

KS. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

MATKA WYZNAWCÓW CHRYSSTUSA

Według powszechnie niemal panującej opinii rzymskokatolicka doktryna dotycząca Matki Bożej stanowi, obok nauki o papieżach i urzędach kościelnych, najpoważniejszą przeszkodę w zjednoczeniu chrześcijan. Opinia ta wzmacniana jest nawet stwierdzeniem, że Biblia – wspólna własność wszystkich chrześcijan łączy ich, gdy zamknięta spoczywa na stole. Po otwarciu jej, zaczyna dzielić, a wnioski do jakich prowadzą odmienne interpretacje biblijnych tekstów maryjnych uważane są przez niektórych teologów za przeszkodę nie do pokonania w perspektywie dialogu ekumenicznego¹. Powody odmiennego patrzenia przez chrześcijan różnych wyznań na Matkę Pana są zarówno natury teologicznej, jak i metodologicznej czy nawet historycznej. W opracowaniu niniejszym podjęta zostanie próba prezentacji mariologii i maryjności Kościołów: prawosławnego, protestanckiego, anglikańskiego i rzymskokatolickiego. W tym ostatnim przypadku nie będzie osobnego rozważania, lecz katolicka doktryna z zakresu mariologii ukazana zostanie na tle stanowiska protestanckiego i możliwości czy perspektyw dialogu ekumenicznego.

I. Maryja w teologii prawosławnej

Znajdujące tak biblijne, jak i kościelne uzasadnienie stwierdzenie głoszące, iż *nie może być chrześcijańskiej teologii bez ustawicznego odwoływania się do osoby i roli Dziewicy Maryi w historii zbawienia*, w ujęciach interpretacyjnych prowadziło na ogół do dwóch skrajnych stanowisk. Zwolennicy tzw. maksymalizmu maryjnego usiłowali wypracować odrębny traktat mariologiczny, uzasadniając go doniosłością znaczenia Maryi w życiu Kościoła i pobożności ludowej. Z kolei minimalizm maryjny nie

widział potrzeby traktowania w teologii o kwestiach z zakresu mariologii. Stanowisko Kościoła wschodniego odnośnie do kwestii maryjnych uznać chyba można za przejaw wyjątkowego wypośrodkowania. Nie często bowiem spotkać można teologiczne dysertacje autorów prawosławnych z zakresu mariologii, ponieważ osoba Matki Pana w Kościele wschodnim umieszczana jest przede wszystkim na poziomie egzystencjalnym. Uważana jest za centrum kultu i pobożności Kościoła, za inspirację duchowości tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

1. Theotókos i Panhagia

Starożytne spory dotyczące adekwatności tytułów, jakie odnoszono do Maryi, mogą, według autorów prawosławnych, okazać się bardzo pomocne we współczesnych dyskusjach i dialogach ekumenicznych. Wierne tradycji Kościoła niepodzielonego, prawosławie odnosi do Maryi dwa przede wszystkim tytuły: *Theotókos* (Boża Rodzicielka) i *Panhagia* (Cała Święta). Tytuły te domagają się wręcz rozważania tajemnicy Maryi zawsze w nierozdzielnej łączności z wydarzeniem Jej Syna, które dokonało się przy współdziałaniu Ducha Świętego, oraz umieszczają Ją w centrum Ludu Bożego i wspólnoty świętych. W tajemnicy Wcielenia uczestniczyła nie jako bezwolne narzędzie, ale w sposób świadomy, wolny i na zasadzie Bożego wybraństwa włączona została w realizację odwiecznego planu zbawczego. Tytuły zatem *Theotókos* i *Panhagia* chronią zarówno prawosławną teologię, jak i pobożność od jakiegokolwiek oddzielenia Maryi od Ludu Bożego i, bądź to pomniejszania Jej funkcji, bądź zbytniego wywyższania i oddawania boskiej czci. Zarówno w hymnologii, jak i ikonografii wschodniej Maryja występuje zawsze z Chrystusem, ku któremu zwrócona jest modląca się i oddająca cześć wspólnota. Ponieważ Wcieleniu Logosu towarzyszyło działanie Ducha Świętego, stąd mariologia prawosławna ubogacona jest mocno aspektami pneumatologicznymi. Ich wzajemne związki prowadzą do wniosku, że nie Maryja jest jedyną i pierwszoplanową postacią w tajemnicy Chrystusa, ale Bóg. On uzdalnia i czyni Maryję godną, by odwiecznemu Logosowi dać ludzkie istnienie i postać. Działalność Ducha natomiast sprawia zaistnienie odwiecznego Logosu w czasie dzięki konkretnej osobie ludzkiej, jaką była Maryja. Wydarzenie zwiastowania objawiło osobową więź między Bogiem a ludzkością w Maryi i odtąd uosabia ono Jego łaskę w wymiarze kościelnym, powszechnym i kosmicznym. To właśnie Duch, według teologii prawosławnej, sprawia macierzyństwo *Theotókos* w macierzyństwie Kościoła dla całej ludzkości. Relacja Logos – Maryja staje się w wymiarze wspólnoty kościelnej relacją Bóg – ludzkość.

Osobiste wybranie Maryi, zdaniem prawosławia, dopełnia się w wymiarze wspólnotowym Kościoła. Stąd też podkreśla się ściśle bardzo

związek pomiędzy wydarzeniem zwiastowania a Zesłania Ducha Świętego. Jako *Theotókos*, zajmuje pierwsze miejsce wśród członków Mistycznego Ciała Chrystusa, jest typem Kościoła² i Matką wszystkich żyjących³. Zadaniem Kościoła, jako matki w wierze członków Ciała Chrystusowego, jest wskazywanie na Maryję jako *Theotókos* dla eklezjologii. Ma Ona udział w grzechu pierwotnym, ale oczyszczona została przez Ducha, skutkiem czego świętość Jej jest taka sama jak Kościoła, który jest święty, mimo że składa się z grzeszników.

2. Boże Macierzyństwo przez łaskę dla naszego uświęcenia i przeobstwienia

Teologia prawosławna podkreśla mocno, że dane biblijne dotyczące osoby Maryi koncentrują się zawsze wokół działalności Ducha Świętego i Bożej łaski. To, kim Maryja była i czego dokonała, nie wynikało z Jej własnej inicjatywy i nie odnosiło się do Niej samej tylko, ale było rezultatem działającej w Niej Bożej łaski i ukierunkowane na cały Lud Boży⁴. Za wschodnimi Ojcami Kościoła prawosławie podkreśla jednak zdecydowanie godność i dyspozycje Maryi do otrzymania takiej łaski. Widzą w Niej zatem symbol czy typ deifikacji, przeobstwienia tych, którzy poprzez wiarę uczestniczą w tajemnicy wcielenia, krzyża i zmartwychwstania, współpracując w sposób wolny z Bożą łaską.

Biblia podkreśla zdecydowanie istotę Bożej łaski udzielonej człowiekowi w niezrozumiałej, w ludzkiej tylko perspektywie, tajemnicy Wcielenia. Jako jedyna spośród ludzi pełna łaski (*kecharitomene*) dzięki interwencji samego Boga, z wyłączeniem jakiegokolwiek współdziałania ludzkiego, staje się Matką Bożego Logosu. Dziewicze zrodzenie jest więc tajemnicą wiary, ponieważ oznacza ono działanie wszechogarniającej łaski Boga, która spotkała się z wolną i świadomą odpowiedzią (*Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego*, Łk 1, 38). Łaska ta sprawia, że bezpłodność wydaje owoce, a dziewictwo staje się macierzyństwem. To, co niemożliwe według praw naturalnych, staje się istotą nowego życia.

Misterium dziewiczego zrodzenia umożliwia teologii prawosławnej zrozumienie innego z paradoksów Wcielenia. Chodzi mianowicie o przeciwieństwo pomiędzy faktem grzechu pierwotnego odziedziczonego przez *Theotókos* a zrodzeniem bezgrzesznego Logosu. W przeciwieństwie tym prawosławie widzi najbardziej przekonujący argument przemawiający za uświęceniem człowieka. Jego grzeszna natura staje się istnieniem czystym i świętym. W tym też miejscu mariologia prawosławna różni się w sposób zasadniczy od katolickiej. Niepokalane Poczęcie bowiem, w ujęciu tradycji wschodniej, może być jedynie chwalone, sła-

wione, nie wolno natomiast czynić z niego dogmatu i przedmiotu wiary. Mimo bowiem, że grzech pierworodny pozostaje w Maryi jako istocie ludzkiej, to Jej bezgrzeszność sprawia, że jest on bezproduktywny. Jako skruszony grzesznik staje się Ona predysponowana do bycia Bożą Matką, mimo że wobec Boga pozostaje zawsze solidarna z całym rodzajem ludzkim. Stanowi więc Ona antycypację faktu, że Logos Boży wprowadzi na świat grzech, ponieważ *Bóg uczynił Go dla nas grzechem* (2 Kor 5, 21) bez bycia grzesznikiem. Teologia prawosławna więc nie unika utożsamiania Maryi z grzeszną ludzkością, podkreślając jednocześnie jej powołanie do bezgrzeszności. Sławi *Theotókos* jako niepokalaną (*aspilos*) Dziewicę i Matkę, odrzucając jednocześnie jako dogmat wiary wyjęcie Jej spod prawa grzechu pierworodnego. Tajemnica uświęcenia określana jest na Wschodzie jako dialektyczny proces skruszonego, pokutującego i uświęconego grzesznika. Maryja, w powyższym ujęciu, nie tylko personifikuje, ale też w jedyny i niepowtarzalny sposób staje się archetypem ludzkości grzesznej i równocześnie odkupionej przez i w kościelnej wspólnotie świętych. Niepokalane Poczęcie natomiast, w znaczeniu dosłownym i z perspektywy ludzkiej, jest racjonalizacją tej wielkiej tajemnicy. Zadaniem więc teologii, według prawosławia, powinna być troska o wierne zachowywanie i przekazywanie owej dialektycznej relacji zachodzącej pomiędzy grzechem pierworodnym a uświęcającą łaską Bożą⁵.

Podkreślanie przez tradycję prawosławną ścisłej solidarności Maryi z Logosem z jednej strony, oraz z ludzkością dotkniętą grzechem pierworodnym z drugiej, wyjaśniane jest w terminach chrystologiczno-antropologicznych. Fakt Bożego Macierzyństwa przez łaskę uważany jest za podstawę naszego usynowienia w Duchu Świętym. Obdarowanie Maryi pełnią łaski czyni z Niej nie tylko archetyp świętości, ale też Matki tych wszystkich, którzy uczestniczą we Wcieleniu Logosu. Wierzący przyczyniają się do duchowego wcielania Logosu i karmią się jego Ciałem i Krwią. Dlatego też prawosławie dostrzega organiczny związek pomiędzy Maryją a wydarzeniem Eucharystii oraz jej efektami w osobistym życiu wiernych. Duch Święty bowiem kształtuje Chrystusa w sercach ludzkich, dzięki uczestnictwu Maryi w wydarzeniu Wcielenia.

3. Theotókos a nowe stworzenie w nowym świecie

Solidarność Matki Bożej z ludzkością w jej największej słabości i ubóstwie, czyni z Niej typ Służebnicy Pańskiej uczestniczącej tak w cierpieniach i pokorze, jak też w chwale odkupionej ludzkości. Tradycja prawosławna wieloma hymnami i modlitwami czci Maryję przede wszystkim za Jej pokorę, posłuszeństwo i uległość słowu Boga. Hymny wschodniej tradycji sławią też cielesne Wniebowzięcie Maryi, mimo iż formalnie dogmat

taki nie został nigdy ogłoszony i mimo, iż Kościół wschodni naucza powszechnie o pełnym uczestnictwie Maryi w przeznaczeniu wspólnym całemu rodzajowi ludzkiemu⁶. Stąd też jedno z największych świąt maryjnych obchodzone jest w prawosławiu 15 sierpnia i nosi nazwę „Zaśnięcia Theotókos”.

Realizację słów św. Pawła z 1 Kor 1, 27: *Bóg wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć*, tradycja wschodnia odnosi w wyjątkowy sposób do Matki Bożej. Widzi w Niej nie tylko doskonałe naśladowanie, ale i wyjątkową realizację unieżenia (*kenosis*) Logosu, któremu dała ludzką naturę. Istotną cechą antropologii chrześcijańskiej w wydaniu Kościoła prawosławnego jest uznanie ludzkiej słabości jako głównego elementu prowadzącego do bycia nowym stworzeniem w Chrystusie. W słabości tej bowiem objawia się chwala wszechmocnego Boga. Tekst z *Magnificat*: *Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny* prawosławie uważa za ekspresję oddającą istotę bycia nowym stworzeniem w Chrystusie i zmianę dotychczasowych systemów wartościowań.

Nie brak również w teologii prawosławnej maryjnych odniesień do 12 rozdziału Księgi Apokalipsy: *Oto wielki znak ukazał się na niebie, niewiasta obleczone w słońce (...)*. W obrazie tym prawosławie widzi ostateczne odrodzenie życia w Chrystusie u końca czasów. Mimo, iż zarówno tradycja Ojców Kościoła niepodzielonego, jak i reformatorzy czy współczesna egzegeza w tekście tym widzi obraz Kościoła jako Matki wszystkich odrodzonych w Chrystusie, to prawosławie, w sposób szczególny, nada mu również interpretację maryjną. Wzorem bowiem i nauczycielką Kościoła w jego zmaganiach z grzechem, zmierzających ku osiągnięciu ostatecznego zwycięstwa, jest Boża Rodzicielka Maryja, dana za przykład tym wszystkim, którzy poprzez zmagania się zmierzają do bycia nowym stworzeniem w Chrystusie i Jego Kościele⁷.

II. Mariologiczne i maryjne aspekty anglikanizmu

Kościół anglikański, którego początki sięgają pierwszej połowy XVI w. i wiążą się z okolicznościami panowania Henryka VIII (1491-1547), ma świadomość swej apostołowości. Powstał on nie tyle w wyniku wpływów Reformacji na Wyspy Brytyjskie, ile raczej na skutek wypowiedzenia przez monarchę jurysdykcji Biskupowi Rzymu nad Kościołem w Anglii. Poczynając od XIV w. Kościół ten posiadał wielką autonomię w stosunku do Rzymu. Był jednocześnie mocno uzależniony od władzy państwowej, co m.in. przejawiało się w zakazie wnoszenia apelacji do papieża oraz w zezwoleniu króla na ogłaszanie dekretów papieskich w Anglii. W 1531 r. Henryk VIII wobec trudności z uzyskaniem od papieża zezwolenia na zawarcie małżeństwa z Anną Boleyn, od 1509 r. był bowiem w związku małżeńskim z Katarzyną Aragoń-

ską, zwołał generalne zebranie duchowieństwa angielskiego, które na jego wniosek obwołało go głową Kościoła w Anglii. Rok później, nowo mianowany prymas Thomas Cranmer, unieważnił małżeństwo króla z Katarzyną, a uprawomocnił zawarte wcześniej potajemnie z Anną. W odpowiedzi na to papież Klemens VII potwierdził ważność pierwszego małżeństwa i 11 lipca 1533 r. wyłączył Henryka z Kościoła. W tym samym jeszcze roku parlament angielski uchwalił pięć ustaw przygotowujących ostateczne zerwanie jedności z Rzymem⁸. W roku następnym episkopat i duchowieństwo angielskie zobowiązane zostały do podpisania formuły: „Biskup Rzymu nie posiada z prawa Bożego na terenie Anglii większych uprawnień niż inny zagraniczny biskup”, co zerwanie jedności z Rzymem uczyniło faktem dokonanym.

Pomimo zaprzeczenia autorytetu papieskiego Henryk VIII nie odrzucał istotnych treści wiary. Świadczyć może o tym epizod z Johnem Lambertem, kapłanem Towarzystwa Kupców Ryzykantów z Antwerpii, który zaprzeczał rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Król osobiście przewodniczył jego procesowi sądowemu, po czym skazał go na śmierć, chcąc wykazać przez to, że pozostał wierny doktrynie katolickiej. Zmiany dotyczące tejże doktryny dokonały się dopiero za jego następców, kiedy to do Kościoła anglikańskiego przenikać zaczęły silne tendencje protestanckie. Znalazły one wyraz między innymi w narodowej liturgii, Komunii św. pod dwoma postaciami, zwalczaniu katolickiej nauki o Eucharystii i Mszy św., odrzuceniu rytuału rzymskiego. Na miejsce tego ostatniego wprowadzono *Book of Common Prayer* z wyraźnymi akcentami protestanckimi. W 1550 r. wprowadzono nowy ryt święceń biskupich, kapłańskich i diakańskich, zniesiono celibat. W 1563 r. Elżbieta I zwołała nowe generalne zgromadzenie duchowieństwa, na którym przyjęto wyznanie wiary anglikańskiej, składające się z 39 artykułów.

Hierarchia Kościoła anglikańskiego składa się z biskupów, kapłanów (obecnie w niektórych lokalnych Kościołach anglikańskich mogą być nimi również kobiety) i diakonów. Arcybiskup Canterbury ma tytuł *prymasa całej Anglii*, a arcybiskup Yorku – *prymasa Anglii*. Najwyższą formą synodu jest Zebranie Narodowe (*The National Assembly of the Church of England*), w którego skład wchodzi zarówno duchowni, jak i świeccy. Administracja Kościoła jest bardzo silnie powiązana z państwem, a król ma tytuł najwyższego rządcy Kościoła. On też na wniosek premiera mianuje arcybiskupów, biskupów, dziekanów i kanoników. Ma prawo nadzoru nad służbą Bożą i jest najwyższą instancją apelacyjną od sądów kościelnych.

Credo anglikańskie, zawarte w *39 Artykułach religii*, zbliżone jest do luteranckiego wyznania Wittemberskiego z 1552 r. Artykuły te, według stwierdzenia królewskiej deklaracji⁹, zawierają prawdziwą doktrynę Kościoła angielskiego zgodną ze Słowem Bożym i zakazują najmniejszej

różnicy w jej wyznawaniu, jak też dodawania do niej czegokolwiek. Wszystko, co potrzebne jest do zbawienia, zawarte jest w Piśmie świętym (art. 6). Pismo święte, nicejskie, atanazjańskie i apostoelskie wyznanie wiary, stanowią jednocześnie jedyne jej źródło. Zdaniem ortodoksyjnych teologów anglikańskich doktryna pierwotnego Kościoła została w wielu miejscach zniekształcona przez rzymskich katolików. Dotyczy to zwłaszcza ofiarniczego charakteru Mszy św., modlitwy za zmarłych, czyśćca, transsubstancjacji, sakramentów, wzywania świętych oraz, a może przede wszystkim, twierdzeń z zakresu mariologii. Daleko posunięte upaństwowienie Kościoła, jak też odmiennosc szczegółowych interpretacji *39 Artykułów* (mimo, iż początkowo rygorystycznie wymagana była jednoznaczna ich interpretacja), przyczyniło się do wyłonienia wielu ugrupowań o tendencjach reformistycznych, które z czasem stawały się częściami tegoż Kościoła. Zarówno ich pobożność, jak i doktryna, niejednokrotnie w sposób zasadniczy różnią się dziś między sobą, co sprawia, że niezwykle trudno jest przedstawić ich jednolitą prezentację.

1. Mariologia Kościoła anglikańskiego

W kwestiach dotyczących zarówno XVI-wiecznej mariologii, a jeszcze bardziej chyba pobożności maryjnej Kościoła rzymskokatolickiego, anglikanie podzielają stanowisko Reformacji, które sprowadzić można do stwierdzenia, że Maryja katolików jest inna od tej, o której mówi Biblia¹⁰. Stanowisko takie jest konsekwencją interpretacji 6 artykułu religii anglikańskiej stwierdzającego, „że Pismo święte zawiera wszystkie rzeczy, jakie są konieczne do zbawienia. Wszystko więc inne, co nie jest w nim czytane i nie może być przez nie dowiedzione, nie jest dla nikogo wymagane, by było przyjęte do wierzenia jako artykuł wiary, albo było uważane za potrzebne, czy konieczne do zbawienia”. 15 z kolei artykuł tejże religii traktuje o Chrystusie jedynie bezgrzesznym. Stąd katolicka doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi czy Jej pełni łask jest, zdaniem anglikanów, sprzeczna z doktryną Biblii. Z podobnych względów nie znajduje u nich akceptacji nauka o Wniebowzięciu, czy trwałym dziewictwie Maryi. Sama doktryna z zakresu mariologii, jak i sposób, w jaki katolicy oddawali cześć Maryi, były dla anglikanów „szczególnym punktem krzyżowym” i przejawem wielkiego bałwochwalstwa. Wyraz powyższym przekonaniom dał przede wszystkim Edward Bouverie Pusey, profesor języka hebrajskiego i prawa na Uniwersytecie w Oxfordzie¹¹, który obok wielu pozytywnych wartości Kościoła katolickiego wskazał na niepokoje a nawet zgorzenie anglikanów katolicką doktryną z zakresu mariologii i kultem maryjnym.

Spośród wielu twierdzeń doktryny mariologicznej Kościoła rzymskokatolickiego anglikanie akceptowali jedynie prawdę o Bożym Macierzyń-

stwie Maryi jako udokumentowaną nauczaniem Biblii i Tradycją Kościoła niepodzielonego. Stanowisko to znalazło wyraz w drugim artykule religii anglikańskiej, stwierdzającym, że: „Syn, który jest Słowem Ojca, odwiecznie z Ojca zrodzonym, prawdziwy i wieczny Bóg, jednej substancji z Ojcem, w łonie Błogosławionej Dziewicy z Jej natury wziął ludzką substancję”. Działalność Ruchu Oxfordzkiego, teoria ewolucji a w teologii rozwoju doktryny, czy wreszcie studia nad Biblią i patrystyką sprawiły, że wielu przedstawicieli Kościoła anglikańskiego usiłowało znaleźć odpowiedź na nurtujące ich dotąd pytania: Czy rzeczywiście katolicy przypisują Maryi prerogatywy Boga, czy do Niej odnoszą dzieło Chrystusa, czy współczesna doktryna z zakresu mariologii jest zniekształceniem nauki Kościoła pierwszych wieków i przez to zasługuje na miano bałwochwalstwa i zabobonu? Przedstawiciele tzw. Kościoła Wysokiego (*High Church*) zarówno doktrynalnie, jak i liturgicznie najbliżsi katolicyzmowi, skłonni są widzieć rzymskokatolicką mariologię merytorycznie zawartą w doktrynie Kościoła pierwotnego. Nie uległo zmianie natomiast stanowisko Kościoła Niskiego (*Low Church*), który to Kościół nawet Chrzest i Wieczerną Pańską rozważa jedynie w kategoriach symbolu i pamiątki.

2. Pobożność maryjna w anglikalizmie

Reformacja w Anglii przebiegała, z wielu względów, w zasadniczo odmienny sposób aniżeli na kontynencie europejskim. Inaczej też potoczyły się dzieje Kościoła angielskiego już po oficjalnym zerwaniu jedności z Rzymem. Dominację usiłowały zdobyć dwa przede wszystkim ugrupowania: radykalnych purytan i konserwatywnych anglikatolików. Obiekcje tych pierwszych w odniesieniu do doktryny o wzywaniu i kulcie świętych sprawiły, że praktyka ta całkowicie została usunięta z oficjalnej liturgii i pobożności. Swe niezadowolenie purytanie wyrażali w szczególności w kwestiach pobożności maryjnej. Obrazy i świątynie pod wezwaniem Matki Bożej uznano za przejaw zniekształcenia doktryny Ewangelii.

Niemal równocześnie ugrupowania konserwatywne usiłowały zachować czy odnowić to, co zostało zaniechane, bądź uległo już zniszczeniu. W próbach mających na celu odrodzenie nabożeństwa do Matki Bożej przewodzili zwłaszcza abp Laud i jego kapelan Th. Owen. Inny z przedstawicieli hierarchii, bp Andrewes, w swej pobożnościowej książce o tytule *Preces Privatae* nazywa Maryję Świętą, Niepokalaną, Matką Bożą, zawsze Dziewicą. Rzeczą godną odnotowania wydaje się być fakt, iż praktyki wyrażające cześć i nabożeństwo do Matki Bożej, nie zawsze uzasadnione i poprawne teologicznie, z wielką niechęcią odnosiły się do tego, co określano jako „ekstrawagancję papieską”. Czołowi przedstawiciele Ruchu Oxfordzkiego, spośród których wymienić można choćby J. H.

Newmana, E. B. Puseya czy bpa Forbesa, starając się znaleźć przekonujące uzasadnienia dla twierdzeń z zakresu mariologii, sprzeciwiali się jednocześnie pobożnym praktykom i formom nabożeństw, w których Maryja zajmowała naczelne miejsce. Powszechnie znanym stało się stwierdzenie, że reformatorzy usunęli Maryję i Świętych przez drzwi, ale pozwolili im wrócić przez okno.

Druga generacja Traktarian (od *Traktatów na czasie* – artykułów pisanych przez członków Ruchu Oxfordzkiego, w większości autorstwa J. H. Newmana) nazywana była często również Rytualistami. Dążyli oni do przywrócenia, zwłaszcza w liturgii, wielu obrzędów katolickich, zaniechanych przez Reformację. Między innymi w kwestii nabożeństwa i pobożności maryjnej przywrócono wiele praktyk zapomnianych od czasów Henryka VIII. Wzbudziło to protesty zarówno wśród hierarchów episkopatu anglikańskiego, jak i świeckich lojalnych wobec założeń reformacji angielskiej. Obawiano się wpływów mariolatrii, zasadniczo obcej dla mentalności angielskiej, nawet w okresie sprzed Reformacji. W 1922 r. odrestaurowano sanktuarium maryjne w Walsingham, które stało się ponownie miejscem licznych pielgrzymek, a nawet przywrócono mu wcześniejszą nazwę „Nazaretu Anglii”.

Jakkolwiek trudno jest wyrazić jednoznaczną opinię o Kościele anglikańskim, tak w zakresie jego doktryny, jak i pobożności, ze względu na wielką różnorodność poszczególnych wspólnot, to jednak nie ulega wątpliwości, że pobożność maryjna wśród anglikanów jest nie tylko znana, ale też w szerokim zakresie praktykowana i wyrażana. Wielu wiernych, zwłaszcza wychowanych w tradycji Kościoła Wysokiego czy spadkobierców anglokatolicyzmu, uważa nawet nabożeństwo do Matki Bożej za nieodzowną czy wręcz istotną część życia Kościoła¹².

III. Maryja w teologii protestanckiej

Chcąc zrozumieć stanowisko Reformacji, zwłaszcza w odniesieniu do mariologii katolickiej, należy uwzględnić sytuację, jaka w ówczesnym okresie panowała na tym polu. Doktrynę mariologiczną tworzyły dwa dogmatyczne orzeczenia: o dziewictwie i Bożym Macierzyństwie Maryi, które, ściśle biorąc, wchodzą w zakres doktryny chrystologicznej. Aktualność stwierdzenia „O Maryi nigdy dosyć” inspirowała dyskusje dotyczące nie tylko kwestii Niepokalanego Poczęcia czy Wniebowzięcia Maryi, ale również Jej współpracy z Chrystusem w dziele odkupienia (Współodkupicielka), wszechpośrednictwa łask, nieskończonego wprost miłosierdzia. Podobna dowolność przejawiała się w sferze pobożności maryjnej, zdominowanej w dużej mierze przez motywy pochodzenia legendarnego.

1. Marcin Luter i Reformacja

Zarówno dla Lutra, jak i reformatorów mariologia nie stanowiła centralnego problemu kontrowersji teologicznej. Ich polemika koncentrowała się przede wszystkim wokół praktyki życia oddającej nadmierną i niewłaściwą cześć Maryi. Praktyka ta, zdaniem Lutra, powodowała odsunięcie Chrystusa na plan dalszy a postawienie w centrum kultu, czci i pobożności Jego Matki. W konsekwencji ojciec Reformacji odrzucił mariologię, która głosiła w doktrynie i kulcie tezę o Matce Boga jako pośredniczkę wszystkich łask. Krytycznie ustosunkowując się do praktyk kultu maryjnego sam Luter wygłosił około 60 kazań maryjnych, zwykle z okazji świąt, które zachował nawet po reformie kalendarza liturgicznego¹³, podkreślając mocno ich wymiar nie maryjny, ale chrystologiczny. Nie usuwał obrazów i krytkował tych, którzy czynili tak. Odrzucił natomiast dwa twierdzenia Kościoła rzymskiego, mianowicie o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Zachował Luter i bronił zawsze, nawet za cenę rozłamu w protestantyzmie, tezy o *Theótokos*, widząc w niej świadectwo wiary Kościoła apostołskiego i najstarszej tradycji.

Marcin Luter jest też autorem płomiennego komentarza do *Magnificat* pisanego w najbardziej chyba trudnym dla siebie okresie życia, gdy po ekskomunikowaniu go w 1521 r. ukrywać się musiał na zamku w Wartburgu. Poglądy Lutra z zakresu mariologii, jakie odczytać możemy z tegoż komentarza, sprowadzają się do następujących:

1) Maryja jest prototypem wskazującym nam, jak powinien być wielbiony Bóg. Wielbimy Go nie ze względu na Jego majestat, ale z powodu niezmierzonej łaski zawsze miłującej stworzenie. Dlatego też Maryja chwali Go za to, co uczynił On dla Niej. Odnajduje siebie wyniesioną ponad wszystkich śmiertelnych, a mimo to wciąż pozostaje tak prostą i cichą, że o żadnej służącej nawet nie myśli jako o istocie niższej od Niej¹⁴. Chwałę Bożą Maryja głosiła nie tyle swym dziewictwem czy pokorą, ale pełnym łaski spojrzeniem Boga bezgranicznie dobrego i kochającego.

2) Dzięki spojrzeniu Boga, które spoczęło na Maryi, jest Ona ucieleśnieniem niezasłużonej łaski, przez którą inni mogą widzieć, kim naprawdę jest Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa. *Wszystkie narody zwać mnie będą błogosławioną* nie oznacza, że wszyscy ludzie będą Ją chwalić i wywyższać, ale błogosławioną będą Ją nazywać tylko dlatego, że Bóg spojrział na Nią i Jemu wyłącznie należy się cała chwała. Maryja nie chwali siebie, nie wywyższa się, ale sławi Bożą łaskę wobec Niej¹⁵.

3) Maryja jest wzorem dla teologów świadomych istotnej różnicy pomiędzy dziełami Bożymi a ludzkimi tylko¹⁶. Mądrość, moc i bogactwo (por. Jr 9, 23-34) Maryja dostrzega po jednej stronie, a łaskawość, spra-

wiedliwość i prawość po drugiej. Te ostatnie wyrażają dzieła Boże, pierwsze zaś dzieła ludzkie. Bóg używa swych dzieł, by rozwijać i udoskonalać dzieła ludzi, którzy ulegają pokusie ubóstwiania samych siebie. Boże dzieła są zawsze pełne miłosierdzia, kruszą pychę, poniżają potężnych, wynoszą pokornych, karmią głodnych.

Dla Lutra zatem Maryja jest Matką Boga, która nie zasłużyła swej łaski. Stąd Jej osobiste doświadczenie łaski jest przykładem dla całej ludzkości, że wszechmocny Bóg troszczy się o pokornych tak samo, jak o wywyższonych. Nie posiadała żadnych specjalnych prerogatyw, by stać się Matką Boga. Została wybraną, bo była kobietą. Została wybraną tak, jak drzewo było wybrane na krzyż Chrystusa. Nie jest to zasługa drzewa¹⁷. Zatem powinna być dostrzegana i podkreślana różnica nie między Maryją a innymi kobietami, ale między Nią a Bogiem.

Kontrast między pokorną dziewicą a księżętami z *Magnificat* posłużył Lutrowi do wyrażenia jego poglądów dotyczących przeciwieństw w Bogu, który jest zarówno objawionym, jak i ukrytym w stworzeniu i odkupieniu. Kiedy jeden książę zwycięża drugiego, Bóg ujawnia, że używa go celem dokonania sądu w dziejach. Historia to, według Lutra, Boży karnawał. Bóg posługuje się mocą Ducha Świętego, który działa poprzez widzialne i słyszalne słowo. Dzięki temu Maryja wyraża ucieleśnienie właściwego słowa Bożego i przykład wiary temu słowu. Swój komentarz do *Magnificat* Luter dedykował księciu Janowi Fryderykowi Saksońskiemu z zamierzeniem, by mógł on w prawie i Ewangelii zrozumieć dzieła Boże. Książę bowiem, według Lutra, powinien być odpowiedzialny zarówno za używanie miecza, jak i za bezpieczeństwo i wolność w głoszeniu Ewangelii. Maryja dostarcza nam przykładu, że Bóg kontroluje ludzką historię. Może On bowiem wywyższyć najuboższego a poniżyć najpotężniejszego. Stąd *Magnificat* w przekonaniu Lutra jest pieśnią łabędzią dla wszystkich, którym wydaje się, iż posiadają absolutną władzę w świecie. Taką władzę ma tylko Bóg. Maryja jest przede wszystkim Matką Boga i jako taka ujawnia szczególną dialektykę Bożego działania w historii. Przez zmianę Jej sytuacji z nicości do wywyższenia, Bóg okazuje człowiekowi swoją miłość, która prawdziwie ucieleśniona została w Jezusie. Ona właśnie wskazuje na odwrócenie sytuacji między człowiekiem a Bogiem. Zamiast odrzucić człowieka za nieposłuszeństwo, Bóg przyjmuje go za pośrednictwem swego Syna. To odwrócenie Luter nazywa „radosną wymianą” między grzechem a łaską (*fröhlicher Wechsel*) podobną do relacji między panną młodą a młodym¹⁸. Mimo, iż wiara taka jest personalna (*pro me*), to jednak uwaga koncentrować się powinna na Bogu, a nie na samym wierzącym. Maryja nazywa Boga swoim Zbawicielem, ponieważ uwierzyła, choć nie wiedziała.

Magnificat więc, w przekonaniu Lutra, stanowi wyraz świadectwa Bożej miłości względem tych, którzy są pokorni i pogardzani. Maryja nato-

miast ucieleśnia wiarę i łaskę w świecie pełnym walk i konfliktów. Bóg wybiera cierpienie (*Anfechtung*), aby objawić swoją wolę wobec ludzkości w Jezusie. Maryja, tak jak Jezus, jest pogardzana. Jezus rodzi się w żłobie, a jednak Maryja zna swą przyszłość, która należy do Boga. Dzięki wierze wie, że będzie uwolniona od grzechu, śmierci i zła. Zawsze wskazuje na Boga i Chrystusa. „Mam więc przyjąć dziecko i Jego urodziny, a zapomnieć Matkę?” – mówił Luter w kazaniu na Boże Narodzenie 1530 r. Jej nie możemy zapomnieć, bo wszędzie tam, gdzie rodzi się dziecko, tam też musi być matka. Nie chciałbym jednak formułować naszej wiary w Matkę, tylko w fakt, że dziecię nam się narodziło¹⁹.

Poglądy Lutera dotyczące Matki Pana nie zawsze akceptowane były przez innych reformatorów, a tym bardziej przez protestantyzm. Luteranśkie wyznanie wiary z 1530 r. stwierdza, że nauka o Bożym Macierzyństwie Maryi odzwierciedla klasyczną tezę chrześcijaństwa. Ponieważ pomiędzy luteranami a Zwinglim i Kalwinem zarysowały się rozbieżności na tle Eucharystii, dotyczące głównie chrystologii i mariologii, Luteranśka Formuła Zgody zaproponowała w 1577 r. rozwiązanie stwierdzające, że: z racji unii personalnej i wspólnoty natur w Chrystusie (*communicatio idiomatum*) Maryja nie poczęła tylko istoty ludzkiej, ale istotę, która jest zarazem Synem Bożym. Syn ten okazał swój Boży majestat jeszcze w łonie Matki przez to, że był poczęty dziewiczo. Przez to jest Ona prawdziwie Matką Boga, a nadto pozostaje Dziewicą²⁰.

Filip Melanchton, najwybitniejszy bez wątpienia teolog Reformacji, rozróżnia między ciałą Maryi jako Matki Chrystusa, który umarł za grzechy wszystkich ludzi, a innymi zasługami. Stwierdza on, że znana jest i praktykowana formuła absolucji, mówiąca o zasługach Maryi będących dodatkiem do męki Chrystusa, celem odpuszczenia grzechów, a wolne interpretacje kanonu Mszy św. podkreślają rolę i zasługi świętych w dziele naszego zbawienia. Praktyki powyższe Melanchton uważał za zniekształcające doktrynę chrześcijańską o usprawiedliwieniu i niezastudzonej łasce, jaką otrzymujemy w Chrystusie. Swemu zatroskaniu o czystość doktryny chrześcijańskiej dał on wyraz w *Apologii*, pisząc: „Co w takim razie robi Chrystus, skoro Maryja modli się za Kościół, przyjmuje zmarłych, daje życie? Jeśli nawet zasługuje na najwyższą cześć, to Ona sama nie chce, by stawiano Ją na równi z Chrystusem. W popularnych bowiem opiniach Maryja całkowicie zastąpiła Chrystusa. Ludzie przez Nią zwracali się do Chrystusa, tak jak gdyby nie był On przebaczeniem, lecz sędzią szukającym rewanżu. Ośmielamy się nie wierzyć w przekaz o zasługach Świętych dla nas. Otrzymujemy przebaczenie tylko przez zasługi Chrystusa, kiedy wierzymy w Niego”²¹. Pośrednictwo zatem, tak Maryi jak i świętych, Melanchton uważał za niezdrowy powrót do rzymskiej tradycji pogańskiej, przypisującej bogom dzieła zasług dla ludu

rzymskiego. Centrum chrześcijaństwa i odkupienia wyraża się w zasadzie *solus Christus*, a zasługi i dzieła innych są jedynie świadectwem Chrystusowego dzieła.

Zarówno różnice, jak i podobieństwa w rzymskokatolickim i luteranckim spojrzeniu na Maryję wyraził chyba K. Barth, stwierdzając, że: „Maryja jest w niepelagiańskim znaczeniu tego słowa, stworzeniem, które ucieleśniło łaskę Bożą w Chrystusie, bez jakiegokolwiek spowodowania innej zasługi, niezależnej od zasług Chrystusa. Jest to droga, na której tak Luter, jak i protestanci chcieliby odczytywać tezę św. Tomasza o Matce Bożej, jako czystym stworzeniu (*Mater Dei est pura creatura*)”²². Tenże sam Barth przypomniał tradycji protestanckiej, że jej odrzucenie rzymskiej mariologii jako semipelagiańskiego raka (*Wucherung*) na ciele starożytnej dogmatyki chrystologicznej, nie może być w pełni usprawiedliwione wobec protestanckich interpretacji tezy o „*solus Christus*” i „*sola fide*”. Na rozumienie usprawiedliwienia poprzez wiarę w Bożą i niezastuzoną łaskę wpływało bowiem niejednokrotnie brzemień odmiennych antropologii chrześcijańskich. Dlatego też, zdaniem Bartha, historia luteranizmu nie może być pisana bez ostrzeżenia: „teologu luterancki, ulecz samego siebie”. Cześć oddawana Chrystusowi, bez najmniejszego odniesienia do Jego Matki, bardzo łatwo może przekształcić się w cześć abstrakcyjnego Jezusa²³.

2. Protestanckie zastrzeżenia wobec dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu

Do wyjątków należą opinie autorów protestanckich popierających stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w kwestii dogmatycznego statusu nauki o Niepokalanym Poczęciu. Między innymi E. W. Hengstenberg sprzeciwiał się mocno rozpowszechnionej w protestantyzmie opinii, iż Niepokalane Poczęcie stanowi podstawę do ubóstwienia Maryi²⁴. Podobnie protestancki pastor W. O. Dietlein twierdził, że zdogmatyzowanie Niepokalanego Poczęcia należy rozumieć jako dokładne wyjaśnienie samej kwestii poczęcia Maryi, wokół której w historii nagromadziło się wiele nieporozumień i nadużyć²⁵. Generalnie jednak stanowisko protestanckie było zdecydowanie przeciwne katolickiej nauce o wolności Maryi od jakiegokolwiek grzechu, a tym bardziej pierwotnego. Doktryna katolicka, według przekonań protestanckich, która rości sobie miano do bycia apostołską i katolicką, w kwestii Niepokalanego Poczęcia staje się sprzeczna z nauczaniem Apostołów, a tym samym sprzeczna z Biblią. Nie ma więc nic wspólnego ze starożytnością i jest przejawem zniekształcenia nauki Biblii. Podtrzymywanie tezy o Niepokalanym Poczęciu Maryi sprawia, według teologii protestanckiej, że zaciera się granica między czło-

wiekami a Bogiem. Faktu wybrania Jej przez Boga nie można tłumaczyć Jej bezgrzesznością.

Podobna troska o wierność nauce Biblii tkwi u podstaw protestanckiego protestu przeciwko najmłodszemu z dogmatów maryjnych. Pismo święte nie mówi nigdzie o cielesnym wzięciu do nieba Maryi. Niektórzy spośród teologów protestanckich, posuwając się nawet dalej, mówią nie tyle o braku pozytywnych świadectw biblijnych dla doktryny o Wniebowzięciu, ale nawet widzą w niej przejaw sprzeczności z nauczaniem Biblii²⁶. Szczególnie ostro na ogłoszenie dogmatu Wniebowzięcia zareagowała Niemiecka Konferencja Biskupów Luterskich²⁷, stwierdzając, że nauka o cielesnym wzięciu Maryi do nieba sprzeciwia się świadectwu Pisma o kolejności zmartwychwstania Chrystusa i wiernych. Biskupi przywołują tutaj tekst Pawłowy z 1 Kor 15, 23 (tekst w Kościele rzymskokatolickim czytany podczas Mszy św. z uroczystości Wniebowzięcia Maryi). Podobną opinię wyrażają profesorowie heidelberscy, uważając 1 Kor 15, 23 za rozstrzygający w kwestii zmartwychwstania. Teologowie protestanccy o bardziej umiarkowanych poglądach odrzucają status dogmatyczny tej doktryny, a tym samym jej konieczność do zbawienia, nie kwestionując Wniebowzięcia jako takiego²⁸. Dogmat Wniebowzięcia, w ocenie teologów protestanckich, burzy zarówno ewangeliczną naukę o Maryi, jak o Chrystusie i Kościele²⁹.

3. Zniekształcenie doktryny biblijnej czy jej pluralizm?

W okresie krystalizowania się poglądów między Kościołami powstałymi w wyniku Reformacji a Kościołem rzymskokatolickim, dotyczących doktryny mariologicznej, niezbyt często spotkać było można zgodność odnośnie do zasady, że wszystkie stwierdzenia dogmatyczne muszą mieć podstawy, przynajmniej *implicite*, w Piśmie świętym. Dyskusje pomiędzy katolikami a protestantami koncentrowały się przede wszystkim wokół ustalenia zakresu doktryny biblijnej. Ich klasycznym przykładem mogą być spory dotyczące ofiarniczego charakteru Eucharystii. Nie kwestionując autentyczności słów Chrystusa, różniono się jednak w ich interpretacji. Po ogłoszeniu w 1854 r. dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi, wielu teologów ze środowiska katolickiego, dostrzegając słabość biblijnych podstaw dla doktryny argumentowało, że była ona przekazywana od czasów apostołskich przez niepisaną, ustą tradycję³⁰. Protestanci wysunęli natomiast zarzuty pod adresem Rzymu o niewłaściwą interpretację Pisma i świadome odejście od jego doktryny. Podobna sytuacja powtórzyła się w 1950 r. po zdogmatyzowaniu nauki o Wniebowzięciu³¹. Współcześnie, przynajmniej w dwóch kwestiach, obie strony są zgodne, że:

1) Z każdego pisma Biblii należy wydedukować cel, jakiemu pierwotnie miało ono służyć, a więc zanim zostanie ono odniesione do późniejszej sytuacji chrześcijańskiej, wpierw powinno być odczytane jego pierwotne znaczenie;

2) Powstawaniu Biblii towarzyszyła asystencja Ducha Świętego.

Biblia, zdaniem protestantów, nie upoważnia do oddawania kultu Maryi, ponieważ nie jest on konsekwencją Jej udziału w wydarzeniu Wcielenia³². Jego praktyka i formy sprawiają, że Maryja czczona przez katolików nie jest już Maryją Ewangelii, uosabiając raczej ludzkie dążenia i wysiłki w osiągnięciu zbawienia. Od bezgrzesznego początku aż do końcowej chwały Maryja katolików wyraża, zdaniem protestantów, dumę, która nie pozwala Jej przyjąć swej bezgrzeszności i potrzeby łaski. Praktyka kultu maryjnego w katolicyzmie jest niezwykle niebezpieczna, ponieważ blokuje właściwą drogę do Boga przez Chrystusa, a Maryję stawia w miejsce pogańskich bogi³³.

IV. Perspektywy mariologicznego dialogu ekumenicznego

Jednym z przejawów odnowy posoborowej jest chyba również osłabienie pobożności maryjnej. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje się wiele. Niektórzy wskazują, że praktyki pobożności z minionego okresu odznaczały się wielkim sentymentalizmem, który nie jest popularny we współczesnych czasach. Inni twierdzą, że zbyt oddzielały one Maryję od Chrystusa i Kościoła³⁴.

Chrześcijański dialog doktrynalny, na którego ożywienie Sobór Watykański II niewątpliwie wywarł duży wpływ, nie może pomijać również kwestii z zakresu mariologii. Świadomość ta nie była obca już w okresie przedsoborowym wielu teologom tak ze środowiska protestanckiego, jak i katolickiego³⁵. W kręgach niekatolickich kwestia ta nabiera nawet współcześnie warunku *sine qua non* tak dialogu, jak i ewentualnego zjednoczenia. W pismach teologów protestanckich często spotkać można wyrażenia typu: „Mariologia katolicka jest najbardziej bolesnym problemem myśli ekumenicznej”³⁶; „jest nieszczęściem, które czyni z myśli teologicznej wielką herezję Kościoła rzymskokatolickiego”³⁷; „największą przeszkodą i najbardziej nieprzyjemną cechą rzymskiego katolicyzmu”³⁸. Ze względu na to, że istotne różnice teologiczne między katolicyzmem a protestantyzmem koncentrują się wokół mariologii, konieczne wydaje się przyjęcie wspólnej podstawy wyjściowej dla mariologicznego dialogu ekumenicznego. Dialogu dotyczącego wspólnej własności chrześcijaństwa, a nie tylko konkretnego Kościoła³⁹. Zdaniem Thomasa A. O'Meara katolicka doktryna mariologiczna wywiera wpływ na treściową zawartość nie tylko doktryny o łasce i usprawiedliwieniu, ale także o Wcieleniu, Objawieniu, Tradycji,

nieomyślności Magisterium czy sakramentalności⁴⁰. Z tego też względu wydaje się być rzeczą niezwykle pożyteczną, by rozdzielone Kościoły jako wspólną przyjęły zasadę wyrażoną przez M. Thuriana, a głoszącą, iż każdy aspekt doktryny mariologicznej jest łatwy do wyjaśnienia, kiedy rozważa go się w kontekście całości doktryny rzymskokatolickiej⁴¹. Z drugiej strony, kiedy będzie on rozważany również w kontekście protestanckiej zasady *sola Scriptura*, wtedy też zrozumiałym stanie się, dlaczego katolickie nauczanie o Matce Bożej uważane jest przez protestantyzm za sprzeczne z Biblią, zniekształcające doktrynę objawioną, wypaczające dzieło Chrystusa, będące wyrazem większego zaufania do człowieka, a nie do Boga⁴². Ponadto uwzględnienie akceptowanej przez obie strony zasady rozwoju doktryny, która w istotny sposób różni się od pobożności, może sprawić, że i Kościoły protestanckie dostrzegą w mariologii współczesnej doktrynę merytorycznie zawartą w Biblii.

W perspektywie dialogu ekumenicznego z zakresu mariologii wskazać trzeba przynajmniej na trzy istotne kwestie różniące w sposób zasadniczy doktrynę katolików i chrześcijan innych wyznań⁴³:

1) Zdaniem protestantów dwa ostatnie katolickie dogmaty maryjne, o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, sprzeciwiają się zasadzie *sola Scriptura*. Nadużyciem wobec tego jest wiążąca moc tych prawd, nie zawartych bezpośrednio w Piśmie świętym, a mimo to koniecznych do zbawienia⁴⁴.

2) Wskazywanie przez katolików na Maryję jako symbol i wzór ludzkiej współpracy z łaską jest trudne do pogodzenia z protestancką zasadą *sola fide*, a więc osiąganiem usprawiedliwienia tylko przez samą wiarę.

Interpretowanie *fiat* Maryi jako czynu zasługującego sprzeciwia się klasycznemu przekonaniu tradycji reformowanej, że odkupienie jest wyłącznym dziełem zbawczym Boga danym nam w Chrystusie⁴⁵.

3) Trzecia kwestia wiąże się bardziej z samą pobożnością aniżeli doktryną i koncentruje się wokół problemu dotyczącego zasług Maryi i świętych, oraz praktyki ich kultu i wzywania wstawiennictwa. Praktyka ta, znana w Kościele od ponad tysiąca lat przed Reformacją, sprzeciwia się z kolei protestanckiej zasadzie *solus Christus*, według której jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem jest Chrystus⁴⁶.

Frederick M. Jelly, członek Papieskiej Akademii Maryjnej, wskazuje również na trzy oznaki sprzyjające uzgodnieniu stanowisk z zakresu mariologii w okresie po ostatnim Soborze. Zalicza do nich:

1. Wspólne studia nad Pismem świętym prowadzone przez teologów z różnych wyznań⁴⁷. Zastosowanie w nich metody historyczno-krytycznej pozwala osiągnąć znaczącą zgodność w kwestii biblijnych źródeł dla nauki o Matce Pana, jak też Jej roli w życiu pierwotnego Kościoła.
2. Wspólne studia nad spuścizną patrystyczną Kościoła niepodzielone-

go, będącą szczególnym świadectwem wiary apostołskiej. Studia te ukazują wielką zbieżność w rozumieniu Maryi i Kościoła. Im bardziej Kościół wzrastał w rozumieniu roli Maryi, tym samym dochodził do głębszego pojmowania samego siebie⁴⁸. Wspólne dziedzictwo patrystycznej mariologii eklezjotycznej jest tym bardziej cenne, że wyraża ono świadectwo Tradycji niepodzielnego Kościoła Chrystusowego.

3. Powrót do źródeł jest również zobowiązaniem dla Kościołów protestanckich do ponownego odczytania dziś maryjnych pism reformatorów. Bardziej aniżeli na doktrynę mariologiczną wskazywali oni na popularną pobożność maryjną tamtych dni, wykraczającą poza ramy ortodoksyjności⁴⁹. Sami twórcy Reformacji mogą, w dzisiejszej atmosferze ekumenicznej, dostarczyć nowej inspiracji w kwestiach, które podzieliły Kościół.

Postęp, jaki dokonał się w ruchu ekumenicznym okresu posoborowego, jest bez wątpienia bardzo znaczny. Kopernikańskim zwrotem w tradycyjnej doktrynie Kościoła może być chyba soborowe stwierdzenie o hierarchii prawd⁵⁰. Nawet wśród dogmatycznych orzeczeń Kościoła jedne odnoszą się wprost do celu, inne są środkiem do niego prowadzącym. Prawdy z zakresu mariologii zaliczyć należy niewątpliwie do tego drugiego typu. Nie są one aż tak istotne, by arbitralnie przesądzały o możliwościach dialogu. Niemniej dwie z nich, Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie, domagają się gruntowniejszego studium, które być może teologicznie zbliżyłoby podzielone Kościoły⁵¹.

PRZYPISY

1. Zob. R. Mehl, *Du catholicisme romain*, Paris-Neuchatel 1957, s. 90-93. W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten 1955, s. 275. J. Bosc J. Daniélou, J. Guitton, *Le dialogue catholique-protestant*, Paris-Geneve 1960, s. 202.

2. Migne, P.L. 15, 1555.

3. *Tamże*, 42, 728.

4. „You have lived not for yourself but in God for whom you have come into life so that you serve the mystery of the salvation of all and God's will may be fulfilled through the incarnation of the Logos and the deification of us all”. Zob. N. Nissiotis, *Mary in Orthodox Theology*, Concilium 168(1983)8, s. 30.

5. Zob. J. Kalogirou, *Mary the ever virgin Theotókos according to the Orthodox Faith*, Salonica 1957, s. 19-21.

6. Zob. M. Siotis, *The appearance of the church service to the Theotókos and the church tradition regarding her Dormition*, Salonica 1950, s. 16.

7. Zob. P. Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde*, Paris 1958, s. 207-221.

8. Dotyczyły one: 1. Prawa do nominacji biskupów przez króla; 2. Podporządkowania wszystkim zakonów królowi i zakazu starania się o dyspensy w Rzymie; 3. Podporządkowania duchowieństwa ustawodawstwu państwowemu; 4. Przyznania potomstwu Anny Boleyn praw do dziedziczenia tronu; 5. Odrzucenia prymatu papieskiego.

9. *His Majesty's Declaration*, w: *The Book of Common Prayer*, Cambridge 1958, s. 498.

10. Zob. J. de Satge, J. McHugh, *Bible and Tradition in regard to the Blessed Virgin Mary*, w: *Mary's Place in Christian Dialogue*, ed. by A. Stacpoole, Wilton 1983, s. 51-61.

11. *The Church of England a Portion of Christ's Holy Catholic Church and Means of Re-*

storing *Visible Unity, An Eirenicon*, Oxford 1865.

12. Zob. J. C. Stephenson, *Devotion to Our Lady Among Anglicans*, The Marian Era 1(1960), s. 127.

13. Zwiastowanie Maryi (25 marca), Nawiedzenie (2 lipca), Oczyszczenie (2 lutego).

14. Zob. *Luter's Works*, vol. 21, American Edition, ed. & tr. Th. G. Tappert, Philadelphia 1967, s. 308.

15. „Note that she does not say that men will speak all manner of good of her, praise her virtues, exalt her virginity or her humility, or sing of what she has done. But for this one thing alone, that God regarded her, men will call her blessed. That is to give all the glory to God as completely as it can be done (...) Not she is praised thereby, but God's grace toward her”. *Tamże*, s. 321.

16. „She divides all the world into two parts and assigns to each side three works and three classes of men, so that either side has its exact counterpart to the other”. *Tamże*, s. 331.

17. *Tamże*, s. 327.

18. „Faith united the soul with Christ as a bride is united with her bridegroom. By this mystery, as the Apostle teaches, Christ and the soul become one flesh (Ef 5, 31-32). And if they are one flesh and there is between them a true marriage, it follows that everything they have they hold in common, the good as well as the evil. Accordingly, the believing soul can boast of and glory in whatever Christ has as though it were his own, and whatever the soul has Christ claims as his own”. *Tamże*, vol. 31, s. 351.

19. Zob. *Sermon on the Afternoon of Christmas Day, December 25, 1530 on Luke 2, 1-14*, w: *Luter's Works*, vol. 51, s. 213.

20. Zob. T. G. Tappert (ed. & tr.) *The Book of Concord*, Philadelphia 1959, VIII, 24, s. 595.

21. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1956, s. 1024.

22. K. Barth, *Church Dogmatic*, t. 1/2, New York 1952, s. 143.

23. „As long as the veneration, which we direct to the Lord Jesus Christ, remains without the echo of the blessing granted by God to the mother of Jesus Christ, we may have to live with the suspicion of being not serious in our attention to the one mediator, Jesus Christ. He may have become a timeless idea which we call «Jesus»”. H. Asmusen, *Maria die Mutter Gottes*, Stuttgart 1951, s. 61.

24. Zob. G. Maron, *Mary in Protestant Theology*, Concilium 168(1983)8, s. 42.

25. Zob. W. O. Dietlein, *Protestant Ave Maria*, Paderborn 1954, s. 43.

26. Np. T. Grin, *Prédication prononcée à Constance, à l'église française, le premier dimanche de l'Avent 1950*, *Le Monde religieux* 32-33(1950), s. 83-89. A. Spadoni, *Tristezza del cielo: l'Assunzione di Maria, l'infallibilità papale, la responsabilità della Chiesa verso l'umanità. Ancora tenebre ed abusi, denunce e richiami*. Regio Emilia 1950.

27. *Erklärung der lutherischen Bischofskonferenz zu dem durch den Papst in Rom definierten Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens di den Himmel*, *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* 4(1950), s. 141.

28. Zob. M. Thurian, *Le dogme de l'Assomption*, *La vie spirituelle* 5(1951), s. 41.

29. Zob. W. Künneth, *Christus oder Maria? Ein Evangelisches Wort zum Mariendogma*, Berlin 1950, s. 22. F. Heiler, *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oecumene*, *Oekumenische Einheit* 2(1951), s. 4. *Lo sviluppo storico del dogma della assunzione corporea di Maria in cielo*, *Protestantesimo* 6(1951), s. 22.

30. Zob. J. De Satgé, J. McHugh, *Bible and Tradition in regard to the Blessed Virgin Mary*, w: *Mary's Place in Christian Dialogue*, dz. cyt., s. 51.

31. Nie bez znaczenia jest chyba również fakt, że Kościół protestanski około 50 lat wcześniej od katolików przyjął metodę krytyczną w analizach biblijnych. Wystarczająco to długi okres czasu, aby różnice metodologiczne utrudniły wspólne angażowanie się w głębsze debaty.

32. Krytyka kultu maryjnego sprowadza się na ogół do czterech zastrzeżeń: 1. Jest

on sprzeczny z Pismem; 2. Powoduje niejasności doktrynalne. 3. Jest religijnym wypaczeniem. 4. Jest zjawiskiem niechrześcijańskim.

33. Zob. J. De Satgé, J. McHugh, *dz. cyt.*, s. 52-53.

34. Zob. np. A. M. Ambrozic, *Jesus and Mary*, *Communio* 2(1980)7, s. 170.

35. Zob. np. Y. Congar, *Christ, Our Lady and the Church*, Westminster 1957. Ch. Journet, *Esquisse du Developpment du Dogme Marial*, Paris 1954. J. Daniélou, *Protestantisme français*, Paris 1945. P. Palmer, *Mary and the Protestant Concern*, *The Marian Era* 2(1961), s. 46-69.

36. M. Thurian, *Mariology, Ways of Worship*, New York 1951, s. 289.

37. K. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburg 1956, I, 2, s. 139.

38. J. Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, New York 1959, s. 129.

39. „The Mother of God of Roman Catholic Marian dogma is quite simply the principle, type, and essence of the human creature cooperating servantlike (ministralliter) in its own redemption on the basis of prevenient grace, and to that extent the principle, type, and essence of the Church”. K. Barth, *Church Dogmatics*, *dz. cyt.*, s. 143.

40. T. A. O'Meara, *Mary and the Ecumenical Movement*, *The Marian Era* 11(1973), s. 36.

41. „The study of Mariology and of the history of its development its therefore extremely revealing of the respective positions of the Catholic and Protestant theology. Mariology has remained within the limits of the logic of the Roman Catholic mined. Each aspect of the doctrine of Mary is perfectly easy to explain when it is understood in the totality of Roman theology”, *dz. cyt.*, s. 291.

42. „To unfaithful to the New Testament is to reject the revelation and mission of Christ. It is to trust in man (the pope) rather than in God, in sinful humanity rather than in divine grace. It is to draw redemption and revelation and religious meaning from created and human sources, worse, from pagan myths”. T. A. O'Meara, *dz. cyt.*, s. 129-130.

43. Zob. E. R. Carroll, *Understanding the Mother of Jesus*, Wilmington 1979, s. 43-47.

44. Zob. F. M. Jelly, *An Ecumenical View of Mary*, *New Catholic World* 229(1974), s. 266.

45. „Interpreting her *fiat* at the Annunciation as though it were a meritotius act on Mary's part goes against the classical Protestant conviction that our salvation is the effect of the allsufficient redeeming act of God in Jesus Christ”. *Tamże*, s. 266.

46. *Tamże*.

47. Np. *Mary in the New Testament*, *dz. cyt.*.

48. „The New Eve image of Mary was also closely connected with mystery of the Church herself, that was often called the New o Second Eve by the Fathers. As the Church grew in an understanding of Mary, she came to know herself more deeply”. F. M. Jelly, *art. cyt.*, s. 267.

49. Żaden z Reformatorów np. nie odrzucił w całości ówczesnego nauczania Kościoła o Matce Bożej.

50. Dekret o ekumenizmie, 11.

51. Zob. F. M. Jelly, *Marian Dogmas within Vatican II's Hierarchy of Truths*, *Marian Studies* 27(1976).