

PER SPIRITUM AD MARIAM. MARIOLOGICZNE POSZUKIWANIA Z YVESEM CONGAREM

Gdyby warunkiem zaliczenia w poczet mariologów był wymagany pewien dorobek naukowy z zakresu teologii maryjnej, to w przypadku Yves Kardynała Congara należałoby wskazać na następujące prace: w okresie międzywojennym – dwa artykuły na temat pobożności maryjnej Alberta Wielkiego¹ i Kajetana² oraz kilka obszerniejszych not bibliograficznych w biuletynie teologicznym³; w okresie przedsoborowym – jedna książka prawie w całości poświęcona Maryi⁴ (i jako taka jedyna w całym dorobku), kilka opracowań na temat Maryja-Kościół⁵ oraz zestaw kolejnych not bibliograficznych⁶; po soborze – dwa wywiady o maryjności⁷, artykuł na temat adhortacji *Marialis cultus* Pawła VI⁸, słowo wstępne do francuskiego wydania encykliki *Redemptoris Mater* Jana Pawła II⁹, jeden rozdział o Maryi w końcowych uwagach pierwszego tomu pneumatologicznej trylogii¹⁰, jeden niewielki artykuł w katolickim tygodniku i artykuł-świadectwo o własnej drodze maryjnej zamieszczony w księdze pamiątkowej znanego mariologa – Laurentina¹¹. Ogólnie rzecz biorąc należy mówić o kilkunastu opracowaniach podejmujących tematykę maryjną lub mariologiczną. Jest to pokaźny dorobek. Jednak trzeba też pamiętać, że stanowi to kilka procent całej twórczości ojca Congara, która obejmuje prawie dwa tysiące pozycji na które składają się książki, artykuły, hasła w encyklopediach, wywiady, itp.¹²

¹ Por. *Le 'Je vous salue, Marie' de Saint Albert le Grand*, „L'Année dominicaine” 2 (1932) s. 36-41.

² Por. *Cajetan et la dévotion à la compassion de Marie*, „Supplément de la Vie spirituelle” 38 (1934) s. 142-160.

³ Por. *Bulletin de théologie*, RSPhT 24 (1935) s. 724-727; RSPhT 25 (1936) s. 760-763; REPhT 27(1938) s. 645-649.

⁴ Por. *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952.

⁵ Por. *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, „Mélanges de science religieuse” 7 (1950) s. 277-292; *Notes théologique a propos de l'Assomption*, „Dieu vivant” 18 (1951) s. 107-112.

⁶ Por. *Bulletin de théologie*, RSPhT 34 (1950) s. 640; RSPhT 35 (1951) s. 616-629; RSPhT 37 (1953) s. 753-756.

⁷ Por. *La Vierge Marie dans le mystère du Christ*, „France catholique” 9.08.1974, s. 7-10; *Marie dans la lumière du Christ*, „La vie” 5.03.1981, s. 60.

⁸ Por. *Sur la conjoncture présente de la publication de l'exhortation 'Marialis cultus'*, „La Maison-Dieu” 121 (1975) s. 114-121.

⁹ Por. *Présentation. Lettre encyclique de Jean-Paul II sur la Bienheureuse Vierge Marie dans la vie de l'Église en marche*, Paris 1987, s. 5-10.

¹⁰ Por. *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1995, tom 1, s. 220-222; 224-226.

¹¹ Por. *Marie dans ma vie théologien*, w: *Keharitomene. Mélanges R. Laurentin*, Paris 1990, s. 239-243.

¹² Por. P. Quattrocchi, *Bibliographie générale (1924-1967) du père Yves M.-J. Congar*, w: J. Jossua, *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, s. 213-272; A. Nichols, *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, „Angelicum” 66(1989) s. 422-466.

Jeśli natomiast kolejnym wymogiem posługiwania się tytułem mariologa był udział w krajowych i międzynarodowych kongresach lub sympozjach mariologicznych oraz działalność w mariologicznych stowarzyszeniach, to ojciec Yves zupełnie nie spełnia tego warunku. Niemniej wykazał się inną działalnością: był wykładowcą dominikańskiej szkoły Le Saulchoir i Instytutu Katolickiego w Paryżu, ekspertem na Soborze Watykańskim II, członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, członkiem komitetu redakcyjnego *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Concilium*, pomysłodawcą i redaktorem serii wydawniczej *Unam Sanctam*, uczestnikiem wielu ekumenicznych spotkań (począwszy od modlitewnych a kończąc na sympozjach) i prelegentem w wielu ośrodkach akademickich Europy i Ameryki, był też znanym kaznodzieją i rekolekcjonistą oraz uczestnikiem spotkań wspólnot Odnowy w Duchu Świętym¹³.

DROGI KU TEOLOGII MARYJNEJ

Skrócona prezentacja działalności i twórczości ojca Yvesa pozwala zrozumieć jego nieobecność w międzynarodowych spisach mariologów. Nie można jednak powiedzieć, że tym samym jego dzieło jest obojętne dla mariologii.

W jakimś sensie ojciec Congar nie jest mariologiem i dla pewnego typu mariologii nic nie zrobił. Niemniej wydaje się, że zaproponował kontury nowego typu mariologa i teologii maryjnej. Tak jak nie pozostawił syntezy swej twórczości teologicznej, tak też nie zredagował pełnego wykładu o Matce Pana. Nigdy zresztą nie ubolewał nad tym, że nie posiada gotowego systemu teologicznego. Takie stanowisko wynikało z przyjętego sposobu uprawiania teologii. Tradycja i Kościół żywy to obszary pracy i modlitwy teologa, wyznaczone przez ojca Yvesa. Z dynamiki teologii wynika, że nigdy nie będzie tak, iż wszystko będzie kiedyś powiedziane, a niektóre zagadnienia teologia może i tak z góry wykluczyć. Kościół jest posłany do człowieka i jego świata i to on potrzebuje teologii. Gdy w 1966 roku ojciec Congar był w Polsce zostawił do druku artykuł w którym swój punkt widzenia przedstawił w sposób następujący: „Kościół jest ludem Bożym w ludzkim świecie. Teologia jego nie będzie już odtąd polegała jedynie na powtarzaniu wiekowych zdobyczy, zawartych raz na zawsze w łacińskich formułach. Będzie pytał i odpowiadał, będzie korzystał z ludzkich poszukiwań i nie zaprzeczy, że można z nich odnieść pewne korzyści”¹⁴.

Można zatem zapytać, jak samemu ojcu Congarowi udało się zrealizować zgłoszony postulat? Jaka powstała teologia, a szczególnie teologia maryjna? Jak interpretować opublikowane teksty mariologiczne? Jak dalej należałoby pisać o Matce naszego Pana?

Twórczość teologiczna dominikańskiego mistrza została uwieńczona pracami z zakresu pneumatologii. Jest to trylogia – *Wierzę w Ducha Świętego*¹⁵ i powstała na jej

¹³ Por. S. Napiórkowski, A. Czaja, K. Pek (red.), *Yves Congar 1904-1995*, Lublin 1998.

¹⁴ Y. Congar, *Teologia na soborze*, *Więź* 2(10) 1967 s. 37.

¹⁵ Wiel-3, Warszawa 1995 (tom 1) - 1996.

podstawie dwa syntetyczne opracowania: *Duch człowieka, Duch Boga*¹⁶ i *La Parole et le Souffle*¹⁷. Pneumatologia ojca Yvesa nie tylko zasługuje na zainteresowanie ze względu na przedmiot badań, ale uwagi domaga się także jego metodologia teologiczna: wykorzystane źródła (poczynając od biblijnych, aż po doświadczenie osób lub wspólnot) oraz integralność wykładu; odwołuje się do tradycji tak Wschodu, jak i Zachodu, zaś mówiąc o obecności Ducha Świętego w ekonomii zbawienia ukazuje Jego odniesienie do Chrystusa, Kościoła i człowieka. Zwrócił także uwagę na relację między Duchem Świętym a Dziewicą z Nazaretu, bo jak powiada: „Wynikają one z tajemnicy zbawienia, z misterium chrześcijaństwa”¹⁸.

Ojciec Congar dla obalenia myślenia o traktatach teologicznych, które z reguły atomizowały poszczególne wykłady, zastrzegął, iż w teologii Ducha Świętego (którego nieraz nazywało się Wielkim Zapomnianym) nie chodzi o pneumatocentryzm. Stąd referując pneumatologię ojca Yvesa, należy mówić o pneumatologii chrystologicznej, eklezjologicznej, antropologicznej itd. Ukazuje ona odpowiednio Osobę i rolę Ducha Świętego w odniesieniu do Chrystusa, Kościoła i człowieka. Trzeba zatem konsekwentnie zapytać o mariologię takiej pneumatologii, czyli o relację między Duchem Świętym a Maryją. W ten sposób opierając się na congarowym myśleniu można wyznaczyć następujący kierunek teologizowania: *Per Spiritum ad Mariam*.

Ujęcie to w jakimś sensie koresponduje z dobrze znanymi założeniami teologiczno-metodologicznymi: *Per Mariam ad Jesum* oraz *Per Jesum ad Mariam*. Pierwsza dewiza odbiła swe piętno w literaturze teologicznej i niezwykle mocno ugruntowała się także w pobożności. Nie tyle domaga się krytyki ile uzupełnienia. Dlatego do recepcji drugiej, bardzo zachęca chociażby Jan Paweł II w encyklice – *Redemptoris Mater*¹⁹. Zwrócił także na nią uwagę ojciec Congar. Było to w pierwszych latach jego pracy naukowej. Odpowiadał wówczas za redakcję biuletynu teologicznego. Referując książkę R. Bernarda²⁰, także dominikanina, zaznaczył, iż w refleksji przechodził on od Jezusa do Maryi; planem była tajemnica Słowa Wcielonego. Ojciec Yves wskazał wtedy na wielką zaletę takiego wykładu, bo pozwala on rozpoznać funkcje i określić role Jezusa i Maryi w historii zbawienia: „Misterium Maryi – podkreśla Congar – jest całkowicie uwarunkowane misterium Jezusa i nam jest objawione przez Niego”²¹. Gdyby ten pogląd był na tyle oczywisty w teologii, a szczególnie w mariologii lat trzydziestych, nie zyskałby takiej uwagi recenzenta. W ciągu ponad sześćdziesięcioletniej działalności pisarskiej ojca Yvesa, ta myśl zostanie rozwinięta i otrzyma nowe światło szczególnie z perspektywy pneumatologicznej.

Nie można w tym miejscu nie odwołać się do tekstów Vaticanum II. Trzeba tak postąpić nie tyle dlatego, że niesie on wykład mariologiczny, z którym Kościół się

¹⁶ Warszawa 1996.

¹⁷ Paris 1984.

¹⁸ *Wie1*, 225.

¹⁹ „Przez tajemnicę Chrystusa także Ona jest obecna wśród ludzi. Poprzez Syna rozjaśnia się także tajemnica Matki” (RM 19).

²⁰ Por. *Le mystère de Marie*, Paris 1933.

²¹ Y. Congar, *Bulletin de théologie. Théologie mariale*, RSPHT 24 (1935) s. 725.

utożsamia, ale dlatego iż Kardynał Congar był prekursorem jego myślenia i wiernym inspiratorem dalszego rozwoju. Wydaje się zatem za uzasadnione nawiązanie do soborowego tematu: Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, przy zachowaniu zasady refleksji *Per Spiritum ad Mariam*. Jaki zatem teologiczny obraz Maryi wyłania się z pneumatologii chrystologicznej i pneumatologii eklezjologicznej ojca Congara?

MARIOLOGIA PNEUMATOLOGII CHRYSOLOGICZNEJ

Jedna z tez teologicznych najczęściej powtarzanych przez ojca Congara brzmi: „Nie ma chrystologii bez pneumatologii, i nie ma pneumatologii bez chrystologii”²². Wzajemna więź Syna i Ducha rozpoznana w perspektywie historiozbawczej nie tylko ochrania katolicką teologię przed zarzutem monoteizmu przedtrynitarnego, czy chrystomonizmu²³, ale także ukazuje rolę i miejsce Matki Pana w dziejach zbawienia. W konsekwencji nie ma więc chrystologii i pneumatologii bez mariologii oraz mariologii bez chrystologii i pneumatologii. Należałoby zatem postawić pytanie: Kim jest Maryja wobec działania Syna i Ducha Świętego oraz jakie jest Jej miejsce i rola w ekonomii Słowa i Tchnienia?

Analiza świadectw biblijnych doprowadzi ojca Yvesa do wniosku, że dzieło Boga dokonuje się wspólnie przez Syna-Słowo i Ducha-Tchnienie: „Gdybyśmy my sami mieli poprzestać tylko na jednym wniosku z naszych badań nad Duchem Świętym, to byłaby to Jego więź ze Słowem”²⁴. Misja Ducha nie jest jedynie pomocnicza w stosunku do Chrystusa. Duch czyni dzieło Chrystusa, ale nie jest zwykłym „vicarius Christi” (Tertulian) na czas Jego nieobecności w ciele. Dane biblijne pozwalają dostrzec rozwój i postęp w objawieniu Ducha Świętego²⁵.

Słowo jest Słowem Boga, czyli Słowem Ojca. Podobnie Duch jest Duchem Boga, czyli Duchem Ojca. Pismo św. posługując się pewnym antropomorfizmem mówi o ustach Boga, które są źródłem Słowa i Tchnienia. Hebrajskie „ruach” zdaniem Congara winno być tłumaczone jako „tchnienie”, bowiem „nadaje opisywanym wydarzeniom i tekstom biblijnym pewien realizm, pewną plastyczność”²⁶ i nie sugeruje przeciwieństwa do tego co cielesne: „Duch-tchnienie jest tym, co działa i co sprawia, że byty działają, by urzeczywistnić plan Boży”²⁷. Owo tchnienie można poznać po skutkach, które powoduje w człowieku i w świecie. Congar precyzuje: „Nie ma obiektywnego objawienia Osoby Ducha Świętego, jak objawienie Osoby Syna-Słowa w Jezusie, a przez Niego Osoby Ojca. Mówiono w związku z tym o swego rodzaju

²² *La Parole*, s. 13.

²³ Por. *Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine?*, w: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques*. Hommage à Mgr G. Philips, Gembloux 1970, s. 42-63.

²⁴ *Duch człowieka*, s. 11.

²⁵ Por. Wiel, s. 30.

²⁶ Wiel, s. 37.

²⁷ Tamże.

«kenozie» Ducha Świętego. Pozbawiłby się On w pewien sposób własnej osobowości, aby być całkowicie relatywnym, z jednej strony całkowicie wychylonym ku «Bogu» i ku Chrystusowi, a z drugiej strony ku ludziom wzywanych do urzeczywistnienia obrazu Boga i Jego Syna²⁸. Więcej: „On jakby się ukrył w dziele Ojca i Syna²⁹”.

Zatem skrypturystyczne świadectwo odnośnie do Słowa i Tchnienia nie tylko mówi o ich wzajemnej więzi, ale przede wszystkim o odmienności ich ról w historii zbawienia. Jej wewnętrzna struktura – zdaniem ojca Congara – jest zawarta w *Credo*: „Ojcu przypisuje się dzieło stworzenia, które jest dziełem widzialnym i wspólnym; Synowi Objawienie i Odkupienie, które są dziełami ogólnymi, wpisanymi w historii; a Duchowi, który mieszka w naszych sercach, uświęcenie, mieszkanie, intymność³⁰”. Obecność zatem Ducha w historii nie sprowadza się jedynie do interwencji wyjątkowych. Istnieje wewnętrzna ciągłość planu zbawienia realizowanego przez spełnienie tego, co było w pierw obiecanie. Jeśli mowa o odmiennej w tym roli Słowa i Tchnienia to uzasadnione jest to następstwem wypływającym z wewnątrztrynitarnych pochodzeń. Współczesna teologia formułuje to w postaci tezy, iż Trójca „ekonomiczna” jest Trójcą „immanentną” i odwrotnie. Congar przyjmuje tę myśl z założeniem, iż odwieczna Trójca nie jest jedynie Trójcą objawioną w ekonomii łaski³¹. A zatem analizując historię zbawienia można dojść do stwierdzenia, że „Duch Święty działa naprzód, w przestrzeni i w czasie, jakie otworzyło Słowo³²”. Misją Jego jest aktualizacja, personalizacja dobra życia wiecznego, upowszechnianie zbawienia osiągniętego przez Chrystusa.

Ukazana przez ojca Congara struktura historii zbawienia warunkuje jednocześnie teologią maryjną. Wprawdzie sam nie rozwinął zagadnienia Duch Święty-Maryja, ale już prawie dziesięć lat przed soborem sygnalizował, że nieobecność tego tematu w ówczesnej mariologii katolickiej świadczy o jej słabości. Dlatego uzasadniony był głos krytyki pochodzący ze strony protestantów wykazujących między innymi, iż Maryi przypisuje się przymioty charakteryzujące misję Ducha Świętego³³. Tymczasem podkreśla Congar: „Maryja jest, na swej płaszczyźnie, pierwszą obdarowaną, włączoną w suwerenne działanie Ducha Świętego³⁴”. Należałoby zatem powiedzieć, iż Maryja jest dziełem Słowa i Tchnienia. W perspektywie Syna należy zauważyć, że jest dziełem odkupienia, zaś w perspektywie Ducha Świętego jest owocem uświęcenia. Ojciec Yves podkreślając zaś, że Maryja jest pierwszą obdarowaną w sobie właściwej perspektywie, chce pokazać, iż nie chodzi tu o jako taki pierwszy chronologicznie dar Boga. Wraz z Maryją przychodzi jednak nowe udzielanie się Trój-jedynego. Jest Ona pierwszym zwierciadłem Pierworodnego, który stał się człowiekiem za sprawą Ducha, pierwszą częścią odnowionego Raju i nowym stworzeniem w Chrystusie³⁵. Nie pozo-

²⁸ *Wie1*, s. 28.

²⁹ *Wie3*, s. 22.

³⁰ *Wie1*, s. 50.

³¹ Por. *Wie3*, s. 27-34.

³² *Wie2*, s. 48.

³³ Por. *Marie chez les protestants*, w: *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, s. 510; *Wie1*, s. 220. 224-225.

³⁴ *Wie1*, s. 224; „Marie est, à son plan la première graciée à l'action souveraine de l'Esprit”

³⁵ Por. *Le Christ, Marie et l'Église*, s. 21.22.

staje jednak kresem działania Słowa i Tchnienia w historii. A zatem jawi się Ona jako znak i wzór wielkości zamysłu Boga wobec człowieka. „Biblijny” Bóg ojca Yvesa nie potrzebuje stworzenia, ile oczekuje kontemplacji lub inaczej doksológii.

Congar chce jednak zwrócić uwagę na to, że teologia, nie tylko jemu współczesna, nie rozpoznała tej prawdy tak jednomyślnie. Błąd upatrywał w tendencjach monofizycznych. Konsekwencje tego można właśnie najlepiej zobaczyć na przykładzie eklezjologii i mariologii. Zadaniem ojca Yvesa, każde stwierdzenie, które nie podkreśla w sposób jednoznaczny jedności Chrystusa, a szczególnie nie ukazuje człowieczeństwa Jego jako współistotnego naszemu człowieczeństwu, będzie zawsze wytwarzać pewnego rodzaju pustkę. Pojawia się wówczas propozycja wypełnienia jej przez Maryję w roli Pośredniczki lub Współodkupicielki.

U ojca Congara od początku pracy naukowej powyższe pojęcia budziły niepokój. Stąd niejako spontanicznie próbował formułować nowe terminy odnoszące się do Maryi, np. współpośredniczki łask³⁶, czy współpracowniczki Odkupienia³⁷. Zaniechał jednak utarczek słownych. Nie ten krok miał zatrzymać, jak to nazywał, „galopującą mariologię”³⁸. Rozwiązania upatrywał w interpretacji misterium odkupienia i w pojmowaniu ekonomii zbawienia. Doszedł w ten sposób do wniosku, iż „jest nie do pomyślenia, żeby Wcielenie Syna, Pascha i uwielbienie Chrystusa oraz przyjęcie obiecanego Ducha Świętego niczego nie zmieniły, nie przyniosły niczego nowego”³⁹. Albowiem: „Od patriarchów aż do nas, od Maryi aż do najzwyczajniejszego chrześcijanina istnieje jeden zamiar Charis [...]. Jeżeli Bóg obdarza nas dzisiaj swoim upodobaniem [...], to obdarzył również tym upodobaniem sprawiedliwych Starego Przymierza, jako tych, którzy byli zwróceny ku Chrystusowi i oczekiwali obietnicy Ducha Świętego”⁴⁰. W congarowym pojmowaniu Bożej ekonomii nie tylko wyakcentowana jest owocność historycznych i widzialnych misji Syna i Bożego Ducha, rozróżnienie skutków łaski i samej łaski, ale nade wszystko suwerenność Boga i Jego działania. Argumentacja ta przemawia nie tylko przeciw mariologii oddzielonej⁴¹, ale także przeciw mariologii przywilejów.

Rozpoznane kontury ekonomii zbawienia, skłoniły ojca Yvesa do wyprowadzenia wniosku dla teologii maryjnej: „rola Maryi mieści się w roli Ducha Świętego, który uczynił Ją Matką Słowa Wcielonego [...]”⁴², zaś między Nimi istnieje „pewna wspólnota roli spełnianej w całkowicie odmiennych warunkach”⁴³. Ten szczegół dlatego zasługuje na uwagę, że ojciec Congar nie mówi o wspólności roli Chrystusa i Maryi, ile o wspólności roli Ducha Świętego i Maryi. Takie stanowisko jest zrozumiałe ze

³⁶ Por. *Bulletin de théologie*, RSPhT 24 (1935) s. 725.

³⁷ Por. *Bulletin de théologie*, RSPhT 27 (1938) s. 648.

³⁸ Por. *Entretiens d'automne*, Paris 1987, s. 81.

³⁹ *Wie2*, s. 97.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. *La Vierge Marie dans le mystère du Christ*, s. 7.

⁴² *Wie1*, s. 226.

⁴³ *Wie1*, s. 224.

względu na pragnienie przewyciężenia w chrystologii „chrystomonizmu”, a w pneumatologii pneumatocentryzmu.

Jak jednak rozumieć obecność i rolę jednej osoby w drugiej? Ojciec Congar nie rozwija szerzej tego tematu. Niemniej biorąc pod uwagę kontekst jego teologicznych poszukiwań, wydaje się, że w tezie dominikanina należy dopatrywać się próby recepcji tradycji wschodniej. Ogólnie rzecz biorąc, dla ojca Congara różni się ona w tym względzie od tradycji chrześcijańskiego Zachodu, że tłumaczenie rzeczywistości dokonuje się mniej na linii przyczyny skutkowej i w porządku genezy, a bardziej na linii przyczyny formalnej i w porządku podobieństwo-partycypacja (czyli mniej porządek działania, a porządek bytu; nie tyle kresem jakiegoś działania ile sposób istnienia)⁴⁴. Stąd odwoływanie się w jego triadologii i chrystologii do perychorezy. Pośrednio tłumaczy ona także wspólnotę roli Ducha Świętego i Maryi. Odrębne misje, tak Słowa jak i Tchnienia, a także Maryi, jednak nie autonomiczne, ale służące temu samemu dziełu. Congar chętnie odwołuje się do tekstu pawłowego, który mówi o „koinonia tou hagiou Pneumatos” (2 Kor 13,13), który nie mówi o wspólnocie uczynionej przez Ducha Świętego, ale wskazuje na uczestnictwo w Duchu Świętym, który jest zasadą tej wspólnoty⁴⁵.

Teologiczna refleksja nad wspólnotą ról: Ducha Świętego i Maryi pozwoliła ojcu Congarowi na analizę zarzutu pod adresem nowożytnej pobożności katolickiej, w której macierzyńska rola Maryi zdaje się zastępować w tej roli Ducha Świętego. Tymczasem Tradycja przyznaje właśnie Duchowi Świętemu pewną funkcję macierzyńską. Podobnie – dodaje ojciec Yves: „Bogu objawienia biblijnego nie brakuje rysów kobiecych, co podkreśla używane słownictwo”⁴⁶. Więcej, niektóre teksty Pisma św. znane z interpretacji jedynie mariologicznej, ewentualnie eklezjologicznej winny w pierwszej kolejności otrzymać relikcję pneumatologiczną. Przykładem wskazanym przez ojca Yvesa może być chociażby obraz niewiasty z Apokalipsy: „miałyby to być Duch Święty towarzyszący chrześcijańskiej wspólnotie – która uciekła przed prześladowaniami i schroniła się do Pelli – jak sekinah towarzyszyła ludowi Bożemu w jego wygnaniu”⁴⁷.

Congarowi stała się zatem bliska następująca myśl: „Duch Święty odgrywa rolę matki, uczącej nas nazywać Boga Ojcem i objawia Jezusa, naszego Pana [...]. Jest to rola macierzyńska i kobieca, jakby przypieczętowująca rolę Ojca i Słowo-Syna”⁴⁸. Należałoby z tego wnioskować, że macierzyńska rola Maryi ma swe źródło w macierzyńskiej misji Ducha Świętego, którego nie wyczerpuje i nie ogranicza, bo jest przymiotem Boga i trwa nadal. W tym sensie Duch pozostaje niejako Matką Kościoła, którego uosobieniem jest Maryja, i który stale czyni braci, siostry i matki. „Wiara

⁴⁴ *Człowiek i przebóstwienie*, „Znak” 7-8 [169-170] (1968) s. 841-865.

⁴⁵ Por. *Wie1*, s. 73.

⁴⁶ *Wie3*, s. 186.

⁴⁷ *Wie3*, s. 188.

⁴⁸ *Wie3*, s. 196. Congar utożsamia się z tą myślą ojca A. Lemonnyera z 1921 roku. Przypomina także modlitwę Ildefonsa z Toledo, przypominaną w *Marialis cultus* (26), por. *Wie1*, s. 226.

Maryi – precyzuje Congar – nie jest energią, poprzez którą poczęła i zrodziła Jezusa, ale jest przede wszystkim dyspozycją, dzięki której jedyna energia Ducha Świętego mogła w Niej działać⁴⁹. Celem działania Ducha jest nadal wzbudzanie wiary. Dzięki Niemu Maryja mogła przyjść i dać Jezusa. Dzięki Niemu nadal urzeczywistnia się misterium chrześcijaństwa. Dlatego ojciec Yves podtrzymuje krytyczny głos wobec tych, którzy Maryi przypisują bezpośrednią skuteczność łaski i życia duchowego⁵⁰ i przytacza starożytną maksymę: „Duch Święty jest Bogiem, bo dokonuje tego, czego tylko Bóg może dokonać”⁵¹ i „Jeżeli Duch substancjalnie nie jest Bogiem, to nie możemy zostać naprawdę przebóstwieni”⁵². Czy zatem brak takiego myślenia nie sprzyja tworzeniu „ubóstwionego” obrazu Maryi.

Studium pneumatologii chrystologicznej Congara pozwala dostrzec, że formułowane zarzuty pod adresem teologii maryjnej w wielu wypadkach były uzasadnione, ale problemy nie kończą się na samej mariologii, gdyż jest ona uwarunkowana teologicznym obrazem Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Dzieje się tak zawsze, gdy niedostrzegane jest misterium człowieczeństwa Jezusa (mariologia monofizycka) i misterium bóstwa Ducha Świętego (galopująca mariologia przywilejów, która potwierdzać miała niejako boskie możliwości Maryi).

MARIOLOGIA PNEUMATOLOGII EKLEZJOLOGICZNEJ

Dla ojca Congara otwieranie eklezjologii na pneumatologię, było bezpośrednią konsekwencją otwarcia chrystologii na pneumatologię. Dziesięć lat po soborze tak to uzasadniał: „Kościół jest sakramentem zbawienia tylko dzięki działaniu Ducha Świętego. On nie wywodzi się jedynie z posłannictwa Słowa, ale także z posłannictwa Ducha Świętego. Dlatego właśnie eklezjologia domaga się pneumatologii”⁵³. Ten głos oznacza zatem, że eklezjologia jest funkcją pneumatologii, a nie odwrotnie. Jeśliby misja Ducha Świętego sprowadzała się do roli gwaranta instytucji – Kościoła, wówczas pneumatologia stanowiłaby ideologiczną nadbudowę eklezjologii.

W perspektywie pneumatologii eklezjologicznej ojca Yvesa teologia otrzymuje dwa wielkie zagadnienia: Maryja wzorem Kościoła oraz współdziałanie Maryi we współtworzeniu Kościoła. Oba tematy zostały zasygnalizowane w jego trylogii pneumatologicznej. Niemniej pierwszy z nich zwrócił już uwagę ojca Congara w studium historii doktryn i w ramach działalności ekumenicznej. Były to zatem zainteresowania wyglądające nieco obco na tle maksymalistycznej mariologii lat pięćdziesiątych.

⁴⁹ *Marie et l'Église*, s. 32-33.

⁵⁰ Por. Wiel, s. 124. Congar zwrócił na to uwagę w komentarzu do *Redemptoris Mater* (Kościół [...] czci Ją jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski – RM 47), por. Y. Congar, *Présentation. La Mère du Rédempteur*, s. 10.

⁵¹ Wiel, s. 124.

⁵² *List do Serapiona*, I, s. 22nn, Kraków 1996, por. Wiel, s. 124.

⁵³ *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 42.

Ujmowało go rozpoznawanie Maryi w sercu Kościoła. Nie była to jednak bezkrytyczna fascynacja pojęciami «wzór» i «Kościół» w kontekście teologii maryjnej. Dlatego przytaczając piękne stwierdzenie, że „Maryja jest Kościołem”, zastrzega, że jest ono prawdziwe przy założeniu, iż nie oznacza: „Maryja jest całym Kościołem”⁵⁴. Podobnie nazywanie Maryi członkiem Kościoła jest do przyjęcia o ile nie redukuje osoby Maryi do pojęcia zwykłej wiernej, czy laika. Ojciec Congar podzielał tylko jakiś czas ten pogląd i wyraźnie się z niego wycofał.

Z wieloznacznego pojęcia «typos-typus» Congar opowiada się za uzasadnioną interpretacją biblijno-patrystyczną. W jej rozumieniu z logiki ekonomii zbawienia wynika, iż „prawda rzeczy znajduje się na końcu, ale jako cel ukazana jest już na początku”⁵⁵. To oznacza, że „zamysł Boga, który istnieje w Bogu, wypełni się w rzeczywistości, ale już zaczyna się odsłaniać w pierwszej swej realizacji”⁵⁶. To spostrzeżenie miało też wyostrzyć uwagę na to, że nazywając Maryję wzorem Kościoła, nie można zapomnieć o długiej „liście typów Kościoła”, które uosabiają chociaż jego aspekty, niemniej ważne są dla eklezjologii⁵⁷.

Podobnie rzecz się ma z rozumieniem Kościoła. Jeden obraz nie wyczerpuje jego rzeczywistości. Przyjmując opis misterium Kościoła z perspektywy pneumatologicznej, wydaje się, że dla rozwoju i odnowy teologii maryjnej Congar szczególnie sugeruje obraz Kościoła jako Świątyni Ducha Świętego i Koinonia.

Powstaje wobec tego pytanie jak rozumieć pojęcie „Świątyni Ducha Świętego” w kontekście *Credo*, które mówi o wierze w Ducha Świętego, jednoczącego i uświęcającego Kościół oraz czyniącego go katolickim i apostołskim? Tytułem wstępu należy przypomnieć dwie myśli bardzo istotne w teologii Congara.

Po pierwsze, ojciec Yves zwracał uwagę na potrzebę refleksji nad znamionami Kościoła nie tyle w perspektywie apologetycznej ile w porządku łaski, gdyż mówią one o boskiej przyczynie, co z kolei nie pozwala na to, by je traktować autonomicznie. „Jedność Kościoła – precyzuje ojciec Yves – jest apostołska, święta i katolicka [...], a świętość – apostołska, katolicka, gwarantująca jedność”⁵⁸.

Uwaga druga. Spośród przymiotów Kościoła Congar na pierwszy plan wydobywa jego świętość. W *Credo* mowa o tym na końcu. Odwołując się także w tym wypadku do tradycji chrześcijańskiego Wschodu przyjmuje dwa rozróżnienia: „Duch Święty źródłem świętości Kościoła” i „Duch Święty źródłem świętości w Kościele”⁵⁹. Tę ostatnią tezę rozumie jako uświęcenie osób, dając podstawy pod pneumatologię antropologiczną. Natomiast pierwsze stwierdzenie odnosi się do Kościoła jako takiego. To skłaniało ojca Yvesa do stwierdzenia, iż „wszystkie znamiona Kościoła są zna-

⁵⁴ Por. *Entretiens*, s. 84.

⁵⁵ *Wie2*, s. 74.

⁵⁶ *Marie et l'Église*, RSPHT 38 (1954) s. 15.

⁵⁷ Między innymi wymienia biblijne kobiety, Abrahama, św. Piotra, por. *Marie et l'Église*, RSPHT 38 (1954) s. 20-22; *Présentation*, s. 6.

⁵⁸ *Wie2*, s. 38.

⁵⁹ Por. *Wie2*, s. 67.

mionami świętości”⁶⁰. Takie rozumowanie było dlatego bliskie Congarowi, gdyż pozwalało podkreślać podstawową misję Ducha Świętego – uświęcenie.

Brak biblijnych tekstów, które by mówiły o „Świętym Kościele” Niemniej ten atrybut został najwcześniej przypisany Kościołowi. Pismo św. wyraża tę prawdę w terminach: Świątynia Boga lub oblubienica Chrystusa.

Teologia Świątyni według Congara to inaczej „ekonomia obecności Boga w stworzeniu”⁶¹, która zmierza do utworzenia z ludzkości żywej i duchowej świątyni, gdzie On nie tylko mieszka, ale się udziela i otrzymuje kult. Jak mówi św. Paweł, nikt bez pomocy Ducha Świętego nie może powiedzieć, że Jezus jest Panem (por. 1 Kor 12,30). Ojciec Yves wieńczy ten wątek myślowy wnioskiem, że Kościół jest „liturgią dla Boga, ale jest także znakiem Jego miłości do ludzi i Jego Królestwa”⁶² oraz zachęca by w tej perspektywie rozwijać temat: Maryja Dziewica i Świątynia.

Należy w tej refleksji nie tylko zwrócić uwagę na teksty biblijne, które ukazują Maryję w kontekście Świątyni. Ojciec Yves zwraca uwagę na scenę zwiastowania i nawiedzenia. One to uzasadniają kontemplowanie osoby Maryi jako Świątyni, jako miejsca Obecności. Maryja, gdy nosi Jezusa, jawi się jako Nowa Arka, stanowi sanktuarium⁶³. W tym miejscu Congar przypomina, że starożytne liturgie, szczególnie wschodnie, swoją uwagę koncentrują najpierw na Bogu działającym cuda w Maryi. Dopiero z czasem pobożność, niekiedy w kontekście obrony doktryny, skupiła uwagę na Maryi (dotyczy to niekiedy modlitw do Jednej z Osób Boskich; tymczasem nie ma oddzielnego święta Ducha Świętego). Dlatego przytacza precyzyjne stwierdzenie Świętego Ambrożego: „Maryja jest Świątynią Boga, Ona nie jest bogiem Świątyni”⁶⁴.

Niejako dopełnieniem tematu Świątyni, który wyjaśnia istotę świętości jest zagadnienie oblubieńczości. Congar nie tylko zwraca uwagę na obecność tego tematu opisującego przymierze Boga z człowiekiem, ale na jego wymiar eschatologiczny. Wyrazem tego są zaślubiny Chrystusa i ludzkości, Kościoła, do których się dochodzi na drodze oczyszczenia z tym ważnym aspektem, iż ze strony Boga jest zawsze wybór i wezwanie. W tych zbawczych wydarzeniach Kościół otrzymał Ducha Świętego, którego misją jest właśnie odrodzenie i oczyszczenie. Za Jego sprawą Kościół-Nowa Ewa ze swej strony przeżywa Paschę śmierci i zmartwychwstania, wyrażony także w Jego wołaniu i oblubienicy. W ten zaś sposób Kościół staje się hagiofanią, bo ukazuje obecność innego świata w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Congar rozwijając temat świętości, na drodze analizy obrazu świątyni i oblubienicy, nie poświęca wielkiej uwagi implikacjom mariologicznym. Niemniej je sugeruje. Jeśli pojawia się jakiś niepokój w ukazywaniu Matki Pana bez Syna, to uzasadniony jest

⁶⁰ *Jeden, święty, katolicki, apostołski*, „Więź” 7-8 (1963) s. 39.

⁶¹ *Le mystère du temple*, Paris 1958, s. 5.

⁶² *Wie2*, s. 71.

⁶³ Tytuł oblubienicy (sponsa Spiritus Sancti) był używany dopiero od XII wieku. Najstarsze to: Dom Boga, Tabernakulum, a także sponsam Patris (św. Jan Damasceński), sacrarium Paracliti (Średniowiecze), por. *Le mystère*, s. 305.

⁶⁴ *De Spiritu Sancto*, PL 16, 795; *Le mystère*, s. 309.

on obawą utraty perspektywy eklezjologicznej. Obecność Ducha Świętego przypomina o ukazywaniu obrazu teologicznego Maryi pośród Kościoła. Maryja stała się miejscem tej Obecności. Przyjęła Jezusa i dała Go światu. Jest więc wzorem otwarcia na działanie Ducha, którego celem jest uwielbienie Boga jako Ojca. Z rozumowania Congara też wynika, iż otwarcie teologii maryjnej na pneumatologię nie oznacza wydobycia na światło dzienne rzadko używanego terminu: „Maryja – Oblubienica Ducha Świętego” Byłaby to wciąż logika wyszukiwania przywilejów. Tymczasem nie można zatracić trynitarnego wymiaru ekonomii zbawienia. O Maryi jako Oblubienicy Ducha Świętego można mówić tylko w pewnym aspekcie. Nie można mówić, iż konsekwentnie jest w tym wymiarze wzorem Kościoła. Jest on oblubienicą Chrystusa. Nie jest ciałem Ducha, nie jest ciałem Słowa, ale Chrystusa. Nie ma Kościoła Ducha Świętego. Cóż więc oznaczałoby określenie, iż Kościół jest Oblubienicą Ducha Świętego? Congar dopowiada: „Duch [...] nie jest współistotny nam. Człowieczeństwo Chrystusa, całkowicie uświęcone przez Ducha jest dobrowolnym organem przekazywania łaski. Pan Jezus i Duch Święty razem są twórcami Ciała”⁶⁵. Wydaje się zatem, że jest do przyjęcia nazywanie Maryi Oblubienicą Ducha o ile mówi się, że jest także Oblubienicą Słowa, czy Ojca i o ile wyrazić ma on pełnię realizacji powołania, czyli pełnego zamieszkiwania Ducha-Miłości.

Odkrywanie trynitarnego struktury historii zbawienia implikuje według Congara obraz Kościoła-koinonia, który organizuje się w społeczność⁶⁶. „Jeżeli bowiem otrzymuje się Ducha Świętego, kiedy jest się razem, to nie dlatego jest jeden Duch, że jest jedno ciało, lecz odwrotnie: dlatego jest jedno ciało, że jest jeden Duch Chrystusowy”⁶⁷. Dla Congara wśród wielości znaczeń terminu koinonia jest zbliżenie znaczeniowe innego terminu: metoche. Oznacza on udział. Wierni uczestniczą w dobrach, które pochodzą od Boga. Pojawia się zatem pojęcie koinonia-uczestnictwo, czy to w tej samej Ewangelii, wierze w Bogu itp. Ich zasadą jest działanie Ducha Świętego: najpierw w Chrystusie, a następnie w wiernych.

W kontekście tego zagadnienia należałoby przytoczyć inny temat pneumatologii eklezjologicznej ojca Congara. Mówi on o Duchu Świętym, który „współ-tworzy” Kościół, albowiem narodził się on i żyje jako owoc dwóch „misji”⁶⁸. Należałoby zatem uzupełnić obraz Maryi jako wzoru Kościoła, obrazem orędowniczki: współdziałającej we współtworzeniu Kościoła. Ojciec Yves mówi jednak o współdziałaniu z wiernymi w ich trudzie, o funkcji powszechnego wstawiennictwa⁶⁹. Matka Pana w tym ujęciu „wciąż jest po stronie ludzi” Dopowiada: „[...] chrześcijanie pragną kształtować swe życie na obraz Tej, która przyjęła Chrystusa i dała Go światu [...]. Oczekują tego od samego Chrystusa, który działa przez swego Ducha”⁷⁰. Ojciec Yves

⁶⁵ Wie2, s. 31.

⁶⁶ Por. *Les implications christologique et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II*, w: G. Alberigo (red.), *Les Eglises après Vatican II*, Paris 1981, s. 118.

⁶⁷ Wie2, s. 23.24.

⁶⁸ Por. Wie2, s. 14-22.

⁶⁹ Por. Wiel, s. 226.

⁷⁰ Wiel, s. 226.

mówi nawet o dyskretnym wpływie Maryi, który dokonuje się przez Jej przykład i wstawienniczą obecność.

WNIOSKI

Nie zamykam refleksji nad implikacjami mariologicznymi pneumatologii ojca Congara. To sobie obieram za cel badań i zapraszam do współmyślenia. Na obecnym etapie analizy warto odnotować kilka wniosków.

1. Uzasadniony jest wielokrotnie głos krytyki pod adresem mariologii. Jednak nie mariologia jest wszystkiemu winna. Jeśliby teologia jako taka była konsekwentna doszłaby do redagowania mariologii i to dobrej mariologii. Jeśliby postawić jednak zarzut pod adresem izolacji mariologii, to w jakiejś mierze dotyczyłoby to także innych traktatów teologicznych.

2. Krokiem milowym w teologii maryjnej podanej przez sobór to ukazanie Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Powstaje jednak pytanie co do teologicznego obrazu Chrystusa i Kościoła. O jakim myślę Chrystusie? O jakim myślę Kościele? Congar badał tak chrystologię, jak i eklezjologię. W tej pierwszej zauważał tendencje monofizyckie. W drugiej, instytucjonalizm wynikający z chrystomonizmu.

3. Pneumatologia jest lekarstwem. Chroni człowieczeństwo Chrystusa i bóstwo Ducha Świętego. W innym wypadku człowiek dalej będzie szukał pośrednictwa do Pośrednika, gdyż nie będzie przekonany o bezwarunkowej miłości Boga, która przyjmuje grzeszną naturę człowieka. Jeśli natura nie będzie rozpoznana jako przyjęta, a Duch Święty nie będzie rozpoznany w mocy Bóstwa – pośrednik lub pośredniczka (Maryja, święci itd.) muszą mieć owe przymioty boskie. Punktem uwagi jest zatem mówienie o pneumatologii chrystologicznej i pneumatologii eklezjologicznej.

4. Nie tylko życie Maryi, ale cała historia zbawienia ma wewnętrzną strukturę, która objawia Trój-jedynego: Ojca i Syna i Ducha Świętego. Jest ona skierowana do człowieka, który w ten sposób wraca do Ojca, czyli przez Syna w Duchu Świętym. By to widzieć, nie można punktowo traktować ekonomii zbawienia, ale zabiegać o integralny obraz teologii, także mariologii.

5. *Per Spiritum ad Mariam*. Jest to propozycja kształtowania teologicznego obrazu Maryi, który nie tylko mówi o Jej relacji do Ducha Świętego, ale także do Chrystusa i Kościoła. Od strony ekonomii zbawienia będzie zawsze widoczny wymiar trynitarny, dla teologii, będzie to wyzwaniem dla wielu innych tematów. Choćby antropologii.

6. Otwartość na tradycję chrześcijańskiego Wschodu jest konieczna dla zachowania komplementarnego wykładu a jednocześnie daje mariologii i maryjności formułę doksologiczną zakorzenioną w liturgii. Byłaby to zatem odpowiedź na postulaty odnowy liturgicznej zawarte w *Marialis cultus*.

SUMMARY

Yves Cardinal Congar, O.P. (1904-1995) was never called a Marian specialist and neither did he belong to any Mariological Society. Nevertheless, Congar's theology adds much to the Church's Marian theological framework. One of his significant lectures on the Holy Spirit is more than just a Pneuma centered focus. Father Yves professes an integral pneumatology which means he shows the deeds of the Paraclete in the history of Salvation in the perspective of Christ, the Church, and humanity. In the field of Mariology such a Christological, Ecclesiological, and Anthropological Pneumatological view lets us draw a methodological and theological conclusion. Coming from that conclusion he says first of all; Mariology cannot remain a separate tract but must belong to a theological complex. The maxim - „Per Spiritum ad Mariam” fulfils different aspects compacted in the sentences: „Per Jesum ad Mariam” and „Per Mariam ad Jesum” The complementary Pneumatology opens Mariology to the Trinitarian image of God. Such a vision allows us to understand that Mary doesn't substitute Christ nor does she play the role of the Holy Spirit. The Mariological Pneumatology represents the Mother of the Lord as a new human being anointed with faith (meaning: made by the Word and by Spirit). She is portrayed as temple of the Holy Spirit in the midst of the Church as communio. She co-operates in co-creation and she is an eschatological sign. The most precious theological conclusion drawn from this reflection of „Per Spiritum ad Mariam” is that Mary's role is embraced in the Holy Spirit.