

Ks. WOJCIECH ŻYCIŃSKI (Kraków)

## KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO ZA I PRZECIW DOKTRYNIE O NIEPOKALANYM POCZĘCIU MARYI

Według opinii panującej w kręgach zaangażowanych ekumenicznie teologów, rzymskokatolicka doktryna dotycząca Matki Bożej stanowi, obok nauki o papieżstwie i urzędach kościelnych, najpoważniejszą trudność w zjednoczeniu chrześcijan. Opinia ta wzmacniana jest nawet stwierdzeniem, że odmienne interpretacje biblijnych tekstów maryjnych uważane są przez niektórych teologów za przeszkodę nie do pokonania w perspektywie dialogu ekumenicznego<sup>1</sup>. Powody odmiennego patrzenia przez chrześcijan różnych wyznań na Matkę Pana są zarówno natury teologicznej, jak metodologicznej, historycznej czy psychologicznej. Czy w istocie mariologia Kościoła rzymskokatolickiego stanowi przeszkodę, uniemożliwiającą tak dialog ekumeniczny, jak i ewentualne zjednoczenie chrześcijan? Czy mariologia innych wyznań jest tak dalece odmienna, że nie może być przyjęta przez katolików, czy też wyraża ona może wielość stanowisk tradycji Kościołów chrześcijańskich? Refleksja teologiczna prezentowanego artykułu przedstawi stanowisko Kościoła prawosławnego w zakresie doktryny dotyczącej Niepokalanego Poczęcia Maryi. Stanowisko to zasługuje na szczególną uwagę z tego względu, że w oparciu o analizę źródeł teologicznych prawosławia odpowiedź na pytanie: Czy Kościół prawosławny wyznaje doktrynę o Niepokalanym Poczęciu Maryi? – może być zarówno twierdząca, jak i przecząca.

### REAKCJE PRAWOSŁAWIA NA NOWY DOGMAT MARYJNY

Znajdująca tak biblijne, jak i kościelne uzasadnienie opinia o tym, iż *nie może być chrześcijańskiej teologii bez ustawicznego odwoływania się do osoby i roli Dziewicy Maryi w historii zbawienia*<sup>2</sup>, w ujęciach interpretacyjnych prowadziła na ogół do dwóch przeciwstawnych stanowisk: bądź to do nadmiernego eksponowania mariologii, bądź też do okazynego jedynie mówienia o Matce Pana. Stanowisko Kościoła

<sup>1</sup> R. Mehl, *Du catholicisme romain*, Paris 1957, s. 91.

<sup>2</sup> N. Nissiotis, *Mary in Orthodox Theology*, „Concilium” 1983, nr 168, s. 25.

prawosławnego odnośnie do kwestii maryjnych uznać można za przejaw szczególnego wypośrodkowania. Jest tak dlatego, ponieważ osoba Maryi w Kościele Wschodnim umieszczana jest przede wszystkim na poziomie egzystencjalnym i stanowi centrum kultu oraz pobożności Kościoła czy wreszcie inspirację duchowości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Jednak w kwestii Niepokalanego Poczęcia spotkać można zarówno wypowiedzi akceptujące zdogmatyzowaną w 1854 roku doktrynę, jak i zdecydowanie ją odrzucające<sup>3</sup>. Akceptujące głównie w liturgii, zdecydowanie odrzucające w doktrynie.

Wielu teologów, zarówno z Kościoła prawosławnego, jak i protestanckiego czy anglikańskiego, podkreśla, że decyzja Piusa IX o zdogmatyzowaniu Niepokalanego Poczęcia należy do bardzo odważnych, ponieważ ujawnia zdecydowaną opozycję papieża wobec tendencji antyreligijnych i antykościelnych, które dominowały w Europie połowy ubiegłego wieku. Ci sami jednak teologowie pytają równocześnie, czy trzeba było posuwać się aż tak daleko, by obciążać wiarę chrześcijańską nowym dogmatem, który dla wielu ludzi nie był możliwy do zaakceptowania? Pytają, czy koniecznie trzeba było stworzyć nową barierę między Rzymem a innymi wspólnotami chrześcijańskimi, w tym również wielkimi Kościołami Wschodniego Prawosławia, skoro żaden z chrześcijańskich Kościołów pozarzymskich doktryny tej nie zaakceptował, nawet jeśli w ich obrębie uczyniły to poszczególne jednostki<sup>4</sup>. Podstawowym zarzutem jest milczenie w tej kwestii zarówno Biblii, jak i starożytnej Tradycji.

Teologia prawosławna wyraża przekonanie, że opisane na kartach Ewangelii wydarzenie zwiastowania było dla Maryi nie tylko momentem poczęcia Jezusa, lecz także momentem Jej oczyszczenia, dokonanego przez Ducha Świętego. Dane bowiem biblijne dotyczące osoby Maryi, zauważa prawosławie, 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 Boży. Za wschodnimi Ojcami Kościoła prawosławie podkreśla jednak zdecydowanie godność i dyspozycję Maryi do otrzymania takiej łaski. Widzi w Niej zatem symbol czy wzór deifikacji, przebóstwienia tych, którzy poprzez wiarę uczestniczą w tajemnicy wcielenia, krzyża i zmartwychwstania, współpracując w sposób wolny z ofiarowaną przez Boga w Chrystusie łaską<sup>5</sup>. Przekonanie to znalazło wyraz również w licznych hymnach liturgicznych, które

<sup>3</sup> S. C. Napiórkowski, *Matka Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy*, Niepokalanów 1998, s. 111–117.

<sup>4</sup> J. Macquarrie, *Mary for all Christians*, London 1992, s. 51–52.

<sup>5</sup> S. P. Georgiu, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, [w:] *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, s. 83.

odnoszą do Maryi takie tytuły, jak: *panaghia* (cała święta), *hyperaghia*, *achrantos* (niepokalana, bez braku i skazy), *panamómétos* (nienaganna), *amómos*, *panamómos* (nieskazona, niewinna)<sup>6</sup>. W prawosławnych księgach liturgicznych znajduje się ogromna liczba tekstów wysławiających Bogurodnicę ponad wszystkie świętości. Dziesięć hymnów maryjnych rozpoczyna się od słów: *Najświętsza Matko Boga*, osiem – *Święta Dziewico*, trzy – *Święta Oblubienico Boża*, dwanaście – *Święta Matko Boża*<sup>7</sup>. W hymnach tych Maryja jest sławiona jako Najświętsza, Przczysta, Przebłogosławiona, Chwalebna, Czcigodniejsza od cherubinów i chwalebniejsza bez porównania od serafinów, zawsze Dziewica. Jej poczęcie nazywane jest boskim poczęciem. Tak wśród teologów, jak i poetów religijnych Bizancjum termin „niepokalana” posiadał inne znaczenie aniżeli w sferze języka łacińskiego. Przede wszystkim nie zawierał on idei wyjęcia Maryi spod prawa grzechu pierwородnego, tym bardziej że sama koncepcja grzechu pierwородnego nie istniała wtedy na Wschodzie. Doskonała świętość była udziałem Maryi od samego początku<sup>8</sup>. W momencie zwiastowania Maryja miała być nie tylko oczyszczona od grzechu, ale też miała stać się wolna od możliwości popełnienia grzechu. Okazując posłuszeństwo słowu Boga, obdarowana została łaską, która radykalnie zmieniła jej uwarunkowanie z aktualnego *posse non peccare w non posse peccare*. Liturgia tymczasem wydaje się przedstawiać Maryję bez grzechu nie tylko od momentu narodzin, ale nawet od samego poczęcia. G. Florowski na przykład utrzymuje, że oczyszczenie Maryi nastąpiło zarówno w momencie Jej poczęcia, jak i zwiastowania ze względu na szczególne wybranie i przeznaczenie do Bożego macierzyństwa<sup>9</sup>.

Jak zatem prawosławie uzasadnia swój sprzeciw wobec doktryny i dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, przy równoczesnej akceptacji w sprawowaniu kultu liturgicznego. Akceptując, zdaniem prawosławia, formułę dogmatyczną Piusa IX z 1854 roku, będącą w istocie rozwinięciem doktryny wyrażonej w bulli Aleksandra VII *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 1661 roku, trudno jest pogodzić ze sobą dwie podstawowe prawdy doktrynalne zawarte w *Ineffabilis Deus*: powszechność grzechu pierwородnego (Niepokalane Poczęcie wyjmuje Maryję spod tej powszechności) i powszechność Chrystusowego odkupienia (Maryja odkupiona przed dokonaniem dziełem Chrystusa). Wydaje się jednak, że równie ważnym powodem sprzeciwu prawosławia

<sup>6</sup> J. Ledit, *Marie dans la liturgie byzantine*, Paryż 1976, s. 41–43.

<sup>7</sup> M. Iwaniszyna, *Główne formy liturgicznego kultu Bogurodzicy w Kościele prawosławnym w oparciu o podstawowe księgi liturgiczne*, Kraków 1997, s. 38.

<sup>8</sup> Przykłady tekstów liturgicznych sławiących Niepokalane Poczęcie znaleźć można [w:] T. Podziawo, *Niepokalana Bogarodzica Dziewica w Kościele prawosławnym*, [w:] J. S. Gajek, K. Pek (red.), *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 344–346.

<sup>9</sup> G. V. Florowski, *The Ever Virgin Mother of God*, Londra 1949, s. 51–63.

wobec doktryny o Niepokalanym Poczęciu była augustyńska, nadmiernie pesymistyczna, koncepcja grzechu pierworodnego i antropologii.

### ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA TEORIA O GRZECHU PIERWORODNYM A NIEPOKALANE POCZĘCIE MARYI

Początków doktryny o zachowaniu Maryi wolnej od wszelkiej skazy grzechu pierworodnego upatrywać należy w kontekście polemik o grzechu i jego skutkach, jakie św. Augustyn prowadził z pelagianami. Trzeba jednak zaznaczyć, że tylko nieliczne z tych głoszonych przez św. Augustyna znalazły się również w podręcznikach teologii prawosławnej.

Pelagiusz, a jeszcze bardziej jego uczniowie, głosili, że człowiek posiada pełną i doskonałą wolność, a więc zdolny jest do czynienia dobra i unikania wszelkiego zła. Właściwie nie negowali oni potrzeby i pomocy łaski. Inaczej ją jednak rozumieli. Łaska bowiem, według pelagian, to sama wolność człowieka, to pouczenia Chrystusa, Jego przykład, darowanie grzechów. Przyjmowali również istnienie pewnej łaski wewnętrznej, wyjaśniając, że jest nią oświecenie rozumu dla lepszego zrozumienia Bożych przykazań. Łaska nie musi bynajmniej leczyć człowieka, bo ten przecież nie jest chory; nie musi wyzwalać go z niewoli, bo człowiek nie jest niewolnikiem. Nauka o grzechu pierworodnym niszczy, w ich przekonaniu, ludzkie zaufanie do samego siebie, do swoich darów natury. Tylko przy ich pomocy człowiek może wznieść się na szczyty doskonałości i świętości.

Grzech pierworodny, według pelagian, był sprawą osobistą samego Adama i jemu samemu tylko zaszkodził. Potomkom mógł zaszkodzić jedynie przez zły przykład. Człowiek przychodzący na świat dzisiaj wcale nie jest w gorszej sytuacji, niż był pierwszy człowiek stworzony przez Boga. Przez samo zrodzenie nie zaciągamy żadnego grzechu. Podobnie zatem dzieci są święte i nie muszą być chrzczone na odpuszczenie grzechów.

Na powyższe stwierdzenia pelagian mocno zareagował św. Augustyn, który w nauce św. Pawła znalazł ideę potęgi zbawczej łaski Chrystusa i myśl o głębi zepsucia człowieka. Choć początkowo starał się on unikać dualizmu manichejskiego, to jednak w późniejszym okresie walki z kontrowersją pelagiańską był pod wyraźnym wpływem manichejczyków. Osobiście bowiem doświadczył, że człowiek nie może działać nic dobrego sam z siebie, bo wszelkie dobro jest efektem łaski Bożej. Wszelkie zło natomiast, a przede wszystkim pożądlivość, pochodzi z grzechu Adama, w którym wszyscy uczestniczymy<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> D. Sattler, T. Schneider, *Dottrina della creazione*, [w:] T. Schneider (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, vol. 1, Brescia 1995, s. 214–215.

Każdy grzech – tak osobisty, jak i pierworodny – jest, w przekonaniu Augustyna, osobistą winą, *peccatum actuale*, bo popełniający go sprzeciwia się woli Bożej i ustanowionemu przez Boga porządkowi. Ponadto grzech jest także stanem, *peccatum habituale*. Sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem grzechu, zepsucia i śmierci, bez pomocy łaski zdolny jest jedynie do czynienia zła. Stan człowieka upadłego Augustyn określał jako *non posse non peccare e non posse non mori*. Także Adam przed upadkiem, według Augustyna, nie był wolny od pożądliwości i od śmierci. Otrzymał jednak od Boga łaskę (*donum superadditum*), która pozwalała mu zachować stan *posse non peccare e posse non mori*. Ani nieśmiertelność człowieka, ani jego pierwotna sprawiedliwość, twierdził Augustyn, nie wynikają z samej natury ludzkiej czy woli stwórcy, ale są efektem łaski<sup>11</sup>.

Tak pesymistyczna wizja antropologii zdominowanej przez grzech jest, jak zauważa Alexis Kniazeff, zupełnie obca chrześcijańskiemu Wschodowi, którego doktryna odwołuje się do biblijnego obrazu człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). Ten właśnie obraz i podobieństwo Boga przyznawały człowiekowi przed upadkiem stan *posse non peccare e posse non mori*<sup>12</sup>. Przez grzech, jak twierdzi prawosławie, Adam utracił *donum superadditum*, powracając do stanu, który wynikał z jego natury, a więc pożądliwości i śmiertelności.

Ojcowie Kościoła IV wieku, tak greccy, jak i łacińscy, nauczają o istotnych elementach grzechu pierworodnego. Nauczanie to wyraża się w przekonaniu, że ludzkość w następstwie grzechu Adama znajduje się w stanie grzesznym i jeśli nie włączy się w zbawienie Jezusa Chrystusa, to zmierza ku potępieniu wiecznemu. Nauczają tego powtarzając formułę św. Pawła: „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć”.

Konsekwencją grzechu Adama dla jego potomków jest przede wszystkim stan winy wobec Boga. Prawosławie jest tutaj zgodne z doktryną św. Augustyna, jeśli chodzi o *peccatum actuale*, i to nie tylko w odniesieniu do samego Adama, lecz także dla jego potomków. Wszyscy uczestniczą w jego winie, ponieważ wszyscy w Adamie zgrzeszyli (Rz 5, 12). W jego konsekwencji wszyscy potomkowie Adama znajdują się w stanie *peccatum habituale*. Jest to stan, który charakteryzuje podporządkowanie się prawu pożądliwości i śmierci, a więc *non posse non peccare e non posse non mori*<sup>13</sup>. Ze stanu tego wyzwala człowieka odkupieńcze dzieło Chrystusa i moc Jego odradzającej łaski otrzymywanej przez chrzest sprawowany na odpuszczenie grzechów.

<sup>11</sup> *De natura et gratia*, PL 44, 267; *Opus imperfectum adversus Julianum*, PL 45, 1417.

<sup>12</sup> A. Kniazeff, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Milano 1993, s. 117.

<sup>13</sup> Tamże.

Najświętsza Maryja Panna, według Augustyna, na mocy szczególnej łaski była wolna od grzechu pierworodnego w sensie *non posse peccare*. Wolność ta była Jej dana jednak od momentu narodzin, a nie od momentu poczęcia. Na twierdzenia Pelagiusza, przyjmującego tezę o doskonałej świętości Maryi, Augustyn odpowiadał, że świętość Bożej Rodzicielki stanowi wyjątek, ponieważ jej przyczyną jest Boża łaska, a nie tylko wolna wola. Wolność Maryi nie tylko od grzechu aktualnego, lecz również od pierworodnego, głosił także Julian z Elkanum. „Przypisując Jej grzech pierworodny, wydajesz Maryję diabłu” – pisał do św. Augustyna<sup>14</sup>. Pelagiusz jednak i Julian wychodzili z założenia, że zbawienie czy świętość możliwe są do osiągnięcia bez pomocy łaski. Maryja, według Augustyna, w momencie narodzin przyjęła zmazę grzechu pierworodnego, ale została z niego uwolniona dzięki łasce odradzającej. Nigdzie natomiast u Augustyna nie ma wzmianek dotyczących *non posse mori* Maryi.

Prawosławie twierdzi, że powyższe idee Augustyna nie były znane w Kościele Zachodnim okresu Ojców i wielkich soborów. Zarówno wschodnie, jak i zachodnie ujęcie grzechu nie odbiegało zbyt od siebie. Grzech rozumiano przede wszystkim jako winę, która potrzebuje Bożego przebaczenia (*peccatum actuale*). Grzechem jednak jest również stan upadku, degradacji ludzkiej natury (*peccatum habituale*), która potrzebuje zbawienia. Grzech jednak, mimo że psuje i zaciemnia obraz Boży w człowieku, to jednak go nie niszczy. Człowiek zatem, nawet upadły, zachowuje na tyle wolności, że zdolny jest przyjąć łaskę i zbawienie ofiarowane przez Chrystusa.

Kościół Wschodni nigdy nie zaakceptował augustyńskiej doktryny dotyczącej stanu czystej natury, stworzonej jako śmiertelna i pożądliva, ani koncepcji *donum superadditum* czy wreszcie samego określenia *peccatum originale*. Podobnie zresztą jest z koncepcją wolności człowieka wobec łaski czy przeznaczenia. Wschód nie akcentował też tak mocno idei winy dziedzicznej. Upadek pojmowano przede wszystkim jako zniewolenie (wzięcie w niewolę) przez diabła, skłonność do słabości moralnej i odczuwania bólu fizycznego<sup>15</sup>. W świetle Tradycji Wschodniej Maryja była poddana grzechowi pierworodnemu, ponieważ doświadczyła śmierci. W ten sposób była włączona w społeczność ludzką. Błogosławiona Dziewica, chociaż bezgrzeszna w swym życiu, była poddana bólowi fizycznemu i śmierci ciała, czyli następstwom grzechu pierworodnego. Jeżeli zostałaby oczyszczona od pierwszej chwili poczęcia w łonie matki, to nie miałaby uczestnictwa w dziedzictwie potomstwa Adamowego<sup>16</sup>. Antropologia wschodnia okresu patry-

<sup>14</sup> R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Częstochowa 1989, s. 58–59.

<sup>15</sup> K. Ware, *The Mother of God in Orthodox Theology and Devotion*, MPCD, s. 177.

<sup>16</sup> Tamże.

styki bazowała na biblijnym obrazie Boga w człowieku. Obraz ten, mimo że zaciemniony przez grzech, to jednak nie ulega zniszczeniu, dzięki czemu człowiek może współpracować z łaską dla własnego zbawienia (synergizm). Radykalizm idei augustyńskiej o powszechności grzechu i jego interpretacja według Listu do Rzymian (5, 12) pojawiły się w teologii wschodniej dopiero w wieku XVI, głównie za sprawą metropolity Piotra Mohyły i szkoły kijowskiej.

#### S. BUŁGAKOWA TEORIA O GRZECHU PIERWORODNYM A NIEPOKALANE POCZĘCIE MARYI

Również wśród teologów prawosławnych, działających w diasporze, dominuje sprzeciw wobec augustyńskiej koncepcji grzechu pierworodnego jako *peccatum actuale*. N. Afanassieff na przykład mówi o chrzcie nie jako o sakramencie, który gładzi grzech pierworodny, ale który potwierdza nowe narodziny nowego Adama, a ochrzczonego włącza w nowy Lud Boży, czyli Kościół. Prawosławie wyraża przekonanie, że Niepokalane Poczęcie Maryi nie należy do Jej natury, ale do Jej postawy wobec grzechu, wyrażającej się w osobistym nad nim zwycięstwie.

Podobnie S. Bułgakow, analizując na kartach *Le buisson ardent*<sup>17</sup> możliwość grzechu pierworodnego w Maryi, twierdzi, że grzech pierworodny jest grzechem faktycznie popełnianym przez wszystkich potomków Adama, a więc jest *peccatum actuale*. Głosi konieczność rozumienia tego grzechu jako grzechu rzeczywiście popełnionego w Adamie, a więc nie tylko jako wrodzonej wady. Celem wyjaśnienia, w jaki sposób grzech ten faktycznie został popełniony, Bułgakow przedstawia teorię, według której każdy człowiek już w momencie narodzin akceptuje narodziny i życie w świecie upadłym jako konsekwencji grzechu Adama. Każdy człowiek więc solidaryzuje się niejako z Adamem, uczestnicząc w jego grzechu. Swoje refleksje Bułgakow rozwija w oparciu o dwie kategorie: mądrości i panenteizmu. Pierwsza ujawnia się w obrazie Bożym. Obraz ten, równoczesny z mądrością, może ujawniać się w sposób mniej czy bardziej wyraźny za pośrednictwem wybranych reprezentantów ludzkości. Chodzi np. o Jana Chrzciciela czy Maryję, w których mądrość stworzona ujawniła się w sposób szczególny. Idea ta umożliwia spójność uznanej przez Kościół wolności Maryi od jakiegokolwiek grzechu osobistego z Jej pierwotną świętością. Świętość ta nie jest zatem przywilejem, jak głosi dogmat z 1854 roku, ale jest ukazaniem bytowym stworzenia w stanie poprzedzającym upadek. Nie wyklucza to wcale możliwości odkupienia Maryi przez krzyż Chrystusa dla otrzymania stanu nowego stwo-

<sup>17</sup> S. Bułgakow, *Le buisson ardent*, Paryż 1987.

rzenia i przejścia z *non posse non mori* do *non posse mori*. Zdogmatyzowanie jednak doktryny o Niepokalanym Poczęciu, zdaniem Bułgakowa, oddziela Matkę Boga od ludzkości i czyni Ją niezdolną do przekazania Jej boskiemu Synowi prawdziwie ludzkiej natury, pochodzącej od Adama. Matka Pana nie uczestniczyłaby już w przeznaczeniu ludzkości, jakim jest odkupienie przez Chrystusa. Wyjęta zostałaby z odwiecznego odkupienia i umieszczona w specyficznym miejscu teologii. To miejsce teologiczne zaciemniałoby jednak schemat zbawienia i powodowało niezrozumienie realnego znaku Jej odpowiedzi „niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1, 38)<sup>18</sup>. Maryja, jako człowiek, dzieli z ludzkością grzech pierworodny i wrodzoną słabość, która jest wyrażona przede wszystkim przez naturalną śmierć. Bułgakow przekonany jest, że może być jedynie zróżnicowana tzw. siłą grzechu, a w przypadku Maryi, jest ona zredukowana do minimum, ale nie usunięta. Podkreśla jednocześnie brak u Maryi osobistego grzechu i fakt, że reprezentuje Ona świętość właściwą Duchowi Świętemu<sup>19</sup>.

#### PRAWOSŁAWNE „ZA” DOKTRYNĄ O NIEPOKALANYM POCZĘCIU

Obrońcy Niepokalanego Poczęcia, których nie jest w prawosławiu wielu, odwołują się na ogół do wypowiedzi św. Andrzeja z Krety, a w szczególności do jego pierwszej *Mowy o narodzeniu Najświętszej Bożej Rodzicielki*. Tekst ten wygląda następująco: *Plamy grzechu zaciemniły wspaniałość i urok natury ludzkiej, ale kiedy narodziła się Matka Boża, Matka Tego, który jest samą pięknnością, natura ta odnajduje w sobie samej pierwotne przywileje ukształtowania według doskonałego i godnego Boga wzoru. To ukształtowanie jest prawdziwym odnowieniem, to odnowienie jest prawdziwym przebóstwieniem, a to przebóstwienie jest prawdziwym przyjęciem stanu pierwotnego. Dzisiaj nasza natura [...] otrzymuje pierwociny drugiego stworzenia*<sup>20</sup>.

Tekst ten nie traktuje jednak o poczęciu Maryi, ale o Jej narodzinach, które zapoczątkowują nowe stworzenie. Niewiele też wnosi do samej doktryny o Niepokalanym Poczęciu z tego względu, że:

1. Trudno byłoby, jedynie w oparciu o ten tekst zanegować, iż Maryja dopiero po narodzeniu stała się przedmiotem szczególnej łaski Bożej, która dokonała w Niej pełnego uświęcenia czy deifikacji.

2. Katolicka argumentacja, uzasadniająca doktrynę o Niepokalanym Poczęciu, jest zupełnie innego typu, ponieważ św. Andrzej nie łączy świętości Maryi z dziełem odkupienia. Nie wspomina też, by Maryja otrzymała stan natury odrodzonej w Chrystusie.

<sup>18</sup> K. W a r e, *The Mother...*, s. 177.

<sup>19</sup> S. B u ł g a k o w, *Wisdom of God*, London 1937, s. 173.

<sup>20</sup> PG 97, 812 AB.



3. Język homilii bizantyjskich jest bardzo liryczny, stąd trudno rozróżnić w nim między przekazem typowo oratoryjnym a stwierdzeniami ściśle dogmatycznymi.

4. Autor koncentruje się bardziej na samym wybraniu Maryi przez Boga aniżeli na wyjątkowości Jej przywileju.

5. Odwołuje się bardziej do stanu człowieka sprzed upadku, a nie po odkupieniu i zmartwychwstaniu.

6. Tak św. Andrzej wreszcie, jak i inni autorzy bizantyjscy, ignorowali raczej zasady teologii i antropologii św. Augustyna. Człowiek bowiem, według ich teologii, stworzony został na obraz i podobieństwo Boga. Upadek zaciemnił obraz, ale go nie zniszczył. Podobieństwo natomiast rozumieli jako stopień realizacji obrazu przez człowieka osiągnięty własnymi siłami i przy współpracy z łaską (synergizm). Ponadto Andrzejowi obca była idea antycypowania w odkupieniu, nie zrealizowanym jeszcze przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Doktryna o Niepokalanym Poczęciu, rozwijana na Zachodzie, w Bizancjum pojawiła się w znacznie późniejszym okresie. Prawdopodobnie pierwszym autorem, który wyraźnie o niej mówił i nie mniej wyraźnie przeciw niej występował, był Nikofor Kalikst Xanthopoulos († ok. 1325), autor oficjum na święto Matki Bożej *Źródło ożywiające*, obchodzone w piątek tygodnia paschalnego<sup>21</sup>. Pierwszym natomiast teologiem bizantyjskim, który opowiadał się zarówno za zachodnią koncepcją grzechu pierwotnego, jak i Niepokalanego Poczęcia, był zmarły w 1472 roku patriarcha G. Scholarion<sup>22</sup>.

Generalnie można stwierdzić, że przyjęli ją i bronili starowiercy. Zanim do tego doszło, w roku 1656 przetłumaczono na język rosyjski *Wyjaśnienie liturgii* Jana Natanaela, które następnie zaaprobował synod moskiewski. Starowiercy sprzeciwili się sposobowi przedstawienia w nim kwestii Niepokalanego Poczęcia. W 1666 roku Nikita Dobrynin przedstawił carowi Aleksiejowi Michajłowiczowi petycję, w której występował przeciwko *Wyjaśnieniu liturgii* i bronił Niepokalanego Poczęcia. W tym samym roku Symeon z Kijowa opublikował polemiczne wobec starokatolików dzieło, zatytułowane *Pastorał władzy (Zezl pravlenija)*, w którym zdecydowanie bronił doktryny o Niepokalanym Poczęciu. Synod moskiewski (1666–1667), w którym uczestniczyli patriarchowie Aleksandrii i Antiochii, zaaprobował poglądy Symeona, ale w odniesieniu do starowierców. W 1670 Moskwa zajęła oficjalne stanowisko w kwestii Niepokalanego Poczęcia. Zdaniem Metodego III, patriarchy Konstantynopola, patriarcha moskiewski Josafat zajął stanowisko patriarchatu Konstantynopolskiego. Opozycja wobec Niepokalanego Poczęcia pojawiła się ze strony Dożyteusza, patriarchy Jerozolimskiego. Ten zwołał na rok 1672 do Jero-

<sup>21</sup> A. K n i a z e f f, *La Madre di Dio...*, s. 125.

<sup>22</sup> J. M e y e n d o r f f, *Initiation a la théologie byzantine*, Parigi 1975, s. 199–200.

zolimy synod, który wydał przeciw Cyrylowi Lukarisowi *Wyznanie wiary prawosławnej*, potępiające doktrynę o Niepokalanym Poczęciu. W 1683 wysłał on do Moskwy swych przedstawicieli, którzy zwalczają łacińskie tezy teologii kijowskiej. Za Niepokalanym Poczęciem opowiadał się Dymitr Tuptalo, absolwent Akademii Kijowskiej i metropolita Rostowa, kanonizowany przez Kościół rosyjski.

Sytuacja zmieniła się w wieku XIX po ogłoszeniu przez Piusa IX dogmatu. Teologowie rosyjscy i greccy zgodnie opowiedzieli się przeciwko doktrynie i dogmatowi. Podobnie uczyniła hierarchia tego Kościoła. Opozycja wobec Niepokalanego Poczęcia przyczyniła się też do sprzeciwu teologii greckiej wobec doktryny o cielesnym wniebowzięciu Maryi. Dogmat ten, zdaniem prawosławia, miał uzasadniać wniebowzięcie Maryi Jej Niepokalanym Poczęciem.

### PRAWOSŁAWNE „NIE” WOBEC NIEPOKALANEGO POCZĘCIA

Sprzeciw swój prawosławie wyraża zarówno wobec doktryny o Niepokalanym Poczęciu, jak i wobec definicji Piusa IX, dogmatyzującej doktrynę. W pierwszej kwestii podnoszone są zarzuty głównie natury ogólnej:

1. Doktryna nie znajduje ani bezpośredniego, ani nawet pośredniego uzasadnienia w Piśmie Świętym.
2. Doktryna opiera się na typowo prawniczej koncepcji odkupienia, zdominowanej przez kategorie przywileju i odkupienia uprzedzającego ze względu na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa.
3. Trudność w pogodzeniu tej doktryny z powszechnością woli zbawczej i odkupienia ludzkości przez Chrystusa.
4. Trudność w pogodzeniu tej doktryny ze śmiercią Maryi.

Wśród zastrzeżeń prawosławia podnoszonych wobec samej definicji dogmatyzującej Niepokalanego Poczęcia na szczególną uwagę zasługują:

1. Dyskusyjne i nadmiernie pesymistyczne podstawy antropologiczne. Antropologia św. Augustyna interesowała jedynie Zachód, na Wschodzie nie spotkała się z powszechną akceptacją.

2. Dogmatyzowanie teorii, które nigdy nie zostały zaakceptowane. Odnosi się to przede wszystkim do kreacjonizmu, indywidualnej interwencji Boga stwarzającego duszę poszczególnego człowieka czy do pochodzenia duszy dziecka od duszy rodziców. Kościół właściwie nie zajął stanowiska wobec tych kwestii, wypowiadając się jedynie negatywnie w odniesieniu do rozwijanej od czasów Orygenesa teorii o preegzystencji dusz<sup>23</sup>.

Współcześni teologowie prawosławni podnoszą jeszcze inne zastrzeżenia. Robi to między innymi S. Bułgakow na kartach *Płonącego*

<sup>23</sup> A. K n i a z e f f, *La Madre di Dio...*, s. 128–129.

krzaku<sup>24</sup>. Zarzuca mianowicie Kościołowi rzymskokatolickiemu, że doktryna o Niepokalanym Poczęciu narusza centralną tajemnicę wiary chrześcijańskiej, jaką jest wcielenie. Przyjęcie bowiem dogmatu z 1854 roku wprowadza pośredni byt między bóstwo wcielające się w ludzkość a człowieczeństwo przyjęte przez bóstwo. Byt ten przynależy do ludzkości, ale ją równocześnie przewyższa ze względu na przywilej Niepokalanego Poczęcia. Takie stanowisko sprawia, zdaniem Bułgakowa, że katolicyzm zbliża się mocno ku arianizmowi.

Inny z teologów prawosławnych, jakim jest V. Losski, odwołuje się do objawień maryjnych i zauważa, że słowa „Ja jestem Niepokalane Poczęcie”, wypowiedziane przez Maryję do Bernadetty z Lourdes, mogą odnosić się nie do poczęcia Maryi, ale Jezusa. Ponadto, jak twierdzi Losski, niezwykle wymowny jest kontekst tego objawienia, który potwierdza jego tezę. Słowa te bowiem wypowiedziane były przez Maryję w dniu, w którym Kościół Wschodni obchodzi święto Zwiastowania, a więc wtedy, gdy Syn Boży poczyną się w Dziewicy za sprawą Ducha Świętego. V. Losski mówi też o potrzebie procesu oczyszczania Maryi. Tak dla Niej, jak i na przykład dla Jana Chrzciciela, świętość była faktem niezaprzeczalnym. Maryja stała się jednak świętą nie dzięki abstrakcyjnemu przywilejowi wyjęcia spod grzechu, ale dzięki rzeczywistej przemianie Jej natury. Stopniowo bowiem dostępowała procesu oczyszczenia, dzięki któremu stała się godną przyjąć Syna Bożego i otrzymać szczególną łaskę odkupienia wynikającą z ofiary krzyża<sup>25</sup>.

A. Kniazeff zauważa jednak, że powyższe słowa Maryi równie dobrze mogły odnosić się do Niej samej. Bernadecie Maryja objawiła się bowiem nie w uwarunkowaniach ludzkiej natury z ziemskiego okresu życia, ale natury przebóstwionej uczestnictwem w zmartwychwstaniu i uczestniczącej w chwale niebieskiej. Stan ten można zatem określić jako „niepokalane poczęcie”, ponieważ jest to stan nowego stworzenia, które wkroczyło już w wiek przyszły. W przypadku Maryi stan ten nie jest efektem Jej poczęcia, ale Jej zmartwychwstania będącego uczestnictwem w zmartwychwstaniu Chrystusa. Wszyscy zaś, którzy w takim stanie się znajdują, będą mogli powiedzieć: „Jestem niepokalanym poczęciem”<sup>26</sup>.

W powyższym kontekście warto też zauważyć, że scholastyczna koncepcja grzechu pierwородnego jest obecnie mocno dyskutowana. Trzeba zatem zapytać, czy interpretacja, według której grzech Adama byłby również grzechem, jaki w Adamie popełnili wszyscy jego potomkowie, jest oficjalną interpretacją Kościoła prawosławnego. Czy to raczej teologia Kijowska zapożyczyła z podręczników łacińskiej teo-

<sup>24</sup> S. Bułgakow, *Le buisson ardent*, Parigi 1987.

<sup>25</sup> V. Losski, *Le dogme de l'Immaculé Conception*, Paris 1953, s. 6.

<sup>26</sup> A. Kniazeff, *La Madre di Dio...*, s. 130.

logii koncepcję rzymskokatolicką? Według J. Meyendorffa dziedzictwo Adama nie jest grzechem, ale śmiertelnością<sup>27</sup>. Interpretacja Listu do Rzymian (5, 12), na której opiera się doktryna o przekazywaniu grzechu pierworodnego, jako *peccatum actuale* Adama, ma jako poprzednika nie Adama, ale śmierć.

W śmiertelność Maryi natomiast Bizancjum nigdy nie wątpiło. Choć analiza pobożności maryjnej na terenie Bizancjum może prowadzić do przekonania, że dogmat o Jej Niepokalanym Poczęciu był tam akceptowany, to jednak tak się nie stało. Miałoby to niewątpliwie miejsce, gdyby Bizantyjczycy zaakceptowali doktrynę o grzechu pierworodnym i antropologię św. Augustyna, do czego również jednak nie doszło. Wschód akcentował mocno, że ludzkość przed Chrystusem podlegała prawu śmierci, a grzeszna była niekoniecznie z tego tylko powodu, że się narodziła. Brak natomiast jakiegokolwiek argumentu przemawiającego za tezą, że Maryja otrzymała szczególną łaskę nieśmiertelności, co wydaje się sugerować, zdaniem prawosławia, doktryna zdogmatyzowana w 1854 roku.

#### PRAWOSŁAWNE UZASADNIENIE STANOWISKA

W uzasadnieniu swego sprzeciwu wobec doktryny zawartej w dogmacie o Niepokalanym Poczęciu Maryi prawosławie wychodzi z założenia, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga. Obraz ten został zaciemniony czy zafałszowany w konsekwencji upadku, ale nigdy nie został całkowicie zniszczony. Także po upadku człowieka, dzięki Bożemu obrazowi, może on Boga poznać, przyjąć Go, uznać własną winę, nawrócić się. Podobieństwo jest stopniem, w jakim człowiek własnymi siłami i przy pomocy łaski realizuje w sobie tę potencjalność, jaką jest obraz Boży. Realizacja ta nie jest czymś określonym na stałe. Trudno zatem postawić alternatywę: albo całkowity brak łaski, albo jej pełnia. Można jedynie mówić o stopniu posiadania darów Ducha Świętego. Jedynie Chrystus posiada Ducha Świętego w Jego pełni, zgodnie z Pismem: „Bóg dał Synowi Ducha bez miary” (J 3, 34). Wynika z tego, że weryfikowalne są przypadki, w których, zgodnie z wolą Opatrzności, człowiek wspomagany łaską, może mieć w sobie obraz Boży niemal w pełni zrealizowany i osiągnąć, dzięki łasce, stopień najwyższej świętości<sup>28</sup>.

W teologii, tak jak i w innych dziedzinach, celem poszukiwania i wyjaśniania doktryny, nie można wychodzić od tego, czego się nie zna, ale od tego, co jest znane. Tym, co znane, jest przedmiot Bożego Objawienia: znajduje on swoje uzasadnienie w słowie Bożym i świa-

<sup>27</sup> J. Meyendorff, *Initiation...*, s. 195.

<sup>28</sup> A. Kniazeff, *La Madre de Dio...*, s. 131.

dectwie Tradycji, a więc w doświadczeniu Kościoła. Niektóre tajemnice, nie tylko Boże, ale także i ludzkie, naturalne, pozostają zakryte w odniesieniu do sposobu, w jaki są realizowane. Ewidentnym tego przykładem jest akt poczęcia w odniesieniu do duszy człowieka właśnie poczętego<sup>29</sup>.

Z faktu tego wynikają następujące wnioski: Biblia mówi o przypadkach szczególnego wybrania jeszcze w łonie matki, a więc poczęcia opatrnościowego: Samson (Sdz 13, 7), Jeremiasz (Jer 1, 5), Sługa Jahwe (Iz 49, 1), Jan Chrzciciel (Łk 1, 15), Paweł (Gal 1, 15). We wszystkich tych poczęciach doniosłą rolę odgrywała również pobożność rodziców, choć nie była ona *conditio sine qua non*. Miało również miejsce objawienie łaski: to, co się dokonuje, w niektórych przynajmniej przypadkach, jest zwycięstwem nad bezpłodnością matki. A więc łaska ta zależna jest jedynie od Boga. Historia duchowości chrześcijańskiej zna również takie przypadki, w których powołanie przyszłych kanonizowanych do świętości ujawniało się już od ich dzieciństwa. Tak było na przykład w przypadku św. Sergiusza z Rodoneża czy św. Serafina z Sarowa. Mając to wszystko na uwadze, co możemy zatem powiedzieć o poczęciu Maryi?

Jeśli Maryja została wybrana do bycia pełną łaski, Służebnicą Pańską i Matką Pana, nową Ewą i Matką żyjących, to Jej poczęcie i narodzenie nie były niczym innym, jak opatrnościowym włączeniem w plan zbawienia. Jako Ta, która znalazła szczególną łaskę u Boga, w sposób wyjątkowy też została nią obdarowana. A więc była Ona i jest pełną łaski, Tą, która znalazła łaskę u Boga wyróżniającą Ją od innych kobiet. Reszta natomiast jest tajemnicą i milczeniem. Pobożność ludowa tajemnicę tę czci 8 września i 8 grudnia.

## SI E NO DELLA CHIESA ORTODOSSA ALLA DOTTRINA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI MARIA

### Riassunto

Il dogma della fede del 1854 generalmente non è stato condiviso dall'ambiente teologico della Chiesa ortodossa. A parte alcuni soltanto teologi favorevoli al dogma la stragrande maggioranza di essi è decisamente contraria ad esso. Gli ortodossi lodano l'Immacolata Madre del Signore nella liturgia ma rifiutano la dottrina definita dal dogma. Sembra che alle radici del loro rifiuto stia l'interpretazione cattolica del peccato originale e la concezione antropologica di s. Agostino che differenziano sostanzialmente dall'interpretazione e dalla concezione ortodosse. Maria, argomentano gli ortodossi, era ed è piena di grazia perché ha trovato grazia presso Dio. Ciò La distingue da altre donne. Tutto il resto invece è mistero e silenzio.

<sup>29</sup> Tamże, s. 132.