

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

DOKTRYNA O NIEPOKALANYM POCZĘCIU MARYI W TEOLOGII KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Według opinii panującej w kręgach zaangażowanych ekumenicznie teologów rzymskokatolicka doktryna dotycząca Matki Bożej stanowi, obok nauki o papiestwie i urzędach kościelnych, najpoważniejszą przeszkodę 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 ekumenicznego¹. Powody odmiennego patrzenia przez chrześcijan różnych wyznań na Matkę Pana są natury zarówno teologicznej, jak i 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 na podstawie analizy źródeł teologicznych prawosławia odpowiedź na pytanie: czy Kościół prawosławny wyznaje doktrynę o Niepokalanym Poczęciu Maryi? może być zarówno twierdząca, jak i przecząca.

Ks. dr hab. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB, prof. nadzw. – prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i kierownik Katedry Mariologii Wydziału Teologicznego. Adres do korespondencji: ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków, tel. (012) 266-06-50, e-mail: zyto@sdb.krakow.pl.

¹ R. M e h l, *Du catholicisme romain*, Paris 1957, s. 91

I. 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”², w ujęciach interpretacyjnych prowadziła na ogół do dwóch przeciwstawnych stanowisk: bądź to do nadmiernego eksponowania mariologii, bądź też do okazjnego jedynie mówienia o Matce Pana. Stanowisko Kościoła prawosławnego odnośnie do kwestii maryjnych uznać można za przejaw szczególnego wypośrodkowania. Jest tak dlatego, że Osoba Maryi w Kościele wschodnim umieszczana jest przede wszystkim na poziomie egzystencjalnym i stanowi centrum kultu oraz pobożności Kościoła czy wreszcie inspirację duchowości w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym. Jednakże w kwestii Niepokalanego Poczęcia spotkać można wypowiedzi zarówno akceptujące zdogmatyzowaną w 1854 r. doktrynę, jak i zdecydowanie ją odrzucające³. 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 XIX w. 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 tworzyć nową barierę między Rzymem a innymi wspólnotami chrześcijańskimi, w tym również wielkimi Kościołami wschodniego prawosławia, skoro żaden z chrześcijańskich Kościołów pozarymskich doktryny tej nie zaakceptował, nawet jeśli w ich obrębie uczyniły to poszczególne jednostki⁴? 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 poczę-

² N. N i s s i o t i s, *Mary in Orthodox Theology*, „Concilium” 168(1983) 25.

³ S. C. N a p i ó r k o w s k i OFMConv, *Matka Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy*, Niepokalanów 1998, s. 111-117

⁴ J. M a c q u a r r i e, *Mary for All Christians*, London 1992, s. 51 n.

cia Jezusa, ale też momentem Jej oczyszczenia, dokonanego przez Ducha Świętego. Dane bowiem biblijne dotyczące osoby Maryi – w opinii prawosławia – 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 stanowiło rezultat działającej w Niej Bożej łaski i było 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 łaską⁵ Przekonanie to znalazło wyraz również w licznych hymnach liturgicznych, które odnoszą do Maryi takie tytuły, jak: *panaghia* (cała święta), *hyperaghia*, *achrantos* (niepokalana, bez braku i skazy), *panamómetos* (nienaganna), *amómos*, *panamómos* (nieskażona, niewinna)⁶ W prawosławnych księgach liturgicznych znajduje się ogromna liczba tekstów wysławiających Bogarodzicę ponad wszystkie świętości. Dziesięć hymnów maryjnych rozpoczyna się od słów: Najświętsza Matko Boga, 8 – Święta Dziewico, 3 – Święta Oblubienico Boża, 12 – Święta Matko Boża⁷ 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” ma inne znaczenie aniżeli w sferze języka łacińskiego. Przede wszystkim nie zawierał on idei wyjęcia Maryi spod prawa grzechu pierwotnego, tym bardziej że sama koncepcja grzechu pierwotnego nie istniała wtedy na Wschodzie. Doskonała świętość była udziałem Maryi od samego początku⁸ W momencie Zwiastowania Maryja miała być nie tylko oczyszczona od grzechu, ale też miała stać się wolna od możliwości

⁵ S. P. G e o r g i u, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, [w:] *Maria nella Comunita Ecumenica*, Roma 1982, s. 83.

⁶ J. L e d i t, *Marie dans la liturgie byzantine*, Paris 1976, s. 41-43.

⁷ M. I w a n i s z y n a, *Główne formy liturgicznego kultu Bogurodzicy w Kościele Prawosławnym w oparciu o podstawowe księgi liturgiczne*, Kraków 1997, s. 38.

⁸ Przykłady tekstów liturgicznych sławiących Niepokalane Poczęcie znaleźć można w: T P o d z i a w o, *Niepokalana Bogarodzica Dziewica w Kościele prawosławnym*, [w:] *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, pod red. J. S. Gajka MIC, K. Peka MIC, Warszawa 1993, s. 344-346.

popęłnienia 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 np. utrzymuje, że oczyszczenie Maryi nastąpiło zarówno w momencie Jej poczęcia, jak i Zwiastowania ze względu na szczególne wybranie i przeznaczenie do Bożego macierzyństwa⁹

Jak zatem prawosławie uzasadnia swój sprzeciw wobec doktryny i dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, przy równoczesnej akceptacji w sprawowaniu kultu liturgicznego? Akceptując, według opinii prawosławia, formułę dogmatyczną Piusa IX z 1854 r., będącą w istocie rozwinięciem doktryny wyrażonej w bulli Aleksandra VII *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 1661 r., trudno jest pogodzić z sobą dwie podstawowe prawdy doktrynalne zawarte w *Ineffabilis Deus*: powszechność grzechu pierworodnego (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 wobec doktryny o Niepokalanym Poczęciu była augustyńska, nadmiernie pesymistyczna, koncepcja grzechu pierworodnego i antropologii.

II. ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA TEORIA O GRZECHU PIERWORODNYM A NIEPOKALANE POCZĘCIE MARYI

Początków doktryny o zachowaniu Maryi wolną 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 tez głoszonych przez św. Augustyna znalazły się również w podręcznikach teologii prawosławnej.

Pelagiusz, a jeszcze bardziej jego uczniowie głosili, że człowiek ma 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.

⁹ G. V. Florowski, *The Ever Virgin Mother of God*, Londra 1949, s. 51-63

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 za ich pomocą 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 zdziałać 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 uczestniczymy¹⁰

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 pożądlivości 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 łaski¹¹

¹⁰ D. S a t t l e r, T. S c h n e i d e r, *Dottrina della creazione*, [w:] *Nuovo corso di dogmatica*, vol. I, ed. T. Schneider, Brescia 1995, s. 214 n.

¹¹ *De natura et gratia*, PL 44, 267; *Opus imperfectum adversus Julianum*, PL 45, 1417

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*¹² Przez grzech – w opinii prawosławia – Adam utracił *donum superadditum*, powracając do stanu, który wynikał z jego natury, a więc pożądlności i śmiertelności.

Ojcowie Kościoła IV w., tak greccy jak i łacińscy, nauczają o istotnych elementach grzechu pierwotnego. 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, ale także do 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 pożądlności i śmierci, a więc *non posse non peccare e non posse non mori*¹³ Ze stanu tego wyzwala człowieka odkupieńcze dzieło Chrystusa i moc Jego odradzającej łaski otrzymywanej przez chrzest, sprawowany na odpuszczenie grzechów.

Najświętsza Maryja Panna, według Augustyna, na mocy szczególnej łaski była wolna od grzechu pierwotnego 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, ale również od pierwotnego głosił także Julian z Elkanum. „Przypisując Jej grzech pierwotny, wydajesz

¹² A. K n i a z e f f, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Milano 1993, s. 117

¹³ Tamże.

Maryję diabłu” – pisał do św. Augustyna¹⁴ 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 zmasę grzechu pierworodnego, ale została z niego uwolniona dzięki łasce odradzającej. Nigdzie natomiast u Augustyna nie ma wzmianek dotyczących *non posse mori* Maryi.

W opinii prawosławia powyższe idee Augustyna nie były znane w Kościele zachodnim okresu Ojców i wielkich soborów. Zarówno wschodnie, jak i zachodnie ujęcie grzechu nie odbiegały 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 *peccato 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 fizycznego¹⁵ 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 miałyby uczestnictwa w dziedzictwie potomstwa Adamowego¹⁶ Antropologia wschodnia okresu patrystyki opierała się na biblijnym obrazie Boga w człowieku. Obraz ten, mimo że zaciemniany przez grzech, to jednak nie ulega zniszczeniu, dzięki

¹⁴ R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, tł. [z jęz. franc.] Z. Proczek MIC, Częstochowa 1989, s. 58 n.

¹⁵ K. Ware, *The Mother of God in Orthodox Theology and Devotion*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, ed. by A. Stacopde, Middlegreen 1982, s. 177.

¹⁶ Tamże.

czemu człowiek może współpracować z łaską dla własnego zbawienia (synergizm). Radykalizm idei augustyńskiej o powszechności grzechu i Augustynowa interpretacja Rz 5, 12 pojawiły się w teologii wschodniej dopiero w XVI w., głównie za sprawą metropolity Piotra Mohyły i szkoły kijowskiej.

III. SIERGIEJA 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 np. 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. W opinii prawosławia 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*¹⁷ 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 wrodzoną wadę. 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 opierając się na dwóch kategoriach: 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

¹⁷ S. B u ł g a k o w, *Le Buisson ardent*, Paris 1987

z 1854 r., ale jest ukazaniem bytowym stworzenia w stanie poprzedzającym upadek. Nie wyklucza to wcale możliwości odkupienia Maryi przez krzyż Chrystusa dla otrzymania stanu nowego stworzenia 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 powodowałoby niezrozumienie realnego znaku Jej odpowiedzi: „[...] niech Mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38)¹⁸ 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. siła 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 Świętemu¹⁹

IV 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”²⁰

¹⁸ W a r e, dz. cyt., s. 177.

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

²⁰ PG 97, 812 A-B.

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 na podstawie tego tekstu 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 Maryi z dziełem odkupienia, nie wspomina też, by Maryja otrzymała stan natury odrodzonej w Chrystusie;

3) język homilii bizantyjskich jest bardzo liryczny, stąd trudno rozróżnić w nim między przekazem typowo oratoryjnym tylko 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 osiągany własnymi siłami i przy współpracy z łaską (synergizm). Ponadto Andrzejowi obca jest idea antycypowania w odkupieniu, nie zrealizowanym jeszcze przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Doktryna o Niepokalanym Poczęciu rozwijana na Zachodzie pojawiła się w Bizancjum w znacznie późniejszym okresie. Prawdopodobnie pierwszym autorem, który wyraźnie o niej mówił i nie mniej wyraźnie przeciw niej występował, był Nikofor Kalikst Xanthopulos († ok. 1325), autor oficjum *Źródło ożywiający* na święto Matki Bożej, obchodzone w piątek tygodnia paschalnego²¹ Pierwszym natomiast teologiem bizantyjskim, który opowiadał się za zachodnią koncepcją zarówno grzechu pierworodnego, jak i Niepokalanego Poczęcia, był zmarły w 1472 r. patriarcha G. Scholarios²²

²¹ K n i a z e f f, dz. cyt. s. 125.

J. M e y e n d o r f f, *Initiation a la théologie byzantine*, Paris 1975, s. 199 n.

Generalnie można stwierdzić, że przyjęli ją i bronili starowiercy. Zanim do tego doszło, w 1656 r. 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 r. Nikita Dobrynin wręczył 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 Niepokalany Poczęciu. Synod moskiewski (1666-1667), w którym uczestniczyli patriarchowie Aleksandrii i Antiochii, zaaprobował poglądy Symeona, ale w odniesieniu do starowierców. W 1670 r. Moskwa zajęła oficjalne stanowisko w kwestii Niepokalanego Poczęcia. Zdaniem Meto-dego III, patriarchy Konstantynopola, patriarcha moskiewski Josafat zajął stanowisko patriarchatu konstantynopolskiego. Opozycja wobec Niepokalanego Poczęcia pojawiła się ze strony Dozyteusza, patriarchy jerozolimskiego. Ten zwołał na r. 1672 do Jerozolimy synod, który wydał przeciw Cyrylowi Lukarisowi *Wyznanie wiary prawosławnej*, potępiające doktrynę o Niepokalany Poczęciu. W 1683 r. wysłał on do Moskwy swych przedstawicieli, którzy zwalczali łacińskie tezy teologii kijowskiej. Za Niepokalany Poczęciem opowiadał się Dymitr Tuptalo, absolwent Akademii Kijowskiej i metropolita Rostowa, kanonizowany przez Kościół prawosławny.

Sytuacja zmieniła się w XIX w. po ogłoszeniu przez Piusa IX dogmatu. Teologowie rosyjscy i greccy zgodnie opowiedzieli się przeciwko doktrynie i dogmatowi. Podobnie postąpiła hierarchia tego Kościoła. Opozycja wobec Niepokalanego Poczęcia przyczyniła się też do sprzeciwu teologii greckiej wobec doktryny o cielesnym Wniebowzięciu Maryi. Dogmat ten – w opinii prawosławia – miał uzasadniać Wniebowzięcie Maryi Jej Niepokalany Poczęciem.

V PRAWOSŁAWNE „NIE” WOBEC NIEPOKALANEGO POCZĘCIA

Sprzeciw swój prawosławie wyraża zarówno wobec doktryny o Niepokalany 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 św.

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 Niepokalane Poczęcie 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 pochodzenia duszy dziecka od duszy rodziców. Kościół właściwie nie zajął stanowiska wobec tych kwestii, wypowiadając się jedynie negatywnie w odniesieniu do rozwijanej od czasów Orygenesusa teorii o preegzystencji dusz²³

Współcześni teologowie prawosławni podnoszą jeszcze inne zastrzeżenia. Czyni to m.in. S. Bułgakow na kartach *Płonącego krzaku*²⁴ Zarzuca on mianowicie Kościołowi rzymskokatolickiemu, że doktryna o Niepokalanym Poczęciu narusza centralną tajemnicę wiary chrześcijańskiej, jaką jest Wcielenie. Przyjęcie bowiem dogmatu z 1854 r. 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 – 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 po-

K n i a z e f f, dz. cyt. s. 128 n.

²⁴ B u ł g a k o w, *Le Buisson ardent*.

czyna 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 krzyża²⁵

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 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 niepokalany poczęciem”²⁶

W powyższym kontekście warto też zauważyć, że scholastyczna koncepcja grzechu pierworodnego jest aktualnie mocno dyskutowana. Trzeba zatem zapytać, czy interpretacja, według której grzech Adama byłby również grzechem, jaki w Adamie popełnili wszyscy jego potomkowie, to oficjalna interpretacja Kościoła prawosławnego. Czy to raczej nie teologia kijowska zapożyczyła z podręczników łacińskiej teologii koncepcję rzymskokatolicką? Według J. Meyendorffa dziedzictwo Adama nie jest grzechem, ale śmiertelnością²⁷ Interpretacja Rz 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 Niepokalany 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 mocno akcen-

²⁵ V L o s s k i, *Le dogme de l'Immacule Conception*, Paris 1953, s. 6.

²⁶ K n i a z e f f, dz. cyt., s. 130.

²⁷ M e y e n d o r f f, dz. cyt., s. 195.

tował, 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 – w opinii prawosławia – doktryna zdogmatyzowana w 1854 r.

VI. 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 za pomocą 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 ma 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 świętości²⁸

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 świadectwie 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 poczętego²⁹

Z faktu tego wynikają następujące wnioski: Biblia mówi o przypadkach szczególnego wybrania jeszcze w łonie matki, a więc poczęcia opatrzo-

²⁸ K n i a z e f f, dz. cyt., s. 131.

²⁹ Tamże, s. 132.

ściowego: Samson (Sdz 13, 7), Jeremiasz (Jr 1, 5), Sługa Jahwe (Iz 49, 1), Jan Chrzciciel (Łk 1, 15), Paweł (Ga 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 np. 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.

LA DOTTRINA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI MARIA NELLA TEOLOGIA DELLA CHIESA ORTODOSSA

S o m m a r i o

Il dogma della fede del 1854 generalmente non é stato condiviso dall'ambiente teologico della Chiesa ortodossa. A parte alcuni soltanto teologi favorevoli al dogma la stragrande maggioranza di essi é 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 é piena di grazia perché ha trovato grazia presso Dio. Ciò La distingue da altre donne. Tutto il resto invece é mistero e silenzio.

Riassunto da Wojciech Życiński SDB

Słowa kluczowe: Niepokalane Poczęcie Maryi, prawosławie, grzech pierworodny.

Key words: the Immaculate Conception of Mary, the Orthodox Church, original sin.