

Problematyka związana z dogmatami maryjnymi ogłoszonymi w Kościele katolickim w XIX i XX wieku (o niepokalanym poczęciu oraz o wniebowzięciu Maryi) oraz z kultem maryjnym stanowi trudne, a jednocześnie w niewielkim stopniu uprawiane pole dialogu ekumenicznego (między innymi z uwagi na uwarunkowania historyczne oraz emocjonalne zaangażowanie dialogujących stron). Kontrowersje wokół Matki Pana, jakie istnieją między protestantami i katolikami, sugerują, że teologia maryjna jest zagadnieniem w znacznym stopniu różniącym i dzielącym obydwie chrześcijańskie tradycje.

Jak trudne są to zagadnienia, świadczyć może wypowiedź ojców Soboru Watykańskiego II, którzy w doktrynie Kościołów, wywodzących się z Reformacji, dostrzegają *poważne odchylenia od nauki Kościoła katolickiego, nawet o Chrystusie – wcielonym Słowie Bożym i o dziele odkupienia, a stąd o tajemnicy i funkcji Kościoła oraz o roli Maryi w dziele zbawienia*¹.

O ile kwestie chrystologiczne wydają się obecnie nie decydować o braku jedności (czego wyrazem po części było oficjalne uzgodnienie, zawarte w 1999 roku pomiędzy Świątową Federacją Luterzańską i Kościołem rzymskokatolickim dotyczące nauki o usprawiedliwieniu²), o tyle zagadnienia eklezjologiczne i mariologiczne wciąż uchodzą za zasadnicze doktrynalne płaszczyzny podziału.

Ryszard Obarski

Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji *Grupy z Dombes*

SALVATORIS MATER
6(2004) nr 2, 221-262

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 20, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, 216 (dalej: UR). Należy tu zwrócić uwagę na niedokładne, by nie powiedzieć nieuprawnione tłumaczenie na język polski łacińskiego *discrepantias* jako *odchylenia*. W słowniku łacińsko-polskim termin *discrepantia* jest tłumaczony jako „rozterka, niezgoda, różnica zdań, poglądów, brak jedności, niejednomysłność”. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992 (reprint wyd. 3 z 1958 roku), 201. Francuzi tłumaczą ten fragment następująco: *elle ne sont pas légères les différences qui existent*. Zob. *Décret sur l'oecuménisme*, w: *Concile oecuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclaration Messages, textes français et latin*, S. Delacroix (dir.), Éd. du Centurion, Paris 1967, 629.

- W nowym tłumaczeniu dokumentów soborowych znaczenia słowa *discrepantias* oddano przez „niezgodność”. Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002 (red.).

² Zob. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA I PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN (Komisja Mieszana), *Wspólna Deklaracja w sprawie*

Z drugiej strony zgoda wobec tajemnicy Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa prowadzi w sposób nieuchronny do dialogu o Jego Matce. Nauczanie Magisterium Kościoła katolickiego wskazuje na konieczność takiego dialogu, by móc osiągnąć upragnioną jedność pomiędzy uczniami Chrystusa. Jan Paweł II zachęcał w sposób zobowiązujący do uwzględnienia problematyki mariologicznej w dialogach ekumenicznych w swoich dwóch encyklikach, najpierw w *Redemptoris Mater* (1987 r.), a potem w *Ut unum sint* (1995 r.): *Zgłębiając jedno i drugie [tajemnicę wcielenia i rolę Maryi w dziele zbawienia – dopowiedzenie moje - R.O.], wyjaśniając jedno przy pomocy drugiego, chrześcijanie pragnący – zgodnie z zaleceniem swojej Matki – czynić to, co im powie Jezus (por. J 2, 5), zdołają wspólnie postąpić w owej «pielgrzymce wiary», której Maryja jest również wzorem, i która winna doprowadzić chrześcijan do jedności, jakiej pragnął ich jedyny Pan, i tak pożądaną przez tych, którzy uważnie słuchają tego, co dzisiaj «Duch mówi do Kościołów» (Ap 2, 7. 11. 17)³.*

1. Grupa z Dombes i jej mariologiczny dokument

Wśród nielicznych odpowiedzi na papieską zachętę do ekumenicznego dialogu o Matce Pana należy wskazać na debatę doktrynalną (wraz z interpretacją dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu), jaką w ostatniej dekadzie XX wieku podjęła *Grupa z Dombes*. Ten prywatny zespół dialogu ekumenicznego, założony przez Paula Couturiera (1881-1953)⁴, pioniera ekumenizmu duchowego,

nauki o usprawiedliwieniu (1997), projekt ostateczny, tł. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 13(1997) nr 2, 67-86. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Bóg laskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001.

³ RM 30. Por. UUS 79. Papież podkreśla, że zagadnienie roli Maryi w dziele zbawienia należy do tych, co do których chrześcijanie muszą rozwiązać istniejące różnice doktrynalne, by mogła zaistnieć jedność oparta na jedności wiary. Zob. RM 30.

⁴ Postać założyciela, jego rola i znaczenie dla funkcjonowania *Grupy z Dombes* została szeroko przedstawiona w rozprawie doktorskiej C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes: A Dialog of Conversion*, The requirement for the degree of doctor of Philosophy in Theology awarded by the University of the St. Michael's College, Toronto 2001, 1-31. Natomiast życie, działalność i myśl Paula Couturiera prezentują pozycje: *Paul Couturier. Apôtre de l'Unité. Témoignages*, Lyon 1954; *Oecuménisme spirituel: les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Présentation et commentaire par M. Villain, Tournai 1963; M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne, Souvenirs et documents*, Tournai-Paris 1957; J. BARBIER, *L'Abbé Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne. Visages de l'église*, Paris 1989; P. MICHALON, *L'Abbé Paul Couturier, „Apôtre de l'Unité*

a tworzone przez teologów katolickich, reformowanych i luterańskich z Francji i Szwajcarii prowadzi stały dialog doktrynalny od niemal siedemdziesięciu lat (od 1937 roku)⁵. Owocami pracy Grupy są publikowane w latach sześćdziesiątych zwięzłe tezy, a od 1971 roku dokumenty-uzgodnienia podejmujące najtrudniejsze tematy teologii interkonfesyjnej⁶. Ostatnim, siódmym z kolei, jest opublikowany w latach 1997-1998, składający się z dwóch części dokument *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*⁷, w którym teologowie z Dombes ukazali rolę i miejsce Maryi w Bożym planie zbawienia oraz we wspólnocie Kościoła. Obydwa tomy uzgodnienia, które w roku 1999 ukazały się ponownie w jednej książce⁸, spotkały się z dużym zainteresowaniem w różnych środowiskach, nie tylko mariologicznych

des Chrétiens”, son message: *l’Oecuménisme Spirituel*, Livre Ouvert, Mesnil Saint Loup - Ouverture, Le Mont-sur-Lausanne 1998; R. CLEMENT, *Une vie offerte pour l’unité: Mgr Paul Couturier*, „Unitas” 6(1953) nr 10, 87-91; S. NAGY, *Couturier Paul*, „Encyklopedia katolicka”, t. 3, Lublin 1979, kol. 612-613; R. OBARSKI, *Apostoł jedności chrześcijańskiej – Abbé Paul Couturier (1881-1953)*, „Biuletyn Ekumeniczny” (2003) nr 2, 73-91.

⁵ Historię Grupy oraz jej znaczenie dla dialogu ekumenicznego prezentują artykuły w języku polskim: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wprowadzenie*, w: *Kapłaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań”*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976) 43-45; TENŻE, *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977) z. 2, 29-33; L. MALEWICZ, *Grupa z Dombes – ekumenizm prywatny*, „Biuletyn Ekumeniczny” 4(1975) nr 1, 13-31; R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 19(2003) nr 2, 16-22 oraz w językach obcych: M. VILLAIN, *Histoire du groupe interconfessionnel des Dombes*, „Verbum Caro” 18(1964) nr 70, 4-17; J. DE BACIOCCHI, *Fidélité dogmatique et recherche oecuménique*, „Foi et Vie” 70(1971) nr 2-4, 14-36; TENŻE, *Accords des Dombes et la théologie oecuménique*, „Istina” 19(1974) nr 2, 160-183; B. SESBOÛÉ, *Les cinquante ans du Groupe des Dombes*, „Esprit et Vie” 97(1987) 699-701; A. BLANCY, *Oser vivre en frère au Groupe des Dombes*, „Trajets 4” (1997) nr 37, 117-127; C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes...*; J.A. SCAMPINI, „*La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*”. *La experiencia del Groupe de Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937-1997)*, Éd. Universitaires Fribourg Suisse 2003, 159-586 (II i III część rozprawy doktorskiej).

⁶ Kościół, sakramenty, władza w Kościele, sukcesja apostołska, Eucharystia, interkomunia, posługiwanie duchowne, biskupstwo, papieństwo, nawrócenie Kościołów. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia. Grupa z Dombes o Maryi. Przedmowa do polskiego wydania dokumentu „Maryja w Bożym planie i w komunii świętych”*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 4, 274-275.

⁷ Część I: *Une lecture oecuménique de l’histoire et de l’Écriture*, Bayard Éditions-Centurion, Paris 1997, potem część II: *Les questions controversées et la conversion des Églises*, Bayard Éditions-Centurion, Paris 1998.

⁸ *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, I. *Une lecture oecuménique de l’histoire et de l’Écriture*, II. *Controverse et conversion*, Bayard Éditions-Centurion, Paris 1999 (dalej: MDD z podaną numeracją paragrafów [bez przecinka] lub stron [z przecinkiem]).

i ekumenicznych. W wielu czasopismach teologicznych oraz innych periodykach o tematyce religijnej ukazały się liczne reakcje, recenzje i krótkie omówienia, a także szersze prezentacje, komentarze i studia⁹. Dokument znalazł również omówienie, wraz z innymi tekstami *Grupy* w dwóch rozprawach doktorskich, przedstawiających historię *Dombeskiego Ośrodka Ekumenicznego* pod kątem rozwoju metody dialogu ekumenicznego¹⁰.

Dokument ten, przetłumaczony na sześć języków¹¹ (także na język polski – „Maryja w Bożym planie i w komunii świętych”¹²), stanowi niezmiernie ważne i obiecujące świadectwo dialogu doktrynalnego na temat Maryi. Podejmuje zagadnienia, jakie w dialogu katolicko-protestanckim wydają się w znacznej mierze dzielić obydwie chrześcijańskie tradycje. Chodzi o cztery główne kwestie sporne, poddane pogłębionemu studium historyczno-biblijnemu i dogmatycznemu:

- 1) „współdziałanie” Maryi w zbawieniu;
- 2) dziewictwo Maryi (kwestia „braci i siostr Jezusa”);
- 3) dwa dogmaty zdefiniowane przez Kościół katolicki: niepokalane poczęcie i wniebowzięcie;
- 4) kult maryjny, w tym wzywianie i wstawiennictwo Maryi¹³.

W trakcie prac nad przygotowaniem uzgodnienia Jean Tartier, aktualny współprzewodniczący *Grupy* ze strony protestanckiej, zgo-

⁹ Zob. szczegółowy wykaz tych publikacji w pracy doktorskiej, obronionej na KUL-u w marcu 2004 roku: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes*, mps Biblioteka KUL, Lublin 2004, 188-190, przyp. 9-12.

¹⁰ J.A. SCAMPINI, „*La conversión de las Iglesias...*”, 505-528; C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes...*, 266-283.

¹¹ Włoski: *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1998; niemiecki: *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Verlag Otto Lemeck, Frankfurt am Main - Bonifatius Verlag, Paderborn 1999; hiszpański: *Maria en el designio de Dios y la comunión de los santos*, „*Diálogos Ecuménico*” 33(1998) 95-120; TAMZE 35(2000) 77-154; kataloński: *Maria en el designi de Déu i en la comunió dels sants*, Claret, Barcelona 1999; angielski: *Mary in the plan of God and in the communion of the saints: towards a common Christian understanding*, Paulist Press, New York 2002.

¹² *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, tł. R. Obarski, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 4, 271-407 (dalej: MPB z podaną numeracją paragrafów [bez przecinka] lub stron [z przecinkiem]). Polska edycja tego dokumentu została poprzedzona przedmową S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia...*, 274-278. Szerzej natomiast został zaprezentowany w artykule J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia według Grupy z Dombes*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 3, 266-299. Autor ten podaje również podstawową bibliografię dotyczącą tego dokumentu: TENZE, *Recepcja maryjnego dokumentu Grupy z Dombes. Bibliografia*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 4, 411-416. Uzgodnienie z Dombes stało się zasadniczym przedmiotem przywołanej powyżej rozprawy doktorskiej: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes...* Zob. też TENZE, *Prezentacja rozprawy doktorskiej*, „*Teologia w Polsce*” 22(2004) nr 75, 13-20.

¹³ Zob. MDD 206.

dził się, że przedmiot podjętych badań nie jest łatwy, tym bardziej iż nie został poddany szerszej ekumenicznej dyskusji¹⁴. Już po opublikowaniu obydwu tomów dokumentu inny znany dombista, jezuitski teolog Bernard Sesboüé, którego wkład w przygotowanie dombeskich tekstów pozostaje nieoceniony, potwierdzał to przekonanie: *Grupa z Dombes [...] zdecydowała się, odważnie choć nieco nieświadomie, podjąć się przeprowadzenia studium Maryi Dziewicy. Aż do dzisiaj ten temat był swego rodzaju tabu w ekumenicznym dialogu doktrynalnym – z wyjątkiem dzieła luterancko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych – z powodu pozytywnych lub negatywnych emocji, jakie wywołują, tak po stronie katolickiej, jak i protestanckiej, osoba i kult Maryi Dziewicy*¹⁵.

Rozpoczynając debatę doktrynalną nad rolą i znaczeniem Matki Pana w wierze i teologii chrześcijańskiej, *Grupa z Dombes* postawiła sobie cel, aby na tak konkretnym i wyjątkowo wrażliwym przykładzie [...] *sprawdzić swoją własną metodę i własną propozycję kościelnego nawrócenia, które wytycza kierunek wszystkim tekstom Grupy*¹⁶. Ponadto podkreśla, że osiągnięcie uzgodnienia w tak trudnym temacie, skupiającym w sobie wiele innych kwestii spornych (zarówno natury metodologicznej, jak też merytorycznej), pozwoliłoby wzmocnić nadzieję na pełną komunie Kościołów oraz ukazać drogi ku niej prowadzące¹⁷.

Członkowie *Grupy*, podejmując się trudu odnalezienia zasadniczej zgody poprzez przewyciężenie istniejących rozbieżności w protestanckim i katolickim ujmowaniu miejsca Maryi w „symfonii

¹⁴ Por. J. TARTIER, *La session 1996 du Groupe des Dombes (2-6 septembre 1996)*, „Unité des Chrétiens” (1997) nr 105, 29.

¹⁵ B. SESBOÛÉ, *Le Groupe des Dombes: Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, „Études” 38(1998) nr 3884, 513-514. W samym tekście uzgodnienia, już w pierwszym numerze znajdują się słowa, potwierdzające tę świadomość złożoności tematu: *W tradycji naszych Kościołów to zagadnienie jest szczególnie konfliktogenne z uwagi na swoje znaczenie w przestrzeni wiary chrześcijańskiej oraz na sprzeczne, emocjonalne reakcje, które ustawicznie wywołuje*. MDD 1. Wiąże się to bowiem, zauważył ówczesny współprzewodniczący *Grupy* Alain Blancy, tak z kwestiami teologicznymi, jak również z praktycznymi: *Car Marie ne relève pas simplement de la pensée de la foi, mais de sa pratique, pas seulement de la théologie, mais de la piété, pas seulement de l’intelligence mais de la sensibilité. D’où la délicatesse qu’exige une réflexion sur cette question*. A. BLANCY, *Marie, un culte lavé de tout soupçon?*, „Le Christianisme: Hebdomadaire Protestant” (1997) nr 577, 6. Por. też A. BLANCY, M. JOURJON, *Marie et le Groupe des Dombes*, „Unité des Chrétiens” (1994) nr 95, 31.

¹⁶ MDD, 13; MPB, 283.

¹⁷ *Czy w kwestii tak delikatnej, która angażuje wrażliwość i pobożność jednych i drugich, nie można by wypowiedzieć wspólnego słowa oraz nakłonić do wzajemnego nawrócenia? Osiągnięte pojednanie w tej kwestii będzie miało od tego momentu swoje następstwa także w innych punktach*. MDD, 13; MPB, 283.

zbawienia”, sformułowali istotne pytania, które są ważnym kluczem interpretacyjnym, pozostającym w związku z funkcjonującą w teologii zasadą *hierarchii prawd*: *Co w chrześcijańskiej nauce na temat Maryi należy do koniecznej jedności wiary chrześcijańskiej? Co może być przedmiotem uprawnionych różnic? Pod jakimi warunkami i w jakim duchu niektóre rozbieżności mogą zostać zaakceptowane?*¹⁸.

Prace nad dokumentem, w tym również nad szczegółowymi zagadnieniami, a więc również prawdą o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi, przebiegały zgodnie z wypracowanymi przez Grupę metodologicznymi założeniami¹⁹. Teologowie z Dombes zachowali trójstopniową strukturę w przeprowadzeniu studium nad zagadnieniem miejsca Maryi w planach zbawczych Boga. We *Wprowadzeniu* zapowiadają trzy etapy pracy²⁰, z których ostatni zawiera dwie części: 1) *analiza świadectw z historii*; 2) *lektura świadectwa biblijnego przez pryzmat artykułów wyznania wiary*; 3) *doktrynalna debata nad kwestiami spornymi oraz opracowanie wytycznych do nawrócenia*.

W założeniach dombeskich teologów pierwsza część dokumentu, zatytułowana *Ekumeniczna lektura historii i Pisma świętego* stanowiła podstawę dla przebadania zagadnienia miejsca i roli Matki Pana w historii zbawienia w aspekcie doktrynalnym, z uwzględnieniem konsekwencji pastoralnych dotyczących kultu maryjnego. Jak sami to formułują, stanęli *po koniecznym zagłębieniu się w historię Kościoła*

¹⁸ TAMŻE 205. Powołują się przy tym na owoc prac, jakie przeprowadziła oficjalna luterkańsko-katolicka komisja dialogu w USA, która w opublikowanym w 1992 roku dokumencie *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* wypowiedziała podobne zdanie: *Celem dialogu ekumenicznego nie jest zniesienie wszystkich różnic, lecz przekonanie się, że te, które pozostają, są zgodne z zasadniczym konsensusem, jeśli chodzi o wiarę apostołską, a zatem uprawnione, a przynajmniej możliwe do przyjęcia. Pojednanie jest procesem, który bierze pod uwagę wiele stopni na drodze prowadzącej do pełnej komunii w wierze, kulcie sakramentalnym i życiu eklesjalnym ujętym strukturalnie. Ważne jest zatem, aby przekonać się do różnic [...], które objawiają tę komunię. *The One Mediator, the Saints, and Mary, Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, red. H.G. Anderson, J.F. Stafford, J.A. Burgess, Augsburg Fortress, Minneapolis-Augsburg 1992, nr 90, 55-56; fragment cytowany przez dombistów w MDD 205, przyp. 2; MPB 205, przyp. 114.*

¹⁹ Na temat tych założeń zob. G. HAMMAN, *Aspects herméneutiques du travail oecuménique du Groupe des Dombes*, „Variations Herméneutiques” - Bulletin d’Institut Religieux Herméneutique de Neuchâtel 1998 nr 9, 47-59; R. BEAUPÈRE, *Il metodo del Gruppo e il documento su Maria*, „Ambrosius” (1999) nr 75, 101-109; G. BRUNI, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. Introduzione al Documento del Gruppo d Dombes*, „Theotokos” 6(1998) nr 1, 224-226; TENZE, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, „Marianum” 62(2000) nr 157/158, 299-304; J.A. SCAMPINI, „La conversión de las Iglesias...”, 497-505; J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 272-274; R. OBARSKI, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes...*, 15-59.

²⁰ Zob. MDD 2-5.

*i świadectwo Pisma świętego, przed tego rodzaju rozdarciem w naszych Kościołach i w naszych sercach, które ma za przedmiot Maryję, matkę Pana i służebnicę Boga*²¹. Podejmując problematykę maryjną w aspekcie dogmatycznym, dombiści sformułowali zatem pytanie, uzasadniające podjęcie wspólnego namysłu nad kwestiami kontrowersyjnymi: *Kiedy pytamy ze świętym Pawłem: «Czyżby Chrystus był podzielony?», czyż nie trzeba uznać, że w odniesieniu do Maryi Panny podzieliliśmy się jeszcze bardziej?*²².

W ostatnim natomiast rozdziale dokumentu teologowie z Dombes zaprezentowali – w sposób dla nich tradycyjny – kroki nawrócenia, jakie należałoby przedsięwziąć na drodze ku osiągnięciu konsensu, by dojść ostatecznie do wzajemnego pojednania. Trzeba tu jednak zauważyć, co czynią sami autorzy uzgodnienia, że klimat wezwania do nawrócenia jest obecny w każdym z czterech rozdziałów. Jednocześnie perspektywa *metanoi* nie oznacza w założeniach Grupy zaprzeczania różnicom istniejącym pomiędzy obydwoma chrześcijańskimi tradycjami, wyraża natomiast *pragnienie zrozumienia ich podstaw oraz szanowania ich w duchu wrażliwości na drugich*²³.

Przedstawione założenia metodologiczne co do konstruowania teologicznego dyskursu (wyróżnienie czterech etapów konstruowania teologicznego studium) zostały uwzględnione także w niniejszym artykule, szeroko prezentującym reinterpretację dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, jakiej podjęli się teologowie z Dombes. Najpierw zostanie ukazany historyczny rozwój zagadnienia, po którym nastąpi powrót do rozstrzygającego kryterium, jakim jest dla Grupy świadectwo Pisma świętego. Pozwoli to w dalszej kolejności ukazać, jak dombescy teologowie postrzegają kwestie sporne oraz jakie widzą szanse i sposoby na przezwycięzenie kontrowersji z uwzględnieniem konkretnych kroków ku pojednaniu.

Zostanie zatem przedstawiona teologiczna nauka o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi, nauka, jaką dombiści wypracowali na kartach dokumentu *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. W związku z tym trzeba będzie poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jak widzą i interpretują katolicycy wraz z protestanckimi członkami Grupy zagadnienie dwóch zdogmatyzowanych prawd dotyczących osoby Maryi? Jak należy właściwie je rozumieć i prezentować, uwzględniając spór protestancko-katolicki na ten temat oraz jakie

²¹ TAMŻE, 99; MPB, 339.

²² TAMŻE.

²³ TAMŻE, 6.

zapropionować kroki prowadzące do wypracowania uzgodnienia w poruszanych kwestiach? W ostatnim punkcie artykułu przedstawione zostaną uwagi formalne, które stanowić będą ocenę metodologicznych uwarunkowań wypracowanej przez dombeskich teologów interpretacji spornej nauki o Matce Bożej.

2. Świadectwo historii

Dombescy teologowie podkreślają, że dla właściwego zrozumienia dwóch katolickich dogmatów z XIX i XX wieku oraz historycznego kontekstu, w którym zostały one zdefiniowane, konieczne jest prześledzenie długiego procesu ewolucji zarówno pobożności ludowej, modlitwy liturgicznej, jak i refleksji teologicznej, ewolucji, jaka doprowadziła do uroczystych wypowiedzi z 1854 i 1950 roku. W wypracowaniu nauki o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu istotne znaczenie miało powiązanie ze sobą wymienionych trzech elementów, z których ostatni, czyli refleksja teologiczna nie tyle poprzedzała dwa pierwsze, co raczej towarzyszyła im, niekiedy tylko w sposób krytyczny oraz szła w ślad za *rozwojem religijnej uczucio-wości i nabożeństwa*²⁴.

2.1. Od świętości Maryi do dogmatu o niepokalanym poczęciu

Autorzy dombeskiego dokumentu zwracają uwagę na fakt, że droga do zdogmatyzowania nauki o niepokalanym poczęciu naznaczona była teologicznymi sporami. W kwestii świętości Maryi przywołują z okresu patrystycznego w pierwszym rzędzie Augustyna, który przyjmował doskonałą świętość Matki Bożej rozumianą jako brak grzechów osobistych dzięki Bożej łasce odrodzenia²⁵. W tym czasie na Wschodzie nie wszyscy podzielali zdanie biskupa Hippony, jak choćby Cyryl Aleksandryjski, którego wypowiedź podkreślającą słabości Maryi (w momencie zwiastowania, w Kanie czy nawet pod krzyżem Chrystusa) dombescy teologowie przytaczają dwukrotnie²⁶.

²⁴ TAMŻE, 244.

²⁵ Por. TAMŻE, 245 oraz 22, z cytowanym fragmentem z dzieła AUGUSTYNA, *O naturze i łasce*, 42: PL 44, 267.

²⁶ Zob. MDD 22, 245, przyp. 1; MPB nr 245, przyp. 152: *Symeon, mówiąc o mieczu (por. Łk 2, 35), chciał powiedzieć o przenikliwości i gwałtowności cierpienia, które pobudziłyby Maryję do nieodpowiednich rozważań, nakłaniając jej niewieściego ducha do zła. [...] Dodam, że jego własna Matka ulegała zgorzeniu i doznała upadku. Czuli, że wszystko straciło sens, ideały rozsypały się. [...] Znając myśli,*

Jednocześnie w teologii augustyńskiej nie uznawano twierdzenia o niepokalanym poczęciu Maryi, co wiąże się z rozumieniem grzechu pierwородnego, w którym udział mają wszyscy narodzeni ze związku cielesnego. Augustyn widział możliwość bycia bez grzechu pierwородnego jedynie w przypadku Chrystusa, który *jest pozbowiony wszelkiego grzechu, gdyż obce jest Mu to poczęcie, które pochodzi ze związku płci*²⁷. Stanowisko tego Ojca Kościoła wpłynęło w znacznym stopniu na sposób ujmowania kwestii świętości Maryi w kontekście rozumienia natury i skutków grzechu pierwородnego²⁸. Za przyjęciem

jakie pojawiały w niej, on [Jezus] powierzył ją najlepszemu mistagogowi, swojemu uczniowi. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Komentarz do Ewangelii Janowej*, 12: PG 74, 661b. Por. G. JOUASSARD, *L'interprétation par Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix*, w: *Virgo immaculata*, vol. IV, Rome 1955, 32, 35. Innymi Ojcami, którzy dostrzegali u Maryi ślady braku wiary czy też innych grzechów byli Orygenes, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom. Por. M. GILSKI, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, rozprawa doktorska, mps Biblioteka KUL, Lublin 2002, 130.

²⁷ AUGUSTYN, *Dzieło niedokończone przeciwko Julianowi z Eklanum*, 4, 134: PL 45, 1429, cytowane w MDD 23. Augustyn nie wypowiada się na temat Maryi, stwierdza tylko, że *Jeremiasz (por. Jr 1, 5) i Jan (por. Łk 1, 440, choć uświęceni w łonie swoich matek, zaciągnęli jednak winę grzechu pierwородnego*. MDD 23. Na tej podstawie dombiści wnioskuje, że „Doktor łaski” nie uznawał tezy, że Matka Pana „została poczęta bez grzechu”. TAMŻE, 245. Gilski po przebadaniu literatury, w której tekst z dzieła *O naturze i łasce* był interpretowany zarówno za tezą, jak i przeciw tezie immakulistycznej, stwierdza: *Nie można jednak, opierając się na tym tekście, określić św. Augustyna jako zwolennika Niepokalanego Poczęcia Maryi. Tekst zawarty w „De natura et gratia” nie zawiera wystarczających przesłanek dla sformułowania takiego wniosku*. M. GILSKI, *Mariologia kontekstualna...*, 130. Jednocześnie całość myśli teologicznej biskupa Hippony świadczy o jego stanowisku za uczestniczeniem Matki Bożej w grzechu pierwородnym: *Sposób narodzenia decydował według św. Augustyna o posiadaniu grzechu pierwородnego, który jest przyjmowany od rodziców. Bardzo często podkreślany przez niego związek pożądliwości nieodłącznej z aktem płciowym i przeniesienia grzechu pierwородnego, w sposób jednoznaczny wprowadza Matkę Chrystusa w dziedzictwo grzechu Adama*. TAMŻE, 133.

²⁸ Por. MDD 246. Wydaje się, że cała późniejsza teologia zachodnia jest naznaczona tym augustyńskim, cielesno-seksualnym interpretowaniem pierwotnego nieposłuszeństwa człowieka wobec Boga, co rzutuje w znacznym stopniu na dyskusję o niepokalanym poczęciu Maryi. Por. wnioski Maurice'a Jourjona na temat rozumienia grzechu pierwородnego u Ojcw Kościoła: *Cette position d'Augustin est très importante pour les catholiques romains. Comprenant bien Augustin, des hommes éminents comme St Léon, St Bernard, avec hésitation St Thomas d'Aquin, disent: Le dogme de l'immaculée conception est impensable. Pour que Marie échappe au péché originel, il faudrait qu'elle soit née comme le Christ. [...] Sur cette question du péché originel, Augustin représente la tradition occidentale, pas la tradition de l'Eglise toute entière. [...] C'est dire l'autorité de cet homme et, pour un occidental, il est très difficile de se détacher d'Augustin. Pourtant il le faire. [...] Le péché originel est un dogme de l'Eglise catholique mais la théologie augustiniennne de la transmission du péché originel n'est pas un dogme*. TENZE, *Le Péché originel chez les Pères de l'Eglise*, notes prises par J. Chaudier lors du dimanche biblique du 13.10.1991 et revue par M. Jourjon, b.m., 1991, 11-12.

prawdy o niepokalanym poczęciu byli natomiast niektórzy Ojcowie greccy z VII i VIII wieku (w dokumencie przywołany jedynie Andrzej z Krety)²⁹. Teologowie z Dombes przypominają, że samo święto Poczęcia Maryi zostało wprowadzone właśnie na Wschodzie, skąd zostało przejęte przez Zachód w XII wieku³⁰.

Dombescy teologowie przywołują twierdzenie, podtrzymywane w różnych tradycjach zapisanych w tekstach apokryficznych, zgodnie z którym *Maryja urodziła się wolna od wszelkiej zmaży, co określać się będzie mianem niepokalanego poczęcia*³¹. Wiąże się to z ukazywaniem czystości Maryi, Jej cnót i cudów jako dla Niej zwyczajnych, mających głębokie zakorzenienie w fakcie, że jest Ona w opisach apokryficznych Matką Chrystusa, którego ludzka natura uległa zredukowaniu na rzecz Boskiej³².

Dokonując zwięzłej i jednocześnie wyczerpującej prezentacji okresu średniowiecza, ekumeniści z Dombes podkreślają, że w tym czasie krystalizowały się tendencje zmierzające ku wypracowaniu nowych dogmatów maryjnych: niepokalanego poczęcia oraz wniebowzięcia Matki Bożej. Pierwsze z zagadnień, posiadające coraz większe znaczenie teologiczne, dotyczyło pytania, czy *Maryja była urodzona w grzechu, tak jak każde ludzkie stworzenie, czy nie?*³³. Wśród tych teologów, którzy byli za przyjęciem niepokalanego poczęcia, dombiści wyliczają Eadmera (†1124), Jana Duns Szkota (†1308), Jana Gersona (†1429) oraz Bonawenturę (†1274)³⁴. Ich świadectwo, szczególnie „Doktora Maryjnego”, jak nazywa się Szkota³⁵, doprowadziło do

²⁹ Por. MDD 24.

³⁰ Zob. TAMŻE, 246.

³¹ TAMŻE, 35. Nie do końca jasne jest zdziwienie, jakie J. Kumala wyraża w swoim komentarzu pod adresem dokumentu, bowiem niepokalane poczęcie dombiści odnoszą nie do „cudownych narodzin Maryi”, lecz do przekonania zapisanego w apokryfach, według którego *Maryja urodziła się wolna od wszelkiej zmaży*. Por. J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 297.

³² Por. MDD 38.

³³ TAMŻE, 44.

³⁴ Zob. TAMŻE, 44-45, 246. Jeśli chodzi o Bonawenturę, to nie można go zaliczyć do zwolenników tezy immakulatystycznej. Por. C. BÉRUBÉ, *Bonaventura v. Bagñoregio*, w: *Marienlexikon*, red. R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK, t. I, Erzabteil, St. Ottilien 1988, 533-534.

³⁵ S.C. Napiórkowski w artykule prezentującym spór dotyczący nauki Jana Duns Szkota, przywołuje opinię włoskiego mariologa, G.M. ROSCHINIEGO (*Duns Scoto e l'Immacolata*, „Marianum” 17(1955) fasc. 2, 183), który twierdził, że Duns Szkot jedynie dopuszczał możliwość niepokalanego poczęcia oraz przeciwnie zdanie Chorwata, C. BALIĆA (*Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Romae 1955, 2), uznającego, że *Doktor Marianus* uczył o niepokalanym poczęciu i *zasłużył sobie na szczególne miejsce w historii dogmatu*. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Doktor Niepokalanej. Współczesny Spór*

zdefiniowania nauki o niepokalanym poczęciu na Soborze w Bazylei w 1439 roku, definicji nieuznanej jednak z powodu sporu między papieżem a koncyliarystycznym soborem³⁶. Natomiast za świętością Maryi (oczyszczeniem w łonie matki), ale przeciw nauce, że była poczęta bez grzechu wypowiadali się, wymienieni w dombeskim dokumencie, tacy wielcy teologowie tego okresu jak: Anzelm z Canterbury (†1142), Bernard z Clairvaux (†1153), Piotr Abelard (†1142), Albert Wielki (†1280) i Tomasz z Akwinu (†1274)³⁷. Takie ich stanowisko było spowodowane, w opinii dombistów, przekonaniem, że Maryja, *jak każde stworzenie, musiała zostać odkupiona z grzechu pierworodnego, przyjmwszy, że zbawienie Chrystusa jest bez wyjątku konieczne dla wszystkich*³⁸. W XIV-XV wieku pozostawiano na boku ich zastrzeżenia i wysławiano Maryję oraz podkreślano Jej niepokalane poczęcie, o czym świadczy stosowanie przez Sykstusa IV tytułów, takich jak „królowa nieba, chwalebna rodzicielka Boga, Dziewica niepokalana, godna łaski i chwały”³⁹. Jednocześnie ten sam papież wobec żywej dyskusji, prowadzonej przez zwolenników i przeciwników tezy immaculistycznej, pozostawił ten punkt doktryny nierozstrzygnięty⁴⁰.

Przywołując nauczanie reformatorów, *Grupa z Dombes* stwierdza najpierw, że Luter studiował to zagadnienie, biorąc pod uwagę relację Maryi do grzechu oraz Jej świętość. Nie rozstrzygał jednak tej kwestii

o Szkota, w: TENŻE, *Matka Pana (problemy – poszukiwania - perspektywy)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1998, 44; zob. też 40-41. Dyskusja pomiędzy tymi teologami, podsumowuje Napiórkowski, *przede wszystkim rzuciła cenne światło na to, co istotne w dokonaniach Szkota na rzecz nauki o Niepokalanym Poczęciu, tzn. na ideę Chrystusa doskonałego Odkupiciela i Pośrednika*. TAMŻE, 48. W MDD 91 dombiści przypominają o twierdzeniach Szkota, *według których niepokalane poczęcie faktycznie łączyło prawdy dogmatyczne o grzechu pierworodnym oraz o łasce zbawczej*.

³⁶ Zob. TAMŻE, 45, cytujący definicję: *Określamy i ogłaszamy, że doktryna, według której chwalebna Maryja Dziewica, Matka Boża, z uwagi na szczególne działanie uprzedzającej i skutecznej łaski Bożej, nigdy nie była rzeczywiście skażona grzechem pierworodnym, ale zawsze była święta i nieskalana, jest doktryną pobożną, zgodną z kultem Kościoła, wiarą katolicką, zdrowym rozumem i Pismem świętym; że powinna być przyjęta, zachowywana i wyznawana przez wszystkich katolików*. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja, Wenecja 1759-1798, przedruk i kontynuacja pod red. J.-B. MARTIN i L. PETIT, Welter, Paris 1901-1927, t. 29, 182nn; *Dictionaire de Théologie Catholique*, Letouzey, Paris, VII/1, 1113.

³⁷ Zob. MDD 44, 297.

³⁸ TAMŻE, 103; MPB, 342.

³⁹ SYKSTUS IV, *O Niepokalanym Poczęciu* (1483r.), DS 1400; BV, VI, 82, cytowany w MDD 46.

⁴⁰ Por. MDD 248, odsyłający do konstytucji *Grave nimis* w 1483 roku. DS 1425-1426; BV, VI, 82a.

z powodu braku podstaw biblijnych i określał jako „nieużyteczną”⁴¹. Dla niego najistotniejsza była prawda o tym, że *Chrystus narodził się bez grzechu, w pełni doświadczony prawdziwych ludzkich narodzin*⁴². U Zwingliego świętość Maryi jest zależna od Chrystusa, to znaczy, że jest święta przez Niego i w Nim, a nie dzięki samej sobie, i jak to formułują dombescy ekumeniści, *jest «chrystotypiczna»: w tym sensie, że Maryja jest święta dopiero wtedy, kiedy przyjmuje swoją historyczną rolę, nie wcześniej*⁴³. Choć Zwingli nazywa Maryję „niepokalaną”, to jednak z racji braku biblijnego świadectwa odrzuca naukę o Jej niepokalanym poczęciu⁴⁴.

Dombescy teologowie stwierdzają, że taka maryjna teologia Reformatorów została uznana jako heretycka przez katolickich teologów tego okresu (m.in. Jana Cochlaeusa †1552, Ambrożego Catharinusa †1553, Tomasza de Vio, zwanego Kajetanem †1534), którzy kontynuowali średniowieczną argumentację za niepokalanym poczęciem i wniebowzięciem Maryi Dziewicy⁴⁵. Sobór Trydencki, wypracowując definicje doktrynalne dotyczące ważnych spraw spornych (w tym usprawiedliwienia), pozostawił kwestie doktryny maryjnej do dalszej teologicznej dyskusji. Pomimo tego, że pozytywnie ocenił argumentację, która starała się pogodzić powszechność grzechu pierworodnego i odkupienia z niepokalanym poczęciem Maryi, to jednak nie zgłębił istoty zagadnienia i nie podjął wiążącej decyzji w tym względzie⁴⁶. Konsekwencją takiej powściągliwości Trydentu było powstanie w wieku XVII licznych traktatów mariologicznych, reprezentujących różne nurty katolicyzmu. Teologowie z Dombes wśród autorów takich traktatów wyliczają Piotra Kanizjusza, Franciszka Suareza (†1617), Roberta Bellarmina (†1621), Piotra de Bérulle (†1629), Jana Jakuba Olier (†1657), Jana Eudesa (†1680)⁴⁷. Stwierdzają również, że w kontekście prowadzonych sporów na temat niepokalanego poczęcia papież XVII wieku, zakazujący anatem wśród rzeczników obydwu stron debaty, przy-

⁴¹ TAMŻE, 58, gdzie w przypisie autorzy przywołują opracowanie M. LIENHARD, *Au cœur de la foi de Luter, Jésus Christ*, Desclée, Paris 1991, 59.

⁴² TAMŻE z odniesieniem do kompletnego wydania *Dzieł Lutra: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, H. Böhlaus, 10/III, 331. 9-11.

⁴³ TAMŻE, 64.

⁴⁴ Por. TAMŻE.

⁴⁵ Zob. TAMŻE, 69.

⁴⁶ Por. TAMŻE, 248, przywołujący soborowy *Dekret o grzechu pierworodnym*, do którego nie zechciano wprowadzić tytułu „błogosławionej i niepokalanej Maryi Dziewicy, Matki Bożej”. Sesja VI, 5; DS 1516; *Les conciles oeuménique*, red. G. De Alberigo, t. II, 2, Cerf, Paris 1994, 1359; BV, VI, 83.

⁴⁷ Zob. MDD 70.

mowali jednocześnie coraz bardziej opinię o zachowaniu Maryi od grzechu pierworodnego i uznawali kult niepokalanego poczęcia⁴⁸.

W doktrynalnym definiowaniu niepokalanego poczęcia Maryi ważną rolę odgrywały z jednej strony twierdzenia propagowane przez Dunsza Szkota (doktrynalne podstawy), a z drugiej nabożeństwo związane z „cudownym medalikiem”, propagowane od 1830 roku przez Katarzynę Labouré (†1876)⁴⁹. W swoim dokumencie dombiści ukazują bezpośrednią drogę do ogłoszenia dogmatu, podkreślając przy tym szczególne nabożeństwo maryjne Piusa IX, który zgodził się najpierw na ustanowienie Maryi patronką Stanów Zjednoczonych Ameryki, a następnie, po powołaniu komisji teologów (1848 r.) i konsultacji z biskupami (1849 r.), uroczyście ogłosił definicję niepokalanego poczęcia bullą *Ineffabilis Deus* w dniu 8 grudnia 1854 roku⁵⁰: *Ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Dziewica Maryja od pierwszej chwili swego poczęcia - mocą szczególnej łaski Boga i przywileju, ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa, zbawiciela rodzaju ludzkiego - została zachowana od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest nauką przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią bez wahania i wytrwale wierzyć*⁵¹.

Dombescy teologowie zwracają uwagę, że ogłoszenie dogmatu, którego treść była przez długie wieki dyskutowana i nieraz kwestionowana, przyczyniło się, z racji na „obowiązujący charakter w przedmiocie wiary”, do nadania katolicyzmowi bardziej jednolitego oblicza. Jednocześnie dla protestantyzmu i prawosławia oznaczało dodatkowy „kamień niezgody” oraz asumpt *do wymazania w pobożności protestanckiej śladów refleksji i pobożności maryjnej, właściwej dla reformatorów*⁵².

⁴⁸ Zob. TAMŻE, 249. *Podtrzymywane rozstrzygnięcie szło w kierunku rozumienia niepokalanego poczęcia nie jako uwolnienia, ale jako «zachowania» w rodzaju antycypacji tego, czego pozostali odkupieni doświadczą, każdy w swoim czasie.* TAMŻE, 103; MPB, 342. W dokumencie przywołana jest bulla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* Aleksandra VII z 1661 roku, z której niektóre sformułowania znalazły się w definicji dogmatu z 1854 roku. Zob. MDD 249, 297.

⁴⁹ Por. MDD 91. Maryja, która ukazywała się tej prostej siostrze miłosierdzia, poleciła jej rozpowszechniać medalik z napisem: „O Maryjo, bez grzechu poczęta, módl się za nami grzesznymi, którzy się do Ciebie uciekamy”.

⁵⁰ Zob. TAMŻE, 93 oraz 251, gdzie dombescy teologowie przypominają, że za ogłoszeniem dogmatu było 546 biskupów, przeciw zaś 57.

⁵¹ DS 2803; BV VI, 89. Definicję dogmatu niepokalanego poczęcia oraz wniebowzięcia wraz z krótkimi komentarzami *Grupa* zamieściła w jednym z dodatków, opublikowanych na końcu dokumentu. Zob. MDD, *Appendice I*, 173-175; MPB, *Dodatek I*, 392-393. Zob. też soborowe przedstawienie treści dogmatu o niepokalanym poczęciu (LG 56), które jest *mniej «łacińskie» i bardziej nacechowane tradycyjnym językiem Wschodu.* MDD, *Appendice I*, 174; MPB, *Dodatek I*, 392.

⁵² MDD 92, 93.

Podsumowując historyczny przegląd, *Grupa z Dombes* podkreśla fakt, że zdefiniowanie dogmatu wymagało od zwolenników niepokalanego poczęcia wypracowania takich sformułowań, opartych na teologicznej refleksji, *które w pełni potwierdzając przywilej Maryi, podporządkowują ją konieczności bycia zbawioną przez Chrystusa*⁵³. Wynikało to z tego, że przeciwnicy doktryny immaculistycznej wyrażali swoją obawę, *aby wyłączając Maryję z udziału w grzechu pierworodnym, nie podać w wątpliwość powszechnej konieczności zbawienia przez Chrystusa*⁵⁴. Tym samym mieli oni wpływ na taki kształt definicji dogmatu, który znajduje swoje odniesienie do centralnej prawdy o odkupieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa.

Mimo to współczesna myśl protestancka odnosi się negatywnie do ogłoszonego dogmatu z uwagi na brak wiarygodnych podstaw biblijnych. Teologowie luterkańscy i reformowani nie mogą zgodzić się na *prezentowaną doktrynę jako prawdę wiary, skoro nie jest ona zakorzeniona w Piśmie świętym*⁵⁵. Niewystarczające dla usprawiedliwienia dogmatu są według nich argumenty z tradycji oraz spójność doktrynalna.

2.2. Od święta Zaśnięcia do dogmatu o wniebowzięciu Matki Bożej

Teologowie z Dombes, przedstawiając historyczną ewolucję, która doprowadziła do zdogmatyzowania w połowie XX wieku nauki o wniebowzięciu Maryi Dziewicy, stwierdzają, że ewolucja ta *nie była naznaczona sporami równie poważnymi, co w przypadku niepokalanego poczęcia*, a sama definicja dogmatu jedynie potwierdziła *w sposób oficjalny nabożeństwo, które już istniało i które nie było wcale poddawane dyskusji ani na Wschodzie, ani na Zachodzie*⁵⁶.

Na skutek przeniesienia uwagi na ciało Maryi, spowodowane twierdzeniami soborów w Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.)

⁵³ TAMŻE, 250.

⁵⁴ TAMŻE.

⁵⁵ TAMŻE, 113. Takie przekonanie jest obecne we współczesnych katechizmach protestanckich, w których można przeczytać m.in., że *jeśli chodzi o Maryję Pannę, to Kościoły ewangelickie wierzą we wszystko, co jest napisane na jej temat w Biblii, a to oznacza, że nie wierzymy [...] w niepokalane poczęcie, czyli w jej cudowne narodzenie [sic!] z legendarnej matki Anny*. A. WOHLFAHRT, *Le cep et sarments. Catéchisme à l'usage de l'Église de la Confession d'Augsbourg*, Éd. Oberlin, Strasbourg 1965, katechizm cytowany w MDD 117, gdzie w przypisie dombiści zwracają uwagę na to, że katechizm ten miesza „cudowne narodzenie” Maryi z „dziewiczym poczęciem” Jezusa.

⁵⁶ MDD 252.

o *Theotokos*, w V wieku pojawiła się idea uwielbienia Jej ciała. W VI wieku na Wschodzie święto „Wspomnienia” Maryi przekształciło się w święto Zaśnięcia, które z jednej strony nie stawiało kwestii wniebowzięcia Matki Bożej w duszy i ciele, a z drugiej sugerowało Jej śmierć o jakimś szczególnym charakterze⁵⁷.

Natomiast w tekstach apokryficznych (zebranych i uporządkowanych w dziele *Transitus Mariae*) nie ma zgodności co do wyjaśnienia ostatecznego losu Matki Bożej. Najstarsze z nich, powstałe po VI wieku *znają jedynie zaśnięcie Maryi i nie mówią o Jej wniebowzięciu, czy to razem z uprzednim zmartwychwstaniem, czy bez niego*⁵⁸. W kontekście tego dombiści podkreślają, że Kościół katolicki nie cytował żadnego z apokryfów, choć często z nich korzystał, nie przywołując wprost ich świadectwa⁵⁹.

Podobnie jak przy niepokalanym poczęciu, to dopiero Ojcowie greccy z VII i VIII wieku wypowiadali się pozytywnie w kwestii wniebowzięcia w homiliach o zaśnięciu. Dombiści zwracają uwagę na to, że ich argumentacja była głęboko teologiczna, pomimo odwoływania się do pobożności ludowej, która karmiła się być może opisami apokryficznymi⁶⁰. Jako reprezentatywna znalazła się w dombeskim dokumencie wypowiedź Jana Damasceńskiego, w której argumentował za uchronieniem ciała Maryi od zepsucia wynikającego ze śmierci cielesnej: *Jakżeż zepsucie mogło dosięgnąć ciała, które przyjęło życie? Nic z tego nie mogłoby się odnosić do tej duszy i tego ciała, które nosiło Boga*⁶¹.

W okresie średniowiecza na Zachodzie, gdzie święto Zaśnięcia przyjęło się jako święto Wniebowzięcia, podejmowano dyskusję dotyczącą sposobu *wejścia Maryi do rzeczywistości niebiańskiej* oraz typu *pewności, z jaką wniebowzięcie Maryi może zostać po-*

⁵⁷ Por. TAMŻE, 253.

⁵⁸ TAMŻE, 37. W apokryfach zaśnięcie jest wyjaśnianie jako *śmierć Maryi, wokół której są zebrani apostołowie, podczas gdy anioł - a nawet zmartwychwstały Chrystus, powierzający ją wtedy Michałowi - zabiera jej duszę, aby wywyżżyć ją w chwale, ciało pozostawiając w grobie*, podczas gdy wniebowzięcie *nie zawiera w sobie śmierci Maryi, ale może po niej następować, oznacza jej podniesienie, z ciałem i duszą do chwały, nic nie mówiąc o jej pogrzebaniu*. MDD 37, przyp. 1; MPB nr 37, przyp. 36. Teologowie dombescy dodają, że o zaśnięciu mówią bardziej Kościoły prawosławne, natomiast o wniebowzięciu - Kościół katolicki. Zob. też MDD 238.

⁵⁹ Zob. MDD 37. Dostrzec tu można zarzut pod adresem katolicyzmu, sformułowany w sposób delikatny i nie do końca sprecyzowany.

⁶⁰ Zob. TAMŻE, 254.

⁶¹ JAN DAMASCENSKI, *Druga homilia o Zaśnięciu*, 3; Collection *Sources chrétiennes*, Le Cerf, Lyon-Paris, t. 80, 132-133, cytowana w MDD 24; zob. też 254.

twierdzone i przyjęte w wierze⁶². I w tej kwestii stanowiska teologów były podzielone. Bernard z Clairvaux i Albert Wielki uważali, że została przyjęta do nieba, nie doświadczając jednakże cielesnego wzniesienia się; przeszła przez śmierć, potem została podniesiona do ‘empyreum’, niebiańskiego mieszkania świętych i człowieczeństwa Chrystusa⁶³; natomiast Fulbert z Chartres (†1028) i Bernardyn ze Sieny (†1444) argumentowali za cielesnym wniebowzięciem. Ostatecznie w epoce średniowiecza ani w teologii, ani w pobożności nie nastąpiło powszechne przyjęcie cielesnego wniebowzięcia, choć ta linia brała górę⁶⁴.

Jak w przypadku niepokalanego poczęcia, wniebowzięcie również nie znalazło większego zainteresowania w myśli teologicznej Reformatora z Wittenbergii. Owszem, według Lutra, jak zapisują dombiści, *Maryja jest u Boga, uczestniczy w obcowaniu świętych*, jednak wiedza na temat sposobu, w jaki tego doświadcza, nie jest potrzebna z *uwagi na to, że nie możemy ogarnąć naszym rozumem tego wszystkiego, co dzieje się ze świętymi w niebie. Wystarczy, że wiemy, iż żyją w Chrystusie*⁶⁵. Pod koniec życia Luter odrzucał święto Wniebowzięcia, by nie szkodziło świętu Wniebowstąpienia Chrystusa⁶⁶. Natomiast Zwingli pozostawił to święto *bardziej z racji pobożności ludowej niż teologii maryjnej*⁶⁷.

Podobnie jak prawie sto lat wcześniej Pius XI, po zasięgnięciu rady episkopatu światowego w sprawie możliwości oraz stosowności zdefiniowania („*définibilité*”) nauki o wniebowzięciu, dokonał uroczystego ogłoszenia dogmatu w dniu 1 listopada 1950 roku, na zakończenie roku świętego⁶⁸: *Powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, błogosławionych apostołów Piotra i Pawła i naszą własną powagą,*

⁶² MDD 47, oraz 255, gdzie dombiści stwierdzają, że dyskusja toczyła się wokół autorytetu dwóch pism apokryficznych: jedno przypisywane Hieronimowi (w rzeczywistości autorstwa Paschazjusza Radberta [ok. 865], PL 30, kol. 122-142), rozważający cielesne wniebowzięcie Maryi jako zbyt śmiałe, aby mogło być utrzymane jako prawda wiary; drugie przypisywane Augustynowi (PL 40, kol. 1141-1148), który, nie odwołując się do legend, uzasadnia to cielesne wniebowzięcie za pomocą argumentów spekulatywnych.

⁶³ TAMŻE, 47.

⁶⁴ Por. TAMŻE, 47, 255.

⁶⁵ M. LUTER, *Weimarer Ausgabe*, 10/III, 268. 13-18, cytowane w MDD 59.

⁶⁶ MDD 59 z odesłaniem do pisma Lutra z 1544 roku, *Weimarer Ausgabe*, 52, 681. 6-31.

⁶⁷ TAMŻE, 64.

⁶⁸ Por. TAMŻE, 257. Odpowiedź biskupów na pytanie papieża była „prawie jednomyślna” – *Na 1181 odpowiedzi, pozytywnych jest 1169, a negatywnych 22, spośród których 16 sprzeciwia się samej tylko stosowności*. TAMŻE, 257, przyp. 2; MPB 257, przyp. 161.

stwierdzamy, ogłaszamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga, że Niepokalana Matka Boża, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia została wzięta w ciełe i duszy do chwały niebieskiej⁶⁹.

Jak zauważają dombescy teologowie, Konstytucja apostołska *Munificentissimus Deus* była jedynym na przestrzeni XX wieków chrześcijaństwa dokumentem Magisterium Kościoła dotyczącym kwestii wniebowzięcia Maryi⁷⁰.

Określając fakt zdefiniowania nowego dogmatu jako punkt kulminacyjny dwudziestowiecznego ruchu maryjnego, Grupa z Dombes dostrzega w tym jednocześnie *dorzucenie wyjątkowej trudności do dialogu ekumenicznego*⁷¹, który znajdował się wówczas w stadium początkowym. Ogłoszenie nowego dogmatu zostało przyjęte w innych Kościołach z konsternacją i wzburzeniem, w komentarzach przejawiało się *poczucie, że wiekowa przepaść między Kościołem rzymskim a nimi jeszcze bardziej się pogłębiła, aż do tego stopnia, że stała się nie do przezwyciężenia*⁷². Podobnie jak w przypadku niepokalanego poczęcia, również ten dogmat jest odrzucany przez współczesnych teologów protestanckich z powodu braku podstaw biblijnych⁷³.

⁶⁹ DS 3903; BV VI, 105. Zob. też soborowe przedstawienie treści dogmatu o wniebowzięciu (LG 59), które kładzie nacisk na trwały związek Maryi z jej chwalebny Synem. MDD, *Appendice I*, 175; MPB, *Dodatek I*, 393.

⁷⁰ Zob. MDD 256.

⁷¹ TAMŻE, 98. Wątpliwości wskazanych 16 biskupów co do stosowności ogłoszenia dogmatu dotyczyły szczególnie względów ekumenicznych. Por. TAMŻE, 257.

⁷² TAMŻE, 111. Dombiści odsyłają dla zilustrowania problemu do dwóch pozycji opublikowanych w tym czasie: J. BOSCH, P. BOURGET, P. MAURY, H. ROUX, *Le protestantisme et la Vierge Marie*, „Je sers”, Paris 1950; P. PETIT, *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne*, Les Bergers et les mages, Paris 1958. Luterkańscy biskupi w Niemczech w opublikowanym stanowisku wyrazili ból, że *wskutek dokonanego obecnie rozstrzygnięcia Kościoła rzymskiego, fundament ten [świadczenie Apostołów] został definitywnie odrzucony. Z głęboką troską przewidujemy, jakie skutki przynieść może odrzucenie owego kościelnego fundamentu. Stanowisko Luterkańskiej Konferencji Biskupów wobec zdefiniowania przez papieża dogmatu o cieleśnym wniebowzięciu Maryi*, wydane przez Przewodniczącego Biskupa Zjednoczonego Ewangelicko-Luterkańskiego Kościoła Niemieckiego, bpa Hansa Meisera, 5 listopada 1950 r. w Kulmbach, w: *Teksty o Matce Bożej* (seria *Beatam me dicent*), Wstęp, wybór i opracowanie S.C. Napiórkowski, t. 10, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2000, 274. Por. też *Répercussions du dogme de l'Assomption hors de l'Eglise catholique*, „La Documentation Catholique” 33(1951) kol. 235-250; M. THURIAN, *Le dogme de l'Assomption*, „Verbum Caro” 5(1951) nr 17, 2-50.

⁷³ Por. MDD 113. Katechizm *Le cep et sarments...* wyraża przekonanie protestantów: *nie wierzymy [...] w jej wniebowzięcie, czyli w jej cieleśne wzniesienie się do nieba (świętowane 15 sierpnia)*. MDD 117. Por. *Stanowisko Luterkańskiej Konferencji Biskupów...*, 272.

3. Świadełstwo biblijne – napełniona łaską Matka Syna Bożego

W drugim artykule *Credo* wszyscy chrześcijanie wyznają misterium Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który *dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem* (Symbol nicejsko-konstantynopolitański). Teologowie z Dombes, odwołując się do tego wyznania wiary podkreślają, że wskazuje on na Maryję jako na Matkę Pana, Syna Bożego i Mesjasza. Dodają, że syntetyzując naukę Nowego Testamentu o Maryi, artykuł ten mówi o przysługującym Maryi miejscu w planie Boga i w historii zbawienia⁷⁴. Obecność Maryi w wyznaniu wiary i w teologii Kościoła jest zatem nie tylko uprawniona, ale i konieczna pod warunkiem, że zawsze jest w relacji do swego Syna, „swojego i naszego Zbawiciela”⁷⁵.

Biorąc jednakże pod uwagę protestancki zarzut o braku bezpośrednich świadectw biblijnych przemawiających za bezgrzesznością Maryi od momentu Jej poczęcia oraz za uwielbieniem Maryi w ciele i duszy w chwale nieba, dombiści konsekwentnie pozostają przy takim odczytaniu świadectwa Pisma świętego, które ukazuje Maryję jako napełnioną łaską Matkę Syna Bożego. Analizując scenę zwiastowania, którą zapisuje w swojej ewangelii Łukasz, stwierdzają, że fakt zostania Bożą Rodzicielką (*Theotokos*) wynikał z obdarowania łaską Boga, jakie stało się udziałem Maryi, co potwierdzają słowa anioła Gabriela: *znalazłaś bowiem łaskę u Boga* (Łk 1, 30). Tłumaczone przez autorów dombeskiego dokumentu greckie *kecharitôménê* (Łk 1, 28) jako „napełniona łaską”, a nie „łaski pełna” podkreśla jednocześnie prawdę, że *łaska w Maryi jest działaniem daru przyjętego i dobrowolnego*⁷⁶. Choć przyjęcie i zrozumienie tej zaskakującej nowiny, że ma zostać Matką Syna Bożego, rodziło w Niej pewną wątpliwość, to

⁷⁴ Zob. MDD 136 oraz 121.

⁷⁵ TAMŻE, 337.

⁷⁶ TAMŻE, 152. Dombiści wyjaśniają, że „pełnia łaski i prawdy” przysługuje jedynie wcielonemu Słowu (por. J 1, 14). Różne wydania Biblii tłumaczą *kecharitôménê* z Łk 1, 28 jako „*gratia plena*” - „łaski pełna” (*Vulgata, Biblia Wujka, Biblia Tysiąclecia, Biblia Warszawsko-Praska, Biblia Poznańska*, ta ostatnia z komentarzem, że można przetłumaczyć również przez: «która znalazła łaskę» lub «łaską obdarzona»), „łaską obdarzona (obdarowana)” (*Biblia Warszawska, Nowy Testament - przekład ekumeniczny z uwagą, że możliwy jest również przekład: „przemieniona przez łaskę”*), „łaską udarowana” (*Biblia Gdańska*), „napełniona łaską” (*Nowy Testament - wydanie interlinearne*), to ostatnie tłumaczenie również w języku francuskim: „*comblée de grâce*” („napełniona łaską” - *Biblia Jerozolimska*), „*qui as la faveur de Dieu*” („która znalazła łaskowość u Boga” - *TOB*).

ostatecznie wypowiedziała swoje „fiat”. Według dombeskich teologów z tego i innych fragmentów biblijnych wyłania się obraz Maryi jako Tej, która „pośród niejasności i prób” kroczy „w swojej pielgrzymce wiary”, jest „wezwana do wzrastania w wierze” i dzięki łasce Bożej uczestniczy w „świętości udzielonej przez jej Syna”⁷⁷.

4. Kwestie sporne

Po prześledzeniu historii i odkryciu najistotniejszych elementów świadectwa biblijnego można przystąpić do przedstawienia kwestii spornych, tak jak je postrzegają ewangeliccy i katolicki członkowie Grupy, oraz dróg, na które kierują swoje kroki, by przybliżyć się do uzgodnienia.

Istotny spór między katolicką i protestancką teologią dotyczy właśnie omawianych dogmatów maryjnych zdefiniowanych w Kościele katolickim. Autorzy dombeskiego dokumentu, formułując ogólne uwagi wprowadzające do przebadania ich sensu i motywacji, wyrażają świadomość, że *ogół wyznań protestanckich ocenia je jako nie do przyjęcia, a prawosławie sądzi, iż zostały one zdefiniowane i określone w sposób nieuprawniony w ramach opcji doktrynalnych Zachodu, podczas gdy Kościół rzymskokatolicki oficjalnie zintegrował je z całością swojej wiary*⁷⁸.

Fakt uroczystego zdogmatyzowania w Kościele katolickim prawd dotyczących życia Maryi, które były dotąd wyrażane w pobożności i w praktyce pochwalnej, jak również sama ich treść, formuły czy uzasadnienia wywołują, według dombeskich teologów, poważne dyskusje, a zarazem konieczność sformułowania pewnych wątpliwości czy zarzutów⁷⁹. W *Prezentacji drugiej części* dombeskiego dokumentu nie ma wyraźnego rozróżnienia, które zdania są autorstwa katolickiej strony, a które protestanckiej. Podpisani pod tekstem prezentacji w imieniu wszystkich członków Grupy jej dwaj współprzewodniczący, Alain Blancy i Maurice Jourjon wyrażają opinię całego zespołu dialogujących teologów. Niemniej jednak zarzuty wobec katolickich dogmatów maryjnych, jakie Grupa formułuje w formie pytającej, choć są owocem wspólnej refleksji nad ich treścią, to jednak stanowią zapis wątpliwości, które w głównej mierze mają swoje źródło po stronie protestanckiej⁸⁰.

⁷⁷ Zob. MDD 166, 168, 176, 274.

⁷⁸ TAMŻE, 234.

⁷⁹ Zob. TAMŻE, 236.

⁸⁰ Świadczy o tym choćby zdanie: *Jak domniemywają protestanci, w tym przypadku w namacalny sposób w osobie Maryi dokonuje się przejście od stanu stworzenia*

Wątpliwości dotyczą wskazywanego przez protestantów braku wystarczającego świadectwa biblijnego, jeśli chodzi o treść tych dogmatów⁸¹. Jest to tym bardziej decydujący punkt kontrowersji, że wiąże się z nim *cały klasyczny ogół spraw spornych, dotyczących normatywności świadectwa biblijnego, lektury i rozumienia Pisma świętego w żywej Tradycji Kościoła, «zmysłu wiary» wierzących (który w tym przypadku wyraża się zwłaszcza w pobożności), oddziaływania magisterium, jak również «receptji» rozstrzygnięć magisterialnych*⁸².

Poza tym maryjne dogmaty w opinii chrześcijaństwa ewangelickiego w jakimś stopniu *narażają na oddzielanie Maryi od zwykłych śmiertelników, do których przynależy*⁸³, a sam fakt późnego zdogmatyzowania tych prawd rodzi krytyczne ustosunkowanie się i wątpliwość co do konieczności ich ogłaszania⁸⁴. Zarzuty względem niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Matki Bożej wiążą się również z możliwością występowania *wątpliwych form pobożności, które mogły towarzyszyć celebracjom świąt maryjnych*⁸⁵.

Prezentując *wspólne trudności wobec dwóch dogmatów*, dombeski dokument zwraca uwagę na fakt, że również prawosławni dodają zarzut proklamowania ich *przez papieża, angażującego przeciw nieomyślność swojego autorytetu już po podzieleniu się Kościołów*

odkupionego do statusu porównywalnego ze statusem jej Syna, narodzonego bez grzechu i wstępującego do nieba. MDD, 102; MPB, 342.

⁸¹ Katolicki biblista, P. Grelot (do którego publikacji dokument odwołuje się w kwestiach trwałego dziewictwa Maryi) nie zgadza się z takim stwierdzeniem, zarzucając dombiestom postawę historyczującą; stwierdza wprost: *je toujours «lu» ces réalités dogmatiques dans les écritures, à condition de ne pas être emmuré dans une lecture historicisante.* P. GRELOT, *Marie Mère de Jesus dans les Écritures*, „Nouvelle Revue Théologique” 131(1999) nr 1, 59-71. Według niego podstawą dla dogmatów maryjnych jest utożsamienie postaci kobiety z 12 rozdziału Apokalipsy z Maryją, Matką Jezusa. Tymczasem Pius IX odwoływał się w przypadku niepokalanego poczęcia do innych fragmentów (Rdz 3, 15, Łk 1, 28. 42), a ponadto nie przedstawiał „dowodów bezpośrednio w oparciu o Biblię”. MDD, *Appendice I*, 173; MPB, *Dodatek I*, 392. Podobnie VIII rozdział Konstytucji *Lumen Gentium* nie wspomina świadectwa Apokalipsy. Por. C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes...*, 283, przyp. 70.

⁸² MDD 240. Jako reprezentatywną opinię środowisk protestanckich na ten temat dombiści przywołują w innym miejscu (MDD 291) wypowiedź A. Birmelé, który w opublikowanej w 1995 roku *Encyklopedii protestantyzmu* napisał: *Rzymskie dogmaty przedkładają ponad powoływanie się na samo Pismo święte, tylko Chrystusa i tylko łaskę, przekonanie potwierdzone rozwojem pobożności ludowej i rozszerzaniem się pielgrzymek maryjnych.* A. BIRMELÉ, *Marie*, w: *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, Paris - Labor et Fides, Genève 1995, 950.

⁸³ MDD, 102; MPB, 341. Należy właściwie rozumieć intencje teologów protestanckich, którzy formułują pytanie: *W jaki sposób wyobrazić sobie ją z ciałem i duszą w niebie?* TAMZE.

⁸⁴ Zob. MDD, 102; MPB, 342.

⁸⁵ MDD 241.

*i poza drogą soborową*⁸⁶. Ponadto dla Kościoła wschodniego katolicki dogmat niepokalanego poczęcia jest zbyt zależny od augustyńskiej interpretacji grzechu pierworodnego oraz zachodniej, prawniczej koncepcji odkupienia, w której Maryja korzysta *uprzednio z przyszłych zasług Jezusa Chrystusa*⁸⁷. Dombiści podkreślają jednak, że teologia prawosławna w pewnej mierze przyjmuje istotę maryjnych dogmatów, szczególnie w przypadku wniebowzięcia, gdy uznaje się, że Maryja, *ponieważ miała przywilej noszenia w ciele Słowa Bożego, osiągnęła najwyższy stopień świętości, do którego może dojść człowiek oraz że jest pierwszą, korzystającą w pełni z łaski, jaką jej Syn zjednał dla nas przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie*⁸⁸.

Jednocześnie w *Prezentacji drugiej części* dokumentu, obydwaj współprzewodniczący w imieniu wszystkich członków Grupy formułują argumenty wskazujące na słuszność teologicznych przesłanek, które prowadziły do ogłoszenia dogmatów. Stwierdzają, że świętość Maryi *rozciąga się na całe życie i nie kończy się wraz z jej odejściem*⁸⁹. Poza tym *nie widać racji, dlaczego ta, która wyda na świat tego, który jest bez grzechu, miałaby być zdolna jedynie do tego, aby dokładnie wypełnić ów akt zgody i macierzyństwa. Jeśli świętość przebiega przez całe jej życie, dlaczego miałaby jej nie określać od momentu jej poczęcia?* - pytają Blancy i Jourjon⁹⁰. Te stwierdzenia nie oznaczają jednak relatywizowania istniejących trudności, gdyż, o ile *protestanci uznają świętość Maryi włączonej w komunie świętych*, o tyle mając na uwadze zagrożenie niejasnością oraz powołując się na wymóg „wielkiej powściągliwości” (*grande réserve*), *nie uważają, że powinno się w oparciu o wiarę w Chrystusa dążyć do twierdzenia o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu*⁹¹.

Teologowie z Dombes stwierdzają zatem, że dialog ekumeniczny powinien uwzględniać te trudności, by odpowiedzieć na pytanie, czy maryjne dogmaty są jakimiś „innowacjami” (według opcji protestanckiej) czy też uzasadnionymi i mającymi ostateczną podstawę biblijną interpretacjami prawd wiary chrześcijańskiej, wynikającymi

⁸⁶ TAMŻE, 239.

⁸⁷ TAMŻE, 237.

⁸⁸ TAMŻE, 238. Por. też 239, w którym dombiści przywołują dzieło: J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris 1975, 192nn, 198nn.

⁸⁹ MDD, 103; MPB, 342.

⁹⁰ MDD, 102; MPB, 342. Zob. też MDD 235, gdzie mowa jest o tym, że świętość Matki Bożej „całkowicie służy historii zbawienia”.

⁹¹ MDD 241. Dombiści podkreślają, że ta „wielka powściągliwość” *nie zawsze (pas toujours)* była zachowywana, a nie *nigdy*, jak to zostało niewłaściwie przetłumaczone w polskim przekładzie dokumentu.

z uwzględnienia soborowej zasady *hierarchii prawd* (według opcji katolickiej)⁹².

4.1. Dogmat o niepokalanym poczęciu

Pierwszy z dogmatów w opinii dialogujących ze sobą katolickich i protestanckich ekumenistów rodzi więcej trudności niż drugi. Obok przeszkód związanych z późnym jego ogłoszeniem oraz z trwającymi od początku XIX wieku polemikami znacznie ważniejsze są trudności ściśle teologiczne. Autorzy dokumentu wiążą je z różnym odczytywaniem relacji między Stworzycielem i jego stworzeniami, rozumieniem grzechu pierworodnego, łaski i wolności oraz miejsca Maryi w ekonomii zbawienia⁹³.

Protestanci rozumieją, że dogmat o niepokalanym poczęciu oznacza zachowanie Maryi od wszelkiego grzechu od momentu poczęcia w związku z misterium wcielenia, czyli przyjścia na świat Syna Bożego, narodzonego z Niej jako ludzkiej matki. Ta nauka stanowi jednak dla nich trudność z tego względu, że nie tylko nie jest poświadczona przez Pismo święte, ale nawet wydaje się być w sprzeczności z objawieniem Ewangelii. Maryja, jak każdy grzeszny człowiek była godna miłości (*aimable*) ze względu na to, że została obdarowana łaską (*gracie*), a nie odwrotnie. *W rzeczywistości, z punktu widzenia protestanckiego, z nauki o wcieleniu zupełnie nie wynika, że Maryja była od początku ustrzeżona od grzechu. To uchronienie nie było konieczne, aby Maryja mogła wypowiedzieć swoje fiat, wprost przeciwnie, należy trzymać się tego, że nawet jako matka Zbawiciela była naznaczona grzechem pierworodnym*⁹⁴.

O ile katolicy są zgodni co do tego, że Maryja, jak każde stworzenie wezwane do zbawienia, została „odkupiona”, o tyle podtrzymują twierdzenie, stanowiące punkt rozbieżności, że w przypadku Matki Bożej łaska odkupienia przybrała formę uprzedniego ustrzeżenia od grzechu pierworodnego już od momentu Jej poczęcia⁹⁵. Prezentują przy tym dwa rodzaje motywacji, które doprowadziły do zdogmatyzowania tego przekonania wiary. Z jednej strony wskazuje się na fakt, że *ciało (corps) Jezusa nie mogłoby narodzić się z ciała (chair)*

⁹² Zob. TAMŻE, 243.

⁹³ Zob. TAMŻE, 266.

⁹⁴ TAMŻE, 267. Księga wyznaniowa luteranizmu, *Confessio Augustana* (1530 r.), art. II podkreśla, że wszyscy potomkowie Adama i Ewy rodzą się z grzechem. Zob. *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wydawnictwo „Augustana”, Bielsko-Biała 1999, 143.

⁹⁵ Zob. MDD 268, 274.

naznaczonego grzechem, a z drugiej dostrzega się w niepokalanym poczęciu *oznakę świętości, która, udzielona Maryi w sposób całkiem darmowy i czyniący z niej kobietę «napelnioną łaską» (por. Łk 1, 28), pozwoliłaby jej pewnego dnia wypowiedzieć fiat przy Zwiastowaniu*⁹⁶. Jak podkreślają katolicycy członkowie Grupy, w ich przekonaniu ta druga droga argumentacji jest bardziej zadowalająca i obiecująca w kontekście prowadzonego dialogu ekumenicznego ze światem protestanckim⁹⁷.

4.2. Dogmat o wniebowzięciu

W przekonaniu dombeskich teologów dogmat ogłoszony przez Piusa XII w 1950 roku spowodował, z punktu widzenia dialogu ekumenicznego, mniej trudności niż ten z 1854 roku, co wiązało się również z tym, że formułowane na przestrzeni wieków stanowiska, wyjaśniające ostateczny los Maryi, *narzucały się prędzej niż stwierdzenia odnoszące się do początkowego okresu jej życia*⁹⁸.

Niemniej jednak zarzuty Kościołów protestanckich względem wniebowzięcia dotyczą, podobnie jak w przypadku niepokalanego poczęcia, przede wszystkim braku potwierdzenia dla tej nauki w Piśmie Świętym, faktu zdogmatyzowania jej dopiero w XX wieku oraz traktowania tego *wylącnego daru Boga dla Maryi* jako przywileju, który *wydaje się oddzielać ją od wspólnej kondycji wszystkich ludzi*⁹⁹.

Katolicycy członkowie Grupy dodają, że trudności mogą wynikać również z niewłaściwego odczytywania dogmatu, gdy wniebowzięcie byłoby mylone z wniebowstąpieniem, które stało się udziałem jedynie Chrystusa zmartwychwstałego¹⁰⁰. Z drugiej strony przypominają, co pozostaje punktem sporu ze stroną protestancką, że dogmat o wniebowzięciu implikuje przekonanie o tym, iż *matka Jezusa nie zaznała zepsucia grobu: ustrzeżona od grzechu Maryja została również zachowana od zepsucia, które towarzyszy śmierci (rozumianej jako konsekwencja grzechu)*¹⁰¹. Dostrzec tu można pewną niespójność wypowiedzi teologów z Dombes, gdyż idąc dalej tym tokiem myślenia, Maryja nie powinna była umrzeć, ponieważ śmierć jest konsekwencją grzechu. Tymczasem dombiści, powołując się na zdanie wypowiedziane

⁹⁶ TAMŻE, 268.

⁹⁷ Zob. TAMŻE.

⁹⁸ TAMŻE, 258.

⁹⁹ TAMŻE, 259. Zob. też TAMŻE, 102; MPB, 341.

¹⁰⁰ Zob. TAMŻE, 260.

¹⁰¹ TAMŻE, 263, przyp. 1; MPB 263, przyp. 164.

przez Jana Pawła II w czasie audiencji generalnej w dniu 25 czerwca 1997 roku¹⁰², wyraźnie stoją na stanowisku dotyczącym uczestniczenia Maryi w doświadczeniu śmierci¹⁰³. Zasadnie jednak podkreślają, że możliwa jest w tym aspekcie niewłaściwa interpretacja dogmatu, i to zarówno przez protestantów, jak i samych katolików, gdyż w potocznym rozumieniu często łączy się prawdę o wniebowzięciu z przekonaniem, że Matka Boża nie zaznała śmierci, czego przecież nie rozstrzyga definicja dogmatu. Konsekwencją źle rozumianej nauki o wniebowzięciu byłoby zatem *bezcielesne wyobrażenie Maryi, jak gdyby nie dzielila ona w pełni kondycji naszego człowieczeństwa*¹⁰⁴, co jest przecież jednym z najpoważniejszych zarzutów wysuwanych przez protestantów pod adresem wniebowzięcia.

5. Drogi ku uzgodnieniu - antycypacyjny sens dogmatów maryjnych

Poszukując dróg ku osiągnięciu zgody, *Grupa z Dombes* interpretuje katolickie dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu za pomocą odwołania się do kategorii antycypacji. Obydwie zdogmatyzowane prawdy o Matce Pana, *choć wydają się jak górskie masywy, w żadnym razie nie chcą uchronić Maryi od przeznaczenia ludzkiego losu. W zamian za to chcą w Maryi odsłonić wobec całej ludzkości zrealizowanie Bożego planu zbawienia, którego antycypację ona przedstawia*¹⁰⁵. W tym zdaniu zawarty został zamysł, jaki dombescy teologowie przyjęli, aby odnaleźć kategorię umożliwiającą wypracowanie elementów uzgodnienia w tych dwóch trudnych kwestiach doktrynalnych.

¹⁰² Papież, przypominając, że do XVII wieku nieznaną była opinia o tym, że Matka Boża przeszła do chwały niebieskiej nie doznając śmierci, dodaje: *faktycznie istnieje powszechna tradycja, która widzi w śmierci Maryi wprowadzenie jej do niebieskiej chwały*. JAN PAWEŁ II, *La dormition de la Mère de Dieu*, „La Documentation Catholique” 79(1997) nr 2164, 656-657.

¹⁰³ *Czyż można dzisiaj wyobrazić sobie, że Maryja nie przeszła przez doświadczenie śmierci - to doświadczenie, które jest doświadczeniem każdego człowieka, a które było udziałem samego Syna Bożego?* MDD 260, przyp. 1; MPB 260, przyp. 162.

¹⁰⁴ MDD 260.

¹⁰⁵ TAMŻE, 103; MPB, 342.

5.1. Niepokalane poczęcie Maryi jako radykalny przejaw łaski Bożej

Owoce przeprowadzonych kilkuletnich badań oraz intensywnego dialogu podczas spotkań w Dombes okazało się wypracowanie kilku, niezwykle istotnych punktów, będących przedmiotem uzgodnienia dwóch podzielonych tradycji chrześcijaństwa zachodniego, nawet, jak podkreśla dokument, *jeśli jedna z nich nie przyjmuje dogmatu jako takiego*¹⁰⁶. Podstawowym kryterium właściwego rozumienia dogmatu niepokalanego poczęcia jest, według dombeskich teologów, kryterium chrystologiczne. Oznacza ono zwrócenie całej swojej uwagi i czci w kierunku Chrystusa, w świetle którego można i należy odczytywać znaczenie wszelkiej nauki o Jego Matce. Autorzy uzgodnienia podkreślają, że odkrycie głębokiego sensu omawianego dogmatu jest możliwe jedynie w odniesieniu do tajemnicy wcielenia oraz w kontekście stwierdzenia, że Maryja, tak jak każde inne stworzenie, potrzebuje zbawienia¹⁰⁷.

Rozstrzygające znaczenie dla uzyskania uzgodnienia w kwestii niepokalanego poczęcia ma osiągnięty konsens w kwestii „współdziałania” Maryi w zbawieniu. Dombiści stwierdzają to, gdy ukazują znaczenie łaski Bożej oraz odpowiadającej jej wolnej odpowiedzi Maryi dla zrozumienia najgłębszego sensu nauki o niepokalanym poczęciu, zdogmatyzowanej w Kościele katolickim. W perspektywie wspólnie przyjętej reformacyjnej zasady *sola gratia* (uznania absolutnej inicjatywy Bożej łaski) katolicy nie tylko przyznają, że „fiat” Maryi *było możliwe tylko dzięki łasce Boga*, ale co niezwykle ważne, określają *niepokalane poczęcie jako radykalny przejaw tej łaski*¹⁰⁸. Protestanci zaś, uznający istnienie wolnej i czynnej odpowiedzi Maryi na dar łaski są w stanie *lepiej zrozumieć sens stanowiska katolickiego, według którego niepokalane poczęcie nie powoduje wyrwania Maryi z kondycji ludzkiej, ale raczej przygotowuje ją do zdolności podjęcia, tak jak każde odkupione stworzenie, czynnej odpowiedzi na inicjatywę Boga*¹⁰⁹. Zakorzenie w teologii łaski pozwala zatem wspólnie katolickim i protestanckim teologom z Dombes określić, jaka jest właściwa treść dogmatu z 1854 roku: *Niepokalane poczęcie nie jest związane z osobistymi zasługami Maryi, ale jest w pełni dziełem Boga, który „wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy byli w miłości*

¹⁰⁶ TAMŻE, 269.

¹⁰⁷ Zob. TAMŻE.

¹⁰⁸ TAMŻE, 272.

¹⁰⁹ TAMŻE.

święci i nieskalani przed jego obliczem” (Ef 1, 4) i który uchronił Maryję od wszelkiego grzechu już od poczęcia, aby przygotować ją na to, by pewnego dnia mogła stać się matką Jego Syna¹¹⁰.

W mówieniu o Maryi najważniejsza okazuje się zatem prawda o Bożym macierzyństwie, z którego (a właściwie z Bożego zamysłu zbawczego) biorą początek inne wypowiedzi dotyczące osoby Matki Zbawiciela, także ta, że została ustrzeżona od grzechu pierworodnego.

5.2. Wniebowzięcie Matki Pana jako oznaka zbawienia

Podstawowe stwierdzenie, na którym autorzy konstruują refleksję, prowadzącą ku osiągnięciu zbliżenia w tej kwestii, dotyczy wspólnego i niepodważalnego przekonania, że dogmat o wniebowzięciu trzeba rozważać w świetle zmartwychwstania Chrystusa. Jest to rozstrzygające kryterium poprawnego rozumienia tego katolickiego dogmatu maryjnego. Uznając bowiem to zmartwychwstanie za skutek absolutnej inicjatywy Boga, objawiającego swego Syna jako Pierworodnego spośród umarłych, dombescy teologowie stwierdzają: *Wniebowzięcie oznacza, że Maryja, nie z racji osobistej zasługi, ale na mocy łaski Bożej doświadczyła już ostatecznego przeznaczenia właściwego dla tych, którzy należą do Chrystusa i w nim zmartwychwstali*¹¹¹.

Cytując fragment Konstytucji *Munificentissimus Deus*, autorzy dokumentu chcą wyjaśnić właściwy sens katolickiego przekonania, zgodnie z którym *Bóg pozwolił jej [Maryi] korzystać ze «zmartwychwstania ciała», unosząc ją «z ciałem i duszą do chwały nieba»: Bóg w ten sposób udzielił jej dokładnie tego, czego obietnicą i rękojmą dla każdego wierzącego było Zmartwychwstanie Chrystusa*¹¹². Jednocześnie z naciskiem podkreślają konieczność odróżniania wniebowzięcia Maryi od wniebowstąpienia Chrystusa¹¹³.

Zgodnie z linią teologicznego myślenia, które ma podstawy w nauce Pisma świętego (Rz 8, 19. 23), *dogmat o wniebowzięciu mówi o naszej własnej przyszłości, wskazuje przedmiot nadziei, która w czasie historycznym zamieszkuje w nas*¹¹⁴. W związku z tym uczestniczenie Maryi w chwale nieba jest znakiem, że *Bóg antycypował już dla matki swojego Syna zbawienie, którego spodziewają się chrześcijanie*¹¹⁵. Katolicycy członkowie Grupy wyjaśniają, że o ile

¹¹⁰ TAMŻE, 270. Zob. też 274.

¹¹¹ TAMŻE, 261.

¹¹² TAMŻE, 263.

¹¹³ Zob. TAMŻE, 260.

¹¹⁴ TAMŻE, 265.

¹¹⁵ TAMŻE.

wniebowzięcie, rozumiane jako uczestniczenie w zmartwychwstaniu, zostało przypisane jedynie Maryi z tej racji, że była „Matką Boga”, o tyle jest ono *oznaką wypełnienia się zbawienia, które nie jest zarezerwowane tylko dla niej samej, ale którego Bóg pragnie udzielić wszystkim wierzącym*¹¹⁶.

6. Zróżnicowany konsens i pozostające rozbieżności

Mariologiczny dokument Grupy z Dombes o Matce naszego Pana został w wielu komentarzach i recenzjach uznany za *kamień milowy na trudnej drodze ekumenicznego dialogu*¹¹⁷. Taką opinię należy w pełni podzielić. Nie da się jednak przecenić całości wysiłków i ostatecznych owoców pracy protestanckich i katolickich teologów, wspieranych przez zapraszanych na dombeskie debaty jako ekspertów przedstawicieli prawosławia oraz nieteologów¹¹⁸. Podejmując się podsumowania kilkuletniej debaty nad jednym z trudniejszych zagadnień ekumenicznych, sami dombescy teologowie zadają sobie pytanie, czy *trzeba jeszcze mówić o «niezgodzie» między protestantami i katolikami w stosunku do osoby Maryi?*¹¹⁹. Stwierdzają, że na tak sformułowane pytanie należałoby udzielić odpowiedzi znuansowanej. Taka konstatacja wyraża zatem samoświadomość członków Grupy, że udało się im osiągnąć zróżnicowany, czyli niepełny konsens.

Zmagając się z kwestiami spornymi, dotyczącymi rozumienia roli i znaczenia osoby Maryi w teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza jeśli chodzi o katolickie dogmaty maryjne i pobożność maryjną, Grupa odwoływała się do zasady *hierarchii prawd* przyjętej na Soborze Watykańskim II¹²⁰. Uwzględnienie jej pozwoliło *na usytuowanie tych kwestii na ich właściwych miejscach, nie wtórnych, ale niższych rangą w stosunku do zagadnień zasadniczych, które nas jednoczą. Są bowiem*

¹¹⁶ TAMŻE, 264. Zob. też TAMŻE, 102; MPB, 342, gdzie Blancy i Jourjon stwierdzają w *Prezentacji drugiej części dokumentu: Jeśli chodzi o wniebowzięcie, to uznaje się, że wspólnym dobrem Kościołów od VI wieku jest Maryja, antycypująca powszechne przeznaczenie wiernych, dzięki łaskawości dla tej, która nosiła w swoim ciele Syna Bożego.*

¹¹⁷ J. KUMALA, *Maryja w symfonii zbawienia...*, 295.

¹¹⁸ Na temat obecności prawosławnych teologów oraz przedstawicielki nauk psychologicznych podczas corocznych sesji w Dombes w trakcie prac nad dokumentem o Maryi zob. R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 100, 131, 154.

¹¹⁹ MDD 334.

¹²⁰ *Przy zestawianiu doktryn niech [teologowie katolicy] pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej.* UR 11.

absolutnie centralne artykuły wiary; poza nimi istnieją też bardziej peryferyjne. Ta hierarchia stanowi kryterium rozróżniania punktów, które wciąż oddzielają, i tych, które takimi nie są¹²¹. Jean Tartier, aktualny współprzewodniczący Grupy zwracał uwagę jeszcze przed wypracowaniem drugiej części dokumentu, by katolicy i protestanci nie tracili z oczu tego, co łączy ich w samej istocie wiary, jak również tego, co jest nadal punktem podziału między nimi. Świadomość tego ostatniego winna nakłaniać do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy chodzi tu o różnorodność uprawnioną czy też nie¹²².

Podjęcie dialogu nad zagadnieniem katolickich dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, które - jak się często przyjmuje - najbardziej dzieli teologię katolicką i protestancką, miało w zamiarze dombeskich ekumenistów *umożliwić przewyżczenie sporów odziedziczonych z historii oraz lepsze zrozumienie naszych wzajemnych stanowisk odnoszących się do każdego z tych maryjnych twierdzeń*¹²³. Jak podkreśla jeden z dombistów, Claude Gerest w artykule prezentującym dombeski dokument, rozpoczynając debatę Grupa nie liczyła na osiągnięcie ostatecznego uzgodnienia. Jej katolicycy członkowie, prezentując swoje zdanie na temat niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia zgodnie z kształtem wiary swojego Kościoła, podjęli jednocześnie wysiłek takiego wyjaśnienia nauki obydwu dogmatów, aby doprowadzić do sytuacji, w której mogłyby zostać uznane przez

¹²¹ MDD 204.

¹²² Zob. J. TARTIER, *La session 1996 du Groupe des Dombes...*, 29. Taki też był zamysł dombistów, chodziło im bowiem o *dokument zorientowany na rozróżnienie między uprawnionymi różnicami i prawdziwymi rozbieżnościami*. B. SESBOÛE, *Rencontre de septembre 1992, consacrée à Marie dans le mystère du salut et la communion des saints*, w: *Archives du Groupe des Dombes avec l'autorisation de l'Association Groupe des Dombes*, Lyon, Centre Unité Chrétienne, Collection Marie 1992, 1. Znaczący wkład w metodologiczno-ekumeniczne opracowanie zagadnienia *zróżnicowanego konsensusu (consensus différencié)* i związanego z nim problemu *różnicy zasadniczej (différence fondamentale)*, uznawanej dotychczas za synonim *różnicy dzielącej (différence séparatrice)*, wniósł luterański teolog, A. Birmélé, który swoje uwagi na ten temat zawarł w niedawno opublikowanej książce *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologique*, Cerf, Paris - Labor et Fides, Genève 2000, 247-274. Szczególnie istotne wydaje się następujące stwierdzenie: *L'expression «différence fondamentale» est utilisée dans un sens descriptif qui ne préjuge pas de la qualité de cette différence fondamentale puisse dans certains domaines expliquer des différences légitimes et dans d'autres des différences encore séparatrices. Cette notion veut essayer de mieux comprendre la situation oecuménique contemporaine et contribuer à une méthodologie permettant la progression des dialogues. [...] La différence fondamentale et sa traduction quant aux différences particulières relèvent d'un autre niveau que le consensus fondamental. La distinction n'est donc pas «quantitative» dans le sens où l'une serait plus «profonde» que l'autre*. A. BIRMÉLÉ, *La communion ecclésiale...*, 249, 272.

¹²³ MDD 275.

protestanckich partnerów. Tymczasem osiągnięte zbliżenie stanowisk nie oznacza, że protestancy teologowie byli skłonni zaakceptować *decyzje zbyt odległe od ich teologicznego pejzażu*¹²⁴. Choć z drugiej strony wraz z katolickimi partnerami przyjmują, że jest całkowicie możliwe przywrócenie pełnej komunii w wierze przy zachowaniu wolności każdego z Kościołów, powiązanej ze wzajemnym szacunkiem dla odmiennych stanowisk¹²⁵.

Zaprezentowane przez dombistów rozumienie dogmatów o niepokalnym poczęciu i wniebowzięciu Matki Pana nie prowadziło ich zatem do wniosku o konieczności przyjęcia dogmatów maryjnych przez Kościoły niekatolickie. Formułują to za pomocą pytania: *Czy zatem nie wystarczy stwierdzić, że nasza zbieżna interpretacja tych dogmatów nie pociąga za sobą wniosku, iż powinny one zostać zaakceptowane przez Kościoły, które nie przyjęły ich w momencie ich ogłoszenia?*¹²⁶. Niemniej jednak ta interpretacja w ich przekonaniu *nie ma, w duchu i w intencji, które nią kierowały, «niczego, co byłoby przeciwne przesłaniu Ewangelii»*¹²⁷. W związku z tym katolickie dogmaty maryjne nie powodują już rozbieżności o charakterze dzielącym (*divergence séparatrice*)¹²⁸. Podjęta dyskusja pozwoliła na wypracowanie elementów konsensu pomiędzy obydwojma tradycjami, wzmacniając jednocześnie przekonanie o konieczności wspólnego dalszego kroczenia drogą *komunii* oraz przyczyniła się do sprecyzowania w sposób bardziej wyraźny pozostających rozbieżności¹²⁹.

W przypadku pierwszego dogmatu członkowie Grupy wspólnie przyjmują, że z łaski zbawiającego Chrystusa została Maryi udzielona świętość na drodze urzeczywistniania przez Nią ludzkiej kondycji,

¹²⁴ C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi et nous convertir: Marie II - par le Groupe oecuménique des Dombes*, „Nouveaux Cahiers Marials” (1998) nr 52, 24.

¹²⁵ Zob. MDD 326 oraz wnioski sformułowane w MDD nr 296-298, 325-326, przedstawione także w niniejszym artykule, w następnym punkcie *Wezwanie do nawrócenia Kościołów*.

¹²⁶ MDD, 103; MPB, 343.

¹²⁷ TAMŻE.

¹²⁸ Zob. TAMŻE, 326.

¹²⁹ Zob. TAMŻE, 275, 288. Strona protestancka pozostała przy swoim przeświadczeniu, że *te dogmaty nie pomagają w lepszym rozumieniu istoty wiary oraz że często stanowią pretekst do nabożeństwa (dévotion) niezwiązanego bezpośrednio z Ewangelią*. TAMŻE, 275. Ostatecznie jednak, konkludują dombiści, *te rozbieżności nie ranią naszej komunii w jednej wierze w Chrystusa*. TAMŻE, 275; zob. też 326. W takim przypadku realizuje się stwierdzenie zapisane przez Birméle: *Le dialogue a atteint son but lorsque la différence a été transformée de différence séparatrice en différence légitime. Après cette transformation, la différence qui demeure est «portée» par un consensus fondamental. Elle fait, elle-même, partie de ce consensus*. A. BIRMÉLÉ, *La communion ecclésiale...*, 247.

mającej udział w doświadczeniu *rozwoju, poszukiwania, bólu, słabości i ograniczenia*¹³⁰. Nie udało się im jednak osiągnąć takiego uzgodnienia, w którym strona protestancka mogłaby zaakceptować prawdę o ustrzeżeniu Matki Jezusa od wszelkiego grzechu od momentu Jej poczęcia. Samoświadomość dombeskich teologów prowadzi do stwierdzenia, że pozostające nadal rozbieżności dotyczące niepokalanego poczęcia wynikają z wyciągania odmiennych wniosków ze wspólnie przyjętej zasady absolutnego prymatu łaski Bożej i woli okazania czci samemu Chrystusowi. Inna jest również w obydwu tradycjach pozycja przypisywana Maryi względem całej ludzkości¹³¹.

Kreśląc natomiast wyjaśnienia dogmatu o wniebowzięciu, katolicy i protestanci teologowie wspólnie stwierdzają, że *czym innym jest uznać dogmat, czym innym zaś pojmować go w sensie antropologicznym i teologicznym*¹³². Oznacza to, że choć dokument z Dombes nie przynosi w pełni uzgodnionego stanowiska w kwestii ostatecznego losu Bożej Rodzicielki, gdyż strona protestancka nadal nie akceptuje dogmatu jako takiego, to jednak jest ona w stanie przyjąć jego teologiczną eksplikację oraz uznać, że treść prawdy zdogmatyzowanej nie musi być sprzeczna ze świadectwem Pisma Świętego¹³³.

O ile w przypadku dogmatu o wniebowzięciu rozbieżności nie są tak znaczące pod względem teologicznym i nie wpływają na kształt pobożności, o tyle w kwestii niepokalanego poczęcia wątpliwości natury teologicznej są poważniejsze, niosące ze sobą praktyczne konsekwencje. W tym drugim przypadku każda ze stron dialogu zredagowała w związku z tym własne wnioski, które jednocześnie stanowią szczegółowe punkty rozbieżności.

Najpierw protestanci stwierdzają, że z przyjęcia prawdy o uprzedzającym działaniu Bożej łaski względem pozytywnej odpowiedzi Maryi (*fiat*) nie wynika twierdzenie, według którego świętość została Jej udzielona od momentu poczęcia¹³⁴. Ponadto z tej racji, że nie ma ono oparcia w Piśmie Świętym, *zupełnie nie daje podstaw do właściwego rozumienia Bożej łaski i dzieła Chrystusa*¹³⁵, gdyż zgodnie z przesłaniem Ewangelii zbawcze działanie Jezusa jest skierowane do grzeszników, dlatego też nie jest jasne, jak *Maryja mogła zostać dotknięta łaską, jeśli wcześniej nie miała doświadczenia grzechu?*¹³⁶. Z uwagi

¹³⁰ MDD 271.

¹³¹ Zob. TAMŻE, 273.

¹³² TAMŻE, 261.

¹³³ Zob. TAMŻE, 326.

¹³⁴ Zob. TAMŻE, 273.

¹³⁵ TAMŻE.

¹³⁶ TAMŻE.

na to, że nauka o niepokalanym poczęciu dotyczy ustrzeżenia Maryi od grzechu pierworodnego, protestancka antropologia widzi w tej nauce zagrożenie dla człowieczeństwa Matki Pana¹³⁷. Dla Kościołów ewangelickich nie do końca zrozumiałe jest również wyjaśnianie tego dogmatu poprzez odwołanie do korzystania Maryi z odkupienia, które zostało dokonane przez Jej Syna, a które miałyby moc działania wstecz¹³⁸. Nie podzielając w pełni myślenia strony katolickiej, jeśli chodzi o dwa ostatnie dogmaty, protestanci poprzestają zatem *na ściśłym świadectwie biblijnym na temat osoby matki Zbawiciela, biorąc pod uwagę całkiem na poważnie bezpośrednio z niego wnioski*¹³⁹.

W kontekście tak postawionych wątpliwości katolicy przedstawili swoje argumenty na rzecz prawdy, według której Maryja w pełni uczestnicząc w ludzkiej naturze, została jednocześnie zachowana od wszelkiego grzechu („napełniona łaską”, Łk 1, 28) mocą bezwarunkowej łaski odkupienia od pierwszej chwili Jej istnienia¹⁴⁰. Pozostają przy przekonaniu, że Tej, która miała nosić w swoim ciele Zbawiciela, została uprzednio udzielona świętość, nie będąca jednakże *tego samego rodzaju co świętość Chrystusa, który jest jedynym Odkupicielem ludzkości*¹⁴¹. Istotnym dla przyszłego dialogu stwierdzeniem strony katolickiej jest uznanie, że świętość Maryi nie pozbawiła Jej kondycji ludzkiej, choć odnowiła w Niej prawdziwe człowieczeństwo. Nie może więc być tak, że *najpierw przeżywała stan grzechu, a potem mogła skorzystać z łaski*¹⁴². W opinii katolickich członków Grupy

¹³⁷ Można by w tym miejscu postawić pytanie, w kontekście protestanckiej koncepcji radykalnego przeciwstawienia grzeszności natury ludzkiej absolutnej łasce Boga, czy rzeczywiście łaska może stać się udziałem człowieka jedynie na drodze doświadczenia grzechu i związanego z nim kontrastu między naturą a łaską. Jednak z drugiej strony pojawia się inne pytanie, sformułowane przez protestancką teologkę, wskazujące na radykalizm przyjścia Boga z darem zbawienia do człowieka doświadczonego grzechem: *L'Évangile, l'incroyable «bonne nouvelle» d'une grâce imméritée, ne serait-il pas d'autant mieux servi si la mère du Christ elle-même était la première créature à témoigner de ce don, et à montrer l'incroyable, Dieu venu visiter les pécheurs?* E. PARMENTIER, *Marie dans la communion des saints. Perspectives oecuméniques*, „Ephemerides Mariologicae” 50(2000) nr 1, 73.

¹³⁸ Zob. MDD 273.

¹³⁹ TAMŻE, 103; MPB, 343.

¹⁴⁰ Zob. TAMŻE, 274.

¹⁴¹ TAMŻE, 274, gdzie doprecyzowują: *Maryja jest świętą od pierwszej chwili tylko dlatego, że korzysta na zasadzie antycypacji ze świętości udzielonej przez jej Syna*, cytując jednocześnie fragment modlitwy z liturgii święta Niepokalanego Poczęcia: *Panie, ty przez niepokalane poczęcie [Najświętszej] Dziewicy przygotowałaś swojemu Synowi godne mieszkanie; skoro uchroniłaś ją od wszelkiego grzechu dzięki łasce, płynącej już ze śmierci twojego Syna*. TAMŻE, przyp. 1; MPB 274, przyp. 166.

¹⁴² MDD nr 274. Jak się wydaje antropologia teologiczna Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich stanowi w tym aspekcie (stan natury człowieka

najgłębszym uzasadnieniem zdogmatyzowanej prawdy, choć niemającej formalnego potwierdzenia w Biblii, jest zatem ukazanie w Matce Bożej działania łaski, która udzielając Maryi świętości, uzdolniła Ją do wypowiedzenia *fiat* przy zwiastowaniu¹⁴³.

7. Wezwanie do nawrócenia Kościołów

Wydaje się, że osiągnięte uzgodnienie pomiędzy protestanckimi i katolickimi członkami *Grupy* stało się możliwe dzięki zastosowaniu przez nich fundamentalnego postulatu, jakim jest wezwanie do nawrócenia, a który został sformułowany w poprzednim dokumencie *Pour la conversion des Églises*¹⁴⁴, gdzie nawrócenie jest spostrzegane jako nieodłączny element twórczego dialogu między Kościołami. Dlatego też ostatni rozdział dokumentu maryjnego dombescy teologowie poświęcili zaprezentowaniu kroków nawrócenia, które pozwoliłyby wprowadzić w życie wnioski wynikające z osiągniętych uzgodnień oraz przybliżyć dzień, w którym będzie możliwa całkowita komunია w wierze, uwzględniająca pełne i właściwe miejsce w historii zbawienia Tej, która jest Matką Zbawiciela¹⁴⁵. Oznacza to, że niezgodności, mające rzeczywiste podstawy, choć nieraz wydają się jak niebotyczne góry, można zrozumieć, przeżyć i przewyciężyć jedynie *na wspólnej drodze i dzięki powszechnemu nawróceniu Kościoła Chrystusowego, jakim jesteśmy*¹⁴⁶.

przed i po grzechu pierworodnym) szczególnie punkt sporny, którego nie przewyciężyło jedyne - jak do tej pory - w historii dialogów ekumenicznych, oficjalne uzgodnienie katolików z luteranami z 1999 roku. Por. ŚWIATOWA FEDERACJA LUTERAŃSKA I PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN (Komisja Mieszana), *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu...*, 67-86 (§ 29-30), dotyczące rozumienia grzeszności człowieka usprawiedliwionego, a także *Oficjalne Wspólne Oświadczenie podpisane w Augsburgu 31 października 1999 roku*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 15(1999) nr 2, 137-140 (Aneks, 1, A-B).

¹⁴³ Zob. MDD 274. Por. też 268.

¹⁴⁴ GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Le Centurion, Paris 1991.

¹⁴⁵ Por. MDD 290. Jak słusznie zauważa Napiórkowski, *ponieważ mariologia jest jedną z dziedzin teologii, program nawrócenia Grupa przenosi na dialog o Maryi. Owocuje to zupełnie niezwykłymi stronami nowego dokumentu. [...] Nigdzie tak konkretnie i klarownie nie zastosowano dombeskiej idei nawrócenia Kościołów, jak tutaj. TENZE, Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia*, 278. Sami dombiści, podsumowując część historyczną i biblijną dokumentu, dochodzą do wniosku, że dialog ekumeniczny dotyczący Maryi Dziewicy jest właściwym miejscem, *aby skierować samokrytyczne spojrzenie na nasze eklezjalne postawy względem Matki Pana*. MDD 119.

¹⁴⁶ MDD, 106; MPB, 345.

Propozycje nawrócenia zostały sformułowane przez każdą ze stron oddzielnie, z uwzględnieniem uwag partnera dialogu w języku odpowiadającym wrażliwości swojego Kościoła¹⁴⁷.

7.1. Nawrócenie Kościoła katolickiego

Zaproszenie do wejścia na drogę *nawrócenia*, jakie katolicycy członkowie Grupy skierowują do różnych środowisk katolickich, zarówno teologicznych, jak i duszpasterskich wyraża się wpieryw w stwierdzeniu, że *katolicy nie mogą nie brać pod uwagę osądu, często jeszcze bardzo surowego, jaki wydają teologowie protestancy, zaangażowani w ruch ekumeniczny, na temat miejsca Maryi w ich Kościołach*¹⁴⁸.

Mając na uwadze dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu dombiści przedstawili konkretne uwagi i propozycje nawrócenia. Z tej racji, że dogmaty zostały sformułowane i ogłoszone jedynie w Kościele rzymskokatolickim i nie należą do wspólnego wyznania wiary sprzed podziałów XI i XVI wieku, dombiści stwierdzają, odwołując się ponadto do zasady *hierarchii prawd*, iż nie mogą mieć one mocy zobowiązującej dla innych chrześcijan¹⁴⁹. W konsekwencji oznacza to konieczność odejścia od oceniania protestantów (również prawosławnych) przez pryzmat odrzucania przez nich maryjnych dogmatów, tak jak to Magisterium Kościoła czyniło wobec katolików, odrzucających te definicje¹⁵⁰. Chodzi tu zatem o przyjęcie postawy roztropności i miłości, takiej samej, jaką Kościół *okazywał w ciągu długich wieków podczas toczonych na ten temat dyskusji teologicznych. To, co w Kościele przez dziewiętnaście stuleci nie było proble-*

¹⁴⁷ Por. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi et nous convertir...*, 29.

¹⁴⁸ MDD 291.

¹⁴⁹ Zob. TAMŻE, 296. Interesujący jest sposób argumentacji za takim przekonaniem. Otóż dombiści przywołują (MDD 296, przyp. 2; MPB 296, przyp. 178) podobną zasadę, stosowaną przez kard. Ratzingera w dialogu ze Wschodem dotyczącym papieskiego prymatu, zgodnie z którą możliwa jest zgoda oparta na wzajemnym uznaniu własnych stanowisk jako „uprawnionych i ortodoksyjnych”, co oznacza, że *Rzym nie może wymagać od Wschodu w kwestii nauki o prymacie więcej ponad to, co zostało sformułowane i przeżyte podczas pierwszego tysiąclecia* [podkreśl.-R.O.]. J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, Paris 1985, 222. Jednakże późniejsze wypowiedzi Kardynała są bardziej restrykcyjne. Zob. TENZE, *Church, Ecumenism and Politics*, Crossroad, New York, 81-82.

¹⁵⁰ Zob. MDD 297. Do prawosławnych i protestantów nie mogą odnosić się słowa deklaracji Piusa IX, dołączonej do definicji dogmatu: *Stąd też ci, którzy odważyliby się posiadać przeciwne uczucia względem naszej definicji, co nie podoba się Bogu, niech wiedzą bardzo jasno, że sami przez swój własny osąd potępiają się, że upadają w wierze i oddzielają się od jedności z Kościołem*. DS 2804; BV, VI, 89. Por. MDD 297, przyp. 2; MPB 297, przyp. 180.

*mem wiary, ale teologiczną opinią, nie może być oceniane w XX wieku jako punkt podziału*¹⁵¹.

Ostatecznie strona katolicka mogłaby odstąpić od uzależnienia możliwości osiągnięcia pełnej komunii między Kościołami od uprzedniego przyjęcia przez stronę protestancką zarówno dogmatu o niepokalanym poczęciu, jak i o wniebowzięciu Matki Bożej¹⁵². Warunkiem takiej komunii byłoby jedynie odnoszenie się przez protestantów *z szacunkiem do treści tych dogmatów, nie osądzania ich jako sprzecznych z Ewangelią i z wiarą, ale uznawania ich jako wolne i uprawnione wnioski namysłu katolickiej świadomości nad spójnością wiary*¹⁵³.

Jako analogiczny model, pozwalający na wypracowanie zgody skutkującej odzyskaniem jedności na płaszczyźnie omawianych dogmatów, katolicy członkowie *Grupy* wskazują przykład chrystologicznych wyznań wiary, podpisanych przez papieży Pawła VI i Jana Pawła II z patriarchami Kościołów przedchalcedońskich, w których prawdziwa zgoda była możliwa dzięki zastosowaniu wyrażen sformułowanych przez sobory, a przekraczających *dawny język, który stał się przedmiotem bezowocnych sporów*¹⁵⁴.

¹⁵¹ MDD 297. Argumentem za takim widzeniem sprawy jest fakt uznawania św. Bernarda i św. Tomasza z Akwinu za świadków pełnej wiary, zachowujących cały swój autorytet pomimo tego, że reprezentowali stanowisko przeciwne nauce o niepokalanym poczęciu. Zob. TAMŻE.

¹⁵² Por. TAMŻE, 298. Protestanci w części poświęconej nawróceniu swoich Kościołów przywołują podobną perspektywę, sformułowaną w 1967 roku przez luterkańskiego teologa, który pisał: *mógłby nadejść dzień, w którym nastąpiłaby zgoda i uznano by, że cały Kościół nie był konsultowany przed 1854 i 1950 rokiem, że 'cały' Kościół nie współdziałał, ani nie zgadzał się na te definicje i że jakkolwiek byłby stopień ich ważności kanonicznej dla tych, którzy przyjmują autorytet biskupa Rzymu, pozostają one kwestiami otwartymi dla 'całego' Kościoła*. A.C. PIEPKORN, *Mary's place within the People of God according to non-roman catholics*, „Marian Studies” 18(1967) 82 (wypowiedź cytowana w MDD 325). W związku z tym propozycja sformułowana przez katolickich członków *Grupy* oznacza zmianę po stronie katolickiej w ocenie sposobu przewyciężenia problemu, a jednocześnie stanowi wyzwanie dla strony protestanckiej. Zob. MDD 325.

¹⁵³ MDD 298.

¹⁵⁴ TAMŻE 299, odsyłający w przypisie (1; MPB 299, przyp. 181) do poprzedniego dombeskiego dokumentu o nawróceniu z 1991 roku, w którym *Grupa* podkreśla, że chodzi o wyznania wiary, które nie używają formuły o dwóch naturach w Chrystusie. Ponadto ukazuje podobną, choć odwrotną drogę „nawrócenia”, jaką w V wieku przeszedł Cyryl Aleksandryjski, uznający teologiczne wyrażenia wiary w Chrystusa, które wcześniej odrzucał, a które pochodziły ze szkoły antiocheńskiej. Zob. GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises* 59, przyp. 1.

7.2. Nawrócenie Kościołów ewangelickich

Teologowie protestancy podkreślają z kolei, że przewartościowanie i zrehabilitowanie wyjątkowej roli Maryi w zbawczym planie Bożym nie jest owocem „ekumenicznego kompromisu”, ale wynika z większej wierności świadectwu Ewangelii, w której Służebnica Pańska jest obecna¹⁵⁵. Tę szczególną pozycję Maryi wynikającą z faktu bycia Matką Zbawiciela, ewangelicy mogą odnaleźć na drodze *nawrócenia doktrynalnego*¹⁵⁶, które winno znaleźć swój wyraz w konkretnych postulatach odnoszących się między innymi do katolickiej nauki o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu.

Pomimo że ewangelicy nie mogą uznać tych dogmatów jako przynależących do wiary Kościoła przede wszystkim z powodu braku świadectwa biblijnego oraz rozbieżności w rozumieniu roli i znaczenia Magisterium Kościoła, to jednak protestancy członkowie *Grupy* postulują odczytywanie w nich wartości symbolicznej oraz uznanie prawa braci katolików do uważania ich za dogmaty wiary. Poza tym, odwołując się do postulatów strony katolickiej, oświadczają wyraźnie, że *interpretacja tych dogmatów nie zawiera już nic, co byłoby sprzeczne z orędziem ewangelicznym*¹⁵⁷. Byłoby to możliwe na podstawie takiej ich interpretacji, która bierze pod uwagę zgodę co do *współdziałania i usprawiedliwienia jedynie przez łaskę* i dzięki temu nie jest sprzeczna z prawdą Ewangelii¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Zob. MDD 319, gdzie argumentują korzystając z wypowiedzi Karla Bartha: *Jest tutaj coś więcej niż Abraham, więcej niż Mojżesz, więcej niż Dawid i więcej niż Jan Chrzciciel, więcej niż Paweł, więcej niż cały Kościół chrześcijański; chodzi tutaj o historię Matki Pana, Matki samego Boga. To wydarzenie wyjątkowe, bez analogii*. K. BARTH, *Quatre études bibliques*, „Foi et Vie” (1936) nr 85-56, 487. Podobnie wypowiedź A. i F. Dumas o tym, że Maryja jest *historią, centrum tej historii, która mówi nam o Bogu z Niebios w niej wcielonym* (A. i F. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Labor et Fides, Genève 1989, 99) cytują w MDD nr 323. W opracowanych w 1991 roku przez grupę roboczą „Catholica” (pełnomocników Kościołów członkowskich Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec i Niemieckiego Komitetu Narodowego Światowej Federacji Luterańskiej) wytycznych, dotyczących miejsca Maryi w wierze i teologii ewangelickiej, podkreśla się konieczność uwzględnienia Jej osoby w teologii i pobożności protestanckiej: *Kościół, dla których podstawą jest Pismo Święte, nie mogą zapominać, że Matka Jezusa pojawia się wielokrotnie w Nowym Testamencie w różnorodnych kontekstach. [...] Ponieważ Jezus z Nazaretu jest ostatecznym objawieniem istoty i woli Boga dla Kościoła wszystkich czasów, dla chrześcijan, którzy wyznają Chrystusa, Matka Jezusa nie może pozostać bez znaczenia. Maria, Matka naszego Pana. Wytyczne ewangelickie*, w: *Teksty o Matce Bożej...*, t. 10, 446.

¹⁵⁶ Por. MDD 321-322.

¹⁵⁷ TAMŻE, 326. W takiej perspektywie nadzieja na odnalezienie komunii Kościołów staje się realna. Por. B. SESBOÛE, *Marie et le péché*, „Christ, source de Vie – Notre Dame” (1998) nr 357, 18.

¹⁵⁸ Zob. MDD 326.

8. Metodologiczne uwarunkowania interpretacji dogmatów maryjnych

Integralnie ujęta metoda teologiczna, jaką udało się *Grupie* wypracować w ciągu kilkudziesięciu lat swojego istnienia¹⁵⁹, znajduje pozytywne przyjęcie w ocenie teologów, jeśli chodzi o jej zastosowanie w dokumencie *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. W komentarzach podkreśla się, że jest to najbardziej wyczerpujący z dotychczas opublikowanych przez teologów z Dombes tekstów zarówno pod względem wielkości, jak i przyjętej metodologii¹⁶⁰. Dokument o Maryi jest potwierdzeniem wartości tej metody, którą można oceniać na różnych płaszczyznach.

Dombeska metoda znajduje swoje zastosowanie przede wszystkim w uwzględnieniu etapów teologicznego dyskursu. Emmanuel Lanne w jednej z wielu przychylnych dla mariologicznego uzgodnienia recenzji podkreśla, mając na uwadze pierwszą część dokumentu oraz zaplanowane kwestie do opracowania w drugiej części, że *to, co uderza przede wszystkim w lekturze maryjnego tekstu, to solidność przyjętej struktury w tej pracy*¹⁶¹. Stanisław Celestyn Napiórkowski z kolei stwierdza, że *Grupa z Dombes*, opierając się na wielobarwnym bogactwie doświadczenia historycznego oraz biblijnym obrazie Maryi, formułuje ocenę przebytej przez podzielonych chrześcijan drogi, by w konsekwencji przedstawić program kontynuacji oraz naprawy. Tym samym, w odróżnieniu od najczęściej spotykanych założeń metodologicznych katolickiej mariologii oraz polemicznego ustosunkowania się do nich teologii protestanckiej, *Grupa obrała inną ścieżkę, bliższą współczesnej wrażliwości na dzieje i konkret*¹⁶². Dzięki zastosowaniu przez dombistów swojej historyczno-biblijno-doktrynalnej metody możliwe było przewycięzenie *tradycyjnych nieporozumień we wzajemnej ocenie stanowisk*, a przede wszystkim odnalezienie zasadniczej wspólnoty wiary przy jednoczesnym ukazaniu wciąż pozostających rozbieżności jako z reguły nie naruszających możliwej komunii Kościołów¹⁶³.

¹⁵⁹ Zob. I rozdział *Metoda teologiczna* przywołanej powyżej rozprawy doktorskiej: R. OBARSKI, *Mariologiczne implikacje...*, 58-185 oraz artykuł: TENŻE, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes...*, 15-59.

¹⁶⁰ Por. C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes...*, 266.

¹⁶¹ E. LANNE, *Un événement oecuménique: le texte sur Marie du Groupe des Dombes*, „*Irénikon*” 70(1997) nr 2, 214.

¹⁶² S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia...*, 277.

¹⁶³ Por. TAMŻE. W wielu komentarzach i recenzjach można spotkać tak pozytywną ocenę dokumentu, jak to czyni J.M. Hennaux: *un remarquable travail de clarification est effectué au sujet de la virginité perpétuelle de Marie*,

Grupa z Dombes po wieloletnich poszukiwaniach najbardziej wiarygodnego kryterium metodologiczno-teologicznego wskazuje na konieczność odnoszenia wszelkich teologicznych studiów do Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, będących „samą treścią Ewangelii” oraz „żywym i dynamicznym centrum Eucharystii”¹⁶⁴. „Skoncentrowanie chrystologiczne” jako podstawowa zasada konstruowania ekumenicznej refleksji teologicznej pozwalała dombeskim teologom na odkrywanie zbieżności w doktrynie, jednak nie dzięki poddawaniu krytyce takich czy innych sformułowań dogmatycznych czy proponowanie nowych, ale dzięki przeanalizowaniu stanowisk *’w odniesieniu do tego sedna’ nie po to, by od nich odstąpić, ale by lepiej w nich rozpoznać rzeczywistość «spójność», a więc konieczne pojednanie*¹⁶⁵. Wiąże się to w istotnej mierze z paradygmatem nawrócenia, który kształtuje teologię Grupy. Jej członkowie, jak to zostało powyżej ukazane, pojmują postulat nawrócenia Kościołów jako jeden z najważniejszych składników twórczego dialogu ekumenicznego¹⁶⁶. Ten właśnie postulat, powiązany z pozostałymi elementami stosowanej przez dombistów metody, został przez nich w pełni zastosowany w pracach nad zagadnieniem miejsca i roli Maryi w zbawczym planie Boga, w tym nad rozumieniem niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Bożej Rodzicielki.

Sposób podjęcia kwestii spornych oraz wnioski, do których dochodzą dombescy teologowie wynikają z głównej mierze z zasto-

*de l’Immaculée Conception, de l’Assomption et de l’invocation de Marie. Les sensibilité et les conviction protestantes et catholiques sont décrites avec beaucoup de finesse et d’exactitude. J.M. HENNAUX, Le document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie, „Nouvelle Revue Théologique” 131(1999) nr 1, 41. W protestanckich reakcjach przejawiały się niekiedy negatywne opinie na temat dombeskiego dokumentu. Spotkać można np. brak akceptacji dla rozpoczynania przez dombistów refleksji od historii, a nie od świadectwa Nowego Testamentu, który zresztą – według autora recenzji - należy do pierwotnej historii chrześcijaństwa (*La carenza di fondo del lungo documento sta [...] nel ‘metodo’. Non è vero [...] che ci si stupisca dell’abitudine del Gruppo di Dombes di cominciare con la storia. Io mi stupisco che l’abitudine di cominciare con la storia non includa anche il Nuovo Testamento.* T. SOGGIN, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi. L’emergere delle divergenze nell’età della Riforma*, „Ambrosius” 75(1999) 147), czy też nie do końca uprawniony zarzut, że biblijne podstawy doktryny maryjnej nie stanowiły przedmiotu żadnej analizy krytyczno-historycznej. Zob. R. PARMENTIER, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, „Evangile et Liberté” 110(1997) nr 105, 10. Por. też G. SCICLONE, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, „Ambrosius” (1999) nr 75, 155.*

¹⁶⁴ GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants*, *Commentaire*, w: *Pour la communion des Églises. L’apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Le Centurion, Paris 1988, 51.

¹⁶⁵ TAMŻE.

¹⁶⁶ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Odnajdywanie wzajemnego zrozumienia...*, 276.

sowania wspomnianej zasady „skoncentrowania chrystologicznego”. Kiedy czyta się dombeski dokument, wyraźnie można zauważyć, że *Grupa* poszukuje wspólnej dla obydwu tradycji chrześcijańskich nauki o Matce Pana, wychodząc od podstawowych twierdzeń chrystologicznych, czyli odwołując się do protestanckich zasad *solus Christus* i *sola gratia*. Prawdy wiary dotyczące Jezusa Chrystusa nie pozostają zatem bez odniesienia się do Tej, która była Jego Matką, *Theotokos*. Oznacza to zatem uwzględnienie przez dombistów również funkcjonującej we współczesnej katolickiej teologii zasady *de Iesu*, czy też *per Iesum ad Mariam*¹⁶⁷.

Istotne znaczenie dla osiągnięcia przez dombeskich teologów uzgodnienia w kwestii dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu miało również wypracowanie i konsekwentne stosowanie zasady „skoncentrowania dogmatycznego”, która znalazła swój podstawowy wyraz w odwołaniu się do zasady *hierarchii prawd*. Jeszcze do niedawna w teologii i pobożności katolickiej dogmaty maryjne obok prawd eklezjologicznych, pełniących rolę środków zbawienia (sakramenty, urzędy w Kościele, kult świętych), spełniały rolę „oręża” w polemicznej walce z protestantami, niejednokrotnie spychając w cień centralne prawdy wiary (tajemnica Trójcy Świętej, wcielenie i odkupienie, życie wieczne). Uwzględnienie cennej soborowej zasady interpretacyjnej w dialogach ekumenicznych pozwoliło uświadomić sobie fakt, że tak naprawdę katolicy nie różnią się z siostrami i braćmi z Kościołów ewangelickich w fundamentalnych prawdach naszej wiary¹⁶⁸, a osoba Maryi, choć różnie jest oceniana Jej rola w historii zbawienia, nie stanowi, według przekonania teologów z Dombes, powodu do dalszego podziału między chrześcijanami¹⁶⁹. Jak wyjaśniają katolicy członkowie *Grupy*, zgodnie z tą zasadą, wśród złożonego zbioru twierdzeń wiary, uporządkowanego hierarchicznie i poddane ewolucji, istnieją centralne, wynikające z symbolu wiary oraz

¹⁶⁷ Konieczne jest tu jednak wyjaśnienie, że nie chodzi o narzędziowe rozumienie przyimka *per*. Na temat poprawnego rozumienia formuły *Per Iesum ad Mariam* zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, „*Per Iesum ad Mariam*”. *Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, Licheń 26-27 października 2001 roku, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. PEK, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa-Licheń 2002, 9-30. Zasadność formuły *Per Iesum ad Mariam* w odniesieniu do dokumentu z Dombes prezentuje artykuł: R. OBARSKI, *Formuła „Per Iesum ad Mariam”*, w: TAMŻE, 215-222.

¹⁶⁸ Por. A. SKOWRONEK, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, „*Ateneum Kapłańskie*” 86(1994) z. 4, 31.

¹⁶⁹ Por. MDD 336.

podporządkowane im twierdzenia o mniejszym stopniu ważności. Wiąże się z tym wniosek, że z jednej strony wiara, będąca odpowiedzią na autorytet objawiającego się Boga, pozostaje zawsze taka sama, z drugiej - wobec historycznego i ludzkiego wymiaru przekazu prawd wiary - nie wszystkie wcześniejsze magisterialne stwierdzenia Kościoła mogą być nadal podtrzymywane¹⁷⁰.

Sięgając po zasadę *hierarchy veritatum*, Grupa z Dombes widziała w niej zatem wskazówkę dla teologii maryjnej, stanowiącej *rzeczywistość nie uboczną, ale niższej rangi w stosunku do Chrystusa, od którego ona zależy i dzięki któremu otrzymuje swoje uzasadnienie*¹⁷¹. Naświetlenie w perspektywie *hierarchii prawd* dwóch katolickich dogmatów maryjnych pozwoliło autorom dokumentu uzyskać pewne rozjaśnienie sytuacji. Przede wszystkim dombescy teologowie stwierdzili, że *w imię tej zasady trzeba będzie doktrynom o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu przypisać znaczenie z pewnością nie wtórne, ale jedynie niższe w stosunku do centralnego jądra wiary chrześcijańskiej*¹⁷². Dzięki temu w analizowanych dogmatach katolicy wraz

¹⁷⁰ Zob. TAMŻE, 296. Przykładem takiej wypowiedzi jest fragment encykliki *Mortalium animos* z 1928 roku, w której Piusa XI oceniał jako niedozwolone takie rozróżnianie prawd wiary, zgodnie z którym istniałyby artykuły wiary 'fundamentalne' i 'niefundamentalne', *pierwsze z nich są przyjęte przez wszystkich, a drugie mogą być pozostawione wolnej decyzji wiernych*. [...] Oto dlaczego wszyscy prawdziwi uczniowie Chrystusa wierzą, na przykład, w augustyńską tajemnicę Trójcy Świętej tą samą wiarą, co w dogmat o Niepokalanym Poczęciu. PIUS XI, Encyklika *Mortalium animos*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, TN KUL, Lublin, 1982, A15, 359.

¹⁷¹ MDD, 102; MPB, s. 340. Grupa nie jest pierwszą, która odwołując się do tej zasady określiła dwa ostatnie dogmaty maryjne jako „niższej rangi” (*secondaire*) względem chrystologicznego centrum wiary. Wcześniej pisali na ten temat H. Mühlen, U. Valeske, P. Schoonenberg, G. Tvard, V. Benassi, E.J. Yarnold, A. Dulles, F.M. Jelly, W. Henn. Por. C.E. CLIFFORD, *The Groupe des Dombes...*, 283, przyp. 72, gdzie autorka podaje tytuły publikacji wymienionych autorów. W języku polskim zob. na przykład artykuły: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *O właściwe miejsce Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, S. LONGOSZ, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1997, 187-197; S. PAWŁOWSKI, *Zasada „hierarchii” prawd w dialogu o Matce Pana*, „*Salvatoris Mater*” 3(2001) nr 4, 71-90.

¹⁷² MDD 242. W jednej z wypowiedzi watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan stwierdza się, że z racji różnej bliskości do podstawy objawionego misterium nie wszystkie prawdy znajdują się na tej samej płaszczyźnie. W konsekwencji tego nie można na przykład oddzielać dogmatu o niepokalanym poczęciu od prawdy o Bożym macierzyństwie, a przede wszystkim od dogmatu o łasce, z którym jest związany i który z konieczności opiera się na zbawczym wcieleniu Słowa. SEKRETARIAT DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (1970), w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego...*, t. I, nr 526, 156.

z protestantami odkrywali wspólnie istotne prawdy chrystologiczne i antropologiczne (o zbawieniu człowieka w Jezusie Chrystusie), a także dokonywali rozróżnienia wśród istniejących rozbieżności na te, które dzielą (*séparatrices*), oraz te, które są zgodne (*compatibles*) z eklezjalną komunią¹⁷³.

Autorzy mariologicznego dokumentu zastosowali zasadę „skoncentrowania dogmatycznego” także w tym sensie, że podjęli trud pogłębionego teologicznie wyjaśnienia katolickiej nauki o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu. Umożliwiło to uchwycenie przez obydwie dialogujące ze sobą strony właściwego sensu oraz intencji dogmatów. Taka „wystarczająca eksplikacja” pozwoliła również poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy dogmaty te są sprzeczne czy też nie ze wspólnym i zasadniczym wyznaniem wiary, sformułowanym w pierwszej części dokumentu¹⁷⁴.

9. Wnioski

A) Idąc za soborowym ujęciem misterium Matki Chrystusowej w misterium Jej Syna, konieczne jest odczytywanie wszelkich prawd o Maryi, a więc również o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu w odniesieniu do chrystologicznego serca doktryny chrześcijańskiej. Zwracając się ku Chrystusowi możliwe i konieczne stanie się do-

¹⁷³ Zob. MDD 242. W katolickich komentarzach do dokumentu spotkać można zarzut co do poprawności takiej interpretacji zasady *hierarchii prawd*. Hennaux, uznając, że fundamentem i sednem wiary jest Chrystus i Jego zbawcze działanie, mające za swój owoc Kościół i jego pośrednictwo, wyciąga wniosek, który zaprzecza myśleniu przyjętemu w dombeskim dokumencie: *la personne de Marie, comme figure de l'Église, se tiens avec la personne du Christ au coeur de notre foi. [...] ces deux dogmes ne peuvent être sortis du noyau central de la foi ni entraînés vers la périphérique. [...] Ils sont au centre de la foi parce qu'ils attestent la réalité du salut opéré par le Christ*. J.M. HENNAUX, *Le document du Groupe des Dombes...*, 57-58. Por. CH. DUQUOC, *Oecuménisme et mariologie*, „Lumière et Vie” 47(1998) nr 240, 81-88. Gerest, członek Grupy z Dombes, stwierdza natomiast, że chociaż Magisterium Kościoła nie wypowiedziało się w tej kwestii ostatecznie, to wydaje się być uprawnionym na podstawie *hierarchii prawd* przyjęcie komunii katolików z protestantami w tym, co jest sednem wiary (dombista nie włącza do niego dogmatów maryjnych). Zob. C. GEREST, *Pour mieux orienter notre foi et nous convertir...*, 30. Pawłowski wśród 14 wniosków dotyczących stosowania zasady *hierarchii prawd* w dialogu na temat Maryi wskazuje na pierwszorzędne kryterium treściowe stosowania tej zasady, jakim jest *chrystocentryzm trynitarny w perspektywie ekonomii zbawienia. Jest to 'primium principium theologiae'. Im bardziej widoczny będzie prymat Chrystusa i Trójcy w historiozbawczej tajemnicy Maryi, tym wyraźniejsza będzie właściwa «hierarchia» prawd i tym łatwiejszy będzie ekumeniczny dialog o Matce Pana*. S. PAWŁOWSKI, *Zasada „hierarchii” prawd...*, 87.

¹⁷⁴ Zob. MDD 234.

strzeżenie Tej, która stała się Matką „swojego i naszego Zbawiciela”. Należy zatem postępować w świetle inkluzywnie rozumianej protestanckiej zasady *solus Christus*, uzupełnionej o regułę *per Christum ad Mariam*, propagowaną przez współczesną teologię katolicką.

B) Z poprzednim wnioskiem wiąże się konieczność stosowania soborowej zasady *hierarchii prawd* w interpretowaniu wszystkich dogmatów maryjnych, w tym szczególnie dwóch ostatnich, stanowiących jeden z istotnych punktów podziału między katolicyzmem i protestantyzmem.

C) W przedstawianiu teologicznego obrazu Matki Bożej konieczne jest również podkreślanie, że wszystko, co stało się Jej udziałem, pochodzi z łaski Trójjedynego Boga (*sola gratia*) i jest jednocześnie Jej odpowiedzią z wiary (*sola fide*).

D) Prawdy o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu winny być interpretowane w kontekście podstawowych prawd chrześcijańskich, jakimi są wcielenie, odkupienie i zmartwychwstanie. Dogmaty maryjne powinny być odczytywane jako zrealizowanie w Maryi, na zasadzie antycypacji, Bożego planu zbawienia; nie mogą być rozważane jako niezależne przywileje, stawiające Maryję poza przeznaczeniem wspólnym dla wszystkich ludzi.

E) Odczytując niepokalane poczęcie w świetle zasady *sola gratia*, można i trzeba dostrzegać w tym darze dla Maryi radykalny przejaw łaski Bożej, gdyż tylko dzięki łasce możliwe było ustrzeżenie Jej od grzechu pierworodnego. Niepokalane poczęcie nie powoduje oddzielenia Maryi od kondycji ludzkiej, ale raczej uzdalnia Ją, tak jak każde odkupione stworzenie, do podjęcia czynnej odpowiedzi na inicjatywę Boga. Jest modelem działania łaski Bożej w człowieku, na którą on odpowiada w swojej wolności.

F) Zmartwychwstanie Chrystusa jest rozstrzygającym kryterium właściwego rozumienia dogmatu o wniebowzięciu Bożej Rodzicielki. Tak jak wskrzeszenie Syna Bożego jako Pierworodnego spośród umarłych było skutkiem absolutnej inicjatywy Boga, tak też udział Maryi w chwale nieba z duszą i ciałem oznacza doświadczenie ostatecznego przeznaczenia (udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa) na mocy łaski Bożej.

G) Uczestniczenie w zmartwychwstaniu, które stało się udziałem Maryi w sposób wyjątkowy z tej racji, że była „Matką Boga”, jest jednocześnie zapowiedzią wypełnienia się zbawienia, którego Bóg udzieli wszystkim wierzącym.

H) W związku z ogłoszeniem dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu w okresie już podzielonego zachodniego

chrześcijaństwa oraz biorąc pod uwagę przywołaną zasadę *hierarchy of truths* niekonieczne byłoby uznanie tych dogmatów przez stronę protestancką jako warunku *sine qua non* osiągnięcia pełnej komunii między Kościołami. Jednocześnie protestanci, choć nie przyjmują ich jako obowiązujące prawdy wiary, to jednak są w stanie oceniać je jako niesprzeczne z Pismem Świętym oraz jako uprawnione wnioski wynikające z namysłu nad spójnością wiary. W związku z tym dogmaty maryjne, pomimo że nadal stanowią punkt rozbieżności pomiędzy katolicyzmem i protestantyzmem, to jednak nie muszą mieć charakteru dzielącego.

Dr Ryszard Obarski

ul. Przy stawie 4/67
PL - 20-067 Lublin
e-mail: obarski@poczta.fm

L'immacolata concezione e l'assunzione di Maria nell'interpretazione ecumenica del Gruppo di Dombes

(Riassunto)

Gli ultimi dogmi mariani (1854 e 1950) trovano sempre di più lo spazio nel dialogo ecumenico. L'autore studia questo tema nel contesto del documento mariano del Gruppo di Dombes (*Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*).

Il testo ecumenico permette di inserire profondamente i misteri mariani nel contesto cristologico (*solus Christus*). Per interpretare i dogmi mariani è necessario adoperare il principio conciliare della gerarchia delle verità. Nell'immagine teologica di Maria si deve sottolineare che in lei tutto è dalla grazia di Dio (*sola gratia*) e anche il frutto della sua risposta di fede (*sola fide*). Le verità sull'immacolata concezione e l'assunzione devono essere interpretate nel ampio contesto teologico. Il dono dell'immacolata concezione è il modello dell'azione della grazia di Dio nell'uomo alla quale egli risponde nella libertà. La risurrezione di Cristo è il criterio decisivo per comprendere e spiegare l'assunzione di Maria.

Per le chiese evangeliche quelle verità mariane non dovrebbero essere la condizione *sine qua non* per la comunione ecclesiale. Inoltre tutte due verità anche se sono comprese diversamente non devono necessariamente dividere i cristiani.