

## *VIRGO IMMACULATA* – HISTORIA DOGMATU

René Laurentin w swoim ponadczasowym dziele *Matka Pana*<sup>1</sup> wyróżnił sześć wielkich etapów rozwoju wiedzy o Maryi: 1. Czas Objawienia biblijnego zawarty w Piśmie Świętym; 2. Okres patrystyczny, który trwał do Soboru Efeskiego (431 r.); 3. Czas od Efezu do reformy gregoriańskiej (1050 r.); 4. Od końca XI wieku do zakończenia Soboru Trydenckiego (1563 r.); 5. Okres potrydencki; 6. Epoka Soboru Watykańskiego II. Powyższy schemat pozwala prześledzić rozwój jednego z maryjnych dogmatów, a mianowicie Niepokalanego Poczęcia, ogłoszonego w 1854 roku przez Papieża Piusa IX bullą *Ineffabilis Deus*. Francuski mariolog, Niepokalane Poczęcie umieszcza w newralgicznych momentach rozwoju doktryny maryjnej. Po raz pierwszy wspomina o nim z racji sporu Augustyna z Pelagiuszem (430 r.), następnie przy opisie genezy liturgicznego święta Poczęcia (VII w.). Kolejne dwa kamienie milowe to czas Soboru Trydenckiego (XVI w.) oraz potrydencki ruch maryjny zakończony ogłoszeniem dogmatu (XVII-XIX w.). Spójrzmy najpierw na świadectwa biblijne.

### BIBLIA

Na temat Niepokalanego Poczęcia odnotowujemy brak bezpośrednich świadectw skrypturystycznych, a jedynie można mówić o tekstach, które *implicite* zawierają tę naukę<sup>2</sup>. „Motyw początków Maryi był utrzymywany przez

---

<sup>1</sup> *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne* (THEOTOKOS. Seria mariologiczna, 1), tł. Z. Proczek, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1989.

<sup>2</sup> Por. F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Traktat VI i VII: P. N e c u n e r, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, red. naukowa Z. Kijas, tł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 141.

lud i do niego nawiązały Ewangelie Dzieciństwa: Mt 1-2 i Łk 1-2, które zostały zredagowane już poza Jerozolimą po jej zburzeniu, i które otrzymały redakcję teologiczną ze strony świętych pisarzy chrześcijańskich<sup>3</sup>. Tradycji immakulistycznej, poza Ewangelią Dzieciństwa, należy upatrywać także w pochwałach św. Elżbiety: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” (Łk 1, 42); „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (1, 45), *Magnificat* (szczególnie słowa „gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” – 1, 49). Tradycja ta kryje się także po części „[...] w opisie o pneumatologicznym i niepokalanym poczęciu Jezusa przez Maryję (Mt 1, 18-25), a nawet [...] w zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1, 5-7. 39-45) oraz w opisie Nawiedzenia św. Elżbiety, sugerującym, że Jan Chrzciciel jako Przedślaniec Mesjasza został uwolniony od grzechu pierworodnego w łonie Elżbiety: ‘Oto, skoro głos Twojego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie (Łk 1, 44)’<sup>4</sup>. Kolejne świadectwo to apokaliptyczna wizja Niewiasty – „wielki znak na niebie” (Ap 12). Tradycję tę kontynuuje *Protoewangelia Jakuba* o cudownym poczęciu Maryi.

W przeważającej części studiów biblijnych w stosunku do Niepokalanego Poczęcia można mówić o daleko posuniętej ostrożności. Biblia bowiem, jak zostało stwierdzone, nie proponuje wyraźnych i jednoznacznych świadectw na ten temat. Z drugiej strony, w uzasadnianiu i interpretacji Niepokalanego Poczęcia zastosowanie znajduje typologiczna metoda lektury tekstów biblijnych, uzasadniająca rezygnację z wyizolowanych i precyzyjnych sformułowań potwierdzających dogmat. Na Niepokalane Poczęcie, jak również na pozostałe dogmaty i przywileje odsłaniające niepowtarzalne miejsce Maryi w historii zbawienia, należy patrzeć w ogólnej perspektywie odwiecznego planu Bożego wybrania, w którym „[...] zawsze zawarte jest odpowiadające mu przygotowanie. Taki jest biblijny załączek dogmatu wolności Maryi od grzechu pierworodnego<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cz. S. Bartnik, *Traktat VIII o Maryi*, w: tenże, *Dogmatyka Katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 385.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Courth, *Mariologia*, s. 142.

## OKRES PATRYSTYCZNY I ŚREDNIOWIECZE

## Patrystyka

„Pierwotny motyw o Niepokalanie Poczętej był poddawany coraz szerszej refleksji teologicznej, choć większość tekstów nie dochowała się do naszych czasów [...]”<sup>6</sup>. Niewątpliwie, do najważniejszych czynników rozwoju omawianego dogmatu, pochodzących z okresu patrystycznego, można zaliczyć wątki inkarnacyjne i eklezjologiczne, które zrodziły myśl o uświęceniu i oczyszczeniu z grzechu Matki Zbawiciela<sup>7</sup>. Do czołowych ich przedstawicieli należą: Arystydes z Aten, św. Hipolit, czy św. Ireneusz z Lyonu († 220 r.) zwany ojcem dogmatyki katolickiej<sup>8</sup>. Szczególnie ważne są sformułowania tego ostatniego. Twierdził on, że Maryja została oczyszczona z grzechu w chwili Zwiastowania i nazywał ją „Matką Czystą” (*Meter katara, Meter Akakos*), Tą – która nie doznała grzechu<sup>9</sup>. Za znaczące uznać należy także zdanie Arystydesa z Aten o tym, że „Jezus Chrystus w Duchu Świętym z nieba zstąpił dla zbawienia ludzi i ze świętej Dziewicy urodzony bez nasienia i bez naruszenia Jej przyjął ciało [...] aby ludzi wybawić z błędu politeizmu” (*Apologia*, 15). Św. Efreem z kolei wysławiał niezwykłą wymianę, jaka dokonała się między Matką a Jej Synem. W jednej z pieśni pisał: „Syn niebieski przyszedł i we mnie zamieszkał, a Ja się stałam Jego Matką. Jak Ja Go zrodziłam w Jego drugim narodzeniu, tak On mnie zrodził w moim drugim narodzeniu. On przywdział na siebie szatę swej Matki – wzięte od Niej ciało; Ja przyoblekłam Jego chwałę”<sup>10</sup>. Ważnym wątkiem inkarnacyjno-eklezjologicznym była również paralela Ewa – Maryja (Justyn, Ireneusz). Biskup Lyonu wyraził ją w następujących słowach: „Jak Ewa mając Adama za męża, będąc jednak panną, przez swe nieposłuszeństwo stała się dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak Maryja mając wyznaczonego męża, pozostając jednak panną, przez swe posłuszeństwo, stała się dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia. [...] Tak też węzeł nieposłuszeństwa Ewy został rozwiązany przez

<sup>6</sup> Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, s. 386.

<sup>7</sup> Por. Courth, *Mariologia*, s. 143.

<sup>8</sup> Por. G. Söll, *Mariologie*, w: M. Schmaus (red.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3-4, Freiburg 1978, s. 34.

<sup>9</sup> *Adversus haereses*, IV, 30, 3.

<sup>10</sup> Cyt. za Courth, *Mariologia*, s. 143.

posłuszeństwo Maryi; co dziewica Ewa związała przez swą niewiarę, to Dziewica Maryja rozwiązała przez swą wiarę”<sup>11</sup>

Kiedy Bartnik mówi o ożywieniu nauki o Niepokalanym Poczęciu już w IV wieku, Laurentin twierdzi, że zagadnienie Niepokalanego Poczęcia jako problem teologiczny zrodziło się dopiero pod koniec drugiego okresu kształtowania się wiedzy o Maryi (429 r.). Faktem jest, że stało się to za sprawą herezjarchy Pelagiusza, który w ramach kontrowersji z Augustynem jako pierwszy wyraźnie sformułował świętość Maryi<sup>12</sup>. „Mnich Pelagiusz, pisze Bartnik, wynoszący dobrą wolę człowieka ponad łaskę Bożą w życiu moralnym i zbawczym, polemizując ze św. Augustynem, który akcentował tylko łaskę, powołał się na przykład Maryi, że ‘należy Ją uznać jako bez żadnego grzechu’ – dzięki Jej świętej woli. Paradoksalnie, czytamy dalej, [...] Pelagiusz był materialnie bliższy prawdzie Niepokalanego Poczęcia niż św. Augustyn”<sup>13</sup>. Tej polemiki Augustyna z Pelagiuszem nie można zrozumieć bez teologicznego kontekstu. Otóż, o ile dotychczasowe dyskusje, wypowiedzi mariologiczne Ojców oraz soborów rodziły się niejako w tle wypowiedzi chrystologicznych i trynitarnych, tak od tej pory daje o sobie znać w teologii zachodniej zwrot ku antropologii teologicznej, a zwłaszcza ku pytaniom o stan pierwotny człowieka, o jego wyposażenie w łaskę, o los chrześcijanina, a zwłaszcza o jego ostateczne przeznaczenie<sup>14</sup>.

O późniejszym rozwoju doktryny Kościoła o Niepokalanym Poczęciu zażyło stanowisko św. Augustyna. Biskup Hippony uważał, że przyczyną przekazywania grzechu pierworodnego jest nieczystość *libido*, którą każdora-

<sup>11</sup> „Przyczyna naszego zbawienia” (*Adversus haer.* 3, 22 – PG 7, 956), w: S. C. Napiórkowski (red.), *Beatam me docent. Teksty o Matce Bożej*, t. 1: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, tł. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 24-25.

<sup>12</sup> Por. *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, s. 77. „W pierwszej fazie kontrowersji Pelagiusz wysunął przeciw Augustynowi sprawę Najświętszej Panny podkreślając, że ‘zachodzi konieczność uznania Maryi za bezgrzeszną’ Nikt dotychczas nie sformułował tak wyraźnie świętości Maryi. W tak zaciekłym sporze, można by ulec pokusie i uznać to twierdzenie za herezję. Św. Augustyn rozstrzygnął jednak ten problem w sposób wprost genialny. Przyjął twierdzenie przeciwnika, lecz nadał mu zupełnie inny sens; świętość ta jest wyjątkiem, a jej podstawą jest łaska Boża, nie zaś jedynie wolna wola ludzka” Tamże, s. 77-78. „Biskup Hippony zgadzał się, że Maryja była święta, ale, broniąc powszechnego zasięgu grzechu pierworodnego, świętość Maryi uznał za wyjątek, sprawiony łaską: ‘zostało Jej udzielone więcej łaski dla pokonania grzechu we wszystkich aspektach’ (*De natura et gratia*, 42 CSEL 60, s. 263-264). Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 387.

<sup>13</sup> *Dogmatyka Katolicka*, s. 387.

<sup>14</sup> Por. Söll, *Mariologie*, s. 101.

zowo obarczone są narodziny człowieka. Mówiąc o Niepokalanym Poczęciu Maryi miał jednoznacznie na myśli niepokalane poczęcie Jezusa, więc, jego zdaniem, Maryja nie mogła być od początku wolna od tego grzechu<sup>15</sup>. Tymczasem, jak podkreśla Laurentin, „to nie ów akt kła naturę, lecz przekazana natura ludzka jest skażona”<sup>16</sup>. Stanowisko Augustyna często interpretowano jako brak akceptacji dla dogmatu. Trzeba jednak pamiętać, że w polemice z Pelagiuszem bronił on konieczności łaski do zbawienia i powszechnego zasięgu grzechu pierworodnego. Jego zdaniem, świętość Maryi należało uznać za wyjątek. W toczącej się dyskusji Julian z Eklanum zarzucił Augustynowi, że jeśli Maryi przypisuje się podleganie grzechowi pierworodnemu, to tym samym czyni się Ją poddaną diabłu. Odpowiedź Augustyna była nieprecyzyjna, sformułowana jakby naprędce, a brzmiała: „Jeżeli oddajemy Maryję pod władzę diabła w następstwie narodzenia, to dlatego, by ten sam charakter narodzin został usunięty przez łaskę odrodzenia”<sup>17</sup>. Niestety, ta opinia biskupa Hippony przez długie lata decydowała o trudnościach w przyjęciu prawdy dogmatycznej o Niepokalanym Poczęciu Maryi.

W okresie pomiędzy II Soborem w Konstantynopolu a II Soborem w Nicei, w mariologii dał o sobie znać zwrot ku antropologii teologicznej (w tym czasie dominuje już antropologia dualistyczna), co doprowadziło do pojawienia się problemu wyposażenia duszy Maryi w łaskę (wcześniej na pierwszy plan wysuwano los Jej ciała po śmierci). Wyraźniej też zaczęto zdawać sobie sprawę z trudności w opisywaniu i uzasadnianiu ewentualnej nieskazitelności (świętości) Maryi, bardziej aniżeli gdy chodziło o los jej ciała. Nie można tu było, jak w przypadku chociażby pustego grobu Maryi i braku jakichkolwiek relikwii, powołać się na historyczne, bądź *quasi* historyczne argumenty<sup>18</sup>.

W opozycji do dualistycznej gnozy oraz błędnego nauczania Orygenesusa o preegzystencji duszy ludzkiej, Grecy Ojcowie Kościoła podkreślali wpisana

---

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 42. „Augustyn potwierdził doskonałą świętość Maryi i brak w Niej jakiegokolwiek grzechu osobistego ze względu na wyjątkową godność Matki Pana. Nie potrafił on jednak pojąć, jak można pogodzić twierdzenie o całkowitym braku grzechu w chwili poczęcia z doktryną o powszechności grzechu pierworodnego i potrzebie odkupienia wszystkich potomków Adama” Jan Paweł II, *Niepokalana: odkupiona przez zachowanie od grzechu*, w: tenże, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana 1998, s. 87.

<sup>16</sup> Tamże, s. 109, przyp. 9.

<sup>17</sup> *Opus imperfectum contra Iulianum*, 4, 122 PL 45, 1417-1418. Por. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, s. 387.

<sup>18</sup> Por. Söll, *Mariologie*, s. 131.

przez Boga dobroć stworzeń, w tym człowieka, i głosili wolność ludzkiej woli jako fundament postępowania. Głosząc naukę o podleganiu człowiekowi grzechowi i śmierci wskutek grzechu pierworodnego, narażali się na zarzut ukrytego pelagianizmu. Trzeba jednak podkreślić, że akcent kładli raczej na dziedzictwo grzechu, aniżeli na sam grzech pierworodny ujmowany w sensie rozsądnika zła. Na tej drodze trudno byłoby im bowiem przyjąć możliwość wyjęcia kogokolwiek z ludzi spod wspomnianego wyżej powszechnego prawa dziedziczenia. Mimo tych trudności przypisywali Maryi wyjątkowe i uprzywilejowane miejsce w soteriologii inkarnacyjnej.

Henry Newmann wylicza pięć komponentów rozwoju rozumienia etycznego wizerunku Matki Bożej: 1. Paralela Ewa – Maryja, która ukazywała nie tylko obiektywny udział Maryi w dziele zbawczym Syna, lecz także podkreślała jej subiektywny etyczny stan, dzięki któremu mogła analogicznie do Chrystusa zdeptać głowę węża; 2. *Epitheta ornantia* rozwijająca atrybut świętości Maryi, wynikającej z niezwyklej godności Świątyni, która przyjęła Zbawiciela. W tym kontekście szczególnej wagi nabiera sformułowanie *meruisti portare*, rozumiane jako fundament osobistej wolności Maryi od grzechu; 3. Rosnące przekonanie, że tego szczególnego duchowo-cielesnego zjednoczenia Maryi z Chrystusem nie można pogodzić z grzesznym dziedzictwem Adama. W tym miejscu pojawia się myśl o wyjątkowym dziele oczyszczenia Maryi przez Ducha Świętego. Ta kwestia została poruszona po raz pierwszy u Grzegorza z Nazjanzu; początkowo ograniczała się do pytania o czas uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego (nie można mówić jeszcze o dogmatycznym *praeservatio*); 4. Rozwijająca się nieustannie typologia, która pośrednio poświadcza dziewictwo Maryi. Newman wyróżnia cztery jej grupy: a) identyfikujące Maryję ze świętymi przedmiotami kultu żydowskiego (tabernakulum, świątynia, Arka Przymierza), b) porównania z biblijnymi przedmiotami (drzewo życia, drabina Jakuba, krzak gorejący), c) odnoszenie do Maryi obrazów i przepowiedań proroków (brama zamknięta, Góra Syjon), d) identyfikacja Maryi z postaciami Starego Testamentu (Judyta, Estera); 5. Rodząca się wiara we Wniebowzięcie Maryi, pozwalająca wnioskować o wyjątkowej świętości kogoś tak wyróżnionego przez Boga. Niemniej, podchodzono do tej problematyki z dużą ostrożnością. Wyjątkiem były homilie głoszone z okazji nowych maryjnych świąt. Andrzej z Krety wołał: „O, Dziewico, Boża Matko, niepokalany celu, oczyść mnie pokalanego grzechem, czystą kroplą Twojego miłosierdzia, oraz podaj mi swą pomocną dłoń, abym mógł wołać: Tobie cześć, o Najczystsza, przez Boga wspaniałością napełniona”<sup>19</sup> Homilia nieznanego autora z VII wieku dopowia-

da jeszcze więcej, mianowicie, jej autor utrzymuje, że działanie nadprzyrodzone Ducha Świętego nie ograniczyło się wyłącznie do godziny Zwiastowania, lecz rozciągnęło się na „wszystek czas, aby Maryja na zawsze pozostała błogosławioną”<sup>20</sup>.

## Średniowiecze

W średniowieczu można dostrzec bardzo istotną zmianę horyzontu rozumienia prawdy o Niepokalanym Poczęciu. „Dotychczas, pisze Cz. Bartnik, prawda ta była raczej wprowadzeniem do chrystologii i historii zbawienia. Odtąd jawić się poczyna w horyzoncie antropologii chrześcijańskiej, indywidualnej i społecznej (można mówić jakby o drugim antropologiczno-społecznym zwrocie). Świętość Maryi rozumiano jako model społeczności chrześcijańskiej, czyli Kościoła. Jednak o ile na początku zafascynowanie wspólną chrześcijańską było tak duże, że Eklezję uważano za ‘świętą i nieskalaną Oblubienicę Boga’ (por. Ef 5, 26-28), o tyle potem szybko zaczęło przychodzić rozczarowanie i życiem klasztorów, i życiem całego Kościoła, i ideał ‘Świętej Oblubienicy’ zaczęto coraz bardziej ograniczać do samej Matki Jezusa. Już w wieku XIII zaczęło się szerzyć ‘zgorszenie’ faktyczną postacią Kościoła jako instytucji. Potem pogłębiło się to ogromnie w wieku XIV i XVI”<sup>21</sup>.

G. Söll twierdzi, że motorem napędowym rozwoju mariologii do końca patrystyki była chrystologia. Gdy ustały toczące się spory chrystologiczne, a stało się to na Soborze w Konstantynopolu (680/681), doszło do wyraźnego zwrotu w mariologii. Pozbawiona „motoru” musiała ona odtąd polegać na samej sobie, a w rzeczywistości zaczęła zwracać się ku antropologii. Niestety ta, ani na Wschodzie ani na Zachodzie, nie była dobrze rozwinięta. Jej miejsce w rozwoju dogmatu maryjnego zajęła liturgia oraz pobożność ludowa. Od tego czasu należy datować początek napięcia między teologią a pobożnością, w myśl słynnej zasady: „ut lex orandi statuat legem credendi” Zasada ta w przeważającej części okazała się funkcjonalna w jedną stronę, a z założenia powinna istnieć także możliwość zwrotności. Powoływanie się na niesprawdzone świadectwa i opowiadania, owszem zadowalały pobożność, ale okazywały się niewystarczające dla teologii, której centralnym zadaniem było, i jest do dzisiaj, konfrontowanie ich z Objawieniem i Tradycją.

<sup>19</sup> PG 97, 1310, za S ö 11, s. 132. W tym samym duchu formułowali swoje hymny Jan z Eubci, Sofroniusz z Jerozolimy i in.

<sup>20</sup> Por. PG 28, 930, za S ö 11, s. 133.

<sup>21</sup> *Dogmatyka Katolicka*, s. 387-388.

Na Wschodzie myśl o *praeservatio* szybciej doszła do głosu aniżeli na Zachodzie, który długie wieki pozostawał pod wpływem koncepcji św. Augustyna. Wśród tych, którzy wyraźnie sugerowali ideę zachowania Maryi od zmyślenia grzechu pierworodnego wymienia się m.in.: Focjusza z Konstantynopola („już od samego dzieciństwa była uświęcona przez Boga jako przeduchowiona świętynia”)<sup>22</sup>, Jana Hymnologa („narodziła się na ziemi dziewczeczka, która stoi nad aniołami, i której świętości i czystości są niezrównane”)<sup>23</sup> i Grzegorza Palamasa. Ten ostatni wprost mówił o udoskonaleniu Maryi przed Jej narodzeniem: „Tę wybrał Bóg od wieków i przeznaczył, ubłogosławił ponad wszystkich ludzi jako świętą świętych udoskonalił przed Jej cudownym narodzeniem”<sup>24</sup>.

Na Zachodzie, jak powiedziano, dominował św. Augustyn oraz jego następcy: Fulgencjusz z Ruspe, wierny uczeń biskupa Hippony i papież Leon Wielki, który mówił o Chrystusie jako o jedynym, który przyszedł na świat bez grzechu<sup>25</sup>. Generalnie, do VIII wieku idea Niepokalanego Poczęcia nie była teologicznie sformułowana, ani uzasadniana. Ubogacenie teologii maryjnej i pobożności nastąpiło dopiero w okresie renesansu karolińskiego. Stało się to możliwe wskutek rozgorzałej na nowo polemiki wokół adopcjanizmu, reprezentowanego przez niektórych biskupów hiszpańskich. Tym samym, na synodach regionalnych w Toledo powrócono do dyskusji z poglądami Nestoriusza. W mariologii natomiast pojawiła się tendencja do wyraźniejszego podkreślania naturalnego synostwa Bożego Jezusa oraz do wynoszenia Maryi jako „mater Dei gloriosa” (szczególnie Paweł z Akwilei). Czyniono to z wyraźną chęcią sprzeciwienia się stanowisku neo-adopcjonistów, którzy koncentrowali się na Maryi jako służebnicy. Skutkiem tych zapatrywań i polemik było daleko idące zindywidualizowanie Maryi w stosunku do Chrystusa, mimo chrystologicznego aspektu toczących się sporów. Wówczas też u Alquina z Yorku pojawiła się zapowiedź powszechnej zasady „potuit, decuit, ergo fecit” Jego *adgium* brzmiało: „Si non potuit, non est omnipotens” Wezwaniem maryjnym określającym całą tę epokę można uznać zawołanie: „Dei genitrix gloriosa”, które charakteryzuje nie tylko teologiczne poszukiwania na polu mariologii, lecz przede wszystkim liturgię i pobożność (msze sobotnie, pielgrzymki do Kościołów poświęconych Jej imieniu).

Z czasem także na Zachodzie rozwinęło się przekonanie, że Maryja, ze względu na swoje szczególne miejsce w dziele zbawienia, została oczyszczona

<sup>22</sup> *Homilia na Zwiastowanie*, za S ö 11, s. 137.

<sup>23</sup> *In perivigilio nat. Deiparae*, PG 105, 985 B, za S ö 11, s. 137.

<sup>24</sup> *In Chr. genealogiam* 1, za S ö 11, s. 129.

<sup>25</sup> Por. *Sermo* 25, 5, PL 54, 211, za S ö 11, s. 149.



z grzechu pierwotnego wyjątkową łaską i to nie dopiero w chwili Zwiastowania, lecz w momencie Jej urodzenia (chodziło o to, aby wybrana przez Boga na matkę od chwili urodzenia nie pozostawała „w tyle” w stosunku do Jeremiasza, a szczególnie Jana Chrzciciela, któremu za sprawą Bedy Czcigodnego przypisywano uświęcenie już w łonie jego matki – Łk 1, 41). Drogę do takiego myślenia wyznaczył Paschazy Radbert („eam ab omni originali peccato immunem fuisse”), mimo że nie mówił jeszcze wprost o momencie, w którym się to dokonało. O ile teologowie wschodni trwali przy kwestiach teologicznych dogmatu, tak teologowie zachodni próbowali uwzględniać w swoich rozważaniach i dywagacjach dodatkowo wymiar biologiczny. Ciągłe pozostawał do rozwiązania problem czterdziestu dni pomiędzy chwilą poczęcia a momentem wiania duszy.

Przewyciężenie tych i innych trudności dokonało się w dwóch etapach. Najpierw, Anselm z Canterbury odszedł ostatecznie od Augustyńskiego kojarzenia grzechu pierwotnego z pożądliwością, łącząc go raczej z brakiem łaski uświęcającej na skutek grzechu Adama; w ten sposób można było oderwać przenoszenie grzechu pierwotnego od aktu płciowego rodziców i nie ograniczać wolności od tego grzechu do Jezusa poczętego z Dziewicy<sup>26</sup>. Następnie, głos zabrał św. Bernard z Clairvaux, który zgłosił zasadniczy protest do powyższego stanowiska Anselma. W słynnym liście sto siedemdziesiątym czwartym z 1130 roku, adresowanym do kanoników na Lateranie, nazywał święto Poczęcia Maryi „zuchwałą nowością, której nie zna Kościół”<sup>27</sup>. Jako nieprawdziwe odrzucał prywatne objawienie niejakiego Helsina, któremu Maryja rzekomo nakazała spowodowanie zamiany święta narodzenia (8 grudnia) na święto poczęcia. Bernard obawiał się, że świętowanie poczęcia Maryi rozpocznie proces nieustannego poszerzania ewentualnych zainteresowanych, począwszy od rodziców Maryi, dalej jej dziadków itd. G. Söll zauważa, że nie można do końca konfrontować tego stanowiska Bernarda z późniejszym orzeczeniem dogmatycznym Kościoła, ponieważ wtedy mówiło się o dwóch poczęciach: poczęciu ciała (*conceptio carae peccati*) oraz wlianiu duszy (*conceptio passiva consummata*). Przyjmując obydwie poczęcia Bernard nie widział sensu zastanawiania

---

<sup>26</sup> „Das besondere Verdienst Anselms für die Entwicklung des Immaculata-Dogmas besteht darin, dass er die Erbsünde nicht mehr mit der leiblichen Zeugung in Verbindung brachte, sondern erst mit der Vereinigung von Leib und Seele als gegeben sah und ihr Wesen nicht in Infektionen der caro, sondern im scelischen Defekt der ‘absentia debitae iustitiae’” Söll e, s. 167.

<sup>27</sup> Por. Napiórkowski, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej w kwestii święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, RT 43(1996) z. 4, s. 225.

się nad tym tematem. Z kolei Hugo z klasztoru św. Wiktora († 1141) przyjął, że poczęcie ciała nie jest równoznaczne z obciążeniem dziecka wprost grzechem pierworodnym, lecz jedynie wiąże się z przekazaniem przyczyny.

Także św. Tomasz nie widział możliwości zaakceptowania Niepokalanego Poczęcia. „Dwa są powody, dla których uświęcenie Najświętszej Panny przed połączeniem się duszy z ciałem nie da się pomyśleć, pisał w swej *Summie Teologicznej*. Po pierwsze, uświęcenie, o którym mowa, to nic innego, jak oczyszczenie z grzechu pierworodnego, bo jak mówi Dionizy, świętość to ‘doskonała czystość’. Skoro zaś wino nie może być oczyszczone inaczej jak przez łaskę, a łaska może istnieć tylko w stworzeniu rozumnym, to przed wlaniem duszy rozumnej Najświętsza Panna nie była uświęcona. Po drugie, podmiotem winy może być tylko stworzenie rozumne, toteż płód, zanim się nie połączy z duszą rozumną, nie jest obciążony winą. I dlatego, gdyby Najświętsza Panna została uświęcona przed połączeniem się duszy rozumnej z ciałem, to nie mógłby w niej istnieć grzech pierworodny. A wówczas, odkupienie i zbawienie dokonane przez Chrystusa, stosownie do słów ‘On sam zbawi lud swój od grzechów jego’, byłoby Maryi niepotrzebne. Byłoby to wszakże czymś niewłaściwym, gdyby Chrystus, mówiąc słowami św. Pawła, nie był ‘Zbawicielem wszystkich ludzi’ Wobec tego pozostaje przyjąć pogląd, że uświęcenie Najświętszej Panny dokonało się po połączeniu duszy rozumnej z ciałem”<sup>28</sup>.

Drogę ku przezwyciężeniu tego dylematu odnajdujemy u Wilhelma z Ware (XIII w.), który wymienia trzy ujęcia problemu: 1. Maryja została poczęta w grzechu, ale w tym samym czasie została z niego oczyszczona; 2. Tuż po swoim poczęciu Maryja została oczyszczona z grzechu pierworodnego; 3. „Alia est opinio quo non contaxit originale” Ta trzecia opinia osłabia Augustyńską koncepcję przekazywania, mówiąc o jakiejś infekcji ciała *qualitas morbida*, która dotyka Maryję, ale z której jest ona równocześnie oczyszczona: „simul seminata et mundata” Przez to Maryja nie potrzebuje cierpienia Chrystusa z powodu grzechu, który w niej był, lecz z powodu grzechu, który mógłby ją dotknąć, gdyby Syn Jej od niego na mocy wiary (rodziców) nie zachował (*praeservasset*). Wilhelm rozróżnia między „debitum commissum et dimissum” oraz między „debitum non commissum, sed possibile comitti”, co otwiera ostatecznie drogę do oddzielenia *debitum* od *factum* podpadania pod grzech pierworodny.

G. Söll zauważa, że praktyka pobożna nie bardzo przejmowała się tymi ważnymi „niuansami” Przeciwnie, na jej polu bez większych trudności prze-

<sup>28</sup> STh III 27, 2.

noszono czystość zrodzenia na czystość poczęcia. Zakładano, że u Boga przecież wszystko jest możliwe. Kapituluje też Tomasz, który pisze: „Chociaż Kościół rzymski nie obchodzi uroczystości Poczęcia Najświętszej Panny, toleruje jednak zwyczaj obchodzenia tego święta, zachowany w niektórych Kościołach. Uroczystość Poczęcia nie upoważnia jednak do twierdzenia, że Błogosławiona Dziewica była święta już w chwili swego poczęcia. Lecz skoro nie wiemy w jakiej chwili została uświęcona, to uroczystość Poczęcia jest raczej uroczystością jej uświęcenia”<sup>29</sup>.

Refleksja nad tajemnicą Matki Bożej prowadzi do wniosku, że wolność od grzechu, także pierwotnego, nie neguje zbawczego wpływu Chrystusa, lecz jest jego najczystsza postacią jako zbawienie, następujące nie przez zgładzenie grzechu, lecz przez zachowanie od niego. Dzięki tej intuicji, której największym rzecznikiem stał się w średniowieczu Jan Duns Szkot, prawda o Niepokalanym Poczęciu zaczęła torować sobie drogę do coraz powszechniejszego przyjęcia. Szkot przekonywał, że w chwili poczęcia stwarzana jest także dusza człowieka. Nie jest wykluczone, twierdził, że właśnie w tej chwili Bóg dokonał wiania łaski tak, że i dusza i ciało Maryi od samego początku były wolne od wszelkiej infekcji. Tym samym, bezprzedmiotowe okazało się szukanie momentu, w którym Maryja po swoim poczęciu została uwolniona od grzechu początku. W dalszej przyszłości można było więc przyjąć sformułowanie dogmatu wiary z 1854 roku, który mówi, że „Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia, na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego”<sup>30</sup>.

## OD LUTRA<sup>31</sup> PO DEFINICJĘ DOGMATYCZNĄ

Zdaniem reformatora Marcina Lutra, rola Maryi w dziele odkupienia była ściśle ograniczona do jedynej, wyznaczonej jej przez Boga funkcji, a mianowicie do Wcielenia. Przekonanie to znalazło swe odzwierciedlenie w nauce na temat zbawienia, grzechu pierwotnego, łaski i zasługi. Ponieważ w miarę

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> B o l e w s k i, *W duchu i mocy Niepokalanego Poczęcia*, Kraków 1998, s. 42-43.

<sup>31</sup> Treść paragrafu na podstawie: K. K o w a l i k, *Wejrzal na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, RW KUL, Lublin 1995, s. 131 nn.

krystalizowania się poglądów reformacyjnych Lutra małało jego zainteresowanie tematyką Wcielenia, również nauczanie o Maryi zeszło na dalszy plan. Temu „odejściu od Maryi”, spowodowanemu względami teologiczno-metodologicznymi (*sola scriptura, solus Christus, sola fide, sola gratia*) oraz taktycznymi (wzrastająca niechęć do Matki Chrystusa w szeregach protestantów), w sposób naturalny towarzyszyła wyraźna ewolucja w kierunku zaprzeczania lub przynajmniej przemilczania przywilejów Maryjnych. Odnosiło się to także do Niepokalanego Poczęcia (*Unbefleckte Empfängnis*). Czas decydującego odcięcia się Lutra od nauki o tym przywileju Matki Bożej wielu autorów umiejscawia w roku 1521. Nie brak jednak opinii, że nastąpiło to nieco później<sup>32</sup>, a nawet, że dr Marcin wcale nie porzucił nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi<sup>33</sup>. Stanowisko pośrednie reprezentuje W. Tappolet, który przyznaje, iż z jednej strony u Wittenberczyka nie brak wypowiedzi, wprawdzie nielicznych, na temat Niepokalanego Poczęcia również po roku 1528, a z drugiej nie zgadza się z opinią R. Schimmelpfennig, jakoby Luter w swoim stanowisku był całkowicie i do końca zgodny z doktryną Kościoła, również w sensie dogmatycznego sformułowania z roku 1854<sup>34</sup>.

Poglądy ojca Reformacji na temat Niepokalanego Poczęcia<sup>35</sup>, podobnie jak inne zagadnienia mariologiczne, należy postrzegać w związku z całą jego te-

<sup>32</sup> Gherardini przytacza wypowiedzi tych, którzy opowiadają się za czasowym przedziałem między rokiem 1522 a 1527/28, a wśród nich: G. von Horwa, D. Bertetto, J. Hamera, J. Galota, H. Düfela. Por. *L'Immacolata Concezione in Lutero*, „Divinitas” 30(1986), s. 273.

<sup>33</sup> Por. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, „Saeculum” 32(1981), s. 51.

<sup>34</sup> Por. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther: Johannes Calvin. Huldreich Zwingli. Heinrich Bullinger*, Tübingen 1962, s. 32.

<sup>35</sup> W kazaniu *W dniu poczęcia Maryi (In die conceptionis Mariae)* z 8 grudnia 1516 roku, Luter poddaje analizie imię „Miriam”, którym wyraża się szczególną cześć Dziewicy. Tłumaczy je nie jako „stella maris” (gwiazda morska), lecz jako „stilla maris” (kropla morza), dopatrując się w tym imieniu potwierdzenia faktu Jej jedynego, niepowtarzalnego zachowania od grzechu pierworodnego spośród całego rodzaju ludzkiego. W 1518 roku, w piśmie *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, nawiązując do niejednoznacznego stanowiska w Kościele na temat Niepokalanego Poczęcia i wskazując na swoich tomistycznych adwersarzy, również poddających tę prawdę w wątpliwość, Luter stwierdza, że choć Kościół Rzymski oraz Sobór Powszechny w Bazylei (1431 r.), jak też całe prawie chrześcijaństwo wierzą w wyjęcie Maryi spod prawa grzechu pierworodnego, to jednak nie byłby heretykiem ten, kto by się tej prawdzie zechciał sprzeciwić. Imię „stilla maris Miriam” utożsamia z „unica praeservata stilla”, wyrażającym fakt zachowania jej od grzechu pierworodnego. WA 1,107; por. W. Dclius, *Luther und die Marienverehrung*,

ologią, zwłaszcza Wcielenia, grzechu pierworodnego i łaski. W początkowej fazie podzielał on opinię, jaka dominowała w Kościele jego czasu. Trzeba pamiętać, że nie było jeszcze wówczas dogmatycznego sformułowania tej prawdy, stąd nie musi dziwić fakt, że była ona często kwestionowana i kontestowana w Kościele, m.in. w środowisku dominikańskim (św. Tomasz). Zgodnie z ówczesną znajomością biologii panowała opinia o tzw. „podwójnym poczęciu” człowieka. Według niej, pierwsze poczęcie odbywało się na drodze czysto cielesnej, drugie zaś polegało na duchowym ożywieniu embrionu. Nawiązując do Augustyna, Luter wyjaśniał naukę o Niepokalanym Poczęciu w sposób następujący: Pierwsze poczęcie (cielesne) było poczęciem właściwym każdemu człowiekowi (czyli pod prawem grzechu pierworodnego); nie zachodziła tu konieczność, by dorównywało ono temu Chrystusowemu (obydwa poczęcia Jezusa były wolne od grzechu). Maryja więc w tym aspekcie, nie została wyjęta spod prawa grzechu. „Lecz co się tyczy drugiego poczęcia, to znaczy połączenia duszy z ciałem (*Eingießung der Seele*), to nabożnie i święcie wierzymy, pisze Luter, że została Ona poczęta poza grzechem pierworodnym, w ten sposób, iż w momencie połączenia duszy z ciałem została także oczyszczona z grzechu pierworodnego i w pierwszym momencie życia była już bez żadnego grzechu, ozdobiona darami Bożymi”<sup>36</sup>. Przypadek Maryi byłby więc czymś pośrednim między poczęciem zwykłego człowieka a poczęciem Jezusa<sup>37</sup>. Później Luter odszedł od tej koncepcji twierdząc, że prawda ta w doktrynie chrześcijańskiej nie spełnia żadnej istotnej roli; by w końcu dojść do przekonania, że jest ona niebiblijna i tym samym niemożliwa do udowodnienia (a w rezultacie bezużyteczna)<sup>38</sup>. Ostatecznie można przyjąć, twierdził, że Maryja ze względu na Chrystusa została uwolniona od grzechu pierworodnego i oczyszczona przez Du-

---

ThL 78(1954), s. 411. Dodajmy: słowo „*pracservata*” pełniej wyrażało, jego zdaniem, prawdę o Niepokalanym Poczęciu niż później stosowane określenie: „*sanctificata – geheiligt*” (uświęcona). Już jednak w 1520 roku uznaje problem za otwarty, nie wypowiadając się ani za, ani przeciw Niepokalanemu Poczęciu. Podobne stanowisko zajmuje w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* (1538-1540). Natomiast w kazaniu z 1539 roku twierdzi, że Maryja została poczęta w grzechu jak inni ludzie. Por. G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers und in Evangelischen Äußerungen der Gegenwart*, w: W. Beinert (red.), *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, s. 65.

<sup>36</sup> Por. WA 17/2, 280-289; Tappolet, s. 29-30.

<sup>37</sup> Por. Tappolet, s. 30; W. Delius, *Luther und Marienverehrung*, ThL 78(1954), s. 413.

<sup>38</sup> WA 17 II, 280. Por. G. von Horw, *Das Marienbild Martin Luthers. Eine Untersuchung über das Zeugnis der Quellen*, EphMar 24(1974), s. 179-209; G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers*, „Zur Debatte” 13(1983) nr 5, s. 3.

cha Świętego najpóźniej w chwili Wcielenia Syna Bożego<sup>39</sup>. Nic więcej jednak do tego stanowiska dodawać się nie powinno<sup>40</sup>. Jak podkreśla F. Courth, Lutra rozumienie Niepokalanego Poczęcia we wszystkich fazach jego teologicznego rozwoju zawsze było zorientowane na uwydatnienie służebnej postawy Maryi jako Matki Boga<sup>41</sup>.

Płynący ze strony katolickiej niekontrolowany rozwój nauczania o Matce Pana, niejednokrotnie lekceważący autentyczne problemy biblijne i doktrynalne, a także rozwój maryjnej pobożności ludowej, tak krytykowanej przez ojca Lutra, spowodował negatywne stanowisko Reformacji. Nieco wcześniej, miał miejsce Sobór w Bazylei, który wskutek popadnięcia w schizmę nie został uznany przez Kościół. Sobór ten na swojej 36-tej sesji, w dekrecie z dnia 17 września 1439 roku, sformułował naukę, która decydująco wpłynęła na rozszerzenie się wiary i nauczanie o Niepokalanym Poczęciu<sup>42</sup>. Sobór Trydentycki nie zajął się wprost dogmatem, a jedynie okazjnie dotknął kwestii maryjnej, omawiając zagadnienie grzechu pierworodnego oraz odnosząc się do kultu obrazów i relikwii. Niemniej, to właśnie na tym soborze wniesiony został projekt uroczystej definicji przywileju Niepokalanego Poczęcia jako dogmatu wiary. Brak jedności wśród wielu teologów oraz obawa przed zaostrzeniem się sporu z protestantami powstrzymywała ojców soborowych od poparcia tego wniosku<sup>43</sup>.

Okres po soborze Laurentin nazywa czasem ruchu maryjnego, a jego kolebki upatruje w krajach niedotkniętych reformacją (Włochy i Hiszpania). „XVII wiek, twierdzi francuski teolog, wykazuje przesadną niekiedy troskę o podkreślanie niedostrzeganej dotąd chwały Maryi oraz o wprowadzanie nowych form pobożności. Powstają wówczas nowe święta, kongregacje i stowarzyszenia maryjne, różnego rodzaju pomniki, zaangażowania i konsekracje,

<sup>39</sup> Por. W. K ü n c h t h, *Luthers Marienzeugnis und das theologische Ringen der Gegenwart*, *Zeitwende* 35(1964), s. 664.

<sup>40</sup> Por. G. v o n H o r w, *Das Marienbild Martin' Luthers*, *Ephemerides Mariologicae* 24(1974), s. 179-209.

<sup>41</sup> Por. *Das Marienlob bei Martin Luther. Eine katholische Würdigung*, „*Münchener Theologische Zeitschrift*” 34(1983), s. 283.

<sup>42</sup> „Nos doctrinam illam disserentem gloriosam Virginem Dei genetricem Mariam, praeventiente et operante divini numinis gratia singulari, numquam subiacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, recte rationi et s. Scripturae, ab omnibus catholicis approbandam [...] definimus nullique de cetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere” DX 1400.

<sup>43</sup> BF (wprowadzenie), s. 263.

z czego na pierwszym miejscu należy umieścić ‘ślub Ludwika XIII’ Centralnym przedmiotem zainteresowania stało się niewątpliwie Niepokalane Poczęcie<sup>44</sup>. Był to też czas niekończących się sporów pomiędzy makulistami (mieli za sobą inkwizycję) oraz immakulistami, wspieranymi przez władców chrześcijańskich południowej Europy. *Bulla Sollicitudo*, papieża Aleksandra VII z dnia 8 grudnia 1661 roku (DS. 2015-17), zakazująca wzajemnego zwalczania się zwolenników i przeciwników dogmatu, w której papież po raz pierwszy opowiedział się wyraźnie za dogmatem, okazała się dokumentem przełomowym, nadającym decydujący impuls wysiłkom zmierzającym do ostatecznego przyjęcia dogmatycznej definicji w 1854 roku<sup>45</sup>. W wieku XIX, twierdzi Laurentin, dorobek poprzedniego stulecia został zapomniany, a na pierwsze miejsce wysunęła się zdecydowanie pobożność ludowa. Należy tu wymienić objawienia „cudownego medalika” (Katarzyna Labouré i Alfons Ratisbonne), które zaowocowały eksplozją pobożności skoncentrowanej na tajemnicy Niepokalanego Poczęcia<sup>46</sup>.

Ten ostatni aspekt kieruje naszą uwagę na rolę pobożności maryjnej w rozwoju dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, która poprzedziła i rozstrzygająco wpłynęła na późniejszą definicję dogmatyczną. „[...] są dwa typy czci oddawanej Maryi. Jeden wywodzi się z pogłębionego ruchu liturgicznego: ma charakter biblijny i chrystologiczny. Drugi, który stawia tajemnicę Maryi w bardziej osobistym świetle, jest wynikiem pobożności ludowej. Czerpie on ze źródeł mniej pewnych: apokryfów dzieciństwa i wniebowstąpienia [...]”<sup>47</sup>. Trzeba przyznać, że niepokojąco często pobożność ludowa brała górę nad pobożnością liturgiczną. Praktycznie do dziś obserwujemy nierówną walkę obydwu, z wyraźną przewagą jej ludowej odmiany.

Jak pisze S. C. Napiórkowski, historia dogmatu Niepokalanego Poczęcia wyraźnie wskazuje, że „[...] najpierw była pobożność, która wyrażała się w świętowaniu. Kiedy pojawiło się święto 8 grudnia<sup>48</sup>, Grecy nie bardzo wie-

<sup>44</sup> Laurentin, *Matka Pana*, s. 126-127.

<sup>45</sup> Na temat rozwoju decyzji papieskich o Niepokalanym Poczęciu w XVII wieku zob. tamże, przypis 19, s. 128.

<sup>46</sup> Por. *Matka Pana*, s. 130.

<sup>47</sup> Tamże, s. 87.

<sup>48</sup> Jan z Eubei pisze: „Pierwszą uroczystość – choć nie przez wszystkich znaną – w której błogostawieni Joachim i Anna otrzymali wieść o narodzeniu Maryi zawsze Dziewicy i Bogarodzicy, obchodzimy w dziewiątym dniu grudnia” *Kazanie o poczęciu Najśw. Maryi Panny*, w: W. Kania (wstęp i oprac.), *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy* (z serii: S. C. Napiórkowski, *Beatam me dicent. Teksty o Matce Pana*, t. 1), Niepokalanów 1981, s. 218.

dzieli, co świętują: zapowiedź cudownego poczęcia przyszłej *Theotokos*, Bożej Rodzicielki, zgodnie z apokryfami, czynne poczęcie św. Anny, czy bierne poczęcie jej Córy bez zmyślenia grzechu? Wahania te znajdowały wyraz w nazwach święta: ‘Zwiastowanie św. Annie’, ‘Poczęcie św. Anny’ i ‘Poczęcie Maryi’<sup>49</sup>. Źródłem wprowadzonego na Wschodzie do kalendarza liturgicznego święta Poczęcia Anny, które później przyjęło się z niemałymi trudnościami także na Zachodzie, stała się *Protoewangelia Jakuba*, opisująca okoliczności narodzenia Maryi<sup>50</sup>. Na Wschodzie święto to pojawiło się w VII lub na począt-

<sup>49</sup> Napiórkowski, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej*, s. 222. „Podobne niezdeterminowanie stwierdzamy śledząc dzieje święta Poczęcia Jana Chrzciciela, które pojawiło się wcześniej, przed świętą Poczęcia Maryi. Liturgia umiejscowiła je najpierw 9 miesięcy przed świętem Narodzenia św. Jana Chrzciciela. Poczęcie Jana przypadało 23 lub 24 września analogicznie do święta Poczęcia Maryi 8 czy 9 grudnia: tam i tu – 9 miesięcy przed świętem Narodzenia. Święto Poczęcia Jana Chrzciciela było starsze i bardziej rozpowszechnione niż analogiczne święto Maryi. Wpływało ono na rozumienie święta Maryi, zachęcało do podkreślania analogii: narodzenie św. Jana było zapowiedziane uświęceniem Jana w łonie matki, zachęcało do analogicznego rozumienia świętości Maryi, mianowicie jako uświęcenie w łonie matki” Tamże, s. 222-223. „Pod koniec VII wieku pojawia się święto Poczęcia. Skromne były jego początki. Ewangelia Łukasza opowiada o zwiastowaniu narodzin Poprzednika (Łk 1, 5-25) i narodzin samego Jezusa (Łk 1, 26-38). Obie tajemnice były czczone osobnymi świętami. Analogicznie chciano obchodzić trzecie zwiastowanie, zwiastowanie narodzin Maryi, opisywane w apokryfach. Opisy te wprawdzie nie dostarczyły zasadniczej treści doktrynalnej, lecz wzbudziły iskrę, od której zapaliła się refleksja teologiczna. [...] Początkowo wahano się, który z trzech tytułów wybrać: zapowiedź (*euangelismòn*) o świętej *Theotokos* (Joachimowi i Annie), poczęcie Anny (co mogło sugerować, że czci się aktywne poczęcie samej świętej Anny), poczęcie Maryi. Zwyciężyła trzecia nazwa. Zaczęto więc czcić w liturgii i rozważać poczęcie Maryi ‘najświętszej’ i ‘najczystszej’ [...] Te pochwały stanowią pierwszy zarys dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, zarys jeszcze niezbyt wyraźny. Z jednej strony, początkowa czystość Maryi nie była konfrontowana z powszechnością Chrystusowego odkupienia. Z drugiej natomiast, poetycki język bizantyjskich homiletów był tak wzniosły, że z trudem można odróżnić kaznodziej-skie upiększenia od twierdzeń dogmatycznych. Gdy np. niektórzy kaznodzieje czcili poczęcie Jana Chrzciciela, ponoszeni przez zapal pobożności czy przez oratorską swadę, nie wahali się głosić, że jest ono ‘święte, boskie, chwalebne’ Takie określenia obniżały rangę pierwszych twierdzeń o ‘Niepokalanym Poczęciu’ Maryi i ostrzegały przed zbyt pospiesznym uznawaniem ich dowodowej wartości” Laurentin, *Matka Pana*, s. 92.

<sup>50</sup> „[...] szybkie rozpowszechnianie się celebracji nie oznaczało bynajmniej powszechnej akceptacji *Conceptio Mariae*. Niektórzy biskupi, jak na przykład Osbert z Clare, nie ukrywali swojej dezaprobaty, krytykując między innymi przedmiot celebrowanego święta – akt, który ze swej natury był uważany za grzeszny. Ponadto zwrócili oni uwagę na brak oparcia w Tradycji oraz aprobaty ze strony Rzymu. Obchody wspomnianego święta wy-



ku VIII wieku. „Przyszło w ślad za świętem Poczęcia Jana Chrzciciela”<sup>51</sup>. Najpierw znane było w Irlandii (ok. 900 r.), a następnie w Anglii (1060 r.). Rozwijający się kult zahamował najazd Normanów, ale ostatecznie nie zdołał go kompletnie wyrugować. Odradził się on ok. 1120 roku, właśnie za sprawą Normanów, którzy święto to przyjęli i rozpowszechnili po całej Europie. Nawet zdecydowany sprzeciw Bernarda z Clairvaux nie był w stanie powstrzymać jego dynamicznego rozwoju<sup>52</sup>. Problem może stanowić terminologia, a dokładnie chodzi o dwa kluczowe pojęcia: „poczęcie” i „uświęcenie”. Grecy znali tylko *sanctificatio*, które powszechnie było używane do XII wieku. Makuliści, czyli przeciwnicy Niepokalanego Poczęcia, wprowadzili pojęcie *conceptio*. Tomasz, jak już wspomniano, starał się zająć wyważone stanowisko, opowiadając się raczej za świętem uświęcenia aniżeli poczęcia („Celebratur festum sanctificationis jus potius quam conceptionis ipsius”)<sup>53</sup>. Ostrożny był także Bonawentura, który twierdził, że „może tak być, że owa uroczystość odnosi się raczej do dnia uświęcenia niż poczęcia”. Dominikanie nazywali je „uświęceniem”. Kartuzi najpierw wprowadzili to święto (1333 r.) pod nazwą „Poczęcie – Conceptio”; w 1341 roku zmienili na „uświęcenie – sanctificatio”, by w 1471 roku powrócić do pierwotnej nazwy – *conceptio*. Stolica Apostolska trzymała się raczej tytułu „Poczęcie – Conceptio”. Następne wieki przyniosły niekończące się spory, zwłaszcza między franciszkanami a dominikanami<sup>54</sup>, w których przeło-

---

wołały również sprzeciw na terenie Francji. Św. Bernard z Clairvaux w jednym ze swoich listów skierowanych do kanoników z Lyonu, wyraził swoją dezaprobatę wobec wprowadzenia do liturgicznej celebracji Poczęcia Maryi. Tego typu święto, argumentował św. Bernard, sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi, jest obce oficjalnej liturgii Kościoła, jak również Tradycji” Kochaniewicz, *Niepokalane poczęcie w średniowieczu*, s. 349-350. Por. Napierkowski, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej*, s. 225.

<sup>51</sup> Napierkowski, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej*, s. 223.

<sup>52</sup> „Św. Bernard z Clairvaux ok. 1130 r. w liście do kanoników regularnych święto Poczęcia Maryi nazywa zuchwałą nowością, nową celebracją, której nie zna Kościół ([...] „novam celebritatem quam ritus ecclesiar nescit” – PL 182, 333 A; „[...] contra Ecclesiae ritum praesumpta novitas” – PL 182, 366 B-C). Tamże, s. 225.

<sup>53</sup> STh III, 27, 2 i 3.

<sup>54</sup> Kulminacja tych sporów przypada na czas pontyfikatu papieża Sykstusa IV, który zabierał głos w związku z przygotowanymi przez franciszkanów dwoma *officiami* o Niepokalanym Poczęciu. W związku z pierwszym, wydał konstytucję *Cum praeexcelsa* (1476 r.), a w odniesieniu do drugiego – konstytucję *Grave nemi* (1483 r.). W drugim ze wspomnianych dokumentów gani postawę zarówno makulistów jak i immakulistów: „Właśnie kiedy święty Kościół rzymski obchodzi święto poczęcia niepokalanej i zawsze Dziewicy Maryi i ustanowił specjalne o tym officium, dowiadujemy się, że niektórzy kaznodzieje z róż-

mem okazała się wspomniana wyżej bulla Aleksandra VII. W XIV i XV wieku święto to przyjęło się powszechnie.

Zdaniem włoskiego teologa, Brunona Fortego, przyczyny, które na Zachodzie wpłynęły na ogłoszenie dwu tzw. „nowych dogmatów”, czyli Niepokalanego Poczęcia oraz chwalebego Wniebowzięcia Dziewicy Matki Boga – można sprowadzić do czterech grup czynników, analogicznych do tych, które wystąpiły w epoce patrystycznej: 1. Potrzeba wyznania prawdy wiary na chwałę Boga i dla zbawienia ludzi; 2. Reakcja na pewne istotne odchylenia, jeśli chodzi o rozumienie człowieka i jego zbawienia; 3. Odniesienie do przykładu duchowo-moralnego, jakiego dostarcza Maryja; 4. Wymagania i impulsy płynące z doświadczenia kultu Matki Pana<sup>55</sup>.

Odmienne warunki historyczno-teologiczne (inne niż w okresie patrystycznym) spowodowały prawdopodobnie, że uzasadnienie ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu niekoniecznie czyniło zadość wszystkim czterem uwarunkowaniom. Niedowartościowany wydaje się zwłaszcza aspekt wzoru, który przy najlepszych chęciach niknie, gdy Maryję wynosi się tak wyraźnie ponad Kościół i ponad człowieka. Bruno Forte jawi się tu jako optymista, gdy stwierdza, że ogłoszenie dogmatu było „reakcją na pewne istotne odchylenia, jeśli chodzi o rozumienie człowieka i jego zbawienie” Definicja nie mówi nic na ten temat. Owszem, kontekst ten można wydobyć, jednak pozostaje on drugorzędny. W przypadku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, to wprowadzenie Maryi do kultu chrześcijańskiego zdecydowało o późniejszej „karierze” tej prawdy dogmatycznej, a nie spory i kontrowersje teologiczne.

---

nych zakonów w kazaniach swoich głoszonych do ludu w rozmaitych miastach i okolicach nie wstydzi się twierdzić, że wszyscy, którzy utrzymują lub twierdzą, że chwalebna i niepokalana Boga Rodzicielka była poczęta bez plamy grzechu pierworodnego, grzeszą śmiertelnie lub są heretykami, że wierni, którzy odmawiają oficium o jej Niepokalanym Poczęciu, słuchają nauk o tym, że została poczęta bez tej zmyzy, grzeszą ciężko albo są heretykami. Tego rodzaju twierdzenia potępiamy i odrzucamy na mocy naszej władzy apostoelskiej jako fałszywe, błędne i wręcz przeciwne prawdzie, podobnie jak i książki zawierające takie poglądy. [Lecz ganimy również tych], którzy odważają się twierdzić, że zwolennicy opinii przeciwnej – tzn. że Najświętsza Maryja Panna została poczęta w grzechu pierworodnym – dopuszczają się herezji i wpadają w grzech ciężki, ponieważ Kościół rzymski i Stołica Apostoelska jeszcze nic nie rozstrzygnęły [...]” BF VI, 82a.

<sup>55</sup> *Maryja. Ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej* (z serii: THEOTOKOS. Seria Mariologiczna, 8), Warszawa 1999, s. 128.