¹. Ta właśnie rozprawa Hieronima stała się
podstawą dla egzegetycznej obrony wiecznego dziewictwa Maryi. Nie
można tu nie zgodzić się z tym, co powiedział o nim F.A. Lehner: „Ge-
nialna intuicja, cięta ostrość inteligencji i głębokie studium Biblii pozwa-
lają oświeconemu Ojcu Kościoła zapoczątkować apologetykę, która prze-
wyższy całkowicie późniejszą wiedzę teologiczną”⁸². Z doskonałym dzie-
wictwem Maryi — naucza Hieronim — implicite łączy się także całko-
wita Jej wolność od grzechu; stąd Maryja Dziewica jest dla niego rów-
nież zwierciadłem wszystkich cnót. Godne uwagi jest natomiast to, że
Hieronim ukazuje zarazem wewnętrzne związki: z jednej strony po-
wodem wszelkiej świętości „Najświętszej Maryi nie jest Jej osobista
zasługa, lecz łaska Boża, która w Niej zamieszkała”⁸³, z drugiej zaś
strony ważne jest także to, co powiedział w liście do Eustochium: „Naj-
świętsza Dziewica rozważała, chociaż Jej czystość była nieskalana, czy
zasłużyła na to, by stać się matką Pana”⁸⁴.

Mariologia św. Augustyna, największego z łacińskich Ojców, jest tak
niezmiernie bogata, a ponadto rozsiana w całej jego ogromnej twór-
czości, że niemożliwe jest, by podać w skrócie jej syntezę. Wzniosła się
ona tak wysoko, gdyż objęła jakby w bogatym snopie całą tradycję ka-
tolicką, a zwłaszcza naukę Ambrożego. Przekazywano ją ówczesnemu
światu przez więcej niż tysiąc lat dzięki ogromnemu wpływowi — przede
wszystkim jego kazań — na późną starożytność katolicką i na wczesne
średniowiecze. Cały katolicki świat — aż po dzień dzisiejszy — tak
zatem myśli, mówi i raduje się Maryją, jak to czynił św. Augustyn. Wo-

⁸¹ Adv. Helvidium 17.

⁸² Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2 Aufl., s. 111.

⁸³ Dial, adv. Pelag. I, 17.

⁸⁴ Epist. 22, 19.

bec błędów manichejczyków Augustyn broni prawdziwej godności macierzyństwa Maryi⁸⁵. Sam doszedł do katolickiej przejrzystości pojęcia Wcielenia, jak się dowiadujemy z jego „Wyznań”⁸⁶, początkowo przyjmując racjonalistyczne naświetlenie tego zagadnienia. Kiedy w 418 roku Leporiusz rozpowszechnił naukę podobną do herezji nestoriańskiej, biskup z Hippony nakłonił go do podpisania wyznania wiary, klasycznie zredagowanego, w którym także podstawowy dogmat mariologiczny tak jasno został przedstawiony, że słusznie się go określa skrótowo dogmatycznego listu papieża Leona. Później posługiwał się tym wyznaniem również Leon, Kasjan, Arnobiusz, Fakundus. Ze wspaniałych słów Ambrożego o „Olbrzymie w dwóch substancjach” powstało następujące sformułowanie: „Sądźmy, że nasz Pan i Bóg, Jezus Chrystus, stał się w tym ostatecznym czasie Człowiekiem, narodzonym Bogiem z Ducha Świętego i z Maryi, zawsze Dziewicy, i dlatego trzeba przyjąć w Nim tylko jedną Osobę, to jest Ciało i Słowo; On jest owym olbrzymem w dwóch substancjach, jak Go nazwano”⁸⁷.

Dla Augustyna dogmat o nienaruszonym dziewictwie Maryi nie stanowił już w ogóle żadnego problemu. Gdyby „przez Jego narodzenie została uszkodzona nienaruszalność Maryi, On nie narodziłby się z Dziewicy, a konsekwentnie cały Kościół znalazłby się — rzecz całkiem niemożliwa — w błędzie, przyznając się do narodzenia z Dziewicy Maryi; a tenże sam Kościół, który na podobieństwo swej Matki wydaje na świat swoje członki, pozostaje przecież dziewicą”⁸⁸. Ustawicznie powraca w swoich kazaniach do tego dogmatu: „jako dziewica poczęła, jako dziewica porodziła i dziewicą pozostała” — tak brzmi jego niezapomniana końcowa formuła dogmatyczna⁸⁹.

Na trwałą wartość mariologii Augustyna decydujące znaczenie wywarła dogmatyczna głębia, którą osiągnął on przez zwrócenie szczególnej uwagi między innymi na dwa zagadnienia: na pierwowzór Maryi dla Kościoła i, co z pierwszym jest związane, na rolę Maryi jako wolnej od grzechu i niepokalanej w walce z szatanem. Maryja i Kościół — oto tematy ukazane przez św. Augustyna, tematy, które widoczne są w pełnym wymiarze i we wszelkich odcieniach jego głębokiego ducha. Maryja jako dziewicza Matka jest „typem Kościoła”⁹⁰. Boże Narodzenie jest świętem radości Kościoła, ponieważ Maryja wydała na świat jego Głowę⁹¹. „Kościół właśnie naśladuje Maryję, rodząc stale członki Chryś-

⁸⁵ Por. *Contra Faustum* 23, 7; 29, 4.

⁸⁶ Por. *Confess.* 7, 19.

⁸⁷ *Libellus emendationis*. Peitz, s. 39.

⁸⁸ *Enchiridion* 10, 34.

⁸⁹ Por. *De cat. rud.* 22, 40.

⁹⁰ Por. *Sermo* 25, 8 — *De symbol. ad cat.* 4, 1.

⁹¹ Por. *Sermo* 138, 4; 191, 1—3; 192, 1.

tusa i pozostając ustawicznie dziewicą”⁹². Augustyn głosi owe misterium ze szczególną wspaniałością w swojej rozprawie na cześć dziewictwa: „Czyż nie natrafiamy w Maryi na figurę Kościoła? Przecież na niego również zstąpił Duch Święty! Z niego również wyszedł Chrystus w swojej chwale! On jest oblubienicą Chrystusa, matką narodów!”⁹³. Tu znajduje swoją podstawę myśl tak bardzo droga dla następnych pokoleń, że Maryja jest także naszą Matką, że Ona nas również zrodziła, że obdarzyła nas duchowym życiem. Dalej ta znakomita wypowiedź głosi: „Ona uczestniczyła w miłości” dla naszego zbawienia, gdyż „jest rzeczywiście Matką członków Chrystusa, którymi my sami jesteśmy; przez Nią narodziliśmy się w Kościele jako wierzący, jako że jesteśmy członkami Głowy Chrystusa”⁹⁴.

Stąd też Maryja jest „Matką żyjących”, wielką Ewą — matką ludów, niewiastą, która została przyrzeczona po upadku. Również Augustyn odczytuje w Protoewangelii lekcję: „Ona zetrze ci głowę”⁹⁵. Maryja jest zatem bez żadnej osobistej zmyzy: „Najświętsza Maryja Dziewica jest uwolniona, jako że ze względu na cześć dla Pana w ogóle nie powinno się zastanawiać nad tym, kiedy mowa jest o grzechu. Ponadto zaś wiemy, że otrzymała Ona tyle łaski, by całkowicie grzech pokonać; że wielce została uczczona, by począć i porodzić Tego, który z pewnością nie miał żadnego grzechu”⁹⁶. Wydaje się, że Augustyn w swoim ostatnim piśmie „Opus imperfectum” (Dzieło nie dokończone), które jest polemiką przeciw pelagianinowi Julianowi z Elkany, idzie jeszcze dalej. Chociaż Augustyn w walce z pelagianizmem, który nie uznawał dziedziczności grzechu pierworodnego, zamierzał wykazać powszechną grzeszność całego rodzaju ludzkiego, jednakże wydaje się, że dla Maryi uczynił pod tym względem wyjątek. Julian zarzucał Augustynowi, że on przez swoją naukę o dziedziczeniu przez ludzi grzechu pierworodnego okazał się dla Maryi większym wrogiem niż niegdyś Jowinian, który negował Jej dziewictwo. „Jowinian zniweczył dziewictwo Maryi przez swoją naukę o macierzyństwie, Ty zaś sprzedajesz Maryję diabłu przez Jej narodzenie!”⁹⁷ Jest to najbardziej wartościowe świadectwo wypowiedziane przez heretyka, z którego wynika, że wierzący wyraźnie rozszerzali wolność od grzechu u Maryi także na wolność od grzechu pierworodnego. W rzeczywistości Augustyn nie broni się w ogóle przed zarzutem sprzedaży Maryi diabłu, lecz wyznaje: „Bynajmniej nie sprzedajemy Maryi diabłu przez sposób Jej narodzin, bo (Ona jest od niego wolna), ponieważ taki

⁹² Por. Enchiridion 34.

⁹³ Sermo 121, 5.

⁹⁴ De s. virginitate 6.

⁹⁵ De Genesi ad litt. 11, 36; De Genesi c. Manich. 2, 18.

⁹⁶ De natura et gratia 36, 42.

⁹⁷ Opus imp. 4, 122.

stan został usunięty przez łaskę uprzedniego narodzenia”. Uważa więc, że w Maryi od początku znajdowała się ta łaska, która w nas urzeczywistnia się w odrodzeniu chrzcielnym, a mianowicie wolność od grzechu pierworodnego. By zakończyć zdaniem z jego dzieła „De agone christiano”, to „wielkie misterium” polega na tym, „że przez kobietę popadliśmy w śmierć, lecz także przez kobietę zyskaliśmy życie”⁹⁸.

Z pewnością trzeba uznać, że taka interpretacja tekstu Augustyna jest kontrowersyjna i że konsekwentnie największy Ojciec Kościoła łacińskiego nie może być cytowany bez żadnej wątpliwości dla potwierdzenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Jednakże istnieje już w zarodku: szczególna pozycja Maryi w dziele zbawienia jako Matki wszystkich żyjących, jako pogromczyni szatana, jako całkowicie wolnej od jakiegokolwiek grzechu osobistego, jako Matki Kościoła. Maryjne pochwały Augustyna dla cudownych zalet Matki Bożej, którymi wypełnione są wszystkie jego dzieła, odkrywają swoją głęboką mądrość dopiero po uwzględnieniu niewyraźnego wprawdzie jego poglądu o wolności Maryi od grzechu pierworodnego. Wiara, z jaką Maryja przyjęła Chrystusa, zanim Go poczęła w dziewiczym łonie⁹⁹, Jej ślub dziewictwa¹⁰⁰, Jej posłuszeństwo, przez które usunęła nieposłuszeństwo Ewy¹⁰¹, wzruszająca pokora¹⁰² — to wszystko jest przykładem dla wierzących, a szczególnie dla dziewic. „Radujcie się, dziewice, bo waszą towarzyszką jest Matka Chrystusa!”¹⁰³ Ona jest przykładem również dla całego Kościoła, ponieważ w najgłębszej jego istocie odnawia się ustawicznie misterium wcielenia. I to jest punktem zwrotnym dla mariologii Augustyna, który przechodzi do ukazania naśladownictwa w cnotach, albo raczej skupia się na „wewnętrznej wyniosłości” mistycyzmu. Interioryzacja Augustyna, która ma historyczne znaczenie światowe, a którą żywiły się pokolenia prawie przez tysiąc lat, a zwłaszcza mistyka średniowieczna, jest mariologiczna. „Powrót do serca”, skupienie, dostrzeżenie obecności Boga we własnym wnętrzu, jest dla Augustyna powrotem „do tej tajemnicy, z której Chrystus wyszedł, do dziewiczego łona, gdzie poślubił naszą ludzką naturę”¹⁰⁴. Często zatem powtarza się jego napomnienie: „Co widzicie, że spełniło się w łonie Maryi, naśladowajcie w najgłębszych tajnikach waszego serca”¹⁰⁵. Tajemnica Bożego Narodzenia i łaska chrztu św. odpowiadają sobie nawzajem¹⁰⁶.

⁹⁸ De agone christ. 22, 24.

⁹⁹ Por. Sermo 215, 4.

¹⁰⁰ Por. Sermo 225, 2; De s. virginitate 5.

¹⁰¹ Por. Sermo 51, 2; Sermo 232, 2 i inne.

¹⁰² Sermo 51, 11.

¹⁰³ Sermo 192, 2.

¹⁰⁴ Confess. 4, 12, 19.

¹⁰⁵ Sermo 191, 4; De vera religione 39; Sermo 180, 3.

¹⁰⁶ Tract. in Ioan. 2, 15.

c) KONIEC EPOKI OJCÓW

Kościół łaciński późnej starożytności bardzo wiernie przechowywał niezwykle bogate dziedzictwo Ambrożego i Augustyna oraz dokładnie je przekazywał ludom germańskim: Frankom w Galii, Gotom w Hiszpanii, Longobardom w Italii Północnej. Dlatego prześledźmy, podobnie jak przy bogatym pokłosiu, dzieje tych narodów, aby przynajmniej wszędzie wyczuć, w jaki sposób i przez kogo dokonał się rozwój nauki i kultu maryjnego we wczesnym średniowieczu.

Hiszpania jest terenem żarliwej i różnorodnej mariologii już przez trzy ostatnie wieki starożytnego Kościoła. Tysiąc lat przed ogłoszeniem Niepokalanego Poczęcia jest to już ziemia Niepokalanej. obrońcy wiary nicejskiej, którą niegdyś sformułował nieśmiertelny starzec Hozjusz z Kordoby, posługują się również podstawowymi dogmatami mariologicznymi w ważnych teologicznie wypowiedziach. Grzegorz z Elwiry (392) broni przed wypaczeniami ariańskimi, w sposób obszerny, katolickiego dogmatu o narodzeniu prawdziwego Boga z Dziewicy¹⁰⁷. Pacjan z Barcelony w swoim traktacie o chrzcie pisze: „W ostatnich czasach Chrystus przyjął od Maryi ludzką duszę i ciało. On bowiem chciał zbawić nasze ciało, i nie pozostawił go na potępienie. To ciało połączył On ze swoim duchem i uczynił je swoim własnym ciałem. Są to zaślubiny Pana, bo On połączył się z ciałem, bo stało się «dwoje w jednym ciele». Chrystus i Kościół!”¹⁰⁸. Pacjan pisze o wiele wcześniej od Augustyna (380), a przecież dogmatyka jego jest zasadniczo augustyńska.

Teologia hiszpańska była wówczas w ścisłych związkach z Afryką. Nie można się zatem dziwić, że największy poeta hiszpański piątego wieku, Prudencjusz, wypełnia swoje wiersze myślami Augustyna, chociaż wyraża je z hiszpańskim żarem. Wspaniałe strofy, w których Prudencjusz opiewa Niepokalaną, przywodzą nam na myśl malarskie kompozycje Murilla:

Dawna to była i stara nienawiść.
Walka śmiertelna węża i człowieka.
A oto teraz gadzinę, co pełza,
Niewiasty stopa deptcze w prochu ziemi.
Dana jej łaska, by Boga zrodziła,
Panna niweczy wszelkich jadów moce¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Por. De fide orthodoxa 8.

¹⁰⁸ De baptismo 6.

¹⁰⁹ Cathem. III, 146—152.

Hoc odium vetus illud erat
Hoc erat aspidis atque hominis
Digladiabile discidium,
Quod modo cernua femineis

Starożytna liturgia hiszpańska przechowała przejęte od Augustyna myśli, którym nadała w przedziwny sposób płomienną pobożność i dogmatyczną przejrzystość, kiedy ze szczególną miłością wychwalała Maryję jako obraz Kościoła. I tak Maryja stoi przy źródle chrzcielnym podczas nocy paschalnej: „Jak jutrzienka zostaliśmy dziś przepięknie zrodzeni przez działanie łaski; staliśmy się synami światłości Matki Kościoła i odtwarzamy w sobie obraz Dziewicy Rodzicielki, która rodzi bez ludzkiego współdziałania”¹¹⁰. „Jak wtedy dokonało się to cieleśnie w Maryi, tak teraz może urzeczywistnić się duchowo w Kościele”¹¹¹. Taki duch maryjny, który cechuje wytworność językowa i bogactwo alegorii i symboli, przypominając tym samym ówczesną mariologię bizantyjską, widoczny był zwłaszcza w rozprawie Leandra z Sewilli „Liber de virginibus” — dzieło to było bardzo cenione w średniowieczu — ale przede wszystkim zaznaczył się we wspaniałej obronie dziewictwa Maryi, którą sporządził Ildefons z Toledo. Swoją rozprawę rozpoczyna słowami pełnymi euforii: „O Pani moja, władczyni moja, o Ty, która mi przewodzisz, Matko Pana mego!”¹¹².

Kiedy Kościół hiszpański został zniszczony przez inwazję arabską, najlepsza część jego dziedzictwa przeszła do teologii karolińskiej. Wśród uciekinierów z królestwa Wizygotów znalazł się także Pirmin, apostoł Alemanów. Zabrał ze sobą do założonego przez siebie klasztoru w Reichenau własne kazania do pogan, zwane „Scarapsus”, ułożone na podstawie starożytnych źródeł. Opowiada w nich ze szlachetną, wprost wzruszającą prostotą również o Maryi. Tych opowieści zapewne słuchali dzicy Alemanowie i mieszkańcy górzystej Recji: „Słowo Ojca raczyło zstąpić z łona Ojca do Twojego łona, o Maryjo, która pozostałaś dziewicą na zawsze! Z jak wielką pokorą zstąpił Ten, który wraz z Ojcem zasiada na tronie niebieskim: leży w żłobie owinięty w pieluszki!”¹¹³.

Z badań, które dotyczą źródeł „Scarapsusa” i innych kazań do pogan, a zwłaszcza „kazań do wieśniaków” hiszpańsko-gockiego Apostoła Marcina z Bragi, dowiadujemy się, jaki wpływ wywarła poaugustyńska patrystyka na sposób głoszenia wiary katolickiej Germanom, jak rozwijała się ona w Galii i Północnej Italii. W tej ostatniej krainie mariologia, poza wyraźnym wpływem Augustyna, zyskała jeszcze cenny drugi rozkwit.

Vipera proteritur pedibus
Edere namque Deum merita
Omnia Virgo venena domat.

Przekład J. Wojtczak.

¹¹⁰ Liber Mozarabicus Sacramentorum, Férotin, s. 250.

¹¹¹ Tamże s. 54.

¹¹² O Domina mea, dominatrix mea, dominans mihi, Mater Domini mei!

¹¹³ Scarapsus I, 7.

Już biskup Kartaginy Kapreolus, wkrótce po Augustynie, poświadczyl powszechnie panujacą świadomość religijną wobec Maryi, kiedy powiedział, że herezja Nestoriusza „była niesłychaną innowacją dla uszu, które od najdawniejszych czasów były wsłuchane w to, co myślał Kościół”¹¹⁴. W tym właśnie duchu przemawiają także dzielni biskupi Kościoła italskiego, którzy głosili wiarę podczas zamieszania wędrowek ludów. Gaudenty z Brescji był zręcznym obrońcą wiecznego dziewictwa Maryi¹¹⁵. Również wzruszają homilie na Boże Narodzenie Maksyma z Turynu, zawierające zawsze aktualne antytezy o Dzieciątku Jezus, które jak inne dzieci karmi się piersią matki i płacze, które leży w nędznych pieluchach, a przecież to Ono zapala światło gwiazd, pokonało szatana, zasiada na tronie wraz z Ojcem. W tych przeciwstawieniach antyariankich, które przyjęły się tak w liturgii hiszpańskiej, jak i na terenie Italii Północnej i Galii, można dostrzec jeden z ważnych punktów dla procesu kształtowania się miłości do Jezusa i Maryi, tak charakterystycznej dla średniowiecza¹¹⁶. Najwyżej pod względem upiększeń retorycznych i bogactwa treści wyniósł mariologię w Italii Piotr Chryzolog, biskup Rawenny, którego działalność zbiega się z listem dogmatycznym papieża Leona Wielkiego. W swojej mowie na Zwiastowanie¹¹⁷ wychwala Matkę Bożą i „niesłychaną tajemnicę” narodzenia Pana: „Jak niewiasta przez łaskę stała się teraz rzeczywiście Matką Życia, tak niegdyś przez dzieło natury stała się ona matką śmierci”. Złotusty kaznodzieja wyprowadza stąd także wolność Maryi od wszelkiego grzechu tak, iż wywód jego w ostateczności obejmuje dogmat o Niepokalanej. Anioł bowiem spieszy do Niej, „by zwrócić Dziewicę Chrystusowi, który wybrał Ją sobie jako zastaw w macierzyńskim łonie, kiedy jeszcze jej nie było. Skoro Chryzolog zebrawszy całe dziedzictwo Ojców woła: „Bez Maryi nie można pokonać śmierci ani osiągnąć życia. Przybądź więc, Maryjo, ukaz się Ty, która nosisz to macierzyńskie imię, żeby ludzkość zobaczyła, iż Chrystus zachował tajemnicę wnętrza Twego dziewiczego łona!”, brzmi to jak słodki hymn pożegnania.

W tym samym czasie Seduliusz śpiewa pierwsze, a zarazem najstarsze pozdrowienie dla świętej Dziewicy. Łacińska liturgia długo będzie o nim pamiętać:

Witaj nam, święta Matko! Tyś Króla na świat wydała.
W jego dłoni od wieków z niebem ta ziemia jest cała.
Imię jego i władza niczym odwieczną obręczą
Wszystko w krąg, końca nie znając, obejmują i wieńczą.

¹¹⁴ Mansi IV, 1210.

¹¹⁵ Por. Sermo 9 i 13.

¹¹⁶ Por. Homilia 5 i 12.

¹¹⁷ Por. Sermo 140.

W błogosławionym swym łonie Tyś matki radość nosiła
Nie tracąc chwały dziewictwa. — Taka przed Tobą nie była,
Ani nie będzie po Tobie. Ty z niewiast jesteś jedyna,
Którąś znalazła łaskę w oczach Chrystusa — Syna. ¹¹⁸

Tak przemawiano jeszcze, gdy pojawili się Longobardowie, tak uczono katolickiego myślenia o Maryi ariańskich Germanów. Niebawem wybudują oni ku czci Wielkiej Matki kościół w pobliżu kurhanu dotąd pogańskiego ¹¹⁹. A jeden z najlepszych ich synów szlachetny germanin, Paweł Diakon, nie tylko przekazał doskonale teksty maryjne, które do dziś możemy znaleźć w patrystycznym jego zbiorze czytań brewiarzowych, lecz także skomponował wiele hymnów maryjnych, zawsze pięknych, a może i najpiękniejszych:

Witaj gwiazdo morza
Święta Matko Boża. ¹²⁰

Widownią definitywnego przeniesienia starożytnej mariologii łacińskiej do ludów germańskich było królestwo Franków. Fragment wcześniejszego cytowanego kazania Pirmina do pogan został włączony do jednego z kazań wizygockich, które było inspirowane niemalże w całości przez wielkiego kaznodzieję galijskiego Cezarego z Arles. Był on właściwie pośrednikiem pomiędzy teologią augustyńską a nowymi ludami. Głosił on także z dogmatyczną przejrzystością wiarę starego Kościoła, a jego piękne kazanie o wierze jest jakby moralnym testamentem: „Wierzymy, że Chrystus narodził się z Maryi Dziewicy, która była Dziewicą przed porodem, była także Dziewicą po porodzie i została wolna na zawsze od wszelkiej zmyy i zarażenia grzechowego” ¹²¹. I oto w królestwie Franków szerzy się chwała Maryi jako Matki Bożej i Dziewicy. A chociaż są to dogmatyczne zdania wielkich Ojców, jednakże przepełniają ją nowy, dziecięcy poufały ton.

Na pierwszych stronach „Historii Franków”. Grzegorz z Tours wyznaje starą wiarę Kościoła: „Wierzę, że święta Maryja jak była Dziewicą zanim porodziła, tak też później na zawsze Dziewicą pozostała” ¹²². A takie wyznanie brzmi jak uroczyste poświęcenie Matce Boga narodów germańskich na przyszłość, ponieważ Grzegorz widzi we wcieleniu Chrystusa zasadniczy punkt całej historii świata: „W końcu zatem sam

¹¹⁸ Carmen Paschale (Salve Sancta Parens II, 63—69. Tł. ks. M. Bednorz, Antologia Patrystyczna, Kraków 1965, s. 572).

¹¹⁹ Hist. Longobard. 5, 34.

¹²⁰ Ave maris stella
Dei mater alma.

¹²¹ Sermo 10.

¹²² Hist. Franc. I, 1.

Pan zstąpił przez Ducha Świętego w łono Dziewicy Maryi dla wyzwolenia tego ludu, jak też wszystkich ludów ziemi”¹²³.

Wenancjusz Fortunatus skomponował dla mniszki Radegundy, germańskiej księżniczki, wspaniałą hymn na cześć dziewictwa, w którym wysławia również i Tę, która kroczy na przedzie świetlanego orszaku wszystkich dziewic idących do nieba¹²⁴. Pisał on także pieśni na Boże Narodzenie, a zwłaszcza układał bardzo piękne strofy „Na cześć Maryi Dziewicy”, które cechuje niezwykła sztuka alegorii i symboliki. To każe nam myśleć właśnie o Germanach, którzy niedawno nawrócili się, gdy czytamy: „Święta Dziewico, rodząc podarowałaś nam Tego, który teraz oświeca ten naród będący niegdyś w ciemnościach!”¹²⁵.

Z takiego zatem dziedzictwa teologia karolińska mogła wnieść swój pierwszy wkład w dalszy rozwój mariologii, o ile tylko zdołała sobie przyswoić duchową spuściznę epoki patrystycznej. W dziewiątym wieku w dziełach frankońskiej teologii patrystyczne założenia o całkowitej wolności Maryi od grzechu wyraźnie przekształcają się w tezy prowadzące do wiary w Niepokalane Poczęcie. Przepiękna homilia, którą dziś jeszcze odczytujemy w uroczystość Niepokalanej (błędnie przypisywana Hieronimowi), jest dziełem karolińskiego teologa Ambrożego Aupertę. A inna homilia, również karolińska, na uroczystość Wniebowzięcia Maryi (znajdująca się wśród homilii św. Augustyna), jest doskonałym przykładem nowego i jakby dopiero budzącego się entuzjazmu: „Nad niebo jest wywyższona Maryja, bo Ona wzniosła się, ażeby przyjąć do siebie z niebieskiego pałacu Słowo Ojca”¹²⁶. A kiedy na ziemi niemieckiej (per Germaniae partes — jak mówi mnich Ratramus z Corvey) ożyła jako ostatni poddmuch herezja starochrześcijańska, która zaprzeczyła dziewiczemu narodzeniu z Maryi, do walki wystąpił Paschazjusz Ratpert (przed 860 r.), który w dziele „O dziewiczym narodzeniu” broni z patrystyczną przejrzystością tego dogmatu, lecz zarazem twierdzi, że Maryja nie została uwolniona od zmyły grzechu pierwotnego już w macierzyńskim łonie.

Święty Bernard z Clairvaux na podstawie źródeł dotychczas wymienionych tworzy właściwą średniowieczną mariologię. On w rzeczywistości staje się zwornikiem patrystycznego stropu we wspaniałej bazylice wzniesionej na cześć Maryi w epoce łacińskich Ojców.

¹²³ Tamże I, 16.

¹²⁴ Miscell. 8, 6.

¹²⁵ Miscell. 8, 7.

¹²⁶ Sermo 208 in Assumpt. Mariae.

II. ROZWÓJ POBOŻNOŚCI MARYJNEJ

W drugiej części rozprawy jesteśmy zmuszeni do dokonania pewnych skrótów. Czynimy to nie tyle z racji, że przegląd maryjnej pobożności łacińskiej patrystyki jest mniej ważny od rozważań dogmatycznych, lecz raczej dlatego, że częściowo omówiliśmy już ten materiał, który stanowi źródło dla powyższego zagadnienia. Ponadto nie jest łatwo przedstawić wiernie to, co kryje się w rozmiłowanym sercu. Z tego względu ograniczymy się jedynie do nakreślenia zasadniczej linii rozwoju. Podstawowe źródło dla tego zagadnienia stanowią patrystyczne homilie, w których można usłyszeć ton, w jakim przemawiano do pobożnego ludu i echo, jakie wygłaszane słowa wywoływały w sercach słuchaczy. Następnie trzeba omówić łacińskie apokryfy. Pisma te zawierają wprawdzie wiele cudowności i nie zawsze są bez zarzutu pod względem dogmatycznym, lecz zawsze posiadały dużą wartość tak dla pobożności ludowej, jak też dla kaznodziejstwa Ojców, ponieważ ciągle krążyły w Kościele. Z kolei należy zająć się świętami maryjnymi, które od najstarszych lat powstawały jako symptomy potęgującego się podziwu dla Maryi. W końcu trzeba uwzględnić także i to, że pobożność najpełniej wyraża się w poezji i sztuce, jak też w budowlach, napisach i obrazach, które zostały poświęcone Najświętszej Dziewicy.

1. HOMILIE

Już sam fakt, że materiał dogmatyczny mariologii w dużej mierze czerpiemy z homilii Ojców jest bardzo charakterystyczny. Jakże wielkie bogactwo maryjnego przepowiadania powinniśmy przedstawić, skoro teksty, które jedynie fragmentarycznie zachowały się, możemy uważać za sprawdzian rozwoju miłości do Maryi w czasach papieża Wiktora i Hipolita! Z fragmentów przemówień Hipolita, z jego dzieł egzegetycznych, na które składają się właśnie homilie, da się ułożyć wspaniałą mozaikę starochrześcijańską, przedstawiającą obraz „Najświętszej Maryi”. Najwyższa oznaka czci dla „Theotókos” zawiera się w wyrażeniu utworzonym przez lud, które z pobożnością zawsze było pielęgnowane. Jezus jest, jak to wyraził w homilii rzymski teolog, „kwiatem, który zakwitnął w przepelnionym łaską łonie Dziewicy”. To sformułowanie powtórzył za Hipolitem Ambroży. Maryja jest niewiastą, która pachnie kosztowną wonnością Ducha: „Tymi wonnościami pachnie Matka Boża, która nosiła Logos w swoim żywocie”¹²⁷. W najstarszych zatem czasach każde słowo

¹²⁷ Por. De benedictione Jacob 16 (frg. Sermonis, Bonwetsch, s. 359).

o Maryi było niejako ukryte w tajemnicy Chrystusa. To, że poglądy, jakie wygłaszał Tertulian w swoim prawniczym zapale, nie znalazły w ogóle żadnego echa, wymownie świadczy o tym, jak mocno była utwierdzona świadomość katolicka przez przepowiadanie maryjne, dla którego dziś nie znajdujemy jednak źródłowej dokumentacji. W okresie walki z arianizmem nastąpiło bardzo ważne rozróżnienie dla historii pobożności maryjnej. Ze wzruszeniem uznaje się Maryję jako czcigodną Matkę Tego, który jest prawdziwym Bogiem; a poprzez święta, które są Jej poświęcone, obrazy, w których jest odtwarzana Jej postać, jak też kazania, w których jest Ona wychwalana, ze słabej kobiety staje się Ona największą Panią; a ludzka słabość pozwala Jej jeszcze w inny sposób działać. U Augustyna znajdujemy głębokie spostrzeżenie, które może znacząco naświetlić to zdarzenie. Przez tajemnicę Chrystusa i Jego Matki Bóg „wyniósł zwyczajność do rangi nadzwyczajności; a przede wszystkim nadzwyczajność osłabiał poprzez zwyczajność”¹²⁸. Tak też trzeba rozumieć homilie maryjne św. Ambrożego, niemalże średniowieczne, a raczej odwrotnie: homilie średniowieczne na cześć Maryi są ostatnim echem epoki antyariańskiej, gdzie odczuwa się zupełnie nową, niemal nadzwyczajną radość z powodu „zwyczajności” najwyższej Pani. Podczas gdy na Wschodzie powstało zagrożenie dla Maryi ze strony herezyków, którzy przeczyli Jej godności Matki Bożej, wtedy na Zachodzie rozwija się pobożność maryjna zakorzeniona w najstarszych czasach. Interesujące zatem będzie przesledzenie, jak Piotr Chryzolog z Rawenny, biskup „miejsca wymiany” wszystkich dóbr i całej myśli greckiej, wykorzystał w swoich homiliach wyrażenia pochodzące z języka ludowego: „Przyjdźcie i posłuchajcie także wy, którzy staracie się łacińską jasność otoczyć mgłą greckiego zamętu i ubliżać Maryi jako rodzicielce człowieka, odbierając Jej tytuł: Boża Rodzicielka”¹²⁹. Nie, blask Jej jako najwyższej Matki Boga (Mater Dei) oświeca także Jej słabe człowieczeństwo; Ona jest — jak wyraził się Maksym z Turynu — „subtelna, jaśniejąca, słodką Dziewicą”, która dla nas „wydała na świat Chrystusa, jak kwiat z czystego swego łona”¹³⁰. To brzmi prawie jak wypowiedź Bernarda z Clairvaux. Daje to podstawę do wysunięcia subtelного postulatu, aby początku „średniowiecza”, jeśli chodzi o pobożność maryjną, szukać już w środku późnołacińskiej starożytności.

2. APOKRYFY

Dla poznania rozwoju mariologii w tym okresie ma z kolei duże znaczenie — choć niekiedy przesadne — łacińska tradycja tak zwanych apo-

¹²⁸ Epist. 137, 3.

¹²⁹ Sermo 145.

¹³⁰ Homilia 38 i 45.

kryfów. Zupełnym nieporozumieniem byłby fakt, gdybyśmy upatrywali w nich zasadniczą podstawę dla rozwoju dogmatycznego mariologii. Pierwszym bowiem łacińskim pisarzem, w którego dziełach można stwierdzić wpływy apokryficznych opowiadań maryjnych, jest Zenon z Werony¹³¹. Natomiast Hieronim występuje jeszcze z oburzeniem przeciwko „bredzeniu apokryfów”¹³². Najważniejszym apokryfem jest tzw. „Protoewangelia Jakuba”, greckie opowiadanie z drugiego wieku o dzieciństwie i dziewiczym porodzeniu Maryi, które na Zachodzie zostało przełożone na początku czwartego wieku na język łaciński, a które cieszyło się dużym uznaniem. W tym apokryfie po raz pierwszy opisano „grootę betlejemską”, podane są takie szczegóły, jak imiona rodziców Maryi: Anna i Joachim, pobyt Maryi w świątyni, przebieg Zwiastowania, a przede wszystkim dowody na dziewiczość porodzenia Maryi przez dwie położne. Wszystkie te szczegóły stały się własnością łacińskiego ludu.

Papież Sykstus polecił pewnemu artyście wykonać mozaikę w jednej z wielkich bazylik rzymskich; mozaika ta była bowiem inspirowana przez owe ludowe legendy, zapewne wzruszające, lecz nie zawsze odznaczające się dobrym smakiem. Takie dzieła nie „tworzyły” bynajmniej wiary w wieczne dziewictwo Maryi, lecz tylko formowały proste wyrażenia dla istniejących już religijnych przekonań.

Poza „Ewangelią Jakuba” są jeszcze inne łacińskie apokryfy, jak historia Pseudo Mateusza „O narodzeniu błogosławionej Dziewicy i o dzieciństwie Zbawiciela”, łacińska recenzja dość niemądrej historii tzw. „Ewangelii Tomasza”, a także historia „O śmierci Maryi” z końca czwartego wieku. Apokryfy nie miały zaś żadnego wpływu na homilie wielkich Ojców. Nawet od dawna wyczuwana prawda o cielesnym wniebowzięciu Maryi, jak to widać przede wszystkim w późniejszych źródłach liturgicznych Kościoła, łączona była częściej z dogmatem o wolności od grzechu, o nienaruszonym dziewictwie, o zwycięstwie nad szatanem, a rzadziej z opowiadaniem apokryficznymi na ten temat. Jedynie Grzegorz z Tours przedstawił śmierć i wniebowzięcie Dziewicy we fragmencie swego dzieła¹³³, wysoko cenionym przez całe średniowiecze, korzystając ze źródeł apokryficznych. A inny kaznodzieja z czasów karolińskich wyraźnie zaznacza, że nic nie wiemy o zewnętrznych okolicznościach śmierci Maryi: „Wprawdzie Kościół uroczyście obchodził zgodnie ze starym zwyczajem dzień, w którym Maryja Dziewica została wzięta

¹³¹ Por. Tract II, 8.

¹³² Por. Adv. Helvedium 8.

¹³³ Por. De gloria martyrum 4.

do nieba, lecz w jakich okolicznościach miało to miejsce, nie mówi nam żadna katolicka historia. Kościół bowiem poucza, byśmy pogardzali apokryfami i stwierdza, że nie wie nic o takich opowiadaniach. Nie należy zatem ich czytać dla umacniania prawdziwości wiary. Nam więc wystarczy to, że uznajemy Maryję za Królową nieba, ponieważ Ona została wybrana, by zrodzić Króla aniołów!”¹³⁴

Wreszcie apokryfy dostarczają dla pobożnego ludu ulubionych symboli, wziętych z natury i mitologii, które pomagają mu zrozumieć dziewictwo i cnoty Maryi. Źródłem jest tu księga zwana „Physiologus”, która wywarła duży wpływ na myśl starożytnej i średniowiecznej pobożności maryjnej. Z tej rozprawy korzystali również Orygenes, Laktancjusz i Ambroży. Jak była ona wykorzystywana przy układaniu przemówień, można najlepiej zauważyć na przykładzie Rufina z Akwilei. W jego kazaniu na temat chrztu¹³⁵ nieśmiertelny Feniks i dziewicza pszczoła — dokładnie jak w mitologii greckiej — są wezwani na świadków w sprawie dziewiczego porodzenia Maryi. Średniowiecze od czasów Izydora i Sewilli posługiwało się tą symboliką tworząc pochwały Dziewicy w słowach i obrazach.

3. SZTUKA, POEZJA, ŚWIĘTA

Jeżeli dokładnie przyjrzymy się bogatemu światu myśli, obrazów, wezwań, modlitw związanych z osobą Maryi, które stają przed nami tak w kazaniach, jak też w prostych, pobożnych rozprawach, ogarnia nas zdziwienie na myśl, że faktycznie „średniowieczna” pobożność maryjna obecna była już w starożytnym Kościele. Wspaniała obraz Maryi przyświeca chrześcijanom w całym ich życiu. O Niej myśli się przy źródle chrzcielnym, jak to wyżej widzieliśmy, albo jak o tym świadczy inskrypcja znajdująca się na marmurowym belkowaniu klasycznej bazyliki chrzcielnej w Rzymie na Lateranie, która dziś jeszcze głosi, że w obrazie dziewicy-Kościola przemawia Dziewica-Matka ocieniona przez Ducha Świętego. Maryja jest także obecna przy zawieraniu małżeństwa: „Przy nowożeńcach powinna stać Maryja, Matka Pana, która Boga porodziła i Dziewicą pozostała” — wyśpiewuje Paulin z Noli w swoim przepięknym hymnie na zaślubiny¹³⁶. Wspaniała liryka często odwołuje się do obrazów zaczerpniętych z przyrody i Biblii, które wyrażają czystość i macierzyńskość Maryi. Ona jest łagodnym księżycem, perłą, drabiną

¹³⁴ Ps. Augustinus, Sermo 208, 2.

¹³⁵ Por. Comm. in Symbol. Apost. 11.

¹³⁶ Carmen 25, 153.

prowadzącą do nieba, pachnącym kwiatem, rosą łaski powoli opadającą, lekką chmurką; we wszystkie te obrazy obfituje patrystyka łacińska. Szeptem głosi się wiadomość o cudzie działanym przez wstawiennictwo Maryi, dyskretnie wspomina się Jej ukazania. I tak np. Grzegorz Wielki umieszcza w swoich dialogach niezwykłą historię o małej dziewczynie imieniem Muza, której na łożu śmierci ukazała się Maryja z chórem dziewic, a ona umierając ustawicznie powtarzała: „Idę, o Pani, patrz idę!”¹³⁷ Lub jak wizja Ambrożego, który zobaczył św. Marcina w towarzystwie niebieskiej Pani¹³⁸. Maryja towarzyszy więc chrześcijanom w życiu od chrztu aż do śmierci.

Pod koniec omawianego okresu ten łaciński świat pobożności maryjnej został wzbogacony jeszcze zasobami greckiej i syryjskiej nauki maryjnej. Kiedy bowiem w siódmym i ósmym stuleciu rzymskim Kościołem rządzą papieże pochodzący z Grecji i Syrii, i kiedy w kościele pod wezwaniem Najświętszej Maryi Starożytnej w Rzymie (S. Maria Antiqua) wymalowano obraz Królowej, Pani nieba, utrzymany w umiarkowanym tonie powagi, i przyozdobiono drogimi kamieniami, wtedy z wdzięcznością przyjęto także liturgiczne nowości. Na Zachodzie są uroczyste obchodzone takie święta maryjne, jak Zaśnięcie (Dormitio) 15 sierpnia, święto Oczyszczenia 2 lutego, Zwiastowanie 25 marca. Nie ma potrzeby ani konieczności, by dokładnie tu przedstawiać historyczny rozwój liturgii maryjnej. Lecz i z tego, co powiedzieliśmy o rozwoju mariologii, jasno wynika, że Kościół po rozwiązaniu ostatecznym wszelkich problemów chrystologicznych i mariologicznych, przez dwa następane stulecia w oparciu o religijną świadomość tajemnicy dziewiczego macierzyństwa zaczął włączać w chrystologiczny cykl liturgii istotne momenty z życia Maryi. Święta te są jak gdyby lśnącymi, drogocennymi kamieniami, które już w czwartym wieku na malowidłach w katakumbach przyozdabiają szyję i szaty Pani nieba. Po prostu stanowiły one pyszny skarb Kościoła, który na nowo wystawiano na widok publiczny, by ciągle wywoływać zdumienie nad jedną i podstawową prawdą: że Dziewica stała się Matką. Papież Jan VII (707), z pochodzenia Grek, polecił umieścić w kościele S. Maria Antiqua taki epigram, który z wszelkim szacunkiem można włożyć w usta Kościoła rzymskiego:

Święta Rodzicielko,
nie oszczędził on niczego drogocennego, co posiadał,
aby dać Tobie wspaniały dar!”¹³⁹

¹³⁷ Dial. 4, 17.

¹³⁸ Por. Gregorius Tourensis, De miraculis Martini 5.

¹³⁹ Non parcens opibus pretiosum quidquid habebat
In tua distribuit munera Sancta Parens!

Rozwój liturgii skutecznie przyczynił się do wyrażenia pobożności maryjnej w artystycznej formie: w kamieniu czy na płótnie. Papież Sykstus wznosił w Rzymie bazylikę Najświętszej Maryi Panny Większej (S. Maria Maggiore), i umieścił w niej wspaniałą mozaikę. Dzieło papieża jest wieczystym pomnikiem nierozdzielnej jedności pomiędzy wiarą w Chrystusa a miłością do Maryi, ponieważ zostało ono wzniesione — jak głosi sam napis — jako „pomnik zwycięstwa odniesionego w Efezie nad Nestoriuszem”, albo — jak właśnie Sykstus polecił wypisać w innym epigramie znajdującym się w kościele św. Piotra w Okowach — „Kiedy Chrystus zwyciężył w Efezie”. Teraz na całym łacińskim Zachodzie wznosi się kościoły na cześć Bożej Rodzicielki. Także germańska królowa Radegunda poświęciła Maryi bazylikę w Tours¹⁴⁰. Najpierw więc obrazem Królowej nieba przyozdobiono absydę kościoła Najświętszej Maryi Panny Większej w Rzymie, następnie zaś umieszcza się go w innych bazylikach. Wenancjusz Fortunatus tak pisze: „O szczęśliwa Królowo, zasiadasz na wyniosłym tronie, wyniesionym ponad gwiazdy, obok Twego Syna, wiecznego Króla; otoczona jesteś lśnącobiałymi chórami aniołów, a księżyc u Twoich stóp; Ty blaskiem klejnotów przewyższasz jasność słońca”¹⁴¹. Grzegorz z Tours opowiada zaś uroczą legendę o nawróconym chłopcu żydowskim, który zdziwiony i zaskoczony przyglądał się w bazylice chrześcijańskiej „Pani siedzącej na tronie i trzymającej na kolanach Dzieciątko”¹⁴². Tak więc Germanowie znali obraz Maryi. Jej obraz oglądali już chrześcijanie rzymscy na mozaikach i malowidłach w katakumbach Rzymu. Maryję opiewali chrześcijańscy poeci liryczni. Wierszem wychwalał Dziewicę papież Damazy; Ambroży poświęcił Jej swoje hymny, które układał na klasycznych wzorach; Prudencjusz oddał na Jej usługi dramatyczną potęgę swego hiszpańskiego ducha; Seduliusz śpiewał dla Niej słodkie strofy lirycznych pieśni, które Kościół dziś jeszcze włącza do modlitwy liturgicznej:

Aż po ostatni ziemi próg
od wschodu słońca jasnych wrót
Chrystusa Władcę niech czci pieśń,
co z Panny Maryi zrodzon jest. (...)
Fałdami pieluch, brudem ścian
ni żłobem się nie brzydzi Pan;
z matczynej piersi mleko ssie
Ten, co i ptaki żywi swe.¹⁴³

¹⁴⁰ Hist. Francorum IX, 12.

¹⁴¹ Miscell. 3, 7.

¹⁴² De gloria mart. 10.

¹⁴³ A solis ortus cardine

Ad usque terrae limitem

Christum canamus principem,

A zatem zakończmy przegląd łacińskiej mariologii Ojców Kościoła zarliwą i serdeczną modlitwą, którą ułożył nieznany kaznodzieja w epoce karolińskiej czerpiąc z dotychczasowego dziedzictwa Kościoła. Modlitwa ta dostała się do liturgii frankońskiej, a następnie jako drogocenny skarb odegrała historyczną rolę pośrednicząc pomiędzy starożytnością a nowożytnymi czasami. Przez nią Bóg wezwał chrześcijan germańskich. Dziś jeszcze w liturgii Kościoła na obszarze języka łacińskiego rozbrzmiewa ona jako dziecięca prośba skierowana do dziewiczej Matki przez całą ludzkość:

„O święta Maryjo, któż godzien jest okazać Ci należną wdzięczność i wyśpiewać Ci pieśń miłości, skoro Ty przez swoje «tak» wspomogłaś zgubiony świat? Przyjmij nasze mizerne podziękowanie, które nie jest godne Twoich zasług. A jeśli słuchasz naszych modlitw, łaskawie przebaczone nam nasze winy. Święta Maryjo, przyjdź z pomocą nieszczęśliwym, pokrzep bojaźliwych, pociesz płaczących, módl się za ludem, wstaw się za kapłanami, opiekuj się kobietami, które Bogu się poświęciły. Niech wszyscy, którzy uroczyście czczą Twoją pamięć, dostąpią Twej pomocy. Ustawicznie wstawiaj się za ludem Bożym, o Ty święta, która zechciałaś nosić zbawienie świata!”¹⁴⁴

Przekład: Ks. K. Obrycki

Natum Maria virgine. (...)
Feno iacere pertulit,
Praesepe non abhorruit,
Parvoque lacte pastus est,
Per quem nec ales esurit.

Tł. T. Karyłowski, w: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 573.

¹⁴⁴ Ps. Augustinus, *Sermo* 194, 5; 208, 11.

BIBLIOGRAFIA

Skróty

- CMP** — S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, Burgos 1970.
EM — D. Casagrande, *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Roma 1974.
LM — *Lexikon der Marienkunde*, hrsg. K. Algermissen, L. Böer, G. Enghardt, C. Feckens, J. Tyciak, Regensburg 1967.
Mar — *Marianum*, Roma 1939.
Maria — H. du Manoir, *Maria*, 1—8, Paris 1949—1971.
PG — J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 1—167, Parisiis 1857—1866.
PL — J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina*, 1—217, Parisiis 1844—1855.
PLS — *Patrologiae Latinae supplementum*, 1—5, Parisiis 1958—1970.
POK — *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1923.
PSP — *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969.
Roschini — G.M. Roschini, *Maria Santissima nella storia della Salvezza*, 1—4, Isola del Liri 1969.
SWP — J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.

I. BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

1. Opracowania ogólne dotyczące mariologii Zachodu *

B. Capelle, *La Liturgie Mariale en Occident*, w: *Maria*, I, 1949, 217—235; B. Capelle, *Le thème de la Nouvelle Eve chez les anciens docteurs Latins*, *Bull. soc. franç. ét. Mar.* 12(1954) 55—76; H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Vierge et l'Eglise dans la tradition Latine jusqu'à la fin du 12^e s.*, Roma 1954; F. Spedaglieri, *Mariologia nella Chiesa d'Africa*, *Mar* 17(1955) 153—192; F. Solá, *La doctrina de la Immaculada Concepción en los Padres Occidentales no Espanoles*, *Estud. Mar.* 15(1955) 111—127; F. Solá, *La realeza de María en los Padres occidentales*, *Estud. Mar.* 17(1956) 59—73; Solano Jesús, *María y la Iglesia en los Padres occidentales*, *Estud. Mar.* 18(1957) 187—207; M. Garrido, *La corredención en las liturgias occidentales*, *Estud. Mar.* 19(1958) 77—124; W. Burghardt, *Mary in Western Patristic Thought*, w: J.B. Carol, *Mariology*, I, Milwaukee 1961, s. 109—155; G. Frénaud, *Le culte de Notre Dame dans l'ancienne liturgie Latine*, *Maria*, VI, Paris 1961, s. 157—211; D. Fernández, *Doctrina Mariologica antiquorum Patrum occidentalium*, w: *De Maria et oecumenismo*, Roma 1962, s. 179—216; H.H. Schwedt, *Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italienischer Väter des 5. Jh.*, w: *Hl. Schrift und Maria*, Essen 1963, s. 27—52; H. Barré, *L'apport Marial de l'Orient à l'Occident de S. Ambroise à S. Bernard*, w: *Mariologie et oecuménisme*, I, Paris 1963, s. 27—89; J. de Mahnet, *Essai sur la part de l'Orient dans l'iconographie Mariale de l'Occident*, tamże s. 145—183; J. Good, *The Mariology of the Early Irish Church*,

* Por. Bibliografia ogólna, do Mariologii w patrystyce Wschodu, *Czest. Studia Teol.* 6(1978) 94—97.

Irish Eccl. Record 5(1963) 73—79; D. Buenner, Traditions Mariales à Saint-Victor de Marseille, Provence historique 16(1966) 322—338; G.M. Roschini, De usu regulae quartae Tychonii in Mariologia biblica, w: Maria in Sacra Scriptura, III, Roma 1967, s. 141—171; T. Klauser, Rom und der Kult der Gottesmutter Maria, Jhb. f. Antike u. Christentum 15(1972) 120—135.

2. Mariologia hiszpańska

Jesús Solano, La Immaculada en los Padres españoles, Estud. Mar. 15(1955) 129—151; Geronés Guillem Gonzalo, La Virgen Maria en la liturgia mozárabe, Annales de Semin. de Valencia 4(1964) 5—163; A. Rivera, De origine et evolutione cultus Marialis in Hispania apud Patres et scriptores ecclesiasticos usque ad S. Ildephonsum (a. 667), w: De primordiis cultus Mariani, V, Roma 1970, s. 129—143; J. Ibanez, F. Mendoza: La virginidad de Maria, razón teológica de su ascensión al cielo, en los formularios de la liturgia visigótica, Script. Theol. 5(1973) 529—628, Estud. Mar. 39(1974) 163—204.

3. Antologie

P. Régamey, Les plus beaux textes sur la Vierge, Paris 1946; Abtei Maria Laach, Maria in der Kirche, Regensburg 1955; M. Véricel, Quand les Pères parlent de la Vierge, Paris 1960; H. Barré, Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur, Paris 1963; D. Casagrande, La Madonna nel mistero della Salvezza, Roma 1975; C. Berselli, G. Gharib: Lodi alla Madonna nel primo millenio delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, Roma 1979.

II. BIBLIOGRAFIA SZCZEGÓŁOWA

1. Teologia Rzymian (teologowie rzymscy, papieże, herezje)

HIPOLIT (+ ok. 235)

Teksty: CMP 122—157 CMP 101—109.

Oprac.: SWP 194—197; A. d'Alès, La théologie de S. Hippolyte, Paris 1929².

Mariol.: C. Werhahn, Apostolische überlieferung, LM 1, 332 n.; Roschini I, 289 n.; G. Jouassard, Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée et S. Hippolyte, Rev. scien. relig. 12(1932) 509—532, 13(1933) 25—37; H. Rahner, Hippolyt von Rom als Zeuge für Ausdruck Theotókos, Zeitschr.f.kath.Theol. 59(1935) 73—81.

NOWACJAN, her. (połowa III w.)

Teksty: CMP 450 n.

Oprac.: SWP 293; A. d'Alès, Novatien, Paris 1925.

Mariol.: Roschini I, 292.

FELIKS I, pap. (+274)

Teksty: EM 170.

Oprac.: SWP 155.

FOTYN, her. (ok. 375)

Teksty: Por. EM 528, 670, 677, 700, 1082, 1156, 1190, 1230, 1235, 1318, 1801, 1904.

Oprac.: SWP 161.

DAMAZY, pap. (+384)

Teksty: CMP 1659—1663 (+1664)

Oprac.: ;SWP 116 n.

Mariol.: J.B. Bauer, LM I, 1249.

JOWINIAN, her. (koniec IV w.)

Teksty: Por. EM 800—802, 972.

Oprac.: SWP 231; F. Valli, *Gioviniano, Esame delle fonti e dei frammenti*, Urbino 1954.

Mariol.: J.A. de Aldama, *La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma*, *Ephem.*

Mariol. 13(1963) 107—119.

HELWIDIUSZ, her. (koniec IV w.)

Teksty: Por. EM 1322, 1393, 1473.

Oprac.: SWP 185 n.; G. Jouassard, *La personnalité d'Helvidius*, w: *Mélanges J. Sauer*, Lyon 1944, s. 139—156.

BONOSUS (koniec IV w.)

Teksty: Por. EM 628 n.

Oprac.: SWP 99.

Mariol.: K. Algermissen, LM I, 866 n.; G. Jouassard, *Un évêque de l'Illyricum condamné pour erreur sur la S. Vierge: Bonose*, *Rev.étud.byz.* 19(1961) 124—129; J.A. de Aldama, *La carta ambrosiana „De Bonoso”*, *Mar* 25(1963) 1—22.

SYRYCJUSZ, pap. (+399)

Teksty: MP 2029—2032; EM 1236—1240. *Przekł. pol. w: Breviarium Fidei*, Poznań 1964, s. 319—321.

Oprac.: SWP 365.

Mariol.: S.M. Meo, *La verginità perpetua di Maria nella lettera di Papa Siricio al vescovo Anisio di Tessalonica*, *Mar* 25 (1963) 447—469; G. Rocca, *La perpetua verginità della Madonna nella lettera di Papa Siricio ad Anisio, vescovo di Tessalonica*, *Mar* 33(1971) 293—306.

CELESTYN I, pap. (+432)

Teksty: EM 1058—1059.

Oprac.: SWP 102.

Mariol.: Roschini I, 319.

PELAGIUSZ, her. (IV/V w.)

Teksty: CMP 2055—2074; EM 1383—1387.

Oprac.: SWP 322; M. Michalski, *Nauka chrystologiczna Pelagiusza*, *Coll. Theol.* 17(1936) 143—164.

LEON WIELKI, pap. (+460)

Teksty: EM 1328—1349. *Przekł. pol.: Mowy, tł. K. Tomczak, POK* 24, 1958, *List do Flawiana*, tamże s. XXXVIII—XLIX.

Oprac.: SWP 261—264.

Mariol.: Roschini I, 320 n.; Melchior a S. Maria, *Maria's plaats in het verlosingwerk volgens S. Leo de grote, Standaard van Maria* 24(1948) 2—16; A. Spindler, *S. Leo Magnus de parte B. Virginis in Redemptione*, w: *Maria et Ecclesia*, *Roma* 1959, s. 141—152; Tenze, *Papst Leo I über die Mitwirkung Marias bei der Erlösung*, *Münchn.theol.Zeitschr.* 10(1959) 229—234; M. Pellegrino, *L'influsso di S. Agostino su S. Leone Magno nei sermoni sull'Epifania*, *Ann.Ist.S.Chiana* 11(1961) 101—132; P. Parente, *S. Leo Magno tra due concili sotto il segno di Maria*, *Acta Pont.Acad.Mar.Intern.* 2(1962) 18—32; F. Spedaglieri, *La Madre del Salvatore nella soteriologia di S. Leone Magno*, *Mar* 25(1963) 23—38; C. Balić, *La dottrina mariana di S. Leone inserita nel canone della Messa*, *L'Osservatore Romano* 12 IV 1962; B. Studer, *Consu-*

stantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand, Rev. ét. Aug. 18(1972) 87—115.

GELAZY I, pap. (+496)

Teksty: EM 1380 n.

Oprac.: SWP 165 n.; W. Grzelak, Nauka chrystologiczna Papieża Gelazego I, Lwów 1925, Tenze, Die dogmatische Lehre des Papstes Gelasius I, Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Poznań 1920.

ANASTAZY, pap. (+498)

Teksty: EM 1382.

Oprac.: SWP 32.

HORMIZDAS, pap. (+523)

Teksty: EM 1497 n.

Oprac.: SWP 198.

Mariol: S.M. Meo, La formula mariana „Gloriosa semper Virgo Maria Genetrix Dei et Domini nostri Jesu Christi” nel canone romano e presso due pontifici del VI s., w: De la dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei papi Ormisda e Giovanni II, De cultu Mariano s. VI—XI, III, Roma 1972, s. 17—34.

JAN II, pap. (+535)

Teksty: Por. EM s. 1077.

Oprac.: SWP 215.

Mariol.: Por. wyżej.

WIGILIUSZ, pap. (+555)

Teksty: EM 1561—1568.

Oprac.: SWP 390.

PELAGIUSZ I, pap. (+561)

Teksty: EM 1573.

Oprac.: SWP 321.

GRZEGORZ WIELKI, pap. (+640)

Teksty: EM 1671—1693 (+ Sakramentarz Greg.)

Przekł. pol.: Księga reguły pasterskiej. Tł. J. Czuj, POK 22, 1948; Homilie na Ewangelie, tł. W. Szoldrski, PSP 2, 1969; Dialogi tł. tenże, tamże 2, 1969; Listy t. I—IV. Tł. J. Czuj, Warszawa 1954—1955.

Oprac.: SWP 170—172; J. Czuj, Papież Grzegorz Wielki, Warszawa 1948.

Mariol.: Roschini I, 329; R. Brajčić, S. Gregorii Magni „Hoc ipsum de Spiritu Sancto ex carne Virginis concipi a Sancto Spiritu ungueri fuit” (Reg. XI, 55) ut fundamentum cultus B.V. Mariae in luce interpretationis Deiparogenesis, w: De cultu Mariano s. VI—XI, III, Roma 1972, s. 101—125.

SYNOD LATERANEŃSKI 649 r.

Mariol.: M. Hurley, Born Incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council (A.D. 649), The Heyth. Journ. 2(1961) 216—236.

Do całego rozdziału: por. S.M. Meo, La Madonna in alcuni documenti Pontifici dal IV al VII s. (Appunti), Roma 1963 (Marianum).

2. Teologia pozarzymska

TERTULIAN (+ok. 220)

Teksty: CMP 369—436; CM 67—96.

Przekł. pol.: Apologetyk, tł. J. Sajdak, POK 20, 1947; Wybór pism, PSP 5, 1970.

- Oprac.: SWP 377—381; J. Sajdak, Tertulian, Poznań 1949.
- Mariol.: Roschini I, 288 m.; H. Koch, *Adhuc virgo*, Tübingen 1929; Tenze, *Virgo Eva — Virgo Maria*, Berlin 1937. Por.: K. Adam, *Theol. Quart.* 1938, 171—189. T.J. Motherway, *The Creation of Eve in Catholic Tradition*, *Theol. Stud.* 1 (1940) 97—116; J. Madoz, *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María en la carta ad amicum aegrotum de viro perfecto*, *Estud. ecles.* 18(1944) 187—189; J.C. Plumpe, *Some Little-Known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu*, *Theol. Stud.* 9(1948) 567—577; J.A.de Aldama, *Semel nuptura post partum* (Tertullianus, *De monogamia* 8,2), *Sacris erudiri* 14(1963) 34—39; R. Struve Haker, *La Virgen María en las formulas de Tertuliano del misterio de la Encarnación, Regina Mundi*, n. 29, 1969, s. 19—33.
- PS. TERTULIAN: *Adversus omnes haereses*
Teksty: CMP 436—438; CM 97—99.
- PS. TERTULIAN: *Adversus Iudaeos*
Teksty: CMP 439 n.
- DE PASCHA (III w.)
Teksty: CMP 449.
- CYPRIAN (+258)
Teksty: CMP 442—444; CM 169.
Przekł. pol.: *Listy*, tł. W. Szoldrski, PSP 1, 1969; *Traktaty*, tł. J. Czuj, POK 19, 1937.
- Oprac.: SWP 105—109.
- Mariol.: Roschini I, 292; J.B. Bauer, LM I, 1224.
- WIKTORYN z PETAWIUM (+ ok. 304)
Teksty: CMP 452, CM 172.
- Oprac.: SWP 393.
- JUWENKUS (III/IV)
Teksty: CMP 1471—1483.
- Oprac.: SWP 243.
- Mariol.: Roschini I, 302.
- LAKTANCJUSZ (+ ok. 330)
Teksty: CMP 453—455.
Przekł. pol.: *Pisma wybrane*, tł. J. Czuj, POK 1933.
- Oprac.: SWP 258—260.
- Mariol.: Roschini I, 302.
- FEBAD z AGEN (połowa IV w.)
Teksty: EM 491.
- Oprac.: SWP 154.
- MARIUSZ WIKTORYN (+ po 362)
Teksty: CMP 1517—1522; CM 211—214.
- Oprac.: SWP 278.
- HILARY z POITIERS (+367)
Teksty: CMP 1533—1621; CM 215—237.
- Oprac.: SWP 192—194; J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971.
- Mariol.: Roschini I, 302.
- LUCIFERIUS z CAGLIARI (+ po 371)
Teksty: CMP 1502—1504; CM 239 n.
- Oprac.: SWP 267 n.
- EUZEBIUSZ z VERCELLI (+371)

- Teksty: CMP 1622—1628; EM 241—254.
 Oprac.: SWP 147.
 ZENON z WERONY (+ ok. 375)
 Teksty: CMP 1629—1642; EM 451—457.
 Oprac.: SWP 397.
 Mariol.: Roschini I, 303.
 GRZEGORZ z ELWIRY (+ po 392)
 Teksty: CMP 1691—1702; EM 492—497.
 Oprac.: SWP 174 n.
 Mariol.: Roschini I, 305.
 AMBROŻY (+397)
 Teksty: CMP 1703—2009; EM 518—640. Wybór: Rhaudenses, *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. Ambrogio*, Milano 1960.
 Przekł. pol.: Mowy, tł. J. Czuj, POK 21, 1939; Obowiązki duchownych, tł. A. Abgarowicz, Warszawa 1967; Heksameron, tł. W. Szoldrski, PSP 4, 1969, Wybór pism dogmatycznych, tł. L. Gładyszewski, S. Pieszczoł, POK 26, 1970; O wierze, tł. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970; Wybór pism, tł. W. Szoldrski, PSP 7, 1971; Wykład Ewangelii wg św. Łukasza, tł. W. Szoldrski, PSP 16, 1977.
 Oprac.: SWP 23—31; de Broglie, *Św. Ambroży*, Kraków 1925 F.H. Dudden, *The Life and the Times of St. Ambrose*, Oxford 1935 A. Paredi, *S. Ambroggio e la sua età*, Milano 1960.
 Mariol.: J. Kuhn, LM I, 178—185 Roschini I, 303—305 (także Ps Ambroży); R. Friedrich, *S. Ambrosius von Mailand über das genealogische Problem*, *Katholik* 94(1914) 1—25; Tenze, *S. Ambrosius von Mailand über die Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt*, tamże 97(1917) 145—169, 318—333; J. Bover, *La mediación universal de María según S. Ambrogio*, *Gregorianum* 5(1924) 25—45; V. Garcías, *Mariologia S. Ambrosii*, Roma 1929 (Diess.); A. Spann, *Essai sur la théologie Mariale de S. Ambroise*, Lyon 1931 (Diss.); A. Bernareggi, *S. Ambroggio davanti al concilio di Efeso*, *Scuola Catt.* 50(1931) 42—58; M. Pugnamenta, *La Mariologia di S. Ambroggio*, Milano 1932; A. Agius, *The Blessed Virgin in Origen and S. Ambrose*, *Downside Rev.* 50(1932) 126—137; E. Vismara, *Il testamento del Signore nel pensiero di S. Ambroggio e la maternità di Maria SS. verso gli uomini*, *Salesianum* 7(1945) 7—38; J. Huhn, *Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius*, w: *Alma Socia Christi V*, Roma 1952, s. 101—114, *Münchn. theol. Zeitschr.* 2(1951) 130—146; L.M. Canziani, *Maria SS. nella vita religiosa. Commentario ascetico alla virtù della Madonna sulla guida di S. Ambroggio*, Venegono 1952; J. Huhn, *Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchenvater Ambrosius*, *Liturgie und Mönchtum*, Heft 15, 1954, s. 40—56; G. Jouassard, *Un portrait de la S. Vierge par S. Ambroise*, *Vie spir.* 90 (1954) 477—489; J. Huhn, *Sieht der Kirchenvater Ambrosius in Maria eine Stellvertreterin des Menschengeschlechtes*, w: *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderberon 1954, s. 119—130; Tenze, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954; Tenze, *Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit des hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit, Ähnlichkeit, in ihrem Unterschied*, w: *Augustinus Magister I*, Paris 1954, s. 221—239; Tenze, *Maria est typus Ecclesiae secundum Patres imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum*, w: *Maria et Ecclesia*, III,

Roma 1959, s. 163—200; G. Jouassard, Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e s.: S. Epiphane et S. Ambroise, *Gregorianum* 42(1961) 5—36; C. Neumann, The Virgin Mary in the Works of S. Ambrose (Paradosis 17), Fribourg 1962; Melchiorre a S. Maria, La „umile” Vergine Maria nel pensiero di S. Ambroggio, S. Agostino e S. Bernardo, *Riv. di vita spir.* 18(1964) 427—465; A. Santorski, Problem podobieństwa Kościoła do Maryi w nauce św. Ambrożego (praca dokt. KUL, rkps.); M. Bertagna, Elementa cultus Mariani apud S. Ambrosium Mediolanensem, w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 1—15; M. Sandro Ducci, Senso della tipologia Mariana in S. Ambroggio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale, *Eccles. Xaver.* 21(1971) 137—141; D. Fragiaco, Maria tipo della Chiesa in S. Ambroggio e in S. Agostino, *Madonna* 20(1972) 2—3, 13—20.

AMBROZIASTER (IV w.)

Teksty: CMP 2010—2028; EM 641—658.

Oprac.: SWP 22n.; M. Michalski, Problem autorstwa tzw. Ambrozjastra w świetle nauki chrystologicznej, Kraków 1948.

Mariol.: Roschini I, 306.

PACJAN (IV w.)

Teksty: CMP 1646—1648.

Oprac.: SWP 310 n.

FILASTRIUSZ (+397)

Teksty: CMP 1505—1510; EM 659.

Oprac.: SWP 156.

OPTAT z MILEW (IV w.)

Teksty: CMP 1643—1645.

Oprac.: SWP 294.

Mariol.: Roschini I, 305.

FIRMIKUS MATERNUS (IV w.)

Teksty: CMP 1495; EM 674.

Oprac.: SWP 159.

Mariol.: Roschini I, 302.

ANONIMOWY HYMN NA PAPIRUSIE (IV w.)

Teksty: CMP 2901—2909; M. Roca-Puig, Himne a la Verge Maria, Barcelona 1965.

Mariol.: Roschini I, 306; L. Peretto, „Psalmus responsorius”. Un inno alla Vergine Maria in un papiro del IV s., *Mar* 29(1967) 255—265; Tenze, *L'Osservatore Romano* 12 V 1967.

BACHIARIUSZ (IV w.)

Teksty: CMP 2075—2077; CM 1392 n.

Oprac.: SPW 84.

POTAMIUSZ z LIZBONY (+ ok. 360)

Wyd.: PL 8, 1411—1418, PLS 1, 202—216.

Oprac.: SWP 331; A. Montes Moreira, Patamius de Lisbonne, Louvain 1969 + uzupełnienie w *Didascaleion* 5(1975) 305—354.

Mariol.: Roschini I, 302; A. Montes Moreira, Dois textos mariológicos de Potamio de Lisboa, *Itinerarium* 13(1967) 457—464; Tenze, *Textus Mariologici Potamii Olissiponensis*, w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 205—211.

MAKSYM z TURYNU (IV w.)

Teksty: CMP 2035—2054; EM 837—853.

Oprac.: SWP 272 P. Bongiovanni, S. Martino vescovo di Torino e il suo pensiero teologico, Torino 1952.

Mariol.: Roschini I, 321 n.; I. Biffi, I temi della predicazione natalizia di S. Massimo di Torino, Ambrosius 42(1966) 23—47; A. Sáenz, La celebración de los misterios en los sermones de S. Máximo de Turín, Stromata 25(1969) 351—411; Tenze, El mistero de la navidad en los sermones de S. Máximo de Turín, tamże 27(1971) 61—103.

CONSULTATIONES ZACCHEI ET APOLLONII (V w.)

(Myli się H. Rahner przypisując to dzieło Firmikusowi Maternusowi. Według P. Courcelle pochodzi ono z Afryki i powstało w początku V wieku; por. Clavis Patrum Latinorum nr 103).

Teksty: CMP 2078—2088; EM 1417—1419.

Mariol.: J.B. Bauer, LM I, 1192 n.

APONIUS (V w.)

Teksty: EM 1395—1404.

Oprac.: SWP 46.

MAKSYM ARIANIN (początek V w.)

Teksty: CMP 2134—2136; EM 1390 n.

Oprac.: SWP 274 n.

Mariol.: Roschini I, 305.

PRUDENCJUSZ (początek V w.)

Teksty: CMP 2150—2185; EM 733—738.

Oprac.: SWP 335—338.

Mariol.: Roschini I, 308 n.; I. Rodríguez, Mariologia en Prudencio, Estud. Mar. 5(1946) 347—358; A. Pérez, Exención del débito según Prudencio, Estudios 10(1954) 449—461. Enrique del Sdo Corazón, Aurelio Prudencio y el culto mariano en la España primitiva, w: De primordiis cultus Mariani, V, Roma 1970, s. 145—178.

GAUDENCJUSZ z BRESCII (początek V w.)

Teksty: CMP 2115—2133; EM 775—782.

Oprac.: SWP 165; A. Bober, Św. Gaudenty z Bresci zapomniany kaznodzieja, Aten. Kapł. 72(1980) 80—94.

Mariol.: Roschini I, 308.

SEDULIUS (początek V w.)

Teksty: CMP 2186—2201; EM 1236—1240.

Oprac.: SWP 352.

Mariol.: Roschini I, 322.

EUTROPIUSZ (początek V w.)

Teksty: CMP 2137—2141.

Oprac.: SWP 140.

CHROMACJUSZ z AKWILEI (+ ok. 408)

Teksty: CMP 2089—2110.

Oprac.: SWP 104 n.

RUFIN z AKWILEI (+ ok. 410/411)

Teksty: CMP 2207—2217; EM 771—775.

Oprac.: SWP 345—347; F.X. Murphy, Rufin of Aquileia, His Life and Works, Washington 1945.

Mariol.: Roschini I, 309; O. Bauer, „Virgo in partu” bei Rufinus von Aquileia, Österreichisches Klerus-Blatt 94(1961) 375 n. J.A. de Aldama, Rufino de Aquileia y la virginidad en partu, Mar 24(1962) 404—411; J.B. Bauer, Zur

Mariologie des Rufinus von Aquileia, Mar 23(1961) 343—347, w: Scholia biblica et patristica, Graz 1972, s. 233—239.

HIERONIM (+420)

Teksty: CMP 2218—2366; EM 785—836.

Oprac.: SWP 187—191; J. Czuj, św. Hieronim, Warszawa 1954; J.N.D. Kelly, Jerome, London 1975.

Mariol.: Roschini I, 309 n.; (+ dzieła Ps. Hier.); J. Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus, Münster Westf. 1913; H.de Jonghe, De Marialeer van den H. Hieronymus, w: Handelingen van het Vlaamsch-Congres te Brussel, I, 1921, s. 190—207.

PS. HIERONIM — Epistula de amico aegroto

Teksty: CMP 1681—1689; EM 1388 n. (jako Eutropiusza).

Mariol.: J. Madoz, por. Tertulian.

AUGUSTYN (+430)

Teksty: CMP 2385—2900; EM 859—1039 (+ Ps. Augustyn); M. Pellegrino, S. Aurelio Agostino, La Vergine Maria, pagine scelte, Alba 1954; A. Trapé, Letture patristiche: S. Agostino: Testi mariologici, Vita cons. 9(1973) 437—443. Przekł. polskie — wykaz SWP 63—69; do tego dodać: Wybór mów, tł. J. Jaworski, PSP 12, 1973; Homilie na Ewangelie św. Jana i I list św. Jana, tł. W. Szoldrski i W. Kania, PSP 15, 1977; O państwie Bożym, tł. W. Kor-natowski, W-wa 1977; Duch a litera, Przeciwno Julianowi, tł. W. Eborowicz, PSP 19, 1977; O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania, tł. J. Sulowski, PSP 22, 1979; Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom, tł. J. Su-lowski, PSP 25, 1980.

Oprac.: SWP 61—81; G. Bardy, Św. Augustyn, W-wa 1955; H. Marrou, Św. Augustyn, Kraków 1966; P. Brown, Augustine of Hippo, London 1967.

Mariol.: Bibliogr.: T.van Bavel, Répertoire bibliographique de S. Augustin, IV Doctrine... Mariologie, Augustiniana 7(1957) 623 n., 8(1958) 578 n., 9(1959) 506 n., 10(1960) 495—497; J. Morán, La mariologia de S. Augustin a través la bibliografía, Rev. esp. de teol. 25(1963) 333—366. F. Hofmann, LM I, 456—464; Roschini I, 310—313 (także Ps. August.); S. Protin, La mariologie de S. Augustin, Rev. Aug. 1(1902) 375—396; P. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907; A. Alvery, Mariologie augustiniene, Rev. Aug. 11(1907) 705—719; N. Grübel, Merienverehrung des hl. Augustinus, Würzburg 1930; F.S. Müller, S. Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis, w: Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, s. 885—914; F. Domínguez, Ideología mariana de S. Augustín, Bogotá 1946; F. Hofmann, Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus, w: Alma Socia Christi, V, Roma 1952, s. 87—100, Festschrift für K. Adam, Düsseldorf 1952, s. 313—324; T. Gallus, Principia exegetica S. Augustini ad Gen 3,15 applicata, Verbum Domini 32(1954) 129—141; J. Huhn, Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit des hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit, Ähnlichkeit, in ihrem Unterschied, w: Augustinus Magister, I, Paris 1954, s. 221—239; M. Pellegrino, Maria santissima nel pensiero di S. Agostino, Roma 1954; I.E. Dietz, Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus „Immaculata ab initio“? w: Virgo Immaculata, IV, Roma 1955, s. 61—112, Augustiniana, Louvain 1954, s. 362—411; D. Fernández, El pensamiento de san Augustín sobre la Inmaculada, Analecta Baetica, 1954, s. 13—63; C.del Río, La mariología en las obras de S. Augustin, absoluta pureza de Maria en la doctrina agustiniana, w:

Semanas Mariologicas, Burgos 1955, s. 182—190; R. Culhane, S. Augustine on the Immaculate Conception, *Irish Theol. Quart.* 22(1955) 350—354; G.de Rosa, L'immacolato concepimento di Maria negli scritti di S. Agostino, w: *Agostiniana*, Napoli 1955, s. 227—257; V. Capánaga, La Virgen María según S. Agustín, Roma 1956; M.J. McQuade, The Divine Maternity in the Writings of S. Augustine, Roma 1956 (Diss.); M. Agterberg, S. Augustin exégète de l'Ecclesia Virgo, *Agustiniana* 8(1958) 237—266; A.M. Giacomini, L'Ordine agostiniano e la devozione alla Madonna, w: S. Augustinus vitae spiritualis magister, II, Roma 1959, s. 77—124; J. Huhn, Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum, w: *Maria et Ecclesia*, III, Roma 1959, s. 163—200; J.M. Dietz, Maria und Kirche nach dem hl. Augustinus, w: *Maria et Ecclesia*, III, Roma 1959, s. 201—240; M. Agterberg, L'Ecclesia — Virgo et la virginitas mentis des fidèles dans la pensée de S. Augustin, *Agustiniana* 9(1959) 221—276; Tenze, „Ecclesia — Virgo”. Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez S. Augustin, Hévérié-Louvain 1960; P. Frua, L'Immacolata Concezione e S. Agostino, Saluzzo 1960; M. Pellegrino, L'influsso di S. Agostino su Leone Magno nei sermoni sull'Epifania, *Ann. Ist. S. Chiara* 11(1961) 101—132; T. Janez Barrio, Maria y la Iglesia según el pensamiento agustiniano, *Rev. Agust. espir.* 3(1962) 22—46; S. Folgado Florez, S. Agustín y su ecclesiología Mariana, *Ciudad de Dios* 176(1963) 444—463; Melchiorre a S. Maria, La „umile” Vergine Maria nel pensiero di S. Ambroggio, S. Agostino e S. Bernardo, *Rev. vita spir.* 18(1964) 427—465; M. Janes, La virginidad de Maria según S. Agustín, *Amor Pondus* 1965, s. 19—34; J.M. Leonet, La muerte de María según S. Agustín, *Rev. Agust. espir.* 6(1965) 81; C. Boyer, La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la Conception de la Vierge, w: *Essais anciens et nouveau*, Milano b.d.w., s. 345—359, w: *Virgo Immaculata* W. Roma 1954, s. 48—60; N. García Garcés, D. Leon del Amo Pachón: El culto a la Virgen en la doctrina de S. Agustín, Madrid 1967; J.M. Leonet *Maria virgo perpetua* según S. Agustín, *Rev. Agust. espir.* 8(1967) 256—274; B. Capelle, S. Augustin et l'Immaculée Conception de Marie, w: *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, III, Louvain — Mt. César 1967, s. 268—275; J. Morán, Puede hablarse de culto a Maria en S. Agustín? *Agustinianum* 7(1967) 514—522, w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 37—47; E.de Roover, Augustin d'Hippone et l'interprétation de Luc 1, 35, *Anal. Prem.* 45(1969) 24—45; L. Merino, La Inmaculada en el libro „De natura et gratia”, *Casiciaco* 22(1969) 243—249; N. García Garcés, Fundamentos de la devoción a la Virgen en S. Agustín, w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 63—98; E. Lamirande, En quel sens peut-on parler de dévotion marial chez S. Augustin? w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 17—35; I. Alcorta, *Munus ministeriale Mariae eiusque cultualis significatio apud Augustinum*, w: *De primordiis cultus Mariani*, III, Roma 1970, s. 49—61; R. Rodrigo, *Maria, Madre de la Iglesia*, según S. Agustín, *Augustinus* 16(1971) 287—312; D. Casagrande, *Maria madre dell'unità della Chiesa in sant'Agostino, Mater Eccl.* 7(1971) 6—8; D. Fragiaco, *Maria tipo della Chiesa in S. Ambroggio e in S. Agostino, Madonna* 20(1972) 2—3, 13—20; S. Folgado Florez, *Espiritualidad mariana en S. Agustín*, *Estud. Mar.* 36(1972) 125—151; I. Felgueras, *La contribución de S. Agustín al dogma de la Inmaculada Concepción de*

Maria, Scripta theolog. 4(1972) 355—433; A. Eramo, Mariologia del Vaticano II vista in S. Agostino, Roma 1973.

PAULIN z NOLI (+431)

Teksty: CMP 2368—2384; EM 1055—1057.

Oprac.: SWP 318.

Mariol.: Roschini I, 318; A. Fleury, L'Anunziatione e la Visitazione di Maria nella poesia di S. Paolino di Nola, Mar 12(1950) 96—100.

JAN KASJAN (+435)

Teksty: EM 1060—1072.

Przekł. pol.: Rozmowy, tł. L. Wrzół, POK 6—7, 1928—1929.

Oprac.: SWP 224—226; O. Chadwick, John Cassian, Cambridge 1968.

Mariol.: Roschini I, 319; J.B. Bauer, LM I, 1075.

CAPREOLUS (+437)

Teksty: PL 53, 843—858.

Oprac.: SWP 245.

Mariol.: L. Barbian, LM I, 1058.

ARNOBIUSZ MŁODSZY (połowa V w.)

Teksty: EM 1302—1319.

Oprac.: SWP 54 n.

Mariol.: Roschini I, 319.

WINCENTY z LERYNU (+ ok. 449)

Teksty: EM 1230—1235.

Przekł. pol.: J. Stahr, POK 8, 1928.

Oprac.: SWP 394.

PIOTR CHRYZOLOG (+ ok. 450)

Teksty: EM 1241—1273.

Oprac.: SWP 325.

Mariol.: Roschini I, 319; J.P. Barrios, La naturaleza del vinculo matrimonial entre Maria y José según S. Pedro Crisólogo, Ephem. Mar. 16(1966) 321. 335.

QUODVULTDEUS (+ ok. 453)

Teksty: EM 1287—1296.

Oprac.: SWP 343.

PROSPER z AKWITANII (+ ok. 455)

Teksty: EM 1324—1327.

Oprac.: SWP 333—335.

Mariol.: Roschini I, 321.

„PRAEDESTINATUS” (V w.)

Teksty: EM 1320—1323.

Oprac.: SWP 331.

EUCHERIUS (+ połowa V w.)

Teksty: EM 1297—1301.

Oprac.: SWP 134.

Mariol.: Roschini I, 320.

WIGILIUSZ z TAPSUS (+ koniec V w.)

Teksty: EM 1436—1447.

Oprac.: SWP 391.

FAUSTUS z RIEZ (+ ok. 495)

Teksty: EM 1374—1379.

Oprac.: 153.

Mariol.: Roschini I, 322.

COLLECTIO EUSEBII GALLICANI (V w.)

Teksty: EM 1408—1414.

OPUS IMPERFECTUM IN MATTHAEUM (V/VI w.)

Teksty: CMP 1458—1462.

Mariol.: R. Gautier, *La vierge Marie d'après l'Opus imperfectum in Matthaeum*, w: *De cultu Mariano s. VI-XI, III*, Roma 1972, s. 49—66.

ENNODIUSZ z PAWII (+ 521)

Teksty: EM 1479.

Oprac.: SWP 131.

Mariol.: Roschini I, 327.

JAN MAKSENCJUSZ (połowa VI w.)

Teksty: EM 1616—1619.

Oprac.: SWP 226 n.

Mariol.: Roschini I, 326.

ANDRZEJ MÓWCA (ok. 530)

Teksty: PLS 3, 1428 n.

Mariol.: Roschini I, 324; P.M. Lustrissimi, *Andreas Orator, poeta cristiano del s. VI, in un dimenticato carne di lode alla Maria Madre di Dio, De cultu Mariano s. VI-XI, III*, Roma 1972, s. 35—48.

FULGENCJUSZ z RUSPE (+ 533)

Teksty: EM 1501—1520.

Przekł. pol.: „O wierze”, tł. W. Szoldrski, w: A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, s. 212—245.

Oprac.: Tamże, 207—211; SWP 162—164.

Mariol.: Roschini I, 327 n.; J. Bauer, *De S. Fulgentii mariologia*, Mar 17(1955) 531—535; E. Cal Pardo, *Mariologia de S. Fulgencio de Ruspe*, Misc. Comill. 51(1969) 113—192.

FAKUNDUS (VI w.)

Teksty: EM 1627—1630.

Oprac.: SWP 152.

CEZARY z ARLES (+543)

Teksty: EM 1537—1541.

Oprac.: SWP 102—104; P. Lejay, *Le rôle théologique de S. Césaire*, Paris 1905.

Mariol.: Roschini I, 328 n.; L. Bopp, *LM I*, 1027.

FERRANDUS (ok. 546)

Teksty: EM 1549—1556.

Oprac.: SWP 155.

KASIODOR (+580)

Teksty: EM 1591—1600.

Oprac.: SWP 245—248; J.J. O'Donnel, *Cassiodorus*, Berkeley 1979.

GRZEGORZ z TOURS (+594)

Teksty: EM 1603—1608.

Oprac.: SWP 181.

Mariol.: Roschini I, 329; M. Jugie, *Le témoignage de S. Grégoire de Tours sur la doctrine de l'Assomption et sur la fête mariale primitive*, *Alma Socia Christi*, X, Roma 1953, s. 8—14.

WENANCJUSZ FORTUNATUS (+ 601)

Teksty: EM 1658—1666.

Oprac.: SWP 388 n.

Mariol.: Roschini I, 329; S. Folgado Flórez, *Devoción y cultu a la Virgen en Ve-*

nencio Fortunato, Ciudad de Dios 184(1971) 419—431, De cultu Mariano s. VI-XI, III, Roma 1972, s. 87—100.

LEANDER z SEWILLI (+602)

Teksty: Por. EM s. 1228; PL 72, 873—894; J. Campos Ruiz, w: Santos Padres Espanoles, II, Madrid 1971, s. 21—76. Przekł. pol.: I. Gano, w: Starożytny Reguły Zakonne, PSP 26, 1980.

Oprac.: SWP 260 n.

Mariol.: G. Jouassard, Etud. Marial, 16(1959) 66—69.

IZYDOR z SEWILLI (+636)

Teksty: EM 1712—1721.

Oprac.: SWP 209—213; M. Starowieyski, Izydor z Sewilli, Meander 1967, s. 452—466.

Mariol.: Rochini I, 330 n.; J. Bengeochea, Doctrina y culto mariano en san Isidoro de Sevilla (+636), w: De cultu Mariano s. VI-XI, III, Roma 1972, s. 161—195.

ILDEFONS z TOLEDO (+ ok. 669)

Teksty: De virginitate perpetua S. Mariae, PL 96, 53—110; V. Blanco Garcia, Santos Padres Espanoles, I, Madrid 1971, s. 43—154.

Mariol.: Roschini I, 334; A. Emmen, S. Ildephonsus et Immaculata Conceptio, Studii Francescani 51(1954) 304—309; J.M. Cascante, Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo, Barcelona 1958; Tenze, La doctrina de la virginidad en San Ildefonso de Toledo, Estud. Marian, 21(1959) 391—415; J.M. Canal Sanchez, Fuentes del de Virginitate de S. Ildefonso de Toledo (+667), Claretianum 6(1966) 115—130; Tenze, S. Ildefonso de Toledo: Historia y legenda, Ephem. Mar. 17(1967) 437—462; J.M. Cascante, La aparición de Maria en la vida de s. Ildefonso de Toledo, w: La Virgen siempre!, Madrid 1969, s. 169—201; Tenze, La devoción y el culto a Maria en los escritos de S. Ildefonso de Toledo (s. VII), w: De cultu Mariano s. VI-XI, III, Roma 1972, s. 223—248; Tenze, El tratado „De virginitate” de S. Ildefonso de Toledo, w: La Patrologia toledano-visigoda, XXVII semana espanola de Teologia, Madrid 1970, s. 349—368; Jesús Solano, San Ildefonso de Toledo y la Imaculada, tamże, s. 369—388; M.M. Köster, Ildefons von Toledo als Theologe der Marienverherung, w: De cultu Mariano s. VI-XI, III, Roma 1972, s. 197—222; A. Rivera, Espiritualidad mariana como actitud de servicio a la Senora en S. Ildefonso, Estud. Marian. 36(1972) 153—163.

ADAMNAN z HY (+704)

Teksty: Corp. Christ. Lat. 75, 185—243.

Oprac.: SWP 15 n.

Mariol.: L. Scheffczyk, LM I, 39.

BEDA WIELEBNY (+735)

Teksty: Por. Roschini I, 340—343.

Oprac.: SWP 90—95; G. Brown, The Venerable Bede. His Life and Writings, London 1930; B. Capelle, Le rôle théologique de Bède le Vénéral, Studia Anselmiana 6(1936) 1—40.

APOKRYFY MARYJNE

Apokryfy Nowego Testamentu, I, Ewangelie apokryficzne, pod red. M. Starowieyskiego, I, 1—2, Lublin 1980 (tam dalsza literatura).

O późniejszych pisarzach wczesnośredniowiecznych por.: L. Scheffczyk, Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959.

Opracował: ks. M. Starowieyski