

KS. WŁADYSŁAW ŁYDKA

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv

DWUGŁOS NA TEMAT: „JAK DZISIAJ WYKŁADAĆ MARIOLOGIĘ?”

Głębokie przemiany, jakim ulega teologia po II Soborze Watykańskim, stawia przed profesorami wydziałów teologicznych oraz seminariów duchownych trudne zadanie otwarcia się na nowe bez zagubienia tego, co wartościowe w tradycji, którą odziedziczyli. Sekcja Mariologiczna Teologów Polskich, wychodząc naprzeciw rzeczywistym potrzebom, zorganizowała na KUL-u w dniach 20-21 kwietnia 1974 r. sympozjum, podczas którego przeprowadzono dyskusję na temat: „Jak dzisiaj wykładać mariologię?” Wprowadzenie do tej dyskusji przygotowali ks. Władysław Łydka z Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i o. Celestyn Napiórkowski z KUL-u.

Ks. Władysław Łydka

JAK WYKŁADAĆ MARIOLOGIĘ?

KILKA PRÓB NOWEGO UJĘCIA

1. Uwagi ogólne H. Koster'a (*Mariologie. W: Bilan de la théologie du XX^e siècle. T. 2. Tournai 1970 s. 351-367*): Mariologia współczesna charakteryzuje się powrotem do źródeł i nieufnością do spekulacji teologicznej; sprzeciwem wobec zupełnego oddzielania od siebie poszczególnych traktatów teologicznych i dążnością do koncentracji przez podkreślanie związku Maryi z Chrystusem; uwzględnianiem aspektów ekumenicznych i antropologicznych w przedstawianiu osoby Maryi, wreszcie podejściem historycznym, widocznym zarówno w umieszczaniu Matki Jezusowej w szczytowym momencie historii zbawienia, jak i analizowaniu dziejów powolnego rozwoju dogmatów i duchowości maryjnej w Kościele. Badania nad metodą mariologii koncentrowały się w ostatnich latach wokół problemów miejsca mariologii w całości teologii dogmatycznej oraz wewnętrznej struktury traktatu mariologicznego. Jeśli chodzi o problem pierwszy, to dotychczas — w zgodzie z Tomaszową *Sumą teologii* — dogmatycy zazwyczaj włączali mariologię do chrystologii, ale ostatnio niektórzy z nich próbowali ponadto przedstawić postać Maryi w jakimś całościowym wykładzie

systematycznym; tak np. M. Schmaus w swej *Katholische Dogmatik* włącza problematykę mariologiczną do chrystologii, a ponadto opracowuje specjalnie całość mariologii jako tom V, zamykający całość wykładu dogmatyki. Problem struktury mariologii rozwiązywany jest na ogół w oparciu o przyjęcie jakiejś fundamentalnej zasady, której zadaniem jest nie tylko ustalenie pewnego porządku między poszczególnymi elementami całej tajemnicy Maryi, ale też ukazanie miejsca Maryi w historii zbawienia. Taką fundamentalną zasadą może być według H. Kostera macierzyństwo Boże Maryi, jako przedstawiające najwyższy stopień łaski Bożej, udzielony stworzeniu. Jakąś równowagę między różnymi tendencjami w mariologii próbował wprowadzić ostatni Sobór; soborowe ujęcie mariologii jest mniej scholastyczne w formie, a w treści wybitnie chrystocentryczne, eklezjalne i historiozbowcze.

2. Ujęcie mariologii przez R. Laurentina i B. Przybylskiego (*Maryja, Matka Boga i nasza*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*. Poznań 1969 s. 590-666): Całość podzielona jest na 2 części: historyczną (Rozwój mariologii — podzielony w zasadzie na 6 okresów: wstępny — milcząca obecność Maryi; okres I — Maryja w Piśmie św.; okresy II-VI — dzieje mariologii w Kościele) i systematyczną (Przeznaczenie Maryi — omówione w porządku historycznym: pełnia Izraela; udział we wcieleniu; współdziałanie w odkupieniu; dalsze życie po śmierci Chrystusa; wniebowzięcie i stosunek Maryi do Kościoła aż do momentu paruzji). W zakończeniu przedstawiony jest najpierw problem stosunku mariologii do eklezjologii. Stwierdza się, że te dwa traktaty są sobie wzajemnie podporządkowane, zachodząc częściowo na siebie, i stąd nie mogą być ani traktowane zupełnie oddzielnie, ani też scalone w jeden traktat. Następnie omówiony jest ogólniejszy problem miejsca mariologii w całokształcie teologii. Wyraża się opinię, że celem zapobieżenia odizolowaniu Matki Bożej od dziejów zbawienia należałoby włączyć poszczególne części mariologii w inne traktaty teologiczne. Ponieważ jest to praktycznie niewykonalne, winno się umieszczać mariologię między chrystologią a eklezjologią; zachowując łączność z obu tymi traktatami uniknie ona niebezpieczeństw zbytniego upodobniania Maryi do Chrystusa czy też pomniejszania jej Boskiego macierzyństwa.

3. Traktat mariologiczny M. J. Nicolasa (*Marie, Mère du Sauveur*. Paris 1967): We wstępie stwierdza się, że tajemnica Maryi jest nieodłączna od tajemnicy Chrystusa oraz Kościoła i dlatego traktat o Maryi jest jakimś podpodziałem chrystologii, ale o ile rozszerza się ona i dopełnia w tajemnicy Kościoła. Mariologia, wyodrębniona jako osobny traktat dopiero w XVI w., suponuje chrystologię z nauką o Trójcy Świętej, eklezjo-

logię, charytologię i antropologię; znajomość tajemnicy Maryi jest konieczna do pełnego zrozumienia tajemnic wcielenia, Kościoła, życia łaski, ale z drugiej strony nie rozumiemy w ogóle tajemnicy Maryi, jeśli nie poznamy lub rozumiemy niewłaściwie całość tajemnic chrześcijańskich. Po tych uwagach wstępnych następuje sam wykład traktatu mariologicznego, podzielony na studium pozytywne (Maryja w Piśmie świętym; Maryja w żywej Tradycji) i na syntezę teologiczną (macierzyństwo Boże i dziewicze; łaska Maryi; rola Maryi w dziele zbawienia; Maryja i Kościół; kult maryjny).

4. Nowe ujęcie mariologii przez M. Schmausa.

a) Uwagi metodyczne (art. *Mariologie*. W: *Sacramentum Mundi*. Bd. 3. Freiburg 1969 s. 356-363, przedrukowany prawie bez zmian w najnowszej dogmatyce Schmausa *Der Glaube der Kirche*. Bd. 2. München 1970 r. 657-662: *Einordnung der Mariologie*). Problematyka miejsca mariologii w całości teologii obejmuje trzy zagadnienia:

1° Czy poszczególne części mariologii winny być włączone do innych traktatów teologicznych, czy też opracowane całościowo jako specjalny traktat mariologiczny, odrębny od innych? Włączanie nauki o Matce Bożej do innych działów teologii, praktykowane w patrystyce, a także w średniowieczu, zapobiega odizolowaniu mariologii od całości teologii i umożliwia ukazanie tajemnicy zbawienia w jego najwyższej formie realizacji — w osobie i w życiu Matki Bożej, ale z drugiej strony nie ukazuje nam całościowo postaci i posłannictwa Maryi ani też nie wyjaśnia ścisłego powiązania z sobą poszczególnych twierdzeń mariologii. Ujęcie nauki o Matce Bożej w odrębny traktat zapobiega tym brakom, ale rodzi niebezpieczeństwo jakiejś mariologii izolującej się od całości teologii i przeakcentowującej pewne ulubione tematy poza granice dozwolone przez ścisłą teologię. Niebezpieczeństwa tego można jednak uniknąć na drodze wzajemnej korelacji mariologii z innymi traktatami teologicznymi. M. Schmaus dając ostateczną odpowiedź na postawione na wstępie pytanie stwierdza, że obecnie w oparciu o naukę Vaticanum II należałoby stworzyć jakąś syntezę mariologii, ale włączoną w całość teologii jako jej integralna część. Byłaby to „synteza”, powstała po „tezie” (ściśle łączenie Maryi z wcieleniem Chrystusa w Piśmie św. i w symbolach wiary) i „antytezie” (systematyczny wykład o Maryi jako pełnej łaski w średniowiecznym „Mariale” i rozwój mariologii systematycznej w okresie poreformacyjnym, stawianej nieraz obok chrystologii i eklezjologii, jako traktat równorzędny z nimi).

2° Jakie jest najbardziej uzasadnione miejsce mariologii w wykładzie całej teologii? O ile Maryja zależy w swoim życiu i działaniu od Chrystusa, o tyle mariologia jest działem chrystologii, o ile natomiast Maryja jest mat-

ką i typem Kościoła, o tyle mariologia jest powiązana z eklezjologią. U św. Tomasza (STh II 27-30) mariologia była włączona w chrystologię i służyła do lepszego wyjaśnienia tajemnic Jezusa. Ale Schmaus przypomina, że w czasach Tomasza nie było jeszcze wyodrębnionej eklezjologii, i stwierdza, że mariologia może być tylko jakimś rozwinięciem chrystologii (podobnie jak eklezjologia), a nie jej elementem czy dodatkiem; w przeciwnym razie postać Maryi utożsamiałaby się z postacią Chrystusa i zanikłaby oryginalna problematyka mariologiczna. Sobór Watykański II w VIII rozdziale konstytucji *Lumen gentium* daje próbkę jakiegoś traktatu mariologicznego w perspektywie eklezjalnej, nie tracąc przy tym z oczu perspektywy chrystologicznej. Schmaus przypomina, że podobne ujęcie eklezjalno-chrystologiczne spotykamy w kanonie rzymskim — w modlitwie *Communicantes*, ale stwierdza, że są również w eklezjalnym ujęciu pewne braki (np. trudno tu włączyć problem udziału Maryi w odkupieniu obiektywnym). Wreszcie J. Ratzinger (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970 s. 228) postuluje przynależność mariologii do charytologii stanowiącej jedną całość z eklezjologią i antropologią. Schmaus przychyliła się do tej opinii i w *Der Glaube der Kirche* przedstawia mariologię w rozdziale pt. „Maria als die Vollerlöste” (Bd. 2 s. 657-697) należącym do części IV, traktującej o usprawiedliwieniu poszczególnego człowieka; autor wyjaśnia, że postać Maryi wyraża w Kościele najwyższą formę i owocność odkupienia, że w Maryi skonkretyzowane jest to, co ma się dokonać w całym Kościele jako wspólnocie wszystkich odkupionych.

3° Co stanowi fundamentalną zasadę mariologiczną, która by czyniła zrozumiałym i sprowadzała do jedności wszystkie wypowiedzi o Matce Bożej? W tradycji spotykaliśmy najczęściej jako taką zasadę myśl o macierzyństwie Bożym albo o Maryi jako prototypie Kościoła. Schmaus opowiada się za myślą o macierzyństwie Bożym, stwierdzając, iż zawiera ona w sobie główne elementy innych zasad, proponowanych przez teologów, akcentuje wyraźnie historiozbawcze znaczenie Maryi, a przy tym ma charakter konkretny i prosty. Zaznacza jednak Schmaus bardzo słusznie, że macierzyństwo Boże musi tu być rozumiane nie w sensie biologicznym, ale egzystencjalno-personalnym, tzn. jako godność i postawa osoby ludzkiej, wyrażające się w posłusznym i pełnym miłości przyjęciu wielkiej łaski Bożej? W tradycji spotykaliśmy najczęściej jako taką zasadę myśl o macierzyństwie Bożym Maryja staje się reprezentantką całej ludzkości, mającej wyrazić zgodę na przyjęcie odkupieńczej łaski Chrystusa i na ofiarne oddanie się Bogu w Chrystusie.

b) Wykład mariologii w najnowszym podręczniku dogmatyki (*Der Glaube der Kirche* Bd. 2 s. 657-697: „Maria als die Vollerlöste”): Całość wykładu podzielona jest na dwie części. Część pierwsza pt. „Einordnung der Mariologie” ma charakter metodyczny i przedstawia najpierw trzy proble-

my dotyczące statusu mariologii, a następnie próbę odpowiedzi na nie; treść tej części została zreferowana powyżej przy omawianiu uwag metodycznych. Część druga pt. „Glaubensaussagen über Maria” ma charakter systematyczny i po krótkim wstępie omawia kolejno teksty biblijne na temat Maryi, macierzyństwo Boże, dziewictwo Maryi (wykład bardzo obszerny), łączność Maryi z Bogiem (wolność od grzechu pierworodnego oraz wiara i miłość Maryi), wniebowzięcie, zbawczą moc Maryi (udział w odkupieniu, dalszą troskę Maryi o zbawienie ludzi, jej relację do Kościoła) i cześć Maryi (podstawę i rodzaj tej czci oraz problem objawień maryjnych).

Warto zaznaczyć, że ten układ poszczególnych zagadnień jest w zasadzie powtórzeniem układu mariologii podanego wcześniej przez Schmausa w V tomie *Katholische Dogmatik*; w tomie tym jednak wszystkie zagadnienia zostały podzielone na 5 części omawiających kolejno metodyczne wprowadzenie oraz aspekty: wydarzeniowy, osobowy, zbawczy historyczny i zbawczy aktualny.

5. Ujęcie mariologii w dziele *Mysterium salutis* (Bd. III/1-2; IV/2. Einsiedeln—Zürich—Köln 1969-1973):

a) Uwagi wstępne (Bd. III/1 s. 6-7): Redaktorzy dzieła (J. Feiner i M. Löhrer) stwierdzają, że rezygnują z opracowania odrębnego traktatu mariologicznego, gdyż nie tylko byłby on niezgodny z tzw. hierarchią prawd postulowaną przez ostatni Sobór, ale też szkodliwy dla samej mariologii, utrudniając jej integrację z całością teologii; drogę do tej integracji wskazał również Sobór w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Integracja mariologii w ramach całego wykładu dogmatyki może być dokonana w różnych miejscach; można włączyć naukę o Matce Bożej zarówno do chrystologii, jak i do eklezjologii czy do charytologii. Za każdym z tych ujęć przemawiają jakieś racje i dlatego nie należy żadnego z nich przedstawiać jako ujęcia ostatecznego. W *Mysterium salutis* jest mowa o Maryi zarówno w chrystologii, jak i w eklezjologii. Mariologia jest przede wszystkim włączona w chrystologię i jej podporządkowana, gdyż przy wydarzeniu Chrystusowym (das Christusereignis) powstaje zasadniczy problem, jaka funkcja w tym wydarzeniu przysługuje Maryi. Przy omawianiu tego problemu muszą być podane najważniejsze wypowiedzi teologiczne o Maryi, i to w taki sposób, aby tajemnice maryjne były zinterpretowane historiozbawczo w ich ścisłym powiązaniu z faktami życia Chrystusa. Mariologia jest też włączona w eklezjologię. Maryja jest tam ukazana jako najwybitniejszy członek Kościoła, będący wzorem dla wszystkich. Przy takim ujęciu nie pominięto też związku mariologii z charytologią. Na związek ten wskazuje podane już przy chrystologii sformułowanie fundamentalnej zasady mario-

logicznej, że Maryja jest tą, która otrzymała najwyższy udział w człowieczeństwie Chrystusa; sformułowanie to bowiem utożsamia się ze zdaniem, że Maryja jest pełna łaski.

b) Wykład mariologii w ramach chrystologii (Bd. III/2 s. 393-504: A. Müller. *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergebnis*): W części pierwszej omówione są zagadnienia wstępne i pewne dane z historii teologii. Przede wszystkim uzasadnione jest włączenie mariologii do chrystologii. Racją tego włączenia jest to, iż wydarzenie Chrystusowe dokonało się „nie bez Maryi”. W perspektywie historiozbawczej udział Maryi ma znaczenie istotne, gdyż jej macierzyństwo dotyczy sposobu, jeśli nie istoty samego wcielenia, wejścia Boga w ludzkie istnienie i w ludzką historię. Macierzyństwo Boże, pojmowane jako osobowa relacja Maryi do Boga — człowieka i jako jej aktywny udział w całym wydarzeniu Chrystusowym, jest kluczem do zrozumienia sensu wcielenia jako centrum historii zbawienia i prowadzi dalej do zrozumienia tajemnicy Kościoła. W dalszym ciągu pierwszej części A. Müller omawia rolę myślenia symbolicznego w mariologii, historyczne początki teologii maryjnej oraz wkład ostatniego Soboru w przewyciężenie jakiejś mariologii odizolowanej i ujmowanie wszystkich wypowiedzi o Matce Bożej w całościowym kontekście historiozbawczym, chrystocentrycznym i eklezjalnym. Autor zaznacza, że druga część VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, zatytułowana: „Rola Błogosławionej Dziewicy w ekonomii zbawienia”, będzie szczegółowo rozwinięta w dalszych częściach jego wykładu mariologii, natomiast część trzecia VIII rozdziału Konstytucji, zatytułowana: „Błogosławiona Dziewica i Kościół”, będzie szczegółowo omówiona dopiero przy wykładzie eklezjologii.

W dalszych częściach swego wykładu mariologii A. Müller omawia najpierw fundamentalną zasadę mariologiczną (formułuje ją w zdaniu, że Maryja jest tą, która otrzymała najwyższy udział w człowieczeństwie Chrystusa), następnie przedstawia historiozbawcze fakty z życia Maryi: tajemnice maryjne z przed zwiastowania (przeznaczenie i niepokalane poczęcie), zwiastowanie jako tajemnicę stania się Matką Bożą (wydarzenie centralne), tajemnice życia Maryi po zwiastowaniu (od nawiedzenia św. Elżbiety aż do stania pod krzyżem i przebywania razem z Apostołami po wniebowstąpieniu Chrystusa) oraz koniec życia i uwielbienie Maryi, wreszcie przez teologiczną spekulację stara się dokładniej określić miejsce Maryi w dziele odkupienia.

c) Wykład mariologii w ramach eklezjologii (Bd IV/2 s. 316-337: R. Laurentin. *Maria als Urbild und Vorbild der Kirche*): Związek Maryi z Kościołem ukazano tu kolejno w aspekcie historycznym, strukturalnym i funkcjonalnym. Najpierw przypomniano wyjątkowe miejsce Maryi we wszystkich trzech fazach historii zbawienia: przed Chrystusem, w czasie ziemskiego życia Chrystusa i po Chrystusie, a także jej rolę przy przejściu

z jednej fazy do drugiej. Następnie naszkicowano strukturę związku między Maryją a Kościołem według następujących czterech ujęć: Maryja wyprzedza Kościół, Kościół jest w Maryi, Maryja jest w Kościele, Maryja jest Kościołem. Wreszcie przedstawiono kult oddawany Maryi przez Kościół oraz Jej funkcje wobec Kościoła, wyrażone głównie w pojęciach: orędowniczki, królowej, pośredniczki, współodkupicielki i matki duchowej.

6. Wykład mariologii w nowym podręczniku dogmatyki ks. W. Granata (*Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. T. 1-2. Lublin 1972-1974): Mariologia nie stanowi tu odrębnego traktatu czy osobnej części, ale włączona jest w chrystologię i eklezjologię. Większą część problematyki mariologicznej przedstawił autor w rozdziale umieszczonym w części chrystologicznej, zatytułowanej: „Spotkanie ludzi z Bogiem przez Chrystusa i w Chrystusie” Rozdział ten (t. 1 s. 466-515), zatytułowany: „Maryja, Dziewica Bogarodzicielka w zbawczych misteriach Chrystusa”, przypomina na wstępie ważne miejsce Maryi w zbawczych planach Bożych i w katolicyzmie, a następnie przedstawia kolejno prawdy o macierzyństwie Bożym, o niepokalanym poczęciu, o dziewictwie Maryi, o wniebowzięciu, o świętości Maryi i o Jej udziale w dziele odkupienia; na końcu rozdziału omówiono mariologię protestancką. Resztę problematyki mariologicznej przedstawił ks. W. Granat w części eklezjologicznej, zatytułowanej: „Ludzie i Bóg w Kościele Chrystusowym” Problem relacji: Maryja—Kościół opracował autor w paragrafie pt. „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka w misterium Kościoła” (t. 2 s. 70-78), umieszczonym w rozdziale o charyzmatycznej strukturze Kościoła; rozdział ten omawia kolejno, jaką rolę mają w Kościele Chrystus, Duch Święty, Matka Boża i wierni charyzmatycy. Problem kultu Matki Bożej przedstawił autor w rozdziale pt. „Kult religijny w Kościele” (t. 2 s. 361-373); rozdział ten omawia też kult Boga objawionego w Chrystusie oraz kult świętych.

Warto może przypomnieć, że ks. W. Granat w ostatnim (IX) tomie swej *Dogmatyki katolickiej (Synteza*. Lublin 1967² s. 310-356: Rozdział IX. „Mariologia”) podał podobny układ problematyki mariologicznej, ale zebrał wszystkie zagadnienia mariologiczne w jedną odrębną całość i umieścił je po chrystologii, soteriologii i eklezjologii, a przed sakramentologią i eschatologią.

S. C. Napiórkowski OFMConv

JAK OBECNIE WYKŁADAĆ MARIOLOGIE?

1. ZAGADNIENIE SYSTEMATYKI WYKŁADÓW MARIOLOGII

W przeglądzie dokonany przez ks. Władysława Łydkę łatwo można dostrzec zróżnicowanie opinii teologów na temat usystematyzowania ma-

teriału mariologicznego w wykładzie dogmatyki. Można wyróżnić trzy zasadnicze rozwiązania:

a) Mariologia winna pozostać nadal odrębnym traktatem.

Istnieją dwie możliwości zorganizowania tego traktatu: albo według przywilejów czy poszczególnych dogmatów maryjnych (niepokalane poczęcie, Boże macierzyństwo, dziewictwo, wniebowzięcie, pośrednictwo, duchowe macierzyństwo) z dołączeniem zagadnienia kultu maryjnego, albo według podziału dwuczłonowego: cz. I — historyczna (Maryja w Piśmie św., patrystyce, scholastyce, późniejszej teologii, Soboru Watykańskiego II); cz. II — systematyczna (zbierająca materiał historyczny według głównych tematów). Drugi wariant jest lepszy. Najcenniejszą pomocą do tego sposobu ustawienia wykładu jest podręcznik R. Laurentina *Court traité de théologie mariale* (Ed. 4. Paris 1959), który o. B. Przybylski przetłumaczył i nieco przerobił wydając go we *Wprowadzeniu do zagadnień teologicznych (Dogmatyka)*. Poznań 1969 s. 590-666), należy go jednak poważnie uzupełnić II Soborem Watykańskim.

b) Materiał traktatu mariologicznego rozbija się na trzy części i włącza je do teologii dogmatycznej.

Podział na trzy części sugeruje *Lumen gentium* w rozdziale VIII: 1. Maryja w tajemnicy Chrystusa, 2. Maryja w tajemnicy Kościoła, 3. Kult Maryi. Część pierwszą, która obejmuje niepokalane poczęcie, Boże macierzyństwo i dziewictwo Maryi, należy złączyć z chrystologią; część drugą, do której zalicza się problematykę duchowego macierzyństwa, pośrednictwa oraz temat „Maryja a Kościół”, łączy się z eklezjologią, część trzecią włącza się do rozdziału o kulcie. Takie rozłożenie materiału mariologicznego znajdujemy w nowej syntezie teologii pióra ks. W. Granata *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*.

c) Mariologię rozbija się na wiele szczegółowych zagadnień, by omawiać je w ścisłym powiązaniu z odpowiednimi tematami i dogmatycznymi. R. Laurentin w czasie swego pobytu na KUL-u przed Wielkanocą 1974 r. zaproponował następujący sposób wintegrowania mariologii w dogmatykę:

Niepokalane poczęcie omawiamy wraz z grzechem pierworodnym, Boże macierzyństwo i dziewictwo Maryi — przy wielkim temacie wcielenia; wiarę i posłuszeństwo Maryi w traktacie *De fide, cooperatio* Kościoła i Maryi jako pierwszego i najprzedniejszego członka Kościoła — w *De redemptione*; świętość Maryi oraz pozytywny aspekt niepokalanego poczęcia — w traktacie o łasce (o ile taki traktat profesor zatrzymuje jeszcze w dogma-

tyce); temat „Maryja a Kościół” — w eklezjologii, a w eschatologii można omówić wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny.

Pierwszy wariant (a) najmniej odpowiada temu etapowi rozwoju świadomości teologicznej i metodologicznej, w którym wypadło nam pracować; trzeci (c) wydaje się być najodpowiedniejszy, nastęrczy jednak poważnych trudności w tych seminariach, w których dogmatykę wykłada kilku profesorów, a jeden tylko posiada specjalizację mariologiczną; drugi (b) jest najodpowiedniejszy w naszej polskiej sytuacji, gdzie świadomość teologiczna nie kroczy milowymi krokami; trzeba go jednak traktować jako etap przejściowy od wariantu „a” do „c”. Pod adresem wariantu „c” można zgłosić niepokój, czy przypadkiem nie ugodzi on boleśnie w specjalizację mariologii na KUL-u; jeśli bowiem zaniknie osobny traktat mariologiczny, trudniej będzie zrozumieć potrzebę kierowania księży na specjalizację mariologiczną.

2. JAKĄ MARIOLOGIE WYKŁADAC?

Ograniczę się do jednej uwagi, która, jak mi się wydaje, dotyczy sprawy zasadniczej.

Teologia współczesna wykazuje wyraźny trend w nauce o Bogu do odchodzenia od tradycyjnego rozróżnienia „Deus in se” i „Deus ad nos”, ponieważ coraz wyraźniej uświadamia sobie, że objawienie ukazuje Boga wyłącznie „ad nos”, czyli Boga historiozbawczego, zaangażowanego w wielkie dzieło zbawienia. Mówi się o Trójcy historiozbawczej. Podkreśliło to sympozjum dogmatyczne na ATK w jesieni 1973 r. (por. *Aby poznać Boga i człowieka*. Cz. I: *O Bogu dziś*. Warszawa 1974 s. 183-224).

Mariologia nie może zamykać się przed współczesnymi nurtami w teologii. Trzeba zatem zaprzestać mówienia o „Maryi samej w sobie” i o „Maryi w stosunku do nas” (Maria in se; Maria ad nos) czy o przywilejach i posłannictwie Maryi, jak to czyniła mariologia przedsoborowa. W Maryi bowiem wszystko jest skierowane ku Chrystusowi i ludzkości; Ona jest tota ad Christum i tota ad nos, albo inaczej — cała do Chrystusa historycznego i cała do Chrystusa mistycznego. Dary Boże w Niej to nie klejnoty wpiwane w Jej koronę, jak to niekiedy zwykło się mówić, nie dary dla Niej samej, ale łaski z przeznaczeniem dla nas. Wszystko w Maryi jest historiozbawcze; cała Maryja otwiera się na sprawy zbawienia. Ta myśl winna towarzyszyć refleksji nad wszystkimi szczegółowymi tematami.

Niepokalane poczęcie ukazuje wielkość i doskonałość odkupienia (Duns Szkot), przygotowuje Maryję do udziału w „wydarzeniu Chrystusa”, a rozważane jako pełnia łaski pozostaje w ścisłym związku z maryjnym szafarstwem łask (bł. Maksymilian Kolbe).

Boże macierzyństwo stoi w centrum tajemnicy zbawienia i gwarantuje

realizm wcielenia. Tę ostatnią myśl rozwinął pięknie K. Barth w pierwszym tomie dogmatyki (*Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Bd. I/2. 5. Aufl. Zöllikon—Zürich 1960 s. 152 nn.) oraz H. Asmussen, luteranin, w książeczce *Maria, die Mutter Gottes* (2. Aufl. Stuttgart 1951) i M. Thurian w *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise* (Ed. 3. Taizé 1968 s. 108-121).

Dziewictwo Maryi zaliczało się z reguły do tzw. przywilejów Matki Bożej, dlatego tym pilniej trzeba zwrócić uwagę na jego historiozbowczy sens. Nie cudowność wyróżniająca Maryję spośród innych matek jest tu najważniejsza, ale wartość tego faktu jako znaku: znaku całkowitego oddania się Bogu, znaku duchowego ubóstwa, które wszystkiego oczekuje od Boga, eschatologicznego znaku Królestwa Bożego oraz znaku wyostrażającego uwagę na wydarzenie wcielenia i objawienia się Słowa Bożego w Jezusie Chrystusie. Na ten znakowy charakter tajemnicy dziewictwa Maryi zwrócili uwagę: K. Barth (jw. s. 187-221; o mariologii Bartha zob. W. Miziołek. *Stosunek teologii dialektycznej K. Bartha do mariologii*. „Collectanea Theologica” 25:1954 s. 523-564), H. Asmussen (jw. s. 17-26), M. Thurian (jw. s. 39-81). Podkreślali oni z naciskiem teologiczne znaczenie dziewictwa Maryi, co jest uzasadnione i pastoralnie owocne. Biologizm i podkreślanie samej cudowności w refleksji nad dziewictwem Matki Bożej budzą uzasadniony sprzeciw i niesmak w adeptach studium teologicznego. Barth, Asmussen i Thurian, bardziej niż autorzy katoliccy, pomagają nam przezwyciężyć te ujęcia. Również teologia prawosławna zawiera piękną intuicję, która może ubogacić i pogłębić wykład tego tematu, rozważa ona bowiem dziewictwo Maryi jako doskonałe zjednoczenie z Duchem Świętym. Łatwo tę myśl zharmonizować z teorią dziewictwa jako znaku.

Temat „Maryja a Kościół” nie nastęrcza trudności w powiązaniu go ze zbawczym dziełem Chrystusa. Warto go jednak wykorzystać jako podstawę do wyakcentowania chrystocentryzmu pobożności maryjnej czy może raczej pobożności chrześcijańskiej. Maryja jest całkowicie oddana sprawie Chrystusa mistycznego, Jego Głowie i członkom, czyli jest doskonale chrystocentryczna. Tego właśnie winniśmy się uczyć od Matki Najśw.: Chrystusowi całkowicie się oddać, Chrystusowi doskonale służyć, wokół Chrystusa zorganizować całe swoje życie chrześcijańskie, kontemplację i działanie, realizacji zbawczego dzieła Chrystusa poświęcić się bez reszty. Rozważanie stosunku Maryi do Chrystusa i Kościoła zachęca do refleksji nad chrystocentryzmem, który jaśniej z przykładu Najśw. Maryi Panny, i do konfrontowania z nim jako z kryterium chrystocentryzmu tzw. duchowości maryjnej, która ma swoich wielkich, również świętych apostołów.

Wniebowzięcie, podobnie jak dziewictwo, zwykło się w teologii tradycyjnej uważać za osobisty przywilej Maryi, tymczasem ono również stoi w ścisłym związku z tajemnicą zbawienia, ponieważ we Wniebowziętej zbawienie zrealizowało się w całej pełni. Nadto tajemnica wniebowzięcia oznacza nowy etap aktywności Najśw. Panny na rzecz ludu Bożego, o czym najpiękniej mówi Wschód chrześcijański.