

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI  
(Tarnów, PAT)

## **MARIOLOGIA OJCÓW A WSPÓŁCZESNA REFLEKSJA MARIOLOGICZNA Uwagi metodologiczne**

Studia patrystyczne, zarówno jeśli chodzi o ich zasięg, jak również o ich znaczenie, nabrały w ostatnim czasie zdecydowanego rozmachu. W Polsce można, do pewnego stopnia, mówić o zachwycającym renesansie Ojców, gdy zważy się na wciąż rosnącą liczbę badaczy Ojców Kościoła, studentów patrologii, a także ilość rozmaitych publikacji o charakterze patrystycznym. Wszystkie to świadczą, że mamy do czynienia z obiecującym zjawiskiem o szczególnej specyfice, a także o jego wpływowej roli w odniesieniu do teologii systematycznej, gdyż właśnie Ojcowie są jej twórcami i głównymi architektami. Po II wojnie światowej studia patrystyczne weszły na drogę rozwoju, który okazał się wszechstronnie twórczy dla teologii i dla całego życia Kościoła. Nie były to tylko wydarzenia okazyjne i przejściowe, ale wytworzyły one swoisty proces duchowy i kulturowy, z którego wynikają ważne wnioski na dzisiaj. Kilkanaście lat temu Ch. Kannengiesser, dokonując podsumowania ostatniego pięćdziesięciolecia w studiach patrystycznych, stwierdzał, że wynika z nich konieczność ponownego odkrycia chrześcijaństwa w jego podstawach. Wskazują one na potrzebę traktowania Ojców jako uprzywilejowanych świadków tradycji kulturowej i religijnej, zdolnej do dostarczenia odpowiedzi i rozwiązań na pytania stawiane przez dzisiejszy Kościół i świat. Ujawniają one charyzmat Ojców w dziedzinie bardziej duchowego czytania i rozumienia słowa Bożego. Nie bez znaczenia pozostają także doświadczenia Ojców w dziedzinie inkulturacji wiary, gdyż dostarczają dla niej niezbędnych paradygmatów. U Ojców można więc dostrzec wszystkie instancje, które interesują współczesną teologię i dzisiejsze chrześcijaństwo. Jest to wyjątkowa zachęta do sięgania do pierwotnej tradycji Kościoła i korzystania z niej w nowych okolicznościach<sup>1</sup>. Oczywiście, trzeba zważać na to, by nie narazić się na niebezpieczeństwo jednostronności, to znaczy studiowanie Ojców nie może zamykać się na zainteresowanie innymi okresami w rozwoju teologii i osiągnięciami Kościoła, które miały miejsce w późniejszych epokach. Teologia i życie Kościoła domagają się tymczasem

<sup>1</sup> Por. Ch. Kannengiesser, *Fifty Years of Patristics*, ThS 50 (1989) 633-656.

interpretacji obejmujących całościowo i integralnie różne epoki i kierunki, gdyż tylko w ten sposób można twórczo uprawiać teologię i skutecznie kształtować aktualne życie Kościoła.

W kolejnym podsumowującym artykule Ch. Kannengiesser wskazał na dwa główne aspekty odrodzenia patrystycznego w XX wieku. Studium autorów starochrześcijańskich jest prowadzone przy pomocy metody naukowej z właściwym dla niej rygoryzmem i krytycyzmem, która – z kolei – sprawia, że niejednokrotnie wrywa się ich z autentycznego środowiska, które na ogół miało charakter teologiczny i kościelny<sup>2</sup>. Badania naukowe nad Ojcami są prowadzone w środowiskach świeckich, na przykład na uniwersytetach, jak również nadaje się im różne nazwy: starożytna literatura chrześcijańska, historia chrześcijaństwa, filozofia patrystyczna, patrologia, patrystyka itd. To poszerzenie kontekstu badawczego jest oczywiście godne uznania – nikt nie ma monopolu na studiowanie Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich – chociaż nie jest ono wolne od pewnej problematyczności, zwłaszcza wtedy, gdy stosuje się do niego tylko i wyłącznie metodę historyczną. W każdym razie, dobra i otwarta teologia jest w stanie wykorzystać z powodzeniem także badania tego typu.

Nie bez znaczenia dla teologów są mocne i zobowiązujące zachęty dotyczące studiowania Ojców Kościoła, które zostały sformułowane i przekazane w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Wystarczy tutaj wspomnieć list apostolski *Patres Ecclesiae* Jana Pawła II z okazji 1600-lecia śmierci św. Bazylego<sup>3</sup>, instrukcję Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego dotyczącą studiowania Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej<sup>4</sup>, przemówienie Jana Pawła II do współpracowników Instytutu „Sources Chrétiennes” z okazji pięćdziesiątej rocznicy założenia tej słynnej serii patrystycznej<sup>5</sup>. Nacisk, jaki kładzie się na studiowanie Ojców, jest uzasadniony trwałą wartością nauczania, które oni wypracowali i przekazali Kościołowi oraz teologii wszystkich czasów. Ich pisma są pierwszorzędym źródłem teologii<sup>6</sup>. Także doświadczenia teologiczne naszych czasów skłaniają nas do studiowania Ojców Kościoła, a osiągnięcia różnych teologii, które słusznie nazwano „neopatrystycznymi”, ukazują skuteczność twórczą sięgania dzisiaj do pierwotnej teologii. Powrót do Ojców jawi się jako czynnik świeżości i nowości, który pozwala nad wyraz skutecznie widzieć, że sam Jezus Chrystus stanowi fundament wiary Kościoła i że każdy autentyczny powrót do źródeł Jego orędzia zbawczego działa w Kościele jako potężna moc nowości.

Dla zilustrowania tego zagadnienia warto przypomnieć detal autobiograficzny, o którym opowiedział kiedyś Hans Urs von Balthasar. Mówiąc o swojej

<sup>2</sup> Por. tenże, *The Future of Patristics*, ThS 52 (1991) 128.

<sup>3</sup> Por. VoxP 2 (1982) z. 3, 247-275.

<sup>4</sup> Por. VoxP 10 (1990) z. 18, 7-39.

<sup>5</sup> Por. VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 7-9.

<sup>6</sup> Por. E. Staniek, *Nie ma teologii bez źródeł*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 27-34.

formacji teologicznej w Fourvière, gdzie wraz z nim studiowali przyszli sławni teologowie: J. Daniélou, G. Fessard, H. Bouillard, F. Varillon, ten wielki szwajcarski teolog przypominając, że teologia, której tam nauczano miała charakter raczej scholastyczny i dość tradycyjny, dodał: „Aby odnaleźć teologię żywą czytaliśmy Ojców Kościoła i poetów: Claudela, Bernanosa i Péguy’ego – teksty, które otworzyły spojrzenie chrześcijanina na cały świat”. Jest znamienne określenie, które ten sławny teolog nadał Ojcom: „teologia żywa”.

## I. PATROLOGIA – TEOLOGIA – MARIOLOGIA

W ramach niniejszego opracowania zamierzamy spojrzeć w sposób ogólny na dziedzictwo Ojców Kościoła pod kątem jego znaczenia dla mariologii. Na ogół stwierdza się, że wykład II Soboru Watykańskiego w tej dziedzinie, zawarty w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* odzwierciedla schemat, którym w swojej refleksji mariologicznej posługiwali się Ojcowie. Już pobieżna lektura tego dokumentu potwierdza tę obserwację, czego dowodzą choćby liczne odniesienia do ich pism, chociaż trzeba równocześnie zauważyć, że z dokumentu soborowego nie wynika bezpośrednio, w jaki sposób doszli oni do wypracowania tego schematu i jakie ten sposób postępowania może mieć dzisiaj znaczenie dla samej mariologii. Wydaje się więc uzasadnione podjęcie próby zrekonstruowania postępowania Ojców w refleksji nad tajemnicą Maryi, by w ten sposób ożywić lekturę konstytucji *Lumen gentium* i uchwycić ich znaczenie dla mariologii w ogóle.

W celu zrozumienia podstawowego i inspirującego znaczenia patrologii dla mariologii, wyjdźmy od ogólnego spojrzenia na jej znaczenie dla teologii w ogóle. Przez studium doktryny Ojców nawiązuje się kontakt z ludźmi Kościoła, którzy spełnili pośredniczącą rolę między Tradycją apostolską i następnymi pokoleniami chrześcijańskimi, przekazując im depozyt wiary, który także oni otrzymali. Wychodząc ze źródeł słowa Bożego, posiadaną zdolnością rozumienia oraz zapleczem kulturowym i swoistą mentalnością, wzmocnioną przez światło i łaskę Ducha Świętego, zdołali oni wypracować jednoznaczne podstawy pod późniejszą refleksję teologiczną oraz wsparli Kościół w pierwszych wypowiedziach soborowych dotyczących podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Zwrócił na to uwagę papież Jan Paweł II: „Byli pierwszymi teologami, ponieważ potrafili badać tajemnicę Chrystusa, posługując się pojęciami zaczerpniętymi ze współczesnej im myśli, w razie potrzeby modyfikując je, tak aby wyrażały treści powszechne”<sup>7</sup>.

Wrzaz z dokonującą się w XX wieku odnową studiów patrystycznych uległa także znacznej zmianie metoda wykorzystywania pism Ojców. Teologowie nie

<sup>7</sup> Przemówienie do pracowników Instytutu „Sources Chrétiennes” (30 X 1993 r.), VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 8.

ograniczają się już, jak czyniła to na przykład neoscholastyka, do samego powołania się na nich, by zaczerpnąć z ich pism niemal „materialne” potwierdzenie dla swoich tez, to znaczy wykorzystać wypowiedzi Ojców jako argumenty „z autorytetu”. Dzisiaj studiuje się więc przede wszystkim doktrynę Ojców w jej specyficznych treściach, we wzajemnych zależnościach, w jej uwarunkowaniach historycznych i kulturowych, w jej rozwoju, w jej celach, a także w jej ograniczeniach. Ta nowa metoda studiowania Ojców nie tylko przyniosła głęboką zmianę w sposobie uprawiania teologii w ogóle, ale wprowadziła także radykalne zmiany do studium mariologii. Trzeba tutaj wypowiedzieć przede wszystkim tezę, która jest już powszechnie znana, a mianowicie – doktryna maryjna nie zajmuje centralnego miejsca w nauczaniu Ojców Kościoła. Nie jest to teza negatywna, ale po prostu obiektywna. Dla Ojców i ich teologii decydujące znaczenie ma tajemnica Boga w Trójcy Świętej i zbawcza ekonomia Słowa wcielonego, a więc tematy, które i stanowią oparcie dla życia Kościoła. Taki jest punkt wyjścia i punkt dojścia dla każdej refleksji teologicznej i kryterium jej autentyczności, któremu podlega także refleksja mariologiczna. Nie jest to bynajmniej ujęcie, które by jej szkodziło, wręcz przeciwnie – każe widzieć ją w łączności z głównymi tajemnicami wiary chrześcijańskiej i w ich świetle ją rozwijać.

W sposób bezpośredni Ojcowie zajmują się Dziewicą Maryją względnie rzadko; prawdopodobnie nie zajmowała Ona jakiegoś odrębnego miejsca w pobożności ówczesnych wiernych. Ta sytuacja trwała przynajmniej do IV wieku, a nawet początku V wieku. Maryja była widziana jedynie w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, stanowiąc niejako tło dla integralnego ujmowania Jego tajemnicy. Dopiero w późniejszej epoce Ojcowie zaczęli zajmować się kwestiami, które poszerzyły ich zainteresowania o relację Maryi do ludzi. Jest zrozumiałe, że refleksja maryjna poszła w tym kierunku, gdyż relacja zachodząca między Maryją i Chrystusem stanowi nieodzowny fundament dla istnienia i uzasadnienia relacji między Maryją i Kościołem oraz między Maryją i ludźmi. Jest zrozumiałe, że bez spójnego traktowania i uzasadnienia pierwszego dwumianu, nie da się uzasadnić także dwu następnych. Warto zwrócić uwagę na tę kwestię i jej kształtowanie się u Ojców, gdyż dzisiaj niejednokrotnie kładzie się nacisk na potrzebę rozwijania mariologii w odniesieniu do Kościoła, tak zwaną mariologię „eklezjotypiczną”, bez należnego uwzględnienia Maryi w tajemnicy Chrystusa<sup>8</sup>.

Ojcowie Kościoła, idąc po linii wyznaczonej przez Pismo Święte, pierwszorzędnie ukazują więc Maryję Dziewicę w perspektywie stworzenia związanego w jedyny i wyjątkowy sposób z Synem Bożym, który w Niej stał się człowiekiem. Odwołanie się do Ojców w mariologii jest zatem drogą prowadzącą do

<sup>8</sup> Por. mój artykuł: *Aktualność i problemy mariologii „eklezjotypicznej”*, *SMA* 2 (2000) 263-274.

odzyskania jej najbardziej autentycznego ujęcia, to znaczy takiego, które prowadzi wprost do słowa Bożego, czyniąc prawomocnymi wszelkie rozważania na temat osoby i roli Maryi w dziele zbawienia. Mariologia Ojców, podobnie jak cała ich teologia, ma wymiar biblijny, a zatem sytuuje się w perspektywie najbardziej aktualnych postulatów dotyczących odnowy teologii, wśród których powrót do Pisma Świętego jest najbardziej akcentowany<sup>9</sup>.

Szukając zatem zasadniczego wkładu, który doktryna Ojców może dostarczyć dzisiejszej refleksji mariologicznej, otwiera się przed nami przede wszystkim droga teologiczna, którą oni poszli, aby wypracować wyjaśnienia dotyczące kwestii chrystologicznej i kwestii eklezjalnej, które dotyczą ośrodka wiary chrześcijańskiej. Jest to droga biblijna, która traktuje jako ściśle powiązane ze sobą wszystkie tajemnice wiary, a ich ośrodek widzi w Jezusie Chrystusie.

## II. MARYJA W TAJEMNICY CHRYSYUSA

Pierwszym i decydującym problemem, przed którym stanął pierwotny Kościół i który domagał się adekwatnego rozwiązania, był problem chrystologiczny, gdyż od początku było rzeczą wiadomą, że od właściwego ustawienia tego problemu zależy całość chrześcijaństwa. Bez specjalnych uzasadnień było oczywiste, że jest to „prakwestia” dla wiary chrześcijańskiej. Najważniejszy i decydujący wkład do jego rozwiązania został wniesiony przez starożytny Kościół działający na Wschodzie. Już ogólne spojrzenie na historię kształtowania się tej problematyki pozwala stwierdzić, że właśnie z pierwotną kwestią chrystologiczną łączy się także geneza refleksji mariologicznej, która skoncentrowała się na dwóch zagadnieniach szczegółowych dotyczących Maryi, a mianowicie – Jej macierzyństwie i Jej dziewictwie. Te dwie kwestie zostały przez Ojców ściśle połączone z wcieleniem Słowa i uznane za specyficzny wkład, który Maryja wniosła do tej tajemnicy. Reminiscencje tego faktu znajdujemy już w najstarszych wypowiedziach pozabiblijnych dotyczących Maryi, które potwierdzają jego znaczenie dla ogólnej perspektywy wiary chrześcijańskiej.

Pomijając ogólne i różnorodne stwierdzenia ogólnie dotyczące Chrystusa i Maryi, które znajdujemy u wielu autorów, trzeba zauważyć, że pierwszym autorem, który postawił kwestię chrystologiczną w taki sposób, w jaki została ona później rozwinięta i który okazał się decydujący dla jej kształtu, był Apolinary z Laodycei (310-390). Usiłując uniknąć niebezpieczeństw, do których zdawała się prowadzić chrystologia antiocheńska, widząca w Jezusie Chrystusie jakby dwa podmioty (osoby), Apolinary zaproponował takie ujęcie wcielenia, według którego Słowo zstępujące do ciała poczętego w łonie Maryi, zajmuje w nim miejsce duszy rozumnej i przejmuje funkcje dla niej właściwe. Według tej

<sup>9</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w duszpasterstwie maryjnym*, SMA 7 (2005) nr 2, 41-72.

doktryny Słowo wcielone nie posiada kompletnej natury ludzkiej<sup>10</sup>. Ujęcie Apolinarego, jeśli – z jednej strony – usiłowało zachować jedność osoby Jezusa Chrystusa, to z drugiej – kwestionowało jednak Jego pełne i doskonałe człowieczeństwo. Nie tylko to, ale Apolinary zdaje się nawet sugerować, że ciało Chrystusa, noszone w łonie Maryi, miało niebieski początek. Przy tym założeniu było dla niego rzeczą bardzo łatwą bronienie Jego dziewiczego narodzenia, ale zarazem, ulegał zagubieniu sens soteriologiczny Jego człowieczeństwa.

Apolinary nie mówi, jakie konsekwencje wynikają dla relacji między Maryją i Synem z tej koncepcji chrystologicznej. Nie waha się wprawdzie przypisać Maryi tytułu *Theotokos*, ale w ramach jego chrystologii zostaje zakwestionowane samo pojęcie macierzyństwa, tracąc swoje zasadnicze i integralne znaczenie. Pojawia się uzasadnione pytanie, jaki rodzaj funkcji macierzyńskiej miałyby spełnić Maryja, jeśli przekazałaby Synowi niekompletną naturę ludzką? Jeśli następnie Biskup z Laodycei rzeczywiście utrzymywałby, że ciało Chrystusa zstąpiło z nieba, łono Dziewicy zostałoby sprowadzone do czegoś w rodzaju prostego „pojemnika”, w którym zostałaby doprowadzona do końca ciąży, która jednak nie byłaby w Niej zapoczątkowana. Macierzyństwo Maryi jawi się więc jako pozorne i nie mające realnego udziału w tajemnicy wcielenia, a więc również refleksja mariologiczna traci sens teologiczny.

Problem postawiony przez Apolinarego pokazuje w każdym razie, że od początku debaty chrystologicznej istnieje nierozzerwalna więź między chrystologią i mariologią oraz pomaga lepiej zrozumieć nauczanie Ojców, którzy konsekwentnie odrzucali chrystologię Apolinarego. Była to reakcja, w którą zaangażowali się najwięksi autorzy chrześcijańscy z II połowy IV wieku i która okazała się bardzo owocna dla wypracowania podstaw doktrynalnych pod mariologię oraz dla usytuowania jej w ogólnym i szerokim kontekście teologicznym.

Bazyli Wielki, mimo że nie zajmował się psychologią Jezusa, to jednak gdy mówi o Jego wcieleniu, jest głęboko przekonany, że ma do czynienia z doskonałym i kompletnym człowiekiem. Czyni to poprzez wskazanie na ścisłą więź zachodzącą między Synem i Matką, której podstawą jest zrodzenie. Komentując List do Galatów (4, 4), w którym jest mowa o „zrodzeniu z kobiety”, wyjaśnia, że Apostoł: „zwrotom z kobiety pragnął wyraźnie wskazać na wspólną naturę rodzonego i rodzicielki”<sup>11</sup>. Jeśli więc Matka była pełną istotą ludzką, to taki też miał być Syn, który z Niej się narodził. Macierzyński udział Maryi w tajemnicy wcielenia wskazuje na pełne człowieczeństwo przyjęte w Niej przez wcielonego Syna Bożego.

<sup>10</sup> Por. H. Pietras, *Wcielenie Syna Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej*, *VoxP* 20 (2000) t. 38-39, 213-222.

<sup>11</sup> Basilius, *De Spiritu Sancto* 5, 12, SCh 17bis, 284, tłum. A. Brzóstkowska: *Św. Bazyli Wielki, O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 96.

Przeciw niebezpiecznej tezie postawionej przez Apolinarego, robiącej z łono Maryi prosty, czy też tylko zewnętrzny „pojemnik” na ciało, które faktycznie miałyby początek w innym miejscu, Bazyli odwołał się do bardzo wymownej metafory warsztatu (*ergasterion*), za pośrednictwem której wskazuje, iż łono Maryi jest przyczyną materialną człowieczeństwa Chrystusa, zjednoczoną z Duchem Świętym, który jest jego nadprzyrodzoną przyczyną sprawczą. Macierzyństwo Maryi jest więc w pełni ludzkie i jako takie należy do ekonomii zbawienia<sup>12</sup>.

Mariologia Bazylego jest oczywiście mocno i całościowo zakorzeniona w chrystologii. W świętej Dziewicy widzi on Matkę Emmanuela, zapowiedzianą przez proroka Izajasza (7, 14). W Jej łonie dokonało się przedziwne wydarzenie wcielenia Syna Bożego, który nie tylko przyszedł do ludzi, ale przyjął naturę ludzką i stał się we wszystkim podobny do ludzi. Bazyli nazywa Maryję *Theotokos* i ukazuje Ją jako spełniającą funkcje macierzyńskie w stosunku do Syna. Należy zatem Ona w sposób integralny do tajemnicy Chrystusa i tajemnicy zbawienia, stając się gwarantką ludzkiej autentyczności wcielenia i jego realnego znaczenia soteriologicznego.

Zdecydowane odrzucenie chrystologii Apolinarego znajdujemy następnie u Grzegorza z Nazjanzu w liście do Kledoniusza. Jest to dokument o szczególnym znaczeniu teologicznym, ponieważ autor używa w nim tytułu *Theotokos* i broni prawomocności jego zastosowania. Stwierdzając, że wcielone Słowo Boże jest całkowicie Bogiem i całkowicie człowiekiem oraz że właśnie jako takie mogło zbawić całego człowieka, który uległ grzechowi, dodaje w odniesieniu do Maryi:

„Jeśli ktoś nie uznaje świętej Maryi za Bożą Rodzicielkę, jest poza boskością. Jesliby ktoś mówił, że Chrystus przeszedł przez Dziewicę jakby przez kanał, ale nie ukształtował się w niej równocześnie w sposób boski i ludzki – boski, ponieważ bez udziału mężczyzny, i ludzki, ponieważ zgodnie z naturalnym prawem poczęcia – ten również jest bezbożny. Jesliby ktoś mówił, że najpierw ukształtował się człowiek, a potem zanurzył się w nim Bóg, jest godny potępienia. Nie jest to narodzenie Boga, lecz odrzucenie tego narodzenia. Jeśli ktoś wprowadza dwóch Synów, jednego z Boga i Ojca, drugiego z matki, zamiast jednego i tego samego Syna, ten niech zostanie wykluczony z tego usynowienia, które zostało obiecane prawowiernym”<sup>13</sup>.

Grzegorz z Nazjanzu, podobnie jak uczynił to już wcześniej św. Atanazy<sup>14</sup>, antycypując o pół wieku uroczystą deklarację Soboru Efeskiego, nadaje tytu-

<sup>12</sup> Por. tenże, *Homilia in sanctam Christi generationem* 3, PG 31, 1646A.

<sup>13</sup> Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, SCh 208, 42-44; por. S. Longosz, *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, SMA 2 (2000) nr 2, 84-104, spec. 91-95.

<sup>14</sup> Por. mój artykuł: *Theotokos w teologii św. Atanazego. Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMA 2 (2000) nr 1, 56-73; M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, AnCra 16 (1987) 432-434.

łowi *Theotokos* wartość formuły dogmatycznej. Proponuje go jako właściwe kryterium ortodoksji. Odrzucenie tego pojęcia oznacza dla niego odrzucenie rzeczywistości wcielenia, jedności i boskości osoby Jezusa Chrystusa. Nadaje mu pełne znaczenie ludzkie i soteriologiczne, przeciwnie niż Apolinary, który używał go w sensie raczej ograniczonym i wątpliwym. Oczywiście, zróżnicowanie ich stanowisk w tej kwestii wynikało z uprzedniego zróżnicowania ich chrystologii.

Grzegorz z Nyssy, kontynuując polemikę z Apolinarym, przyjmuje prawdziwe i rzeczywiste macierzyństwo Boże Maryi oraz broni integralnego człowieczeństwa Słowa wcielonego<sup>15</sup>. Precyzuje więc, że ludzka natura Jezusa nie była preegzystująca, ale została przyjęta w łonie Maryi oraz posiada wszystkie elementy ludzkie: ciało, duszę rozumną, czyli zasadę życia, ducha obdarzonego wolną wolą. Nysseńczyk odwołuje się również do tytułu *Theotokos* w swojej mariologii. W pismach, które pozostawił, używa go pięć razy i również uważa go za kryterium ortodoksji chrystologicznej. Stwierdza to otwarcie w ważnym z doktrynalnego punktu widzenia liście skierowanym do wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie<sup>16</sup>, który napisał po powrocie z podróży, którą tam odbył i którym zareagował na zauważone tam problemy doktrynalne:

„Ktoś z nas może ośmielił się nazwać *anthropotokos* Dziewicę *Theotokos*, jak słyszeliśmy, że niektórzy z nich bezbożnie czynią”<sup>17</sup>.

Dwa pojęcia: *anthropotokos* i *Theotokos*, które zostały przeciwstawione w tym tekście, pokazują, że polemika, która osiągnie punkt kulminacyjny na Soborze Efeskim, zaczęła rozwijać się na Wschodzie przynajmniej już pod koniec IV wieku. Świadectwa Ojców Kapadockich wyjaśniają genezę tej kontrowersji, a także potwierdzają, że jej ośrodkiem pozostaje problematyka chrystologiczna.

Także Epifaniusz z Salaminy włączył się w kontrowersję wywołaną przez Apolinarego, mimo że wyraża ubolewanie, iż człowiek tak godny i szanowany jak Biskup Laodycei mógł ulec tak poważnym błędom. Jego obrona ortodoksji może być streszczona w kilku punktach. Jezus przyjął prawdziwe i rzeczywiste ciało, takie jak nasze; to ciało zostało wzięte z ciała Maryi rzeczywiście, a nie tylko pozornie. W konsekwencji, jako człowiek, Jezus prowadził na ziemi normalne życie, gdy przebywał wśród ludzi, od chwili swego poczęcia aż do śmierci na krzyżu. Stosując te założenia do soteriologii, Epifaniusz precyzuje, że Słowo wcieliło się, aby dokonać zbawienia wszystkich ludzi i że jeśli Jego ciało byłoby tylko pozorne, to takie również byłoby zbawienie. Ponadto, argu-

<sup>15</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Adversus Apollinarem* 6, PG 45, 1336C-D.

<sup>16</sup> Por. P. Maraval, *Le lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique*, RSR 61 (1987) 74-89.

<sup>17</sup> Gregorius Nyssenus, *Epistula* 3, PG 46, 1024A.



mentując bardziej bezpośrednio przeciw Apolinaremu, Epifaniusz potwierdza, że jeśli Chrystus przyjął pełną naturę ludzką, to musiała tym przyjęciem zostać objęta również dusza ludzka. Maryja stała się Matką człowieka obdarzonego doskonałą naturą:

„Jeśli więc należy przypisać rozumienie Chrystusowi, który zstąpił z nieba, aby przyjąć ciało z Marii oraz – jak mówi Pismo – aby zamieszkać między nami jako prawdziwy człowiek, musiał przyjąć całą naturę ludzką, łącznie z rozumem (*nous*)”<sup>18</sup>.

Epifaniusz w proponowanym wyjaśnieniu idzie jeszcze dalej. Fakt, że w dziewiczym zrodzeniu Jezusa brakowało męskiego nasienia, nie wpływa negatywnie na Jego człowieczeństwo:

„Według ciała został zrodzony z samej Marii w sposób doskonały i wolny od braku”<sup>19</sup>.

Stwierdzając bosko-ludzką jedność osoby Słowa wcielonego, Biskup Salaminy broni także rzeczywistego i boskiego macierzyństwa Marii.

Ta owocna debata chrystologiczna, rozwijająca się wokół tez Apolinarego z Laodycei, stanowi interesującą antycypację wypowiedzi Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego oraz pozwala nam ocenić pełne znaczenie wkładu, który Ojcowie wnieśli do wyjaśnienia doktryny wiary dotyczącej Jezusa Chrystusa i Marii. Pierwotne doświadczenie chrystologiczne i mariologiczne zarazem, na które została tutaj zwrócona uwaga, wskazuje na żywą i integralną więź Marii z tajemnicą Jezusa Chrystusa i z historią zbawienia. Wynika z niego, że u podstaw mariologii nie stoją abstrakcyjne wypowiedzi doktrynalne, ale biblijna i konkretna postać Marii, spełniającej własną funkcję w porządku zbawienia i w swojej relacji z Chrystusem, który stanowi ośrodek głoszenia ewangelicznego i wiary. W szczególny sposób więź ta wskazuje nam dzisiaj, że wypowiedzi mariologiczne powinny być spójne z całością wiary, jak również z pierwotnym i unifikującym ośrodkiem rzeczywistości wiary, czyli Jezusem Chrystusem. Bez takiego ujęcia, czyli bez związania mariologii z „hierarchią prawd”, o której mówi II Sobór Watykański, mariologia będzie pozbawiona swojej autentyczności. Natomiast ujęcie uwzględniające tę perspektywę pozwoli utrzymać mariologię w całości teologii, a więc uniknie niebezpieczeństwa izolacjonizmu bądź przekroczenia granic, w których powinna być usytuowana. Nie oznacza to oczywiście potrzeby eliminowania mariologii jako odrębnego traktatu teologicznego, ale domaga się nadania odpowiedniej perspektywy jej wykładowi.

Drugi wniosek, który wypływa z pierwotnego doświadczenia mariologicznego, dotyczy soteriologii. Kwestia chrystologiczna, postawiona w pierwotnym

<sup>18</sup> Epiphanius, *Ancoratus* 78, PG 43, 165A lub GCS 25, 98.

<sup>19</sup> Tenże, *Panarion* 69, 25, PG 42, 244A-C. —

Kościół, miała przede wszystkim charakter soteriologiczny, nawet jeśli przebieg dyskusji nad nią nabrał praktycznie znamion dogłębnie ontologicznych. Chodziło w niej nade wszystko o takie ujęcie tajemnicy chrystologicznej, by z niego wynikało z całą pewnością, iż został zbawiony *cały* człowiek i *każdy* człowiek. Nieodzowną rolę odgrywało w takim ujęciu realistyczne potraktowanie macierzyństwa Maryi wraz z wszystkimi jego konsekwencjami. Jest to z kolei warunek realistycznego ujmowania kwestii zbawienia, która dzisiaj niebezpiecznie rezygnuje z podstawowego znaczenia człowieczeństwa Chrystusa jako „narzędzia” zbawienia, idąc w kierunku jakiegoś idealistycznego ujmowania problematyki zbawczej. Pojawia się więc potrzeba zwrócenia uwagi na Maryję jako kobietę-matkę, która broni autentycznej soteriologii, a zwłaszcza zabezpiecza ją przed interpretacją monofizyczną, która jest często powracającą pokusą w chrześcijaństwie. Mariologia powinna zatem powinna być ściśle związana z soteriologią i wykorzystywana jako kryterium jej autentyczności.

### III. MARYJA W TAJEMNICY KOŚCIOŁA

Kwestia mariologiczna, która została postawiona w kontekście chrystologicznym, nie zatrzymała się na nim, ale szybko została poszerzona o kwestię eklezjologiczną. Uzasadniania dla tego procesu dostarcza oczywiście fakt, że eklezjologia, podobnie jak mariologia, stanowi rozwinięcie kwestii chrystologicznej. Eklezjologia otwiera się na mariologię w Jezusie Chrystusie i w dziele zbawienia, które aktualizuje się w Jego Kościele. To otwarcie się następuje wraz z tym, jak Maryja przyjmuje orędzie zwiastowania. Jeśli dla refleksji mariologicznej pierwszych wieków okazała się determinująca kwestia chrystologiczna, w czym decydującą rolę odegrali Ojcowie greccy, to możemy uznać, że kontekst eklezjologiczny, który zaczął wyłaniać się począwszy od 2. poł. IV wieku, rozwinął się przede wszystkim w Kościele zachodnim. Wyjątkowy wkład wnieśli w tym względzie Ambroży i Augustyn, których mariologie posiadają znamienne rozszerzenie eklezjologiczne<sup>20</sup>. Nie pominęli oni oczywiście związku między refleksją maryjną i refleksją chrystologiczną, który jest determinujący dla ich mariologii, ale trafnie zauważyli jego dalsze rozwijanie się i przedłużanie.

Maryja w tajemnicy dziewiczego macierzyństwa, czyli w swoim podstawowym odniesieniu do Chrystusa, zostaje więc przedstawiona przez Ambrożego jako archetyp Kościoła, który w swoim działaniu również ukazuje się jako dziewica i matka: dziewica, ponieważ zachowuje nienaruszoną wiarę w swego

<sup>20</sup> Por. A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 119-127; B. Gherardini, *Dignitas terrae. Note di mariologia agostiniana*, Casale Monferrato 1992.

Pana, ale także matka, ponieważ rodzi członki Ciała Chrystusa poprzez głoszenie słowa Bożego i udzielanie sakramentów. Nadaje więc Maryi miano *typus Ecclesiae*, konkretnie odnosząc się do Jej oblubieńczości i Jej dziewiczego macierzyństwa:

„Prawdziwie Maryja jest zaślubiona, a jednak pozostaje dziewicą; jest Ona figurą Kościoła, który jest nieskalany, choć poślubiony. Będąc dziewicą, w Duchu nas poczęła; będąc dziewiczym, w bólu nas rodzi. Może dlatego święta Maria komu innemu była zaślubiona, a od kogo innego została napełniona, że i pojedyncze Kościoły, choć Duch Święty je przepelnia i łaską obdarza, jednak powierzone są kapłanowi, którego życie jest tymczasowe”<sup>21</sup>.

Myśl Ambrozego jest przejrzysta: Maryja jest typem Kościoła jako dziewica, oblubienica i matka; jak Ona cieleśnie wydała na świat Chrystusa, nie tracąc swego dziewictwa, tak Kościół duchowo, poprzez słowo i sakramenty, wydaje na świat członki Ciała Chrystusa. Ponadto, Biskup Mediolanu uznaje pewne podporządkowanie Maryi w stosunku do tajemnicy Kościoła, ponieważ ze względu na Kościół Matka Chrystusa została powołana, aby być oblubienicą, matką i dziewicą. Jak karmiła Ona swoim mlekiem Chrystusa fizycznego, w taki sam sposób Kościół karmi mlekiem słowa Bożego Chrystusa mistycznego<sup>22</sup>.

Jednak relacja Dziewicy Maryi z Kościołem nie ma charakteru wyłącznie typologicznego, czyli opartego na zewnętrznym podobieństwie. Zachodzi między nimi czynne oddziaływanie, które zostaje umożliwione przez to, że zachodzi zjednoczenie między Chrystusem i Jego Ciałem. Można więc powiedzieć, że poczynając Odkupiciela święta Dziewica „potencjalnie” poczęła także wierzących Kościoła. Ambroży stwierdza to, powołując się na świadectwo Pisma: „Z łona Maryi został wydany na świat stos pszenicznego ziarna otoczony wieńcem lili (por. Pnp 7, 3), gdy narodził się z Niej Chrystus”<sup>23</sup>. Stos pszenicznego ziarna oznacza oczywiście zastępy wierzących, którzy – w Słowie wcielonym – rodzą się z łona Maryi.

Można więc powiedzieć, że zastosowana do Kościoła typologia maryjna św. Ambrozego, chociaż nie jest jeszcze doskonała, okazała się wystarczająca do tego, by została owocnie wykorzystana w późniejszych wiekach, zarówno w refleksji teologicznej, jak i ascetycznej, ubogacając środowiska duchowości monastycznej i liturgii. Jego zasługą pozostaje więc nowe i trafne rozwinięcie jej w kontekście eklezjologicznym, który okazał się ważny przede wszystkim dla duchowego rozumienia Kościoła i jego misji.

<sup>21</sup> Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 7, SCh 45bis, 74, tłum. W. Szoldrski, PSP 16, 51-52.

<sup>22</sup> Por. także III 38, SCh 45bis, 141; tenże, *De virginibus* I 31, PL 16, 208.

<sup>23</sup> Tenże, *De institutione virginis* 94, PL 16, 342.

Augustyn, uczeń i kontynuator wielu wątków teologii Ambrożego, jest przekonany, że relacja zachodząca między Maryją i Kościołem nie sprowadza się do czystej zależności historycznej, będącej tylko konsekwencją sposobu, w jaki przebiegały wydarzenia w historii zbawienia, ale opiera się na wiecznych ustaleniach zbawczych, których źródłem jest mądrość i opatrność Boża. Ta zależność opiera się na tajemnicy Wcielenia, która jest równocześnie tajemnicą chrystologiczną i tajemnicą eklezjalną, gdyż Chrystus, przyjmując ludzkie ciało, nie tylko zjednoczył ze sobą naturę ludzką, lecz także Kościół jako swoje Ciało. Wcielenie Słowa jest początkiem Kościoła, a Kościół jest z kolei kontynuacją jego zbawczego znaczenia. Pochwalając wzniosłą godność i świętość Matki Bożej, Augustyn nie waha się traktować Jej jako członka Kościoła, w wyniku czego kładzie zasadniczy nacisk na Jej miejsce w Kościele:

„Maryja jest święta; Maryja jest błogosławiona, ale Kościół jest lepszy od Dziewicy Maryi. Dlaczego? Ponieważ Maryja jest częścią Kościoła, członkiem świętym, członkiem wyjątkowym, a jednak członkiem tego Ciała. Jeśli jest więc częścią całego Ciała, to oczywiście Ciało jest wznioślejsze niż jeden członek”<sup>24</sup>.

Wychodząc z Pawłowej teologii Kościoła jako Ciała Chrystusa, Augustyn zdecydowanie wyklucza, że chrześcijanin mógłby być chrześcijaninem poza tym Ciałem, a więc poza Kościołem. Jest to pierwsze pryncypium jego eklezjologii, która jest jego soteriologią i jego teologią życia chrześcijańskiego. Nawet Dziewica Matka nie może stanowić wyjątku od tej reguły. Oczywiście, jest Ona Matką Głowy Ciała na poziomie ciała, ale w porządku ducha należy także Ona, jako członek, do całego Chrystusa (*Christus totus*), to znaczy do Kościoła, gdyż również Ona została zbawiona jak wszystkie członki Ciała Chrystusa. Obejmuje Ją dzieło zbawcze, które posiada powszechny zasięg i uniwersalne znaczenie.

Pod względem przynależności do Kościoła, Augustyn oczywiście przyznaje, że przynależność Maryi jest wyjątkowa, ponieważ, będąc członkiem Kościoła, jest członkiem najświętszym i najwznioślejszym w godności. Augustyn w pełni podzielał Pawłową doktrynę Kościoła jako Ciała Chrystusa, która uwypukla najgłębszy teologiczny aspekt rzeczywistości Kościoła, jego nowości i jego wewnętrznego piękna. Jest więc zrozumiałe, że nie miał najmniejszego zamiaru wykluczyć Dziewicy Maryi z tej przedziwnej rzeczywistości; tym, co wyróżnia Ją w stosunku do całości Ciała, jest pozycja o szczególnej godności, wzniosłości i prestiżu. Można więc mówić o jedności i wyjątkowości eklezjalnej Maryi.

Warto w tym miejscu odnotować, że wizja świętej Dziewicy, usytuowana w ramach Ciała Kościoła, przyczyniła się do opracowania mariologii nazywanej „oddolną”, która kontempluje Maryję Matkę Pana w szczególnej bliskości

<sup>24</sup> Augustinus, *Sermo Denis* 25, 7, w: *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 163.

i solidarności z rodzajem ludzkim. Ta pozycja wpływa następnie na macierzyńską relację duchową, która łączy Maryję z członkami Ciała Chrystusa, skoro są oni złączeni z Głową, której Ona jest rodzicielką według ciała. Augustyn pisze więc:

„Jest rzeczywiście Matką Jego członków, którymi my jesteśmy, ponieważ swoją miłością współdziałała, aby w Kościele narodzili się wierni, którzy są członkami tej Głowy, której Ona stała się fizycznie Matką”<sup>25</sup>.

Augustyn nie określa jednak macierzyństwa Maryi w stosunku do wiernych tytułami „Matka Kościoła” czy „Matka Ciała Chrystusa”. Być może uznawał je za zbyt mocne w wymowie i trudne do przyjęcia z tego powodu, że również Maryja należy do Kościoła jako jego członek. W każdym razie, sytuuje on zarówno Kościół, jak i Maryję, na poziomie zasadniczego podobieństwa, ponieważ spełniają funkcję macierzyńską wobec członków Ciała Chrystusa, stając się matkami za sprawą Ducha Świętego. Opierając się na tych założeniach Augustyn wołał traktować duchowe macierzyństwo Dziewicy raczej w relacji do wielości wiernych niż w relacji do jedności Ciała Chrystusa, poza którym chrześcijanie nie mogą istnieć jako tacy.

Mimo że nie przypisał Maryi bezpośredniej roli w narodzeniu wiernych do życia nadprzyrodzonego, skoro zostają oni zrodzeni bezpośrednio przez Kościół w chrzcie, Biskup z Hippony wydaje się uważać, że Dziewica Maryja duchowo wypełnia swoje macierzyństwo w stosunku do chrześcijan w Kościele i przez sam Kościół. Słusznie więc uznaje się Augustyna za protagonistę doktryny duchowego macierzyństwa Maryi, która okazała się tak bardzo wpływowa w duchowości Kościoła zachodniego, stając się inspiracją dla tworzenia wciąż nowych form pobożności, szczególnie odwołujących się do pośrednictwa Maryi.

Ten paralelizm między Maryją i Kościołem znalazł następnie u Ojców wiele zastosowań zarówno w odniesieniu do Kościoła, jak i w odniesieniu do Maryi<sup>26</sup>. Bardzo często był on rozwijany i uzasadniany w oparciu o kryterium egzegetyczne, które zostało sformułowane dopiero później, niejako w oparciu o doświadczenie teologiczne Ojców, a które znajdujemy w starożytnej biografii Dziewicy, przypisywanej Maksymowi Wyznawcy. Autor ten, po odniesieniu do Maryi prorocтва Symeona, sformułował następującą uwagę:

„Chociaż niektórzy komentatorzy zrozumieli te słowa jakby odnosiły się do Kościoła, nie ma żadnej trudności, by zinterpretować je jako dotyczące świętej Bożej Rodzicielki, ponieważ słowa, które pochodzą od Ducha Świętego nigdy nie muszą być rozumiane w sensie jednoznacznym, ale stosownie do różnych odcieni. Zawierają one skarby dóbr i Ojcowie, którzy komentowali je w sensie eklezjalnym

<sup>25</sup> Augustinus, *De sancta virginitate* 6, 6, PL 40, 399.

<sup>26</sup> Por. H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962.

dobrze powiedzieli. Jednak interpretowanie proroctwa jako dotyczącego Bożej Rodzicielki jest również prawdziwe i wolne od błędu<sup>27</sup>.

W średniowiecznej teologii monastycznej zostało ono szerzej sprecyzowane i zastosowane, zwłaszcza w duchowości.

Te kilka świadectw pokazuje wystarczająco jasno, że ukierunkowanie eklezyjalne współczesnej mariologii ma źródła patrystyczne oraz że eklezjologia stanowi drugi biegun przyciągania w ramach doktryny mariologicznej, która zamierza postępować zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją. Zasadnicze przesłanie zawarte w ściślejszej więzi łączącej Maryję z Kościołem głosi, że Maryja jest integralnie włączona do wspólnoty odkupionych. Jej zjednoczenie z Chrystusem, które pozostaje faktem i ma charakter wyjątkowy, domaga się także uznania różnicowania jakościowego i funkcjonalnego Maryi w stosunku do Niego. Trzeba więc widzieć Maryję w Kościele, a Kościół w Maryi, ponieważ te dwie tajemnice są ściśle ze sobą połączone. Zwłaszcza maryjne spojrzenie na Kościół wydaje się być dzisiaj szczególnie ważne. Pozostaje aktualne pryncypium sformułowane przez Chromacjusza z Akwilei:

„Nie można mówić o Kościele bez odniesienia się do Maryi, Matki Pana i Jego braci<sup>28</sup>.”

Jego zastosowanie może przyczynić się do bardziej duchowego rozumienia Kościoła oraz do kształtowania eklezyjalności życia chrześcijańskiego. Włączenie Maryi do Kościoła, a tym samym do ludzkości, prowadzi następnie do głębszego zrozumienia Jej wzorczej roli w stosunku do całego Kościoła i w stosunku do wszystkich, którzy idą za Chrystusem. Zwrócenie uwagi na ten wymiar relacji między mariologią i eklezjologią należy do najczęściej formułowanych dzisiaj postulatów pod adresem pobożności maryjnej w Kościele i w życiu poszczególnych wiernych. Chodzi w nim o wydobywanie tych wszystkich elementów maryjnych, które w istotny sposób należą do postawy chrześcijańskiej i mogą ją kształtować w sposób jak najbardziej autentyczny. Jest to zatem postulat związany z poszukiwaniem tego, co istotne w chrześcijaństwie. Oczywiście, nie można zapominać, że wzorczość Maryi i Jej naśladowanie nie wyczerpuje całości chrześcijańskiej pobożności maryjnej, do której należy także miłość, kult i modlitwa.

<sup>27</sup> *Vita Mariae* 6, w: *Testi mariani del primo millennio*, ed. G. Gharib – E. Toniolo – L. Gambero – G. Di Nola, II, Roma 1989, 189 lub CSCO 479, 6.

<sup>28</sup> Chromatius, *Sermo* 30, 1, SCh 154, 134.

## LA MARIOLOGIA DEI PADRI E L'ODIERNA RIFLESSIONE MARIOLOGICA

(Riassunto)

Nel presente articolo viene esminato lo sviluppo della mariologia patristica nelle sue linee essenziali, cioè quella cristologica e quella ecclesiale. Si tratta di vedere come fu impostata la mariologia dei Padri in riferimento a Cristo e in riferimanto alla Chiesa, per poter interpretare adeguatamente il ritorno del Concilio Vaticano II alla stessa impostazione. L'analisi storica dimostra soprattutto che la mariologia nacque nel contesto cristologico riguardante principalmente l'unità personale in Cristo, che, di conseguenza, ebbe i risvolti soteriologici. Il contributo determinante fu dato dai Padri Cappadoci. Successivamente, soprattutto Ambrogio e Agostino misero in evidenza la relazione tra Maria e la Chiesa, fondandola sulla tipologia e sulla cooperazione d'amore. Il pensiero dei Padri contribuisce a vedere il mistero mariano come garanzia della soteriologia realista e come ispirazione alla ricerca dell'ecclesiologia più spirituale e la vita cristiana più essenziale.