

KS. WOJCIECH ŻYCIŃSKI (Kraków)

## MIEJSCE MARYI W TEOLOGII I POBOŻNOŚCI KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO

Reformacja w Anglii przebiegała z wielu względów w zasadniczo odmienny sposób aniżeli na kontynencie europejskim. Inaczej też potoczyły się dzieje tego Kościoła już po oficjalnym zerwaniu jedności z Rzymem. Dominację usiłowały zdobyć dwa przede wszystkim ugrupowania: radykalnych purytanów i konserwatywnych anglikatolików. Ci pierwsi niezadowolone swe wyrażali w szczególnie sposób w odniesieniu do doktryny i pobożności maryjnej. Obrazy i świątynie pod wezwaniem Matki Bożej uznali za przejaw zniekształcenia doktryny Ewangelii. Ocenę mariologii Kościoła rzymskokatolickiego wyrażali krótkim stwierdzeniem: *Maria Biblii jest inna niż Maria katolików*<sup>1</sup>.

W poniższych rozważaniach przypomnimy najpierw okoliczności powstania Kościoła anglikańskiego i jego doktrynalne założenia wyrażone w *39 artykułach religii anglikańskiej*, następnie omówimy tradycyjną mariologię i maryjność tego Kościoła, na końcu przytoczymy współczesne poszukiwania nowych ujęć interpretacyjnych doktryny o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu. Podane zostaną też przekłady z dzieł teologów anglikańskich.

### OKOLICZNOŚCI POWSTANIA KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO

Już w początkach XIV wieku Kościół w Anglii posiadał znaczną autonomię w stosunku do Rzymu. Jego powiązanie z władzą państwową wyrażało się m.in. w zakazie wnoszenia apelacji do papieża oraz w konieczności zezwalania przez króla na ogłaszanie dekretów papieskich w Anglii. W 1531 roku Henryk VIII, nie mogąc uzyskać od papieża orzeczenia nieważności małżeństwa z Katarzyną Aragońską celem poślubienia Anny Boleyn, zwołał generalne zebranie duchowieństwa angielskiego, które na jego wniosek obwołało go głową Kościoła w Anglii. W rok później mianowany przez niego prymas Thomas Cranmer unieważnił małżeństwo króla z Katarzyną, a uprawomocnił

<sup>1</sup> J. De Satgé, J. McHugh, *Bible and Tradition in Regard to the Blessed Virgin Mary*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, Middlegreen 1982, s. 53.

zawarte potajemnie wcześniej z Anną. W odpowiedzi na to papież Klemens VII potwierdził ważność pierwszego małżeństwa i 11 lipca 1533 roku wyłączył Henryka z Kościoła. W tym samym jeszcze roku parlament angielski uchwalił pięć ustaw przygotowujących ostateczne zerwanie jedności z Rzymem. Ustawy te dotyczyły:

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

W 1534 roku episkopat i duchowieństwo angielskie zobowiązane zostało do podpisania formuły: „Biskup Rzymu nie posiada z prawa Bożego na terenie Anglii większych uprawnień, niż inny zagraniczny biskup”, co zerwanie jedności z Kościołem rzymskokatolickim uczyniło faktem dokonany.

Po śmierci Henryka VIII od 1547 roku do Kościoła anglikańskiego zaczęły przenikać silne tendencje protestanckie, co znalazło wyraz zwłaszcza w narodowej liturgii, komunii św. pod dwiema postaciami, zwalczaniu katolickiej nauki o Eucharystii, odrzuceniu rytu rzymskiego. Na jego miejsce wprowadzono *Book of Common Prayer* z wyraźnymi akcentami protestanckimi. W roku 1550 wprowadzono nowy ryt święceń biskupów, kapłanów i diakonów oraz zniesiono celibat. W 1563 królowa Elżbieta I zwołała nowe generalne zgromadzenie duchowieństwa, na którym przyjęto nowe wyznanie wiary anglikańskiej składające się z 39 artykułów. *Credo* anglikańskie zawarte w tych artykułach zbliżone jest do wyznania wittenberskiego z roku 1552 i zawiera „prawdziwą doktrynę Kościoła angielskiego zgodną ze słowem Bożym”. Choć interpretacja artykułów przebiegała niejednokrotnie w sposób bardzo zróżnicowany, to jednak od czasów zaaprobowania przez króla zawsze przyjmowane były one jako kryterium ortodoksji. Uważano je za podstawę i oznakę specyficznie anglikańskiej jedności w różnorodności.

Partycypując w tradycji teologicznej Kościoła powszechnego, anglikanie nie ogłosili własnych dogmatów czy doktryny obowiązującej w całym Kościele. Unikają nawet określenia „teologia anglikańska”. Mówią zwykle o anglikańskiej świadomości wiary, która oscyluje od interpretacji katolickich po skrajne interpretacje ewangeliczne. Zdaniem ortodoksyjnych teologów anglikańskich *rudimental teaching* pierwotnego chrześcijaństwa zostało przez rzymskich katolików zniekształcone w szczególny sposób w doktrynie dotyczącej Najświętszej Maryi Panny. Doktryna maryjna i sposób, w jaki katolicy oddają cześć Maryi, stanowi dla wielu anglikanów szczególny „punkt krzyżowy” i przejaw najwyższego bałwochwalstwa.

## MARIOLOGIA I POBOŻNOŚĆ MARYJNA W ANGLIKANIZMIE

W kwestiach dotyczących zarówno szesnastowiecznej mariologii, jak też bardziej jeszcze – pobożności maryjnej Kościoła rzymskokatolickiego, anglikanie podzielają stanowisko reformacji, które sprowadzić można do stwierdzenia, że mariologia rzymskokatolicka jest zniekształceniem doktryny biblijnej. Stanowisko takie jest konsekwencją interpretacji artykułu 6. religii anglikańskiej, twierdzącego, że „Pismo święte zawiera wszystkie rzeczy, jakie są konieczne do zbawienia. Wszystko więc inne, co nie jest w nim czytane i nie może być przez nie dowiedzione, nie jest od nikogo wymagane, by było przyjęte do wiery jako artykuł wiary, albo było uważane za potrzebne czy konieczne do zbawienia”. Artykuł 15. tejże religii traktuje z kolei o Jezusie jedynym bezgrzesznym. Stąd katolicka doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi czy Jej pełni łask jest, zdaniem anglikanów, sprzeczna z Biblią. Z podobnych względów nie znajduje u nich akceptacji nauka o Wniebowzięciu czy trwałym dziewictwie Maryi. Przekonaniom, że katolicka doktryna z zakresu mariologii i sposób oddawania Jej czci w tym Kościele były dla anglikanów „szczególnym punktem krzyżowym”, dał wyraz Edward Bouverie Pusey, profesor języka hebrajskiego i prawa na uniwersytecie w Oksfordzie<sup>2</sup>. Obok uznania wielu pozytywnych wartości Kościoła katolickiego wskazał na niepokoje, a nawet zgorzsenie anglikanów katolicką doktryną z zakresu mariologii i kultem maryjnym. Na zarzuty Puseya odpowiedział John Henry Newman, przez 45 lat życia anglikanin, a przez następne 45 katolik. Odpowiedział obszernym listem zatytułowanym *A Letter to the Rev. E. B. Pusey D. D. on His Recent Eirenicon*. Wykazał w nim, że współczesne nauczanie katolików z zakresu mariologii jest konsekwencją rozwoju doktryny Kościoła z okresu Ojców, koncentrującej się na dwóch tezach: o Maryi jako drugiej Ewie i o Jej Bożym Macierzyństwie. Jej świętość, wielkość i moc wstawiennicza, które przypisuje się dziś Maryi w Kościele, są zawarte w nauce o drugiej Ewie i Bożej Rodzicielce. Naukę tę Newman popiera obficie cytatami z Ojców Kościoła niepodzielonego, sięga do Pisma świętego, przytacza świadectwa Tradycji i zwyczaje liturgiczne. Doktryna merytorycznie była od początku taka sama, podlegała tylko rozwojowi aż do obecnego stanu. Pobożność natomiast i kult maryjny kształtowały się różnie, w zależności od czasów i miejsc. Różniąc się jednak od wiary i mając charakter bardziej prywatny, osobisty i spontaniczny, mogły odbiegać od tego, na co oficjalną aprobatę wyrażała Stolica Apostolska. Zarzuty Puseya, jako wyrażiciela poglądu anglikańskiego, byłyby więc uzasadnione, gdyby dotyczyły nie oficjalnej doktryny i pobożności maryjnej u katolików,

<sup>2</sup> *The Church of England a Portion of Christ's Holy Catholic Church and Means of Restoring Visible Unity: An Eirenicon*, Oxford 1865.

a tylko sposobu, w jaki „nadgorliwi” Jej czciciele wyrażali swe nabożeństwo.

Spośród wielu twierdzeń doktryny mariologicznej Kościoła rzymskokatolickiego anglikanie jednoznacznie akceptowali tylko prawdę o Bożym Macierzyństwie Maryi, jako udokumentowaną nauczaniem Biblii i Tradycji Kościoła niepodzielonego<sup>3</sup>. Jest to konsekwencja interpretacji artykułu 2. religii anglikańskiej głoszącego, że „Syn, który jest Słowem Ojca, odwiecznie z Ojca zrodzonym, prawdziwy i wieczny Bóg, współistotny Ojcu, w łonie Błogosławionej Dziewicy z Jej natury wziął naturę ludzką”. Chociaż w tradycji anglikańskiej Maryja nazywana jest po prostu „Świątą Dziewicą Maryją”, to jednak anglikanie wprowadzają wyraźne rozróżnienie pomiędzy Nią a innymi świętymi, ze względu na bycie Matką Bożą. Mimo oficjalnego nazwania Jej przez artykuł 2. „Świątą Dziewicą” klasycy anglikanizmu nie akceptowali doktryny o *semper virgo*. Tytuł *Theotokos* służy, według nich, właściwemu zrozumieniu tajemnicy Wcielenia, ponieważ samemu Synowi Bożemu Maryja dała ludzką naturę, przez co też nierozzerwalnie włączona została w tajemnicę odkupienia i realizację zbawczego planu Boga<sup>4</sup>. Dlatego też tytuł Bożej Rodzicielki anglikanie uważają za najbardziej starożytny i odpowiedni dla Najświętszej Maryi Panny. W nim zawierają się wszystkie inne prerogatywy Maryi. Z tego też względu zarówno jakiegokolwiek inne tytuły, jak i przywileje przypisywane Maryi uważają za zbyteczne.

W roku 1833 założony został Ruch Oksfordzki (*Oxford Movement*), stawiający sobie za cel oswobodzenie Kościoła anglikańskiego spod dominacji władzy świeckiej i spowodowanie większej jego otwartości na inne wyznania, a zwłaszcza na Kościół rzymskokatolicki. Wybitnymi przedstawicielami Ruchu byli: J. H. Newman, E. B. Pusey, J. Keble. Zamierzenia swe realizowali poprzez studia nad okresem Ojców Kościoła, co stało się chyba główną przyczyną pojawienia się tendencji katolicyzujących w łonie Ruchu. Ze zrozumiałych względów nie mogło to znaleźć uznania u anglikanów, wiernych swej tradycji. Swe przekonania działacze Ruchu wyrażali w tak zwanych Traktatach na czasie (*Tracts for the Time*). Większość z nich była autorstwa Newmana, w tym słynny traktat 90., dopuszczający katolicką interpretację 39 artykułów religii anglikańskiej. Potępienie tego traktatu przez hierarchię anglikańską, dla Newmana szukającego przekonujących uzasadnień dla założeń doktrynalnych anglikanizmu, było jedną z głównych przyczyn jego przejścia na katolicyzm. Podobną decyzję podjęło kilkuset anglikanów.

<sup>3</sup> Zob. H. R. Smythe, *Maria nella spiritualità anglicana*, [w:] *Maria nella Comunità Ecumenica*, Roma 1982, s. 93.

<sup>4</sup> Zob. E. L. Mascall, *The Mother of God*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, London 1982, s. 91–97.

Działalność Ruchu Oksfordzkiego, teoria ewolucji, a w teologii teoria rozwoju doktryny czy wreszcie studia nad Biblią i patrystyką sprawiły, że wielu przedstawicieli Kościoła anglikańskiego usiłowało znaleźć odpowiedź na nurtujące ich dotąd pytania: Czy rzeczywiście katolicy przypisują Maryi prerogatywy Boga? Czy do Niej odnoszą dzieło zbawcze Chrystusa? Czy współczesna doktryna katolicka z zakresu mariologii jest zniekształceniem nauki pierwszych wieków, przez co zasługuje na miano bałwochwalstwa i zabobonu? Przedstawiciele Kościoła Wysokiego, zarówno doktrynalnie, jak i liturgicznie najbliżsi katolicyzmowi, skłonni byli widzieć rzymskokatolicką mariologię merytorycznie zawartą w doktrynie Kościoła pierwotnego. Nie uległo natomiast zmianie stanowisko Kościoła Niskiego, który to Kościół nawet chrzest i Eucharystię (Wieczerzę Pańską) rozważa jedynie w kategoriach symbolu i pamiętki.

W kwestiach pobożności maryjnej ugrupowania konserwatywne usiłowały zachować lub odnowić to, co zostało zaniechane bądź uległo już zniszczeniu. W próbach mających na celu odrodzenie nabożeństwa do Matki Bożej przewodził zwłaszcza abp Laud i jego kapelan Th. Owen. Inny z przedstawicieli hierarchii anglikańskiej, bp Andrews, w swej pobożnościowej książce *Preces Privatae*, nazywa Maryję Świętą, Niepokalaną, Matką Bożą, zawsze Dziewicą. Rzeczą godną odnotowania wydaje się fakt, iż praktyki wyrażające cześć i nabożeństwo do Matki Bożej, nie zawsze uzasadnione i poprawne teologicznie, z wielką niechęcią odnosiły się do tego, co określano jako „ekstrawagancję papieską”. Czołowi przedstawiciele Ruchu Oksfordzkiego, starając się znaleźć przekonujące uzasadnienia dla twierdzeń z zakresu mariologii, sprzeciwiali się jednocześnie pobożnym praktykom i formom nabożeństw, w których Maryja zdawała się zajmować naczelne miejsce. Powszechnie znane stało się twierdzenie, że reformatorzy usunęli Maryję i świętych przez drzwi, ale pozwolili im wrócić przez okno.

Druga generacja traktarian zwana była również generacją rytualistów. Dążyli oni do przywrócenia, zwłaszcza w liturgii, wielu obrzędów katolickich, zaniechanych przez reformację. Między innymi w kwestii nabożeństwa i pobożności maryjnej przywrócono wiele praktyk zaniechanych od czasów Henryka VIII. Wzbudziło to protesty, zarówno wśród hierarchów episkopatu anglikańskiego, jak i świeckich, lojalnych wobec założeń reformacji angielskiej. Obawiano się mocno wpływów mariolatrii, obcej dla mentalności angielskiej nawet w okresie przed reformacją. Za typowy przejaw mariolatrii uważano kierowanie do Maryi próśb i modlitw<sup>5</sup>. Obawy te nie przeszkodziły jednak odre-

<sup>5</sup> „Błogosławiona Dziewica Maryja zajmuje w Tradycji anglikańskiej miejsce szczególne i wyjątkowe, ale nie ma Ona uczestnictwa w odkupieńczym dziele Jej Syna. Nie jest rzeczą zwyczajną, aby anglikanie bezpośrednio do Niej zwracali się

staurowaniu w roku 1922 sanktuarium maryjnego w Walsingham, które ponownie stało się miejscem licznych pielgrzymek, a nawet otrzymało na powrót zaniechaną wcześniej nazwę Nazaretu Anglii<sup>6</sup>.

Współcześnie w pobożności maryjnej anglikanizmu dominuje przede wszystkim przykład świętości i egzemplaryczności Maryi. Kościół stawia Ją za wzór współpracy z Bogiem, od którego pochodzi każda świętość. Uważana jest za niewiastę, która otrzymała szczególną łaskę, była wierną, pokorną, cierpliwą i czyniącą zawsze Bożą wolę<sup>7</sup>. Jej godność jako Matki Boga i świętość wskazują nie na Nią samą, ale na Boga i Jego Syna, przez co dla wszystkich ludzi pozostaje Maryja niezawodnym przykładem i wzorem Bożej dobroci i miłosierdzia. Jakkolwiek trudno mówić jeszcze o jednoznacznej opinii dotyczącej tak doktryny, jak i pobożności maryjnej w Kościele anglikańskim ze względu na wielką różnorodność poszczególnych wspólnot kościelnych, to jednak nie ulega wątpliwości, że pobożność maryjna wśród anglikanów jest nie tylko znana, ale też w szerokim zakresie praktykowana. Wielu wiernych, zwłaszcza wychowanych w tradycji Kościoła Wysockiego czy spadkobierców anglikatolicyzmu, nabożeństwo do Matki Bożej uważa wręcz za nieodzowną czy istotną część życia Kościoła<sup>8</sup>.

#### STANOWISKO WSPÓŁCZESNEGO ANGLIKANIZMU

Trudno jest właściwie określić stanowisko współczesnego Kościoła anglikańskiego w takich kwestiach doktryny mariologicznej, jak trwałe dziewictwo Maryi, Jej Niepokalane Poczęcie czy Wniebowzięcie. Wielu anglikanów wierzyło i wierzy w te prawdy. Generalnie jednak uważają je za właściwości Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego. Prawdy te uważają za prawdopodobne i możliwe, umieszczając je jednak w sferze „pobożnych opinii”. Nie akceptują ich statusu dogmatycznego, przez który zobowiązują one do wiary i konieczne są do zbawienia, oraz nie znajdują uzasadnienia w Piśmie świętym<sup>9</sup>.

w modlitwie. Wzywać świętych czy prosić Chrystusa za ich pośrednictwem jest bardzo starożytnym zwyczajem chrześcijańskim [...] My jednak nie modlimy się tak. Nie odzrzucamy wprawdzie tej praktyki, ale zachowujemy wobec niej daleko posuniętą rezerwę, świadomi wymagań religii monoteistycznej. Słyszac modlitwę kierowaną do Maryi, pierwszą reakcją anglikanina jest myśl: dlaczego prośba ta nie zostaje zanoszona, według starożytnej formy tworzącej normę, do Boga Ojca przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa Jego Syna i w Duchu Świętym? Tylko On sam jest przedmiotem wszelkiego naszego kultu i źródłem wszelkiego dobra” (H. R. Smythe, jw., s. 99).

<sup>6</sup> Zob. J. C. Stephenson, *Devotion to Our Lady Among Anglicans*, „The Marian Era” 1:1960, s. 126–127.

<sup>7</sup> Zob. H. R. Smythe, jw., s. 97.

<sup>8</sup> Zob. J. C. Stephenson, jw., s. 127.

<sup>9</sup> Zob. Artykuł 4. religii anglikańskiej.

Jeszcze w roku 1948 Victor Bennet opublikował na łamach wrześniowego numeru „Theology” pięciostronnicowy artykuł pt. *Wniebowzięcie Maryi Panny a nieomyślność papieska*. Stwierdził w nim, że już od blisko 80 lat nieomyślność papieża jest dogmatem wiary Kościoła rzymskokatolickiego, a jak dotąd nie wyniknęła z tego żadna szkoda, ponieważ papieże nie ogłaszali niczego jako dogmat. Określenie nieomyślności położyło raczej, zdaniem cytowanego autora, kres dogmatom. Wyraża on jednocześnie niepokój, jakoby Pius XII określić miał niebawem dogmat o Wniebowzięciu. Wniebowzięcie, podkreśla Bennet, nie może stać się dogmatem, ponieważ ten uzasadnienie swe powinien znajdować w Piśmie świętym. Jeżeli papież go określi, argumentuje Bennet, to co ludzie pomyślą o jego nieomyślności? „Określenie Wniebowzięcia stałoby się śmieszne dla świata protestanckiego, ale byłaby to radość zbyt kosztowna, ponieważ zapłaciłby za nią honor całego chrześcijaństwa”. Podobne obawy, sposób ogłoszenia i brak podstaw biblijnych, towarzyszą anglikanom również w przypadku doktryny o Niepokalanym Poczęciu.

Problematyce nieomyślności papieskiej poświęcona była czwarta część końcowego raportu Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (*Anglican Roman Catholic International Commission*). Sekcja maryjna *The Final Report* zamieściła w czwartej części swoje uzgodnienia dotyczące niektórych prawd z zakresu mariologii, a zwłaszcza dogmatycznego statusu doktryn o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, w kontekście ich ogłoszenia mocą nieomyślności papieskiej. Ze względu na doniosłość teologiczną i ekumeniczną tego dokumentu, interesujący nas fragment warto przytoczyć w całości:

Anglikanie i rzymscy katolicy mogą być zgodni co do wielu prawd, które określają te dwa dogmaty. Jesteśmy zgodni, że może być tylko jeden pośrednik między Bogiem a człowiekiem, Jezus Chrystus, a odrzucamy każdą interpretację roli Maryi, która zaciemnia to stwierdzenie. Zgodnie uznajemy, że chrześcijańskie rozumienie Maryi jest nierozdzielnie związane z doktrynami o Chrystusie i o Kościele. Zgodnie uznajemy łaskę i wyjątkowe powołanie Maryi, Matki Boga Wcielonego (*Theotokos*) w zachowywaniu Jej świąt i oddajemy Jej cześć we wspólnocie świętych. Jesteśmy zgodni, że przez Bożą łaskę została przygotowana do bycia Matką naszego Odkupiciela, przez którego Ona sama została odkupiona i przyjęta do chwały. Następnie jesteśmy zgodni w uznaniu Maryi jako wzoru świętości, posłuszeństwa i wiary dla wszystkich chrześcijan. Przyjmujemy, że jest możliwe, by uważać Ją za profetyczną figurę Kościoła Bożego zarówno przed, jak i po Wcieleniu. Mimo to dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu stwarzają szczególny problem dla anglikanów, którzy nie uważają, aby dokładne definicje podane przez te dogmaty miały wystarczające uzasadnienie w Piśmie świętym. Nauczycielski autorytet biskupa Rzymu, niezależny od soboru, nie jest polecany dla wielu anglikanów z tego względu, że jego mocą te prawdy maryjne ogłoszone były jako dogmaty wiążące wszystkich wiernych. Anglikanie chcieliby również wiedzieć, czy w ewentualnym przyszłym zjednoczeniu naszych dwóch Kościołów wymagane byłoby od nich przyjęcie takich stwierdzeń dogmatycznych. Jedną z konsekwencji naszego rozdziału była tendencja zarówno anglikanów, jak

i rzymskich katolików do nadawania przesadnej ważności dogmatom maryjnym jako takim, kosztem innych prawd ściślej związanych z postawą wiary chrześcijańskiej<sup>10</sup>.

Powtarzana często przez anglikanów za tradycją ewangelicką ocena mariologii rzymskokatolickiej wyrażająca się w sformułowaniu, że Maria Biblii inna jest niż Maria katolików, ulega obecnie znacznemu złagodzeniu. Daje temu wyraz m.in. John Macquarrie, profesor teologii i prawa w Kolegium Kościoła Chrystusowego w Oksfordzie. W kwestiach budzącej wśród anglikanów niepokoje doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi Macquarrie poszukuje obiektywnych racji uzasadniających decyzję papieską z 1854 roku, które prezentuje na kartach wydanej w 1992 roku *Mary for all Christians*:

W roku 1854 Pius IX podjął odważną decyzję wyniesienia wiary w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny do statusu formalnego dogmatu Kościoła. Innymi słowy, prawda ta stała się obowiązująca dla wiary przez wszystkich członków Kościoła, a w każdym razie dla tych, którzy zachowują jedność ze Stolicą Świętą. Była to decyzja odważna, ponieważ sygnalizowała zdecydowaną opozycję papieża wobec ducha antyreligijnego, który zalewał Europę w tamtym czasie. Nastroje tamtej epoki zdominowane były przez liberalizm, sekularyzm, antyklerykalizm, jeśli nie antychrześcijaństwo nawet, tak że ogłoszenie dogmatu podobne było do machnięcia czerwoną płachtą przed bykiem i interpretowano je jako akt polityczny, a nie teologiczny.

Czy rzeczywiście trzeba było posuwać się aż tak daleko i obciążać wiarę chrześcijańską nowym dogmatem, który dla wielu ludzi tamtych czasów nie wydawał się być czymś więcej, jak niewłaściwie udokumentowaną częścią mitologii? Czy koniecznie trzeba było wznosić nową barierę między Rzymem a innymi wspólnotami chrześcijańskimi, w tym również wielkimi Kościołami Wschodniego Prawosławia, skoro żaden z Kościołów chrześcijańskich pozarymskich formalnie doktryny o Niepokalanym Poczęciu nie zaakceptował, nawet jeśli w ich obrębie uczyniły to poszczególne jednostki? Jeszcze dziś wielu ludzi myśli o Piusie IX jako o reakcyjnym autokracie, a ogłoszenie dogmatu postrzega przede wszystkim w kategoriach oporu przeciwko duchowi wieku. Kiedy jednak spojrzymy wstecz ponad półtora wiekiem, które oddziela nas od *Ineffabilis Deus*, to bez trudu dostrzeżemy, że polityka Piusa IX może być zbyt łatwo krytykowana. Siły sekularystyczne, którym on się sprzeciwiał, wywodzące się z Oświecenia i umocnione wydarzeniami z 1848 roku obiecywały emancypację, ale obietnica nie została spełniona. Nie wolność, ale permissywizm oraz generalny rozkład norm moralnych i duchowych stały się faktem w Europie. Stąd też, być może, odważna obrona prawdy wykraczającej poza empiryczne ustalenie faktów była całkiem właściwa w 1854 roku. Jak już wskazałem, decyzja papieża miała konsekwencje nie tylko dla zsekularyzowanego świata, ale także dla chrześcijan spoza Kościoła rzymskiego. Ogłoszony dogmat nie był powszechnie akceptowanym twierdzeniem wiary chrześcijańskiej, jako udokumentowanym przez Pismo i starożytną Tradycję, ani zgodnie przyjmowany przez wszystkich chrześcijan i wielkich teologów. Oczywiście wiara weń miała w Kościele długą historię, a w wiekach wcześniejszych była

<sup>10</sup> *The Marian Section „The Final Report” of the Anglican Roman Catholic International Commission, [w:] Mary’s Place in Christian Dialogue..., s. IX.*



przedmiotem licznych kontrowersji. Wiarę w Niepokalane Poczęcie odrzucało wielu znakomitych teologów, wśród których był prawdziwy ich książę, sam Tomasz z Akwinu<sup>11</sup>.

J. Macquarrie daleki jest od entuzjastycznego zaakceptowania dogmatu. Przypomina jego niezwykle długą i pełną kontrowersji historię. Przytacza zastrzeżenia, nie tylko anglikanów, protestantów czy prawosławnych, ale i samych katolików. Czyni to jednak w sposób niezwykle obiektywny, bez uprzedzeń, emocji i oskarżeń, starając się nie razić uczuć żadnej ze stron. W poszukiwaniu przekonujących argumentów dla doktryny o Niepokalanym Poczęciu sugeruje, by nie odwoływać się do Biblii czy Tradycji, ale poszukiwać związków tego dogmatu z całością kościelnego nauczania i ich wzajemnej spójności. Nie jest mu też obca soborowa doktryna o hierarchii prawd, którą odnosi do kontrowersyjnego dogmatu:

Myszę, że zwyczajowe odwoływanie się do argumentów Pisma, Tradycji i rozumu, które pożyteczne jest w przypadku istotnych aspektów doktryny chrześcijańskiej, jest zupełnie niewłaściwe, kiedy odnosimy je do doktryn zajmujących podrzędne miejsce w hierarchii prawd. Testem dla takich doktryn nie jest desperackie poszukiwanie argumentów biblijnych, które mogą oprzeć czy oczyścić pisma Ojców z przypadkowych stwierdzeń, ale rozważenie, czy konkretna doktryna pozostaje w łączności z prawdą chrześcijańską rozumianą jako całość. W praktyce oznacza to pytanie, czy doktryna ta jest implikowana przez bardziej istotne doktryny, które jednoznacznie zawarte są w Piśmie Świętym i które uznane zostały przez powszechne czy prawie powszechne nauczanie Kościoła. Procedura taka wykaże, czy te drugorzędne prawdy są, jak twierdził Barth o dogmatach maryjnych, innowacjami i zafalszowaniami, czy też są one raczej częścią pełni chrześcijańskiej prawdy, kiedy usiłujemy nadać jej maksymalny wyraz. [...] Powinieniem także dodać, że kiedy odnosiłem się do prawd maryjnych jako „niższych w hierarchii”, a nawet „drugorzędnych”, to unikałem terminu „peryferyjny”. Mariologia jest tak daleką od bycia peryferyjną, że stanowi ona raczej miejsce spotkania dla wielkiej liczby prawd chrześcijańskich niczym węzłowa stacja w brytyjskim systemie kolejowym, gdzie spotyka się wielka liczba linii, połączeń i miejsc tranzytowych. Antropologia, chrystologia, eklezjologia, hamartiologia, soteriologia – wszystkie z tych prawd dotyczą mariologii. Jeśli dogmat o Niepokalanym Poczęciu może być zalecony jako uprawniony przedmiot teologii chrześcijańskiej, to powinno mu towarzyszyć wskazanie jego implikacji i spójności z wszystkimi innymi prawdami chrześcijańskimi<sup>12</sup>.

W rozważaniach omawianego autora dostrzec można też konkretne propozycje dotyczące samego dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Sugeruje on mianowicie, by poczęcie rozumieć jako „absolutne zapoczątkowanie osoby” (*the absolute origination of a person*). Ta raczej filozoficzna, a nie biologiczna definicja akceptuje stanowisko Tomasza, według którego tylko wraz z początkiem życia osobowego ma sens mó-

<sup>11</sup> J. Macquarrie, *Mary for all Christians*, London 1992, s. 51–52.

<sup>12</sup> Tamże, s. 58–59.

wienie o grzechu lub prawości. Definicja ta traktuje jednak nie o biologicznej fuzji komórek, ale o misterium wejścia w bycie osobą ludzką. Poczęcie Maryi rozważa zatem Macquarrie na trzech płaszczyznach:

- Poczęcie w umyśle Boga.
- Poczęcie w narodzie Izraelskim.
- Poczęcie w efekcie małżeńskich relacji rodziców Maryi.

Jeśli ostateczny początek osoby jest w Bogu, a pośredni w historii i kulturze, to najbardziej bezpośredni dokonuje się w ludzkiej rodzinie. Maryja poczęta w umyśle Boga, następnie poczęta w historii Izraela, była także poczęta w łonie swej matki. Nawet jednak i tego poczęcia nie można rozważać jedynie w kategoriach biologicznych, ponieważ istotne są tutaj przepełnione miłością osobowe relacje rodziców. Miłość ta zawiera także ich pragnienie i oczekiwanie na dziecko. A zatem jest to coś więcej aniżeli tylko relacja biologiczna.

Kiedy anglikański teolog sugeruje, by dogmat o Niepokalanym Poczęciu rozważać w kontekście całości doktryny chrześcijańskiej, a prerogatywy Maryi i Jej cześć uważać za efekt Jej włączenia w dzieło zbawcze Boga i Jej zjednoczenie z Chrystusem poprzez bycie Jego Matką, to chyba propozycję tę zaakceptować może także teolog katolicki kształtowany przez mariologię soboru watykańskiego II. Píše bowiem Macquarrie:

Na pytanie, czy tak wysoka pozycja udzielana Maryi nie narusza pozycji Jezusa Chrystusa, możemy przede wszystkim odpowiedzieć kontrpytaniem: Czy o Maryi możemy powiedzieć coś mniej aniżeli to, co rozważaliśmy w naszym wykładzie o Niepokalanym Poczęciu? Była Ona, tak ogłosił Kościół, Rodzicielką czy Matką Boga (*Theotokos*) w sensie bycia Matką Słowa Wcielonego. Jak wszystkie inne sprawy, które rozważyliśmy, macierzyństwo i zrodzenie rozumiane są w ich pełnym, osobowym sensie, a nie po prostu jako relacje biologiczne. [...] Cytując Du Bose'a można powtórzyć za nim: Chrystus narodził się nie tylko z łona, ale z wiary i posłuszeństwa swej Matki Dziewicy<sup>13</sup>. Jeśli Jezus Chrystus wzrastał w doskonałej relacji synowskiej do Ojca, to czyż nie było konieczne, aby relacja Jego Matki do Ojca niebieskiego stale była wypełniana w łasce i nie naruszona przez żadne wyobcowanie? Następnie dogmat Niepokalanego Poczęcia w jego oficjalnym sformułowaniu stwierdza całkiem wyraźnie, że „wyjątkowa łaska i przywilej” Maryi (słowa te możemy rozumieć jako odnoszące się do Jej wybrania i powołania) udzielone Jej były „ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego”. Doniosłość i znaczenie Maryi nie wynikają zatem z Niej samej, ale ze względu na Jej relację do Chrystusa. Późniejsze dzieło zbawcze Chrystusa obejmuje zarówno przeszłość, jak i przyszłość. A zatem Maryja jest podporządkowana Synowi. Posługując się językiem teologii chrześcijańskiej stwierdzamy, że jest Ona Bożą Rodzicielką w pełni człowieczeństwa. On natomiast jest Bogiem-Człowiekiem w pełni człowieczeństwa i w pełni Bóstwa. [...] Na końcu chciałbym się ustosunkować do zarzutu K. Bartha i innych stwierdzającego, że dogmaty mariologiczne naruszają zasadę *sola gratia*. Być może trzeba by powiedzieć, że zasada ta nie powinna być przywoływana w sposób, który redukuje istotę ludzką do poziomu marionetki, a więc, że osoba ludzka staje się całkowicie bierną

<sup>13</sup> W. P. Du Bose, *The Soteriology of the New Testament*, OUP 1953, s. 38.

gliną w rękach Bożego Twórcy. To jednak stanowi stałe niebezpieczeństwo, którego nie uniknął sam Barth. Ludzie nie mogą być zbawieni od grzechu bez ich zgody i dlatego bez popadnięcia w pelagianizm, musimy znaleźć miejsce na koncepcję synergizmu czy współpracy<sup>14</sup>.

W środowisku anglikańskim podejmowane są również próby nowego spojrzenia na inny z kontrowersyjnych w aspekcie ekumenicznym dogmatów maryjnych. Chodzi mianowicie o dogmat Wniebowzięcia Maryi. Interesującą interpretację przedstawił w artykule Wniebowzięcie John Saward, kapelan Lincoln College w Oksfordzie<sup>15</sup>. Zabrał głos jako – tak siebie określa – anglikański katolik, który ma świadomość, że doktryna o Wniebowzięciu nie jest jeszcze zaakceptowana w jego Kościele. Refleksje swoje pragnie ofiarować na rzecz ekumenizmu w nadziei, że ta wielka i wspaniała część tradycji chrześcijańskiej zostanie kiedyś uznana przez anglikanów.

Wychodzi on z założenia, że dogmat o Wniebowzięciu, tak zresztą jak i cała mariologia, powinien być rozważany w kontekście traktatów o Chrystusie, zbawieniu i Kościele. Wtedy bowiem jego status dogmatyczny ze względu na podstawy czy ich brak w Piśmie świętym lub Tradycji ukazuje się w nowym świetle. Interpretacyjne *novum* wprowadza Saward w tzw. teorii relacyjnej, w której wyakcentowane zostały wzajemne związki między poszczególnymi członkami Kościoła a zdarzeniami zbawczymi. Podstawowe zło naszej kultury upatruje Saward w indywidualizmie. Przeciwdziałaniem temu złu może być uwzględnienie relacji z innymi osobami. Przerost indywidualizmu udziela się również naszej wizji chrystologii, która dehumanizuje Chrystusa. Tymczasem w centrum naszego zbawienia nie stoi bliżej nieokreślony gnostycki półbóg, ale Bóg-Człowiek, Chrystus, w relacji do swojej Matki. Relacja ta nie kończy się z Jego narodzeniem czy śmiercią, bo relacje macierzyństwa i synostwa są trwałe. Trwa ona również w Zmartwychwstaniu. W nim właśnie najbardziej przejawia się Chrystusowa solidarność nie tylko z Maryją, lecz także ze wszystkimi ludźmi. Dzięki Zmartwychwstaniu cały Kościół staje się współczesny z Chrystusem. Dlatego m.in. w ikonografii bizantyjskiej Zmartwychwstanie Chrystusa jest ukazywane jako zmartwychwstanie ludzkości:

Musimy teraz przeanalizować relację doktryny o Wniebowzięciu do doktryny o zbawieniu, a w szczególności to, co Pismo i Tradycja mówią na temat Zmartwychwstania. Postaram się wykazać, że już we wczesnym chrześcijaństwie w kontekście doktryny o Wniebowzięciu znane było rozumienie wspólnotowej natury Zmartwychwstania. Niezależnie od tego, czy wiara we wskrzeszenie Maryi była powszechną od najwcześniejszych czasów, to przynajmniej większość Ojców

<sup>14</sup> J. Macquarrie, jw., s. 73–75.

<sup>15</sup> J. Saward, *The Assumption*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue...*, s. 108–124.

przed IV wiekiem wierzyła, że Jezus Chrystus nie został wskrzeszony sam jeden. [...] Z naszego punktu widzenia ważne jest to, że solidarność jednego ciała jest owocem Zmartwychwstania. Zmartwychwstanie tworzy to, co można nazwać współczesnością, współciałem (*sussoma*). Termin, który w Liście do Efezjan zastosowany jest na wyrażenie pojednania żydów i pogan w jednym ciele Chrystusa. Choć słowo to nie ma odpowiednika w grece świeckiej, to jednak często jest ono używane przez Ojców, mówiących o solidarności Chrystusa i Kościoła oraz o jedności Chrystusa i Maryi w chwale. Św. Paweł mówi nam, że nasze Zmartwychwstanie będzie podobne do Chrystusowego, nasze poniżone ciała będą przemienione na podobieństwo Jego chwalebego ciała. To, co jest teraz prawdą w odniesieniu do Chrystusa, stanie się prawdą w odniesieniu do nas, tak właśnie jak Jego uwielbione ciało jest teraz otwarte na wszystkich, ponieważ tak zwana Jego dostępność przekracza granice czasu i przestrzeni, tak samo i nasze ciała otrzymują tę samą otwartość i zdolność wchodzenia w komunie. A ponieważ każde indywidualne ciało będzie otwarte na wszystkich, zatem, jak mówi św. Grzegorz, będzie jedno, niepodzielne ciało, doskonały Człowiek „na miarę wzrostu pełni Chrystusa”. Zmartwychwstanie zatem jest z istoty wspólnotowe, całościowe, społeczne<sup>16</sup>. I rzeczywiście, Nowy Testament uważa Zmartwychwstanie naszego Pana nie za wyizolowane wydarzenie, posiadające tylko pośrednie reperkusje dla rodzaju ludzkiego, ale za początek powszechnego powstania z martwych: Św. Paweł w swej wypowiedzi na temat Zmartwychwstania zamieszczonej w 1 Kor 15 przekazuje znaczące stwierdzenie: „Jeśli nie ma Zmartwychwstania, to i sam Chrystus nie zmartwychwstał” (13), i dalej – „Jeśli zmarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (16)<sup>17</sup>.

Relacyjnie pojęte Zmartwychwstanie stanowi typ Wniebowzięcia. Potwierdzenie tego znajduje Saward u palestyńskiego biskupa Livii z VI wieku, autora homilii o Wniebowzięciu, według którego nie oznacza ono elitarnego tylko przywileju, ale jest wyrazem udziału w Zmartwychwstaniu, będącym nadzieją całej ludzkości. Ponadto istnieją jeszcze inne podobieństwa między Zmartwychwstaniem Chrystusa a Wniebowzięciem Maryi:

1° Zmartwychwstanie Chrystusa prowadzi do zebrania się w jedno wszystkich rozproszonych dzieci Bożych (J 11, 52);

2° Zmartwychwstanie nie tylko zapowiada zgromadzenie wszystkich ludzi, lecz także je zapoczątkowuje.

W ten sposób dogmat o Wniebowzięciu mocno został złączony z chrystologią i soteriologią. Nie może on być – zdaniem „anglikańskiego katolika” – traktowany jako umniejszenie roli Chrystusa, ale jako uwzględnienie relacji między Chrystusem a innymi członkami Kościoła. Jeśliby katolicka mariologia była dla kogoś skandalem odwracającym uwagę od Chrystusa, to wobec tego takim samym skandalem byłaby również nasza miłość do bliźnich i nieprzyjaciół. Píše bowiem Saward:

<sup>16</sup> Zob. K. R a h n e r, *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1960, s. 244.

<sup>17</sup> J. S a w a r d, jw., s. 112–115.

Wniebowzięcie zależne jest od solidarności Chrystusa z ludzkością. Wierzę, że to właśnie ta psychologiczna idea w jej moralnych i społecznych implikacjach konstrytuje przynajmniej jeden z głównych zamiarów Kościoła w czasach tej definicji. W przemówieniu wygłoszonym dwa dni przed definicją Pius XII wypowiedział się na temat uwarunkowań współczesnego człowieka, któremu, jak wierzył, dogmat oferował uzdrowienie i konstytutywną pomoc: „Świat jest bez pokoju, jest męczony z każdej strony przez wrogość, podział, opozycję i nienawiść, ponieważ osłabła wiara, a sens braterstwa i miłości w Chrystusie został zagubiony. My modlimy się z całą żarliwością, by Ona, która została wzięta do nieba, mogła być znakiem powrotu do ludzkich serc ciepła, ludzkiego uczucia i życia. Nie ustajemy w przypominaniu temu światu, że Maryja żyje w niebie i jest więzią jedności z Mistycznym Ciałem Chrystusa, nową Ewą, nową Matką wierzących, która pragnie doprowadzić wszystkich ludzi do prawdy i łaski swego Boskiego Syna”.

Dogmat, który jest oparty na niezniszczalnej relacji Matki i Syna oraz Syna i ludzkości, ma wiele do zaoferowania światu. Można powiedzieć, że nabożeństwo do Maryi jest wyzwaniem dla naszej miłości, braterstwa i solidarności. Pius XII doskonale zrozumiał niewystarczająco głoszony dzisiaj związek pomiędzy miłością Maryi a miłością bliźniego. Ci, którzy uważają miłość Maryi za niemożliwą, ponieważ jest ona w konflikcie z Chrystusem, nie widzą, że miłość Chrystusa dokładnie wyzwała nas z wąskiego, kalkulującego, indywidualistycznego serca i umysłu, które ograniczają miłość, lecz przez pozwolenie, by płynęła ona na naszego bliźniego, na chorego, na chorego i głodnego, w którym mieszka Chrystus, na naszych wrogów, na tych niekochanych i nie kochających. Nasza miłość do Jezusa ukazuje się w miłości do Jego błogosławionej Matki i świętych. Jeżeli jest jakiś skandal w naszej miłości do Maryi i do świętych, to za tym idzie skandal dotyczący miłości bliźniego i nieprzyjaciół.

Musimy spojrzeć na ten dogmat w kategoriach społecznych. Co on nam mówi? Wniebowzięta jest protektorką i pokojem. Obwieszcza uwielbienie ubogich Boga. W Jej zmartwychwstaniu widzimy wypełnienie *Magnificat*, ponieważ Chrystus, który głosił dobrą nowinę ubogim i prześladowanym, wskrzesił Matkę w Jej ubóstwie i uczynił Ją znakiem dla ziemi, której ostateczne uwolnienie jest obiecane i pewne<sup>18</sup>.

Znany polskiemu czytelnikowi z licznych przekładów Eric Mascall, profesor King's College, w artykule *Matka Boża* zauważa, że używając terminu *Theotokos* określonego w Efezie, trzeba zwracać uwagę przede wszystkim na to, iż Maryja nie była źródłem Bóstwa, ale Tą, od której Bóg wziął ludzką naturę. Sprawie rozwoju ekumenicznego dialogu, a tym samym mariologii, nie przysłużymy się samym tylko mówieniem o Maryi przez przypisywanie Jej coraz to nowych funkcji. Zamiast tego należy podjąć gruntowną refleksję nad konsekwencjami, jakie wypływają dla nas z faktu, że Maryja jest *Theotokos*. Skoro bowiem jest Matką Chrystusa, a my Chrystusowymi członkami, to tym samym jest Ona również Matką naszą i Matką Kościoła. Stąd też tak wielka godność i wyniesienie Maryi nie jest wynikiem nadużyć w oddawaniu Jej czci przez wiernych, ale wynikiem Jej własnych prerogatyw, Jej organicznego związania z Chrystusem i Kościołem<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> J. S a w a r d, jw., s. 119–121.

<sup>19</sup> E. M a s c a l l, *The Mother of God*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue...*, s. 93–95.

Wiele refleksji dotyczących nabożeństwa do Maryi znaleźć można w artykule *Maryja i właściwa wiara w Chrystusa*, autorstwa Erica Kempa, biskupa Chichester. Twierdzi on, że nabożeństwo do Maryi, choć w niektórych okresach przybierało formy przesadne, to jednak dostarczyło przeciwwagi do przesadnego nabożeństwa wobec człowieczeństwa Chrystusa, przypominając, że Jego dziewicze narodziny były wyrazem Boskiego pochodzenia. Jedynym natomiast powodem nabożeństwa do Maryi jest to, że Jej Syn był Bogiem. Kultowi Chrystusa, również współcześnie, powinno towarzyszyć zdrowe nabożeństwo do Jego Matki, przypominające o Bóstwie Jezusa i łączące we właściwych proporcjach element boski i ludzki w postawach modlitewnych. Jedną z konsekwencji rozdzielenia rzymskich katolików i anglikanów, utrudniającą dialog, była skłonność do wzajemnego przeceniania doniosłości dogmatów maryjnych samych w sobie, kosztem innych prawd odnoszących się do podstaw wiary chrześcijańskiej<sup>20</sup>. Wydaje się, że nastroje panujące w Kościele anglikańskim w kwestii dogmatu o Wniebowzięciu oddaje doskonale artykuł Gerarda M. Corra, teologa katolickiego, zamieszczony w „Marianum”<sup>21</sup>. Tak, jak brak jest jednoznacznej akceptacji tej doktryny, tak też nie można mówić o całkowitym jej odrzuceniu. Swoich zwolenników, jak i przeciwników, doktryna ta znajduje zarówno wśród wiernych świeckich, duchownych czy hierarchii. Autor – rzymski katolik – przytacza liczne wypowiedzi, listy i pisma wiernych anglikańskich, którzy wyrażają swoją radość bądź ubolewanie wobec najmłodszego z dogmatów maryjnych. Można sądzić, że jest to reprezentatywne stanowisko dla całego anglikanizmu, nie tylko w tej omawianej kwestii:

Jeśli powrót Anglików do prawdziwej wiary ma być konsekwencją powrotu Anglii do Maryi, to zdefiniowanie doktryny o Wniebowzięciu jest stanowczym krokiem we właściwym kierunku. [...] Dobry anglikanin może szczerze przyjąć całą doktrynę zawartą w bulli *Munificentissimus Deus*. Jestem przekonany, że w rzeczywistości wielu gorliwych anglikanów tak właśnie zrobiło. Ale czy mogą oni to robić bez niepokoju? Wydaje się, że w wielu wypadkach tak. To, że biskupi odrzucają doktrynę, którą oni przyjmują całym sercem, zbytnio ich nie martwi. Mogą oni myśleć (i wielu tak robi), że hierarchia potrzebuje reform w tych sprawach, ale też nie upoważnia ich do stwierdzenia, że zostaną przez biskupów sprowadzeni na manowce. Kwestionowanie misji nauczycielskiej ich zwierzchników byłoby bardzo poważnym wnioskiem i nie wolno nam oczekiwać, aby wielu świeckich anglikanów czyniło to z powodu różnic dotyczących doktryny o Wniebowzięciu.

Musimy pamiętać, że nabożeństwo do Maryi i akceptacja Wniebowzięcia przez High Anglicans ma historyczne i doktrynalne uzasadnienie. W Kościele anglikańskim zawsze istniała taka grupa wiernych, która zachowywała myśl katolicką i nabożeństwo do Maryi. Tzw. Ruch Oksfordzki wyraził mocną reakcję w Kościele anglikańskim przeciwko wzrastającemu zubożeniu i stopniowemu za-

<sup>20</sup> E. Kemp, *Mary and Right Belief in Christ*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue...*, s. 66–67.

<sup>21</sup> G. M. Corr, *The Assumption of Our Lady and the Church of England*, „Marianum” 14:1952, s. 64–73.

nikaniu myśli katolickiej, co groziło tym, że Anglia stanie się nie tylko niekatolicka, ale i niechrześcijańska. [...] Zdogmatyzowanie Wniebowzięcia musiało spowodować, że wielu duchownych anglikańskich poważnie zrewidowało swoje stanowisko. Fakt ten sprawia zbliżenie się rzeczywistości dogmatu i pobożności, oraz stawia pytanie o ich identyczność. W rzeczywistości istnieje pobożność maryjna, która tworzy prawdziwy łącznik między przedreformacyjną myślą katolicką a obecną myślą anglikańską. Anglikanin na tyle wraca do katolickiej Anglii, na ile oddaje cześć Maryi. Anglikanin, który naprawdę kocha Maryję, musi się czuć niepewny i nieszczęśliwy w obliczu pytania: Czy Bóg objawił, że Maryja została wzięta z ciałem i duszą do nieba?

Trzecie ugrupowanie Kościoła anglikańskiego, tzw. *Low Church*, wystarczająco jasno określa się w kwestii Wniebowzięcia. W ich sposobie myślenia nie ma żadnej zawilości. Dla nich dogmat ten jest fałszywy, a definicja zbyt prosta. Twierdzenie, że Rzym popełnił błąd, stanowi część ich wiary. Przez zdefiniowanie Wniebowzięcia Rzym po prostu dołączył oliwy do ognia. Okazja tym razem była doskonała, bo wielu raz jeszcze mogło przeanalizować rzymską niesprawiedliwość i przekonanie, że są na właściwej drodze. Zasadniczo nie są oni bowiem uprzedzeni i jeśli tylko bardziej interesowali się Rzymem, zamiast natychmiastowego odrzucenia z pewnością zbliżyliby się do nas i rozpoczęłyby się proces eliminowania negatywnego nastawienia, jakie powstało w ciągu wieków. Tymczasem wygląda to w ten sposób, że są oni pierwsi do cytowania tego wszystkiego, co sprawia wrażenie postępowania za pomocą dekretów i pełnych wyrzutów napomnień, jako dowodów na to, że Rzym jest tyrański, arogancki i nieprzejednany.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu będzie istotnym czynnikiem w pracy nad doprowadzeniem anglikanów do Maryi i do wiary. Wszystkie nieszczęśliwe manifestacje, jakie to wywołało, prawdopodobnie opóźnienia postępu w niektórych kierunkach oraz sposobność, jaką dało to przeciwnikom Kościoła, aby wzmocnić ich argumenty, przeważane jest w znacznej mierze przez fakt, że Kościół anglikański jako całość został pobudzony do myślenia bezpośrednio o Maryi. Nasza Święta Matka będzie wiedzieć, jak tę okazję najlepiej wykorzystać<sup>22</sup>.

Wobec wielkiej różnorodności występującej w Kościele anglikańskim, bez obawy możemy chyba stwierdzić, że mariologia zajmuje w nim miejsce stosowne do założeń doktrynalnych, wyrażonych w 39 artykułach religii anglikańskiej. Ponieważ jednak w interpretacji tychże artykułów występuje aktualnie daleko posunięta dowolność w zależności od konkretnych ugrupowań tego Kościoła, więc i miejsce mariologii w nim oscyluje od zbliżonego bardzo do Kościoła rzymskokatolickiego, aż po skrajnie ewangelickie. Pobożność maryjna kroczy podobną drogą. Dominuje jednak świadomość, że bez Matki Chrystusa nie ma chrześcijaństwa. Coraz powszechniejszą akceptację zyskują też słowa, jakie wypowiedział kiedyś czołowy teolog anglikański J. A. R. Mackenzie: „Być we wspólnocie z Maryją oznacza, że w obrębie rodziny posiadamy kogoś, kto wskazuje nam, co oznacza nie cofać się, kiedy przemawia do nas Bóg, co oznacza słuchać słowa Bożego, zachowywać je w naszym życiu, dzielić się nim dla życia świata”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, s. 67–71.

<sup>23</sup> J. A. R. Mackenzie, *Mary as an Ecumenical Problem*, [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue...*, s. 39.

## RANGSTELLUNG MARIÄ IN DER THEOLOGIE UND FRÖMMIGKEIT DER ANGLIKANISCHEN KIRCHE

### Zusammenfassung

Im Zusammenhang des zeitgenössischen Engagements der Kirche in den ökumenischen Dialog erinnert dieser Artikel an die Begleitumstände der Entstehung der anglikanischen Kirche und präsentiert ihre Mariologie und marianische Frömmigkeit. In besonderer Weise unterstreicht man darin diese Aspekte der Anglikanischen Lehre von der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit, die der Überlieferung nach das katholische und anglikanische Christentum voneinander trennten. Die im Artikel zitierten Texte der zeitgenössischen anglikanischen Theologen bezüglich besonders der Dogmen von dem Unbefleckten Empfängnis und Mariä Aufnahme in den Himmel zeugen davon, daß wir mehr gemeinsam haben als man es anzunehmen bereit wäre. Die theologische Offenheit und ehrliche Suche nach den neuen Interpretationen bei der Einhaltung der gegenseitigen Erkenntnis der Tradition und Theologie der geschwisterlichen Kirche lassen hermetische Geschlossenheit, Vorurteile und Anklagen wegen der Verfälschung der biblischen Lehre aufgeben und loswerden. Einstellung dieser Art öffnet neue Perspektiven für die ökumenische Mariologie.