

STANISŁAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI OFMConv

MARIOLOGIA I POBOŻNOŚĆ MARYJNA JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

Mariologia i kult maryjny stanowią, obok papieżstwa i posługiwania kościelnymi, najpoważniejszą trudność na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa. Opinia taka jest niemal powszechna. Katolicką mariologię nazywa się nawet kołem zębatym, które burzy ewangelicką wiarę i stanowi syntezę wszystkich „herezji katolicyzmu”¹. Sądzi się, że różnice między protestancką i katolicką postawą wobec Matki Pana są wprost nie do pokonania. Szczególną trudność dostrzega się w nauce o pośrednictwie Maryi. Karl Barth zaliczył ją do najtrudniejszych problemów w dialogu protestancko-katolickim², W. von Loewenich uważa ją nawet za główny punkt sporny³, a J. Danielou dostrzega w niej samo serce problemu ekumenicznego oraz punkt, w którym duch protestancki i katolicki różnią się najbardziej⁴. W niniejszym artykule chodzi o naświetlenie tego problemu od strony metodologicznej, teologicznej i pozateologicznej oraz o zwrócenie uwagi na dialogi ekumeniczne podjęte w tej sprawie, ukazujące kierunki przewycięzania trudności.

I. KORZENIE PROBLEMU

1. METODOLOGICZNO-TEOLOGICZNE

Tak katolicyzm, jak prawosławie kształtują swoją mariologię odwołując się nie tylko do Pisma św., ale również do Tradycji, w której odczytują słowo Boże. Teologowie katolicy, zwłaszcza przed Soborem

¹ R. Mehl. *Du catholicisme romain*. Paris-Neuchâtel 1957 s. 91.

Por. M. Kw[iecień]. *U Karola Bartha*. „Jednota” 11:1967 nr 11 s. 8.

³ *Der moderne Katholizismus*. Witten 1955 s. 275.

⁴ J. Bosc, J. Danielou, J. Guilton. *Le dialogue catholique-protestant* Paris-Genève 1960 s. 202.

Watykańskim II, przyjmowali nadto kilka zasad metodologicznych (*singularitatis, convenientiae, eminentiae, similitudinis cum Christo, recirculationis, consociationis, solidaritatis*), których nie da się pogodzić z zasadą *sola Scriptura*.

Katolicyzm i prawosławie, przyjmawszy antropologię optymistyczną, wypracowały konsekwentnie własną wizję relacji człowieka do Boga i odwrotnie. W tej wizji Bóg, w Jezusie Chrystusie przełamał przepaść między sobą i stworzeniem, uczynił człowieka nie tylko przedmiotem swego miłosierdzia, ale również partnerem, podmiotem działającym na płaszczyźnie zbawienia, dzięki czemu człowiek może być współpracownikiem Boga (problem *cooperatio*), a wsparty łaską może zasługiwać i pośredniczyć w przybliżeniu zbawienia innym. Prawdę o *communio sanctorum* rozumieją szeroko: między przebywającymi już u Pana i jeszcze pielgrzymującymi trwa żywa łączność; pierwsi wspierają drugich, drugim wolno z całą swobodą zwracać się z prośbami do pierwszych. Tymczasem chrześcijaństwo ewangelickie, które posiada antropologię raczej pesymistyczną ze względu na koncepcję grzechu pierwotnego, sformułowało zasady *solus Christus, sola gratia* i *sola fide*; doszło do przekonania o radykalnej antynomii między Bogiem a człowiekiem: Bóg i człowiek to dwa odrębne światy, Bóg pozostaje tak całkowicie suwerenny, że myśl o współpracy człowieka z Bogiem musi uchodzić za absurd, za sprzeczną z samym pojęciem Boga. Barth tak to wyraził: Bóg może położyć rękę na człowieka, ale człowiek nie może położyć ręki na Boga; człowiek jest przedmiotem, który Bóg trzyma w swojej dłoni; Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem, grzechem bez łaski i śmiercią bez nadziei⁵ Zasada *solus Christus (unus Mediator)* otrzymała interpretację ekskluzywną, antimariologiczną, odmawiającą Maryi funkcji pośredniczki i wykluczającą praktykę zwracania się do Niej (i do świętych) z prośbą o Jej (ich) wstawienie.

2. TEOLOGICZNE

Protestantyzm ma za złe katolicyzmowi niektóre szczegółowe ujęcia mariologiczne i praktyki pobożności maryjnej. Niektóre z nich wiążą się z całym kontekstem katolickiego myślenia, inne trzeba uznać za formy albo mniej szczęśliwe, albo niewłaściwe, albo wprost za nadużycia.

a) Przerost spekulacji i psychologizowania

W mariologii katolickiej dominowała spekulacja o tzw. przywilejach Maryi, ciągła tendencja do ogłaszania nowych Jej tytułów (charaktery-

⁵ *La notion d'Eglise. W: Catholiques et protestants. Paris 1963 s. 162 - 163.*

styczne słownictwo: „wpiąć nowy klejnot w koronę Maryi”), jak również psychologizowanie, które na płaszczyźnie psychologii kobiety i matki rodziło często ckliwe kazania o macierzyńskim sercu, kończące się sugestią, że sensowniej jest uciekać się do Maryi niż do kogokolwiek innego, nawet Chrystusa.

Przypisywanie św. Bernardowi z Clairvaux hasło *De Mara nunquam satis* (O Maryi nigdy dość) doprowadziło do nadmiernego mnożenia słów o Maryi. Troska o wierność Pismu św. i prawdzie ustąpiła zapałowi w głoszeniu coraz to nowych tytułów chwały Maryi, przy czym głosy krytyczne i ostrożne oceniano się negatywnie jako wyraz braku czci do Matki Bożej. Mocne wino Ewangelii zamieniono w ocean wody byle jakich słów o Maryi.

b) *Odchodzenie od zasady hierarchii prawd*

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przypominał o „[...] istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z podstawą wiary chrześcijańskiej” (nr 11). W tej hierarchii wyżej stoją prawdy odnoszące się do celu (tajemnica Trójcy Świętej, Chrystusa, usprawiedliwienia, królestwa, które przyjdzie), niżej prawdy odnoszące się do środków (tajemnica Kościoła, słowa Bożego i sakramentów, wstawiennictwa świętych i Maryi, modlitwy, zasług itd.). Tymczasem w teologii katolickiej, zwłaszcza w literaturze dewocyjnej oraz w kazaniach, niekiedy jak gdyby zapomina się o tej hierarchii. Więcej uwagi zwraca się na pośrednictwo Maryi niż na Chrystusa. W niektórych regionach Ameryki Południowej procesje z Madonną skuteczniej przyciągają wiernych niż sprawowanie Eucharystii w święta paschalne. W wielu świątyniach wierni chętniej modlą się przed ołtarzykiem swojego umiłowanego świętego lub Matki Bożej niż przed tabernakulum. Chrześcijanie niekatolicy widząc takie fakty wnioskuje o zachwianiu hierarchii prawd.

c) *Mariologiczny monoideizm*

Wielcy apostołowie maryjni, również ci, którzy zostali wyniesieni na ołtarze, przedkładają pewne formy kultu maryjnego (np. różaniec, odmawianie trzech *Ave Maria*, noszenie takiego czy innego medalika lub szkaplerza, tzw. niewolnictwo maryjne itp.) jako wyjątkowo skuteczne, a nawet pewne środki zbawienia. Zgodnie z tym hasłem organizują duszpasterstwo. Chrystus schodzi w cień, przesuwa się na dalszy plan jako punkt dojścia, a nie jest punktem bezpośredniego kontaktu; nie jest sercem i centrum pobożności chrześcijańskiej. W ten sposób zo-

staje zafałszowana Ewangelia, zostają niewłaściwie rozłożone akcenty w przepowiadaniu prawdy chrześcijańskiej. Najczęściej jest tak, że efektywnie, tj. merytorycznie, Chrystus pozostaje jednak tym, który jest najważniejszy, ale afektywnie, tj. praktycznie, w centrum pobożności staje Maryja, wokół której organizuje się pobożność, uspokajając zaniepokojonych za pomocą hasła, że Maryja prowadzi do Chrystusa. Protestanci pytają, co wobec tego znaczą słowa Chrystusa: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię” (Mt 11, 28)?

d) *Zhierarchizowany model pośrednictwa zbawienia*

Klasyk tego modelu św. Bernard z Clairvaux († 1153), największy kaznodzieja maryjny wszechczasów, postawił pośrednictwu Chrystusa potrójne, „ale”: 1° zasadniczo pośrednictwo Chrystusa jest wystarczające, ale Chrystus jest mężczyzną, tymczasem wypadało, by w dziele naprawy uczestniczyły obie płcie, tak jak obie uczestniczyły w upadku; 2° pośrednictwo Chrystusa jest oczywiście wystarczające, ale będąc człowiekiem Chrystus nie przestał być Bogiem pełnym majestatu: człowieczeństwo zdaje się być zdominowane przez bóstwo i przez nie pochłonięte; Maryja jest tylko człowiekiem; 3° Chrystus wiele za nas wycierpiał, aby nauczyć się miłosierdzia, ale na zawsze zachował funkcję sędziego; Maryja jest Matką miłosierdzia i nie musi sądzić. To potrójne „ale” postawione pośrednictwu Chrystusa (mężczyzna, Bóg, sędzia) skutecznie zaleca pośrednictwo Maryi jako pośredniczki do Pośrednika. Ona wnosi kobiecość, człowieczeństwo nie związane z bóstwem i miłosierdzie nie krępowane sprawiedliwością. Zatem najrozsądniej czynimy, gdy uciekamy się do Maryi, uważamy Ją za tytuł naszej najpewniejszej nadziei (*maxima fiducia; tota ratio spei meae*).

Ostatecznym uzasadnieniem tego modelu zbawczego pośrednictwa *ad Christum per Mariam* jest — zdaniem Bernarda — wola Boża: *Sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam*⁶ (Taka jest wola tego, który chciał, byśmy wszystko mieli przez Maryję). Taką teologię powtarzają wieki, zwłaszcza ustami wielkich apostołów maryjnych. Nie tylko reformacja zgłosiła ostry sprzeciw w odniesieniu do takiej prezentacji zbawczego pośrednictwa. Niepokoi ona również wielu teologów katolickich.

⁶ *Sermo de duodecim praerogativis B. V. Mariae [...] Signum magnum*. PL 183 s. 429 - 430.

a) *Brak wzajemnej znajomości i zrozumienia*

Po stronie katolickiej upraszcza się lub zniekształca prawdę ucząc, że protestanci nie czczą Maryi. Na ogół brakuje też zrozumienia dla ich oporów w stosunku do form pobożności maryjnej w katolicyzmie czy prawosławiu. Nawet u poważnych teologów i wysoko postawionych hierarchów spotyka się zbyt łatwą odpowiedź na tezę, że mariologia i różne formy pobożności maryjnej stanowią przeszkodę na drodze do zjednoczenia. Mówią oni, że to niemożliwe, ponieważ Maryja jest Matką jedności i tej jedności pragnie. Nie dostrzegają, że chodzi o coś innego, mianowicie o to, że nasze i ich przepowiadanie o Maryi oraz nasza i ich pobożność maryjna przybierają niekiedy lub często takie formy, które budzą sprzeciw, również uzasadniony, i utrudniają zjednoczenie. Po stronie protestanckiej, zwłaszcza w ostatnich latach, pojawiło się sporo dobrych znawców mariologii katolickiej, na ogół trudno jednak stwierdzić tam fakt właściwego zrozumienia katolickiej postawy względem Maryi. Pochodzi to być może stąd, że informacje o mariologii katolickiej protestanci czerpią albo od protestantów, albo z pism apostołów maryjnych i maksymalistów, a nie od dobrych teologów katolickich, natomiast kult maryjny oceniają w świetle mniej właściwych czy niewłaściwych jego przejawów.

b) *Postawa „anty”*

Duch ekumenizmu i odnowy z trudem przemienia umysły. W dialogu ekumenicznym uczestniczy niewielu i od niedawna. Postawa polemiczna po obu stronach nie umarła. Antykatolickie nastawienie wśród protestantów stwierdzają sami protestanci. Zdaniem F. J. Leenhardta⁷ niektórzy protestanci pozostają bardziej antykatolikami niż protestantami; za pierwszy artykuł swego credo uważają obowiązek przeciwstawiania się Rzymowi, podczas gdy najpierw należałoby mówić „tak” Ewangelii, a dopiero potem „nie” wierze katolickiej. W. Meyer⁸ słusznie stwierdza że postawa „anty” w odniesieniu do kultu maryjnego zakorzeniona jest w samej reformacji, która stanęła wobec hipertrofii średniowiecznego kultu Maryi i dlatego poszła radykalnie w odwrotnym kierunku — „w uzupełniającą przeciwgrę” Jeśli chrześcijaństwo refor-

⁷ *Catholicisme romain et protestantisme*. Genève 1957 s. 8.

⁸ *Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit*. W: *Begegnung der Christen*. Hrsg M. Roesle, O. Cullmann. 2. Aufl. Stuttgart-Frankfurt am M. 1960 s. 590 - 591.

mowane przyjęło odnośnie do Maryi postawę niemal całkowitego milczenia, wcale nie było to zamierzone przez reformatorów, którzy przecież pozostawili niektóre święta maryjne, odmawianie *Ave Maria* oraz imię Maryi w *Credo*; w protestanckich kościołach cześć Matki Pana zanikła dopiero w późniejszym okresie. W związku z gwałtowną reakcją protestantyzmu na ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu⁹ pastor T. Grin¹⁰ zwrócił uwagę swoim współwyznawcom na niewłaściwą formę podniesionej krytyki mówiąc, iż nie szanuje się przekonań drugiego człowieka i wyśmiewa się zarówno wiarę katolicką, jak i jej obrońców.

Historia Kościoła to dzieje schizm, podziałów i wzajemnych krzywd. Mury, które rosły między skłóconymi braćmi, budowane były tylko w pewnej mierze przez doktrynę; ogromny wpływ miały wzajemne niezrozumienia, niechęci, brak wzajemnego zaufania, pycha, a często nawiść. One to wznosiły psychiczne bariery, które bywają trudniejsze do obalenia niż odmienne podejścia teologiczne.

c) *Usus* — *abusus*

„Wyludnione niebo”, „samotny Bóg protestantyzmu” i „surowa asceza” w stosunku do kultu świętych i Maryi były w okresie reformacji i są w pewnym stopniu nadal reakcją na niewłaściwości, które zakradły się do tego kultu. Reformatorzy porzucili praktykę (*usus*) ze względu na nadużycia (*abusus*)¹¹. Wielu teologów wyraźnie przyznaje, że mogliby więcej pozytywnie powiedzieć o Maryi, ale niewłaściwości w katolickiej mariologii i kulcie maryjnym odbierają im do tego ochotę; a mianowicie: źle rozumiany mariologiczny maksymalizm, który za mało liczy się z zasadą teologicznej poprawności, zwycięstwo mariologii serca nad mariologią zobiektywizowanych źródeł teologicznych, wyizolowanie mariologii z szerokiego kontekstu teologicznego i autonomizacja traktatu o Maryi, przeciwstawianie miłosierdzia Maryi sprawiedliwości Chrystusa, przerosty spekulacji, przeakcentowanie bliskości i upodobnienia Maryi do Chrystusa z przemilczeniem dystansu między Nimi znajdującego potwierdzenie w Ewangeliach, zmerkantylizowanie kultu maryjnego (i świętych).

⁹ Bibliografia reakcji niekatolików na ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu (2515 pozycji): *Bibliographia*. W: *Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione*. Roma 1954 s. 174 - 362.

¹⁰ *Prédication prononcée à Constance* [...]. „Le Monde Religieux” 32 - 33 1950 s. 86.

¹¹ R. Schimmelpfennig. *Die Geschichte der Marienverehrung in deutschen Protestantismus*. Paderborn 1952 s. 125.

II. EKUMENICZNY WALOR MARIOLOGII?

W mariologii, jak w żadnej innej dziedzinie teologicznej, skupiają się jak promienie w soczewce wielkie tematy: o Objawieniu i Tradycji, grzechu i świętości, prymacie biskupa Rzymu i nieomylności Kościoła, łasce i zasłudze, odkupieniu i możliwościach człowieka w planie zbawienia. Katolicka mariologia jest taka, a nie inna, przede wszystkim dlatego, że katolicyzm tak, a nie inaczej odczytuje Ewangelię, wypracował taką, a nie inną metateologię (funkcja soborów, ojców Kościoła, *sensus fidei*, magisterium Kościoła), tak, a nie inaczej rozumie usprawiedliwienie oraz człowieka i jego relację do łaski. Jest wspaniałą areną pokazującą zastosowanie metody, jaką posługuje się Kościół katolicki w rozwijaniu swojej nauki. Ma to pozytywne znaczenie dla ekumenicznego dialogu Kościołów, które muszą się jasno samookreślić. Również protestantyzm krytykując ostro mariologię katolicką przypomina swoje *Sola-Prinzipia* oraz sposób ich funkcjonowania w strukturze teologicznego myślenia. Jeśli dialog ekumeniczny w dziedzinie mariologii napotyka wyjątkowo poważne trudności, to zasadniczo nie ze względu na specyfikę tej dziedziny teologii, ale dlatego, że kulminują w niej trudne do zbliżenia inne sektory teologii i metateologii.

III. DIALOGI EKUMENICZNE O MARYI

1. DIALOGI PODCZAS MIĘDZYNARODOWYCH KONGRESÓW MARIOLOGICZNYCH

a) „*Deklaracja ekumeniczna o roli Maryi w dziele odkupienia*” (Rzym, 16 maja 1975 r.)

Podczas Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego w Rzymie (12 - 17 maja 1975 r.) odbyła się dyskusja okrągłego stołu z udziałem protestantów (Henry Chavannes, z Kościoła reformowanego, Vaud, Szwajcaria; Peter Meinhold, luteranin, Kiel, RFN; Kai Selin, Narodowy Kościół Szwedzki, SSB. Degerfors, Szwecja), prawosławnych (Dimitrije Dimitrijević, Belgrad; Johannes Kaligirou, Tessalonika; Konstantin Kalokyris, Tessalonika) oraz katolików (Carlo Balić, Leo Scheffczyk, Ignacio Ortiz de Urbina, Theodore Koehler, Joaquin M. Alonso, Vjekoslav Bajsić, Fidelis Buck). Opracowana przez nich *Deklaracja* stwierdziła, że: 1° Chrystus jest jedynym Pośrednikiem (1 Tm 2, 5); 2° do dzieła Chrystusa Bóg włączył w różnym stopniu pośredników stworzonych, wśród których Maryja ma wyjątkową godność i skuteczność; 3° Maryja została wybrana, by począć i porodzić Odkupiciela, który przyjął od

Niej człowieczeństwo potrzebne do spełnienia ofiary na krzyżu; 4° *Fiat* ma znaczenie trwałe i było dobrowolnym przyzwoleniem na Boże macierzyństwo i nasze zbawienie; 5° współdziałanie Maryi okazało się szczególnie wtedy, gdy uwierzyła w odkupienie i gdy stała pod krzyżem, podczas gdy niemal wszyscy apostołowie uciekli; 6° prośby o wstawiennictwo Maryi opierają się na ufności, jaką Duch Święty wzbudza ku Maryi w sercach wiernych, oraz na fakcie, że Maryja pozostaje zawsze związana z dziełem odkupienia i jego aplikacją poprzez wieki¹².

b) „*Deklaracja ekumeniczna o czci Maryi*” (Saragossa, 9 października 1979 r.)

Deklarację w Saragossie podpisało trzech luteranów (Peter Meinhold z Moguncji, Ulrich Wickert z Berlina Zachodniego i Wolfgang Borowsky ze Stuttgartu), dwu reformowanych (Max Thurian z Taize i Henry Chavannes z Granges-Marnand w Szwajcarii), trzech anglikanów (A. M. Allchin z Canterbury, John de Satge z Ashburton i John Milburn z Brighton) i jeden prawosławny (Johannes z Kalogirou z Tesaloniki) oraz 13 katolików (Candido Pozo S. I., Ignazio de Urbina S. I., Enrique Llamas OCD, René Laurentin, Frederick Jelly OP, Franc Court SAC, Heinz-Meinold Stamm OFM, Eamon Carrol OCarm, Charles Mollette, Théodore Koehler SM, Celestyn Napiórkowski OFMConv, Adolf Hofmann OP i Pierre Masson OP). Podejmując temat czci maryjnej autorzy *Deklaracji* stwierdzili, że: 1° religijna cześć (*louange*) chrześcijańska jest czią Boga i Chrystusa; oddając cześć świętym i Maryi, sławimy zasadniczo dary Boże, które Bóg w nich koronuje; 2° wspólnie uznaną formą czci Maryi jest naśladowanie Jej jako posłusznej służebnicy Pańskiej, ubogiej w obliczu Pana i uległej słowu Bożemu, przez co stała się świątynią Ducha Świętego, który dokonał w Niej wcielenia Syna Bożego; 3° zgodnie z II Soborem Nicejskim (787 r.) cześć Maryi nie jest adoracją należną wyłącznie Bogu (*proskinesis-latreutike*), ale tylko czią (*proskinesis-timetike*); 4° skoro chrześcijanin żyjący na ziemi może modlić się za innych, trzeba przyjąć, że mogą to czynić także chrześcijanie, którzy osiągnęli już pełnię w Chrystusie, a więc święci i Maryja, co nie kwestionuje jedyne go pośrednictwa Chrystusa, należy więc przyjmując ich wstawiennictwo; do wyjaśnienia pozostaje problem wzywania świętych i Maryi, by się za nami wstawiali; 5° różnica stanowisk odnośnie do czci Maryi wynika z niejednakowego dziedzictwa duchowego, różnic językowych i kulturowych oraz z różnego rozumienia słowa „kult” w odniesieniu do osób stworzonych; słowo to już w starożytności

¹² Oryginał francuski w „*Ephemerides Mariologicae*” 25 : 1975 fasc. 3 - 4 s. 423 i w „*Marianum*” 37 : 1975 fasc. 4 s. 534.

napotykało chrześcijański sprzeciw, np. św. Augustyn miał opory przed odnośnieniem tego terminu do Boga, sądził bowiem, że ma ono sens zbyt świecki; 6^o stwierdzenie wyżej wymienionych zbieżności stało się szczęśliwym doświadczeniem dla luteranów, reformowanych, anglikanów, prawosławnych i katolików uczestniczących w dialogu; fakt, że nie wszyscy w naszych Kościołach podzielają takie stanowisko, wynika raczej z racji emocjonalnych niż teologicznych¹³.

2. DIALOG KATOLICKO-LUTERAŃSKI W USA

Doktrynalnoekumeniczny dialog w USA trwa od 1965 r. z inicjatywy i pod patronatem Krajowego Komitetu Światowej Federacji Luteranckiej oraz Konferencji Katolickich Biskupów USA. Studiując wspólnie od 1975 r. zagadnienie prymatu, Komisja Mieszana wyznaczona do dialogu stwierdziła związek tego tematu z mariologią. Postanowiła uczynić ją przedmiotem wspólnych studiów i dyskusji. Utworzono Komisję z 6 luteranów (Paul J. Achtemeier, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia; Karl P. Donfried, Smith College, Northampton, Massachusetts; Reginald H. Fuller, Protestant Episcopal Seminary, Alexandria, Virginia; Gerhard Krodel, Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, Pennsylvania, a po 1 IX 1977 r. — Lutherat Theological Seminary, Gettysburg, Pennsylvania; J. Louis Martyn, Union Theological Seminary, New York, N. Y. i John Reumann, Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, Pennsylvania) oraz 6 katolików (Myles M. Bourke, Fordham University, New York, N. Y.; Raymond E. Brown SS, Union Theological Seminary, New York, N. Y.; Joseph A. Fitzmyer SJ, The Catholic University of America, Washington, D. C., do sierpnia 1976 r. Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts; Karlfried Froehlich, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey; Elaine H. Pagels, Bernard College, New York, N. Y.; Karl P. Donfried, Smyths College, Northampton, Massachusetts). W okresie 1975 - 1978 Komisja pracowała nad tematem „Maryja w Nowym Testamencie” Opublikowała materiały w zbiorze *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. (Ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, and John Reumann. Sponsored by the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue, Fortress Press-Philadelphia, Paulist Press-New York [Ramsey] Toronto). Najważniejsze ustalenia tego dialogu:

¹³ Włoski tekst deklaracji: Dichiarazione ecumenica. „Miles Immaculatae” 15 : 1979 fasc. 3 - 4 s. 269 - 270; tekst hiszpański: Declaracion ecumenica. „Ephemerides Mariologicae” 29 : 1979 fasc. 4 s. 358 - 360.

1. Nowotestamentowy obraz Maryi. Należy go rekonstruować na podstawie tego, co teksty o Niej mówią lub wyraźnie implikują, a nie na podstawie „argumentu z milczenia”, do którego chętnie ucieka się mariologia maksymalistyczna.

2. Obraz Maryi sprzed Ewangelii. Najstarsza nowotestamentowa wzmianka o Maryi („zrodzony z niewiasty” — Ga 4, 4) ma charakter wybitnie chrystologiczny, wskazuje bowiem na prawdziwe człowieczeństwo Jezusa. Święty Paweł nigdzie nie podkreśla niezwyklej roli Maryi przy narodzeniu Chrystusa; to samo trzeba stwierdzić o tradycji przedpawłowej. Scena z wieczernika (Dz 1, 14), którą Łukasz najprawdopodobniej przejął ze starszej tradycji, ukazuje Maryję w powielkanocnej wspólnotie wierzących; jasne jest jednak, że Łukaszowi nie zależało na podniesieniu roli Maryi w tej wspólnotie.

3. Wizerunek Maryi w ewangeliach dzieciństwa. Ewangelia dzieciństwa w wersji Mateusza mówi o Maryi niewiele poza dziewiczym poczęciem. Ewangelia dzieciństwa w wersji Łukasza ukazuje Maryję jako umiłowaną przez Boga (1, 28 - 30), posłuszną służebnicę Pańską (1, 38), matkę Pana (1, 40), błogosławioną przez to, co Bóg uczynił (1, 42) i przez Jej wiarę, że spełni się to, co Jej oznajmiono (1, 45). W *Magnificat* Maryja uznaje wielkość udzielonych Jej darów Bożych, uznaje się pokorną służebnicą Pana i przepowiada, że przyszłe pokolenia będą Ją błogosławić. Maryja poczęła Chrystusa w sposób dziewiczy. W czasie publicznej działalności Jezusa była wierną słuchaczką słowa Bożego. Według Łukasza stwierdzenie to odnosi się również do okresu wcześniejszego (2, 19. 51). Nie znaczy to jednak, że Maryja wierząc miała jasne zrozumienie wydarzeń, w których uczestniczyła. Brak wystarczających podstaw do twierdzenia, że Łukasz przedstawia Maryję jako Córkę Syjonu czy Arkę Przymierza; była natomiast orędowniczką i przedstawicielką ubogich Izraela (*anawim*).

4. Maryja w czasie publicznej działalności Chrystusa według czterech Ewangelii. 1° Według synoptyków: Marek daje negatywny obraz Maryi jako nierozumiejącej Jezusa w czasie Jego publicznej działalności (3, 20 - 35), a więc stojącej poza „wspólnotą eschatyczną”; wzmacnia go przytoczeniem skargi Chrystusa, że prorok nie znajduje szacunku w swoim kraju, pośród swoich krewnych i w swoim domu (6, 4). Mateusz i Łukasz pomijają szorstki obraz Marka (3, 20 - 35). Pozwalają widzieć Maryję we wspólnotie eschatycznej, ponieważ Maryja spełnia warunki takiej przynależności, czyli pełnienie woli Ojca (Mt 12, 50), czy słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go (Łk 8,21; 11, 27 - 28). Łukasz przytaczając słowa Chrystusa, że prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie (4, 24), nie dodaje słów o „swoich krewnych” i „swoim domu”; Mateusz zachowuje „swój dom”, lecz pomija „swoich krewnych”.

W synoptycznym przedstawieniu Maryi zachodzi więc ewolucja: od negatywnego obrazu Marka do pozytywnego wizerunku Łukasza przez pośrednie stanowisko Mateusza. 2° Według Jana. Scena w Kanie (2, 1 - 12) ukazuje Maryję jako wierzącą w Jezusa, przynajmniej jako w cudotwórcę, lecz nie rozumiejącą Go. Jezus odgradza się od Niej wskazując na priorytet spraw Ojca. Nie ma podstaw do twierdzenia, że zwrócenie się Jezusa do Maryi przez „niewiasto” nawiązuje do Ewy z Rdz 3,15. Scena pod krzyżem (19, 25 - 27) ukazuje Jana nie tylko jako osobę historyczną, ale również jako świadka *par excellence*. „Większość naszego zespołu dostrzegła pierwszorzędne znaczenie tej sceny w tym, że dając Maryi umiłowanego ucznia za syna, a uczniowi Maryję za matkę, Jezus powołał nową wspólnotę wiernych uczniów, tę samą «eschatologiczną rodzinę», która występuje w Ewangeliach synoptycznych [...] Maryja [...] zostaje teraz matką ucznia *par excellence*, stając się w ten sposób ideałem wiary i ideałem ucznia. [...] większość z nas nie wyklucza, choć bardzo wahamy się z odniesieniem do Maryi dalszej, drugorzędnej symboliki, mianowicie Izraela rodzącego żydowskie chrześcijaństwo, Pani Syjonu czy nowej Ewy. Mieliśmy duże wątpliwości, czy którykolwiek z tych symboli miał na myśli ewangelista. Dostrzegamy jednak w symbolicznym potraktowaniu przez Jana matki Jezusa początek procesu rozwoju symboliki maryjnej w Kościele”

5. Zagadnienie dziewictwa. Zdecydowana większość grupy uważała, że teksty Mk 6, 7, J 1, 13; 6, 42; 7, 42; 8, 41 i Ga 4, 4 nie dowodzą dziewiczego poczęcia Jezusa przez Maryję; czyni to natomiast Ewangelia dzieciństwa w wersji Mateusza i Łukasza. Zgodzono się, że kwestia historyczności dziewiczego poczęcia nie da się ustalić przez egzegezę historyczno-krytyczną, a stanowiska Kościołów będą prawdopodobnie określone przez ich tradycje. Jeśli tradycja Kościołów o dziewiczym poczęciu znajduje wyraźne oparcie w Nowym Testamencie, nie można tego powiedzieć o wierze w *semper virgo* wykraczającej poza przekaz biblijny; stanowisko w tym względzie jeszcze zdecydowanej określa tradycja.

6. Niewiasta z Apokalipsy. Symbolizuje ona przede wszystkim lud Boży rozumiany zarówno jako Izrael, jak też jako Kościół; z nich bowiem rodzą się nowe dzieci na podobieństwo Chrystusa. Czy Jan zamierzył symbolikę mariologiczną? Zależy to od poglądu na związek Apokalipsy z czwartą Ewangelią.

7. Po Nowym Testamencie źródła apokryficzne i patrystyczne do II wieku włącznie mówią o Maryi w kontekście chrystologii. Dopiero w drugiej połowie II wieku pojawia się niezależne zainteresowanie osobą Maryi. W literaturze II wieku dominuje temat dziewiczego poczęcia. Wiara w nie była niemal powszechna (negatywne stanowisko w środowisku gnostyckim), nie było takiego przekonania co do dziewictwa *post par-*

tum. Przekonanie o dziewictwie Maryi *post partum* dojrzało później wraz z dojrzewaniem ascetycznej gloryfikacji dziewictwa. Obok tematu dziewictwa narastał wątek „Ewa — Maryja” (Justyn, Ireneusz).

8. Linie rozwoju. Nowy Testament i wczesna literatura nowotestamentalna wskazują wyraźnie linie rozwoju obrazu Maryi ku coraz bardziej pozytywnemu Jej przedstawianiu jako ucznia *par excellence* i jako dziewicy.

9. Gdzie jest źródło międzykościelnych rozbieżności w patrzeniu na Maryję? Przede wszystkim nie w odmiennym odczytywaniu Nowego Testamentu, chociaż zachodzą tu niewątpliwie różnice, ale fakt, że różne Kościoły różnie cenią poszczególne elementy Nowego Testamentu.

IV. PERSPEKTYWY

W rozwiązywaniu problemu ekumeniczno-mariologicznego nie można pominąć następujących zadań:

1. Zgodzenie się na daleko idący pluralizm teologiczny Kościołów, nawet po ich zjednoczeniu. Różnice struktur naszego myślenia sięgają tak głęboko, że nie sposób oczekiwać pełnego ich uzgodnienia. Można je zbliżyć, nie można doprowadzić do identyfikacji. Jak zasadnicze uzgodnienie luterkańsko-katolickie na temat usprawiedliwienia (*Raport z Malty — Malta Bericht*) pozostawia daleko idącą specyfikę ujmowania tego problemu w obu Kościołach, tak ewentualne uzgodnienie na temat Maryi nie musiałoby obejmować takich spraw, jak przyjęcie przez inne Kościoły dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu.

2. Daleko idąca korektura w katolickim modelu pośrednictwa Maryi i świętych. Model *Per Mariam ad Christum* nastęrcza wiele poważnych trudności teologicznych, pastoralnych i ekumenicznych. Trzeba przemyśleć inne możliwe modele: a) model pośrednictwa *in Christo* (por. dyskusja na łamach „Ephemerides Mariologicae” 24: 1974 fasc. 1 - 2, 3 - 4), b) model *per homines*, czyli antropologiczny (propozycja K. Rahnera) oraz c) model *in Spiritu Sancto*, czyli pneumahagijny (inspiracja M. Scheebena, M. Kolbego i H. Mühlena).

3. Katharsis przepowiadania o Maryi ze strony katolickiej. Tak mariologowie maksymaliści, jak apostołowie maryjni kierujący się mariologią serca, winni wziąć na serio pod uwagę: słowa Vaticanum II o potrzebie wystrzegania się wszelkiej fałszywej przesady, zdanie: „Niech się pilnie wystrzegają wszystkiego, cokolwiek w słowach lub czynach mogłoby braci odłączonych lub jakichkolwiek innych ludzi wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła” (*Lumen gentium* nr 67), oraz słowa św. Bernarda: „Mówisz, że Matkę Pana czić należy. Masz rację,

ale honor Królowej kocha się w umiarze. Królewska Panna nie potrzebuje czci fałszywej. Posiada wystarczająco dużo prawdziwych tytułów do czci [...]”¹⁴. Innego rodzaju katharsis mogłaby skorygować stanowisko protestanckie.

4. Potrzeba pogłębionych studiów nad religijnością ludową. Przecież ludowa pobożność maryjna budzi najczęściej zastrzeżeń. Tymczasem współczesne studia nad religijnością ludową odkrywają w niej wielkie wartości i ją rehabilitują. Wielcy chrześcijanie mieli dużo zrozumienia dla pewnych niewłaściwości nieodłącznych od tego typu pobożności. Kardynał H. Newman pisał: „W religii przemawiają uczucia. Któż jest w stanie, skoro już doszły do głosu, nakazać im umiar [...]? Ze wszystkich pasji najtrudniej uporządkować jest miłość. Zaprawdę, nie uważałbym za miłość takiego uczucia, które nigdy nie grzeszy ekstrawagancją, które zawsze przestrzega poprawności i potrafi w każdej sytuacji zastanawiać się, co jest dobre i odpowiednie”¹⁵

BIBLIOGRAFIA

Alonso J. M.: Mariologia y ecumenismo en el Congreso Internacional de Zaragoza. „Ephemerides Mariologicae” 29:1979 fasc. 4 s. 357-371; Asmussen H.: Maria, die Mutter Gottes. 3. Aufl. Stuttgart 1960; Barauna G.: Movimento mariano e movimento ecumenico: Antinomia o harmonia. „Revista, ecclesiastica brasileira” 23:1963 s. 339-368; Bea A.: Accord de la doctrine et de la piété mariale avec l'esprit oecuménique. W: Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la dir. Ed. H. du Manoir. T. 7. Paris s. III-XII; tenże: La definizione dell' Assunta e i protestanti. W: Echi e comenti della proclamazione. Romae 1954 s. 75-92. Studia Mariana 8; Carroll E. R.: Our Lady and Ecumenism in the English-Speaking World. „Marianum” 41:1979 fasc. 1-4 s. 461-481; Castaño J. I.: El problema de la mediación mariana en el dialogo ecumenico actual (Giovanni Miegge - Max Thurian). „Ephemerides Mariologicae” 17:1967 fasc. 1 s. 5-54; Chavannes H.: La médiation de Marie et la doctrine de la participation (Textobase para un dialogo). „Ephemerides Mariologicae” 24:1974 fasc. 1-2 s. 24-38; Cole R.: Marian Theology in the Ecumenical Discussion. „Irish Theological Quaterly” 33:1966 s. 352-357; tenże: Mary in Ecumenical Dialogue. „Ephemerides Mariologicae” 33-1983 fasc. 4 s. 417-453; Congar Y. M.: Le Christ, Marie et l'Église. Bruges 1952; Connor K., Braun D. A.: In Mary a Sign of Unity among Christians? An Empirical Study. „Marianum” 37:1975 fasc. 3 s. 326-335; Corr G. M.: „Mother of the Church” and Ecumenical Title? „Marianum 31:1975 fasc. 3 s. 281-290; tenże: The International Conference of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary (Newmen College, Bermingham, April 23-27, 1973) „Marianum” 35:1973 fasc. 3-4 s. 253-254; Costa Carvalho P. Armido Da: Madre da Igreja Madre da Unidade. W: De primordiis cultus Mariani.

¹⁴ Epistola CLXXIV. PL 182 s. 333.

¹⁵ A Letter to the Rev. E. B. Pusey. D. D. on his Recent Eirenicon. London 1866 s. 84-85.

Vol. 6. Romae 1970 s. 167-186; Cranny T.: Our Lady and the Unity Octave. „The American Ecclesiastical Review” 130:1954 s. 9-28; De mariologia et oecumenismo. Romae 1962; Dougherty K. F.: Our Lady and Christian Unity. W: Maria et Ecclesia. Vol. 10. Roma 1960 s. 208-238; Duclos V.: Problemes méthodologiques concernant la mariologie. Hypothèses pour un entretien oecuménique sur la mariologie. „Lumen” 13:1970 s. 150-183; Enrique del Sacrado Corazón: Las apariciones marianas en ambiente ecumenico. W: De primordiis cultus Mariani. Vol. 6. Romae 1970 s. 13-52; Flanagan N.: The Mother of the Lord. An Ecumenical Presentation. „Marianum” 37 1975 fasc. 3 s. 253-261; Geremia F.: Orientamento ecumenico del culto alla Vergine. „Marianum” 39:1977 fasc. 1 s. 53-68; Gordillo M.: La Madre di Dio Maria speranza „pro unione”. „Unita” 10:1955 s. 142-153; Graber R.: Maria, Mutter der Einheit. Leutesdorf 1961; Guitton J.: La Vierge et la pensée oecuménique. W: Dialogue sur la Vierge. Paris-Lyon 1950 s. 131-139; Hamer J.: Marie et le protestantisme a partir du dialogue oecuménique. W: Maria. T. 5. Paris 1958 s. 983-1006; Harjupa T., Meinhold P., Borowsky W.: Maria ancora un ostacolo insormontabile all’unione dei cristiani? Testimonianze di Evangelici sul mistero della Vergine. Presentazione di Giancarlo Bruni. Torino 1970; Jaeger L.: Maria und die Ökumene. Leutesdorf 1974; tenze: Maria und die Überwindung der Glaubensspaltung. W: Leben und Frieden, Hirtenbriefe [...]. Paderborn 1956 s. 360-365; Koepgen G.: Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens in oekumenischer Sicht. Gloria Dei-Christliche Zeitwende. „Zeitschrift für Theologie und Geistesleben” 5 1050-51 s. 1-9; Koster M. D.: Reformierte und katholische Grundansichten über den Marienkult. W: Maria in Sacra Scriptura. Vol. 6. Roma 1967 s. 15-36; Lamirande E.: La „Theotokos” et les travaux du mouvement oecuménique „Foi et Constitution”. „Ephemerides Mariologicae” 13:1963 fasc. 1 s. 77-105; Laurentin R.: Le chapitre De Beata Virgine devant les exigences de la renouation conciliaire. „Ephemerides Mariologicae” 16 1966 fasc. 1 s. 5-32; Le Guillou M.: Mariologie et oecuménisme. „Istina” 9:1963 s. 211-238; Le Guillou A. J.: Mariologie et protestantisme. „Études Mariales” 20:1963 s. 5-15; Liselotte H.: Maria in der Kirche. Ein Versuch marianischen Gesprächs mit evangelischen Christen. W: Freiheit in der Begegnung. Hrsg. J. L. Leuba, H. Stirnmann. Frankfurt am M.-Stuttgart 1969 s. 357-406; MacKensie R.: Mary as an Ecumenical Problem. W: Mary’s Place in Christian Dialogue. Ed. A. Stacpoole. Middlegreen 1982; Maria im Geheimnis der Kirche. Bild der Neuen Frau. Kult und Frömmigkeit—Lehre—Ökumene. Hrsg. A. Brandenburg i in. Münster 1975; Maria im Gespräch. Hrsg. E. Prause. Leipzig 1977; Maria im Neuen Testament. Stuttgart 1981; Maria nella Comunità Ecumenica. Conferenze meditationi bibliche. Roma 1982; Miterlöserin. Die Miterlöserin im Spiegel der Apokalypse, der Schrift, der Lehre. der Öffentlichen Meinung und Heilsaktualität. Erarb. und hrsg. von Ökumenischer Arbeitskreis: Die Gemeinsame Miterlöserin Deutschsprachige Arbeitsgemeinschaft „Die Frau aller Völker”. Mit Beitragen von: R. Baumann i in. Aschaffenburg 1973; Müller J. K.: Die Gefährdung der oekumenischen Einheit durch das neuen Mariendogma. „Monatschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamtes pfarramtlichen Wirkens” 40:1951 s. 4-11; Napiórkowski S. C.: Le Christ avec Marie au le Christ sans la Vierge? Le pasteur Hans Asmussen et la Sainte Vierge. „Marianum” 38:1976 fasc. 4 s. 97-114; tenze: Gdzie jest mariologia? „Concilium” 1968 s. 46-58; tenze: Le mariologue peut-il être oecuméniste? „Ephemerides Mariologicae” 22:1972 fasc. 1 s. 15-76; tenze: Mediatio ad — Mediatio in. Tamze 24:1974 fasc. 1-2 s. 119-125; tenze: La situazione

attuale della mariologia. „Concilium” 3:1967 s. 123-143; Nowak Wł.: Kult maryjny wśród polskich protestantów na Mazurach. „Studia i dokumenty ekumeniczne” 1:1983 s. 9-27; O'Meara Th. A.: Mary in Protestant and Catholic Theology. New York 1966; Papini G. M.: Teologia ecumenico-mariana in occidente. „Marianum” 35:1973 fasc. 1-2 s. 13-183; Philips G.: Mariologie et oecuménisme. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 39:1963 fasc. 1 s. 122-136; Piacentini E.: Valutazione teologica e repercussioni ecumeniche nella mariologia del P. Massimiliano Kolbe. „Ephemerides Mariologicae” 21:1971 fasc. 2 s. 217-256; Pinedo I. F.: Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota. Bilbao 1977; Pintard J.: Marie dans l'Eglise divisée. Paris 1968; Pronvel G.: La Vierge Marie dans l'Oeuvre oecuménique le l'abbé Couturier. „Cahiers Marials” 7 1963 s. 55-58; Rèpercussions du dogme de l'Assomption hors de l'Église catholique. „Documentations catholiques” 33:1951 s. 235-250; Söll G.: La devozione mariana e un ostacolo per l'unità dei cristiani? „Marianum” 96:1969 fasc. 2-4 s. 363-384; tenze: Die katholische Marienlehre und das oekumenische Gespräch. „Münchener Theologische Zeitschrift” 15:1964 s. 87-110; Sartory T.: Die Hintergründe der katholisch-protestantischen Kontroverse über Maria. „Theologie und Glaube” 49:1959 s. 279-298; tenze: Maria und die getrennten Brüder. „Gloria Dei” 9:1954 s. 210-225; Thurian M.: Maria und der Ökumenismus. W: Maria in Gespräch s. 164-167; Tuya M. De Maria, madre de la unidad. A la unidad por Maria. Burgos 1966; Vanucci G.: Maria, figura del ritorno alla unità. „Marianum” 37:1975 fasc. 3 s. 291-300; Verges S.: El futuro de la mariologia ante el dialogo ecumenico. „Ephemerides Mariologicae” 24:1974 fasc. 3-4 s. 427-447; Vodopivec J.: La Vierge Marie: obstacle et espoir de la reunion des chrétiens. W: Maria et Ecclesia. Vol. 10. Roma 1960 s. 143-180; Vischer L.: Maria — Typus der Kirche. W: Maria in Gespräch s. 168-181; Maria — Eine ökumenische Herausforderung. Regensburg 1984; Petri H.: Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog. W: Christensein und marianische Spiritualität. Hrsg. Heinrich Petri. Regensburg 1984 s. 77-91; „Concilium” 19 1983, nr 10 (cały numer).

MARIOLOGIE UND MARIENFRÖMMIGKEIT ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM

Zusammenfassung

Der Streit um die Mariologie und Marienfrömmigkeit erwächst aus den verschiedenen Methoden bei der Pflege der Konfessionellen Theologie sowie aus der Annahme spezieller methodologischer Grundsätze in der vorkonziliären katholischen Mariologie (singularitatis, convenientiae, eminentiae, similitudinis cum Christo, recirculationis, consociationis, solidaritatis); außerdem aus dem unterschiedlichen Verständnis der Relation zwischen dem Menschen und Gott. Der Protestantismus exponiert die Transzendenz Gottes, der Katholizismus dagegen hebt die Angleichung Gottes an den Menschen und die Erhebung des Menschen hervor. Die Verschiedenheit der Standpunkte verschärft auf katholischer Seite oft die Übertreibung der Spekulationen sowie ein allzu großes Psychologisieren, ein Abgehen von der Hierarchie der in der Verkündigung des Glaubens verpflichtenden Wahrheiten, ein mariologischer Monoideismus, der bei den großen Marienapostelen störend affällt, sowie ein hierarchisches Modell der Heilsvermittlung (Maria legt Fürbitte bei Christus ein und Christus dann beim Vater).

Neben der Theologie spielen auch eußertheologische Faktoren eine große Rolle: Mangel an gegenseitiger Kenntnis und Verständnis, die polemische Haltung beider Seiten und der Verzicht der Protestanten auf die von der Bibel erlaubten Formen der Marienverehrung, um noch effektiver gegen die tatsächlichen oder angeblichen Mißbräuche von katholischer Seite zu protestieren. So besitzen Mariologie und Marienfrömmigkeit in gewissem Sinne ökumenische Bedeutung, nämlich insofern, als sie eine Arena sind, in der sich die angewandten Methoden und in den verschiedenen Kirchen angenommene theologischen Denkweisen offenbaren. Die im Bereich der Mariologie zutagegetretenen grundsätzlichen ökumenischen entstammen nicht nur der Mariologie selber, sondern auch anderen theologischen Gebieten, vor allem der Anthropologie und Christologie.

Zum erstenmal in der Weltliteratur stellt dieser Artikel die neuesten ökumenischen Dialoge über Maria — in Rom am 16. Mai 1975, in Saragossa am 9. Oktober 1979 sowie in den Vereinigten Staaten in Rahmen eines lutherisch-katholischen Dialogs in den Jahren 1975 - 1978 — zusammen.

Übersetzt von *Jan Dmochowski*