

O. Dariusz Kasprzak OFM Cap

Ku Niepokalanemu Poczęciu NMP

Kształtowanie się myśli maryjnej w okresie patrystycznym

Kościół długo rozpoznawał Objawienie, zanim w sposób ostateczny sformułował definicję dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Nastąpiło to 8 grudnia 1854 roku, z chwilą ogłoszenia przez papieża Piusa IX bulli dogmatycznej *Ineffabilis Deus*¹. Odtąd prawdę wiary głoszącą, że

od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga... – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego²

traktuje się jako objawioną. Jednak Kościół pierwszych wieków nie znał określenia Niepokalanego, Ojcowie i pisarze starożytni byli zainteresowani przede wszystkim rozważaniem prawdy o Bogu, a problematyka maryjna była poruszana tylko przy okazji kwestii chrystologicznych.

¹ Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, 8. Dec. 1854, [w:] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, edizione bilingue 2800–2804*, red. P. Hünermann, Bologna 1996, s. 998–1000. Samo ogłoszenie dogmatu poprzedziły prace komisji teologicznej zebranej przez Piusa IX 1 czerwca 1848 r., oraz wydanie przez Piusa IX 2 lutego 1849 r. encykliki *Ubi primum*, w której papież konsultował się z biskupami katolickimi całego świata odnośnie definicji dogmatu. Z 603 biskupów, 546 było za ogłoszeniem definicji dogmatycznej, *Tamże*, s. 998.

² Polskie tłumaczenie: Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus, Definicja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 269.

Niniejszy artykuł jest próbą zrekonstruowania myśli patrystycznej dotyczącej kwestii Niepokalanego Poczęcia Maryi. Zagadnienie to było szeroko omawiane w literaturze zagranicznej³. Także w języku polskim ukazało się wiele opracowań poruszających niniejszą tematykę⁴. Ze względu na obszerność problemu zostaną tu zatem podkreślone tylko te tendencje myśli maryjnej Ojców, które wyraźniej „przybliżają się” lub „oddalają” od zdefiniowanej w drugiej połowie XIX wieku prawdy o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Ich odtworzenie i uporządkowanie ma na celu zwrócenie uwagi na stopniowe odkrywanie w Kościele Bożego Objawienia dotyczącego także Tej, która od 431 roku jest nazwana *Theotokos*, a od 1854 roku *Immaculata*.

Kwestia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w pierwszych trzech wiekach rozwoju myśli mariologicznej

Nauka o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w okresie patrystycznym nie była rozważana i wyznawana wprost, ale zawierała się pośrednio w nauce o Boskim macierzyństwie Maryi i Jej najdoskonalszej świętości (czystości)⁵. Wynikało to z samego rozwoju ma-

³ Do najważniejszych studiów z zakresu myśli patrystycznej odnośnie Niepokalanego Poczęcia NMP można zaliczyć prace: M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans L'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Romae 1952; C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progres dogmatique du mystere marial*, Romae 1954; *Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati*, t. 4: *De Immaculata Conceptione apud SS. Patres et Scriptores Orientales*, Romae 1955; *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*, red. E. D. O'Connor, Notre Dame 1958.

⁴ Do istotniejszych opracowań w języku polskim na temat rozwoju myśli patrystycznej o Niepokalanym Poczęciu NMP należą studia: A. S. Krechowiecki, *Niepokalana Bogarodzica Maryja w świetle Ewangelii i Ojców Kościoła*, t. 2, Lwów 1904; W. Grzegorzczak, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Rozprawa historyczno-dogmatyczna*, Tarnów 1955; J. Domański, *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny*, [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 188-229; M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym*, [w:] *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 79-82; czy też przetłumaczona na język polski praca R. Laurentin, *Matka Pana, Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 63-79; 91-92.

⁵ M. Pisarzyk, *Niepokalana wzorem nowego człowieka*, www.mateusz.pl/duchowość/mp-nwnc.html (23 VII 2004). Cytowany artykuł istnieje także w formie drukowanej, zob. „*Salvatoris Mater*” nr 3:2001, z. 1, s. 76-94, jednak jest uboższy o zagadnienia paragrafu 2, czyli o kwestię rozwoju kultu maryjnego, dlatego cytuję go za obszerniejszą i zmienioną w stosunku do drukowanej wersją internetową.

riologii w starożytnym Kościele. Nieliczne teksty o tematyce maryjnej w Nowym Testamencie czy też niezmiernie skromne wzmianki o Maryi w pismach Ojców apostoelskich, a także u apologetów i autorów II wieku, wyraźnie kontrastują z większą liczbą tekstów maryjnych u pisarzy po-nicejskich. Także najstarsze ze znanych przedstawień Matki Bożej są sto-sunkowo późne, znajdują się na terenie katakumb Pryscylli, a najwcze-śniejsze z nich jest datowane na lata dziewięćdziesiąte II wieku⁶. Pierw-sze pewne wiadomości o kościołach poświęconych Maryi pochodzą do-piero z okresu po Soborze Efeskim w 431 roku. W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa nie ma także świąt i modlitw maryjnych⁷. Nie świadczy to o braku zainteresowania Maryją w tamtym okresie. Pier-wotny Kościół musiał najpierw zbudować podstawy swej wiary w jedy-nego Boga, zaszczepić ją wśród pogan i określić formy kultu Chrystusa. Dopiero w następnej kolejności możliwe było głoszenie czci Maryi. Po-nadto kult Maryi w okresie I-III wieku mógł się szybko przerodzić w politeistyczny kult herosów, a jednym z przejawów politeizmu był

⁶ J. S. Partyka, *Najstarsze wizerunki Matki Bożej z rzymskich katakumb. „Salvatoris Mater”* nr 2:2000, z. 1, s. 282–285. Autor mówiąc o powyższym fresku stwierdza, że „przedstawia Niewiastę trzymającą przy piersi Dzieciątka i stojącego przed tą grupą mężczyznę, który palcem wskazuje na gwiazdę umieszczoną nad Dzieciątkiem. Badacze identyfikują tę postać bądź z prorokiem Baalamem (por. Lb 24, 17), bądź z Izajaszem, za-powiadającym dziewicze poczęcie i narodzenie Jezusa (por. Iz 7, 14) (w przypadku, gdy-by i tu zachodziło zjawisko zwane w sztuce wczesnochrześcijańskiej jako *compendium picture*)”. Drugie malowidło, ze stropu zwanego „cubiculum Zwiastowania” ukazujące Niewiastę na tronie pochodzi już z początku IV wieku, a trzecie malowidło z końca III wieku znajduje się w tzw. *Capella Graeca* i przedstawia Maryję z Dzieciątkiem, jako *tronus gratiae*, (Tamże, s. 284). Wg opinii ks. Marka Starowieyskiego (*Maryja w Kościele starożyt-nym*, s. 87), na przełomie II i III wieku pojawia się także w teologii pojęcie Maryi jako orędowniczki wiernych. Być może więc, jak sugeruje tenże autor, umieszczanie obrazów Maryi wśród grobów może oznaczać prośbę o Jej wstawiennictwo i opiekę nad zmarły-mi. Szerzej na temat samej maryjnej ikonologii przednicejskiej zobacz: A. Quacquarelli, F. Bisconti, *L’iconologia Mariana antinicensa e i suoi presupposti*, [w:] *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicensa)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 241–256. Papirus zawierający pierwszą modlitwę maryjną: „Pod twoją obronę”, pochodzi prawdopodobnie z połowy III wieku: A. M. Triacca, *«Sub Tuum praesidium»: nella «lex orandi» un’anticipata presenza della «lex credendi». La «teotocologia» precede la «mariologia»?*, [w:] *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicensa)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 190.

⁷ O początkach kultu maryjnego w Kościele w pierwszych wiekach zobacz: G. Philips, *Le sens chrétien de la foi et l’évolution du culte mariale*, [w:] *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati. t. 2: De funda-mentis scripturasticis et dogmatico-liturgicis cultus mariani*, Romae 1970, s. 103–124; J. Man-zano, *Algunas consideraciones sobre el culto mariano antes del Concilio de Efeso*, [w:] *De primordiis cultus...*, s. 295–326.

przecież kult matek bogów (Asztarty, Diany, Cybeli, itp.). Problem teologicznego ujęcia kultu Maryi i odniesienia tej kwestii do nadrzędnego w chrześcijaństwie kultu Boga został podjęty dopiero przez II Sobór Nicejski w 787 roku⁸.

Symptomatyczna jest również metodologia, którą teologowie okresu patrystycznego stosowali w trakcie rozważania problematyki mariologicznej. Charakterystyczne jest też to, że w pierwszych trzech wiekach teologowie chrześcijańscy powoli i stopniowo przystępują do rozważania kwestii maryjnej. Wynika to z faktu, że mariologia patrystyczna ma najpierw charakter biblijno-chrystologiczny, a dopiero po uznaniu dwóch natur w Chrystusie Kościół w 431 roku oficjalnie uznaje Maryję za Bożą Rodzicielkę. Pierwsi pisarze kościelni rozwijają mariologię na dwóch poziomach: teologii biblijnej i teologii ludowej. Pierwsza postuluje się dedukcją, druga symboliką biblijną (głównie apokryfy Nowego Testamentu). Jednak ze względu na obronę boskości Chrystusa, a także liczne herezje wykorzystujące postać Maryi czy też w związku z obawą przed infiltracją pogańską dokonuje się w teologii patrystycznej przesunięcie postaci Maryi na drugi plan. Refleksja maryjna Ojców i pisarzy starożytnych prowadzi jednak do zachwyty osobą Maryi, co z kolei rozbudza ducha pobożności⁹.

W związku z ograniczonym zakresem refleksji mariologicznej w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa oczywisty wydaje się brak szczegółowych rozważań na temat Niepokalanego Dziewictwa Maryi. Koncepcje teologiczne poruszające tę tematykę wprost pojawią się w teologii chrześcijańskiej dopiero w dobie średniowiecza. Jednak już w okresie patrystycznym można dostrzec pewne zapowiedzi i przeczucia teologiczne Niepokalanego Poczęcia Maryi. W okresie apologetów greckich o wyjątkowej świętości Maryi mówi Arystydes z Aten już około 140 roku. Wypowiadając się o poczęciu Jezusa apologeta z Aten stwierdza, że: „Ten zowie się Synem Boga Najwyższego, tj. głosi się, że Bóg z nieba zstąpił i od jednej hebrajskiej dziewicy ciało wziął na siebie i że Syn Boży mieszkał w jednej córce ludzkiej”¹⁰.

⁸ Szerzej na temat ograniczonego zainteresowania pierwszych teologów chrześcijańskich zagadnieniami maryjnymi, jak i możliwymi powodami takiego stanu refleksji wczesnochrześcijańskiej zobacz: M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 79–82.

⁹ *Dekret wiary Soboru Nicejskiego II*, 14–17, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1: (325–787), s. 336–339; M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 92.

¹⁰ Arystydes z Aten, *Apologia I*: PG 96, kol. 1121; przekład polski A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 21.

Ten sam pisarz wypowiadając się w innym fragmencie swej apologii na temat przedziwnego poczęcia Chrystusa z Ducha Świętego w łonie Maryi, prawdopodobnie jako pierwszy nazywa Maryję „świętą dziewicą”¹¹. Arystydes wyraźnie formułuje tezę o dziewiczej naturze macierzyństwa Maryi, podczas gdy macierzyństwo Boże traktuje jako wewnętrzną konsekwencję samej boskości Chrystusa. Wyjątkowa rola Maryi Dziewicy wg Arystydesa jest możliwa dzięki cudownej interwencji samego Ducha Świętego¹².

W II wieku rozwija się koncepcja paralelizmu antytetycznego Ewa – Maryja. Jako pierwszy stosuje go św. Justyn Męczennik¹³, który mówi również o dziewiczym poczęciu Mesjasza. Justyn jest prawdopodobnie pierwszym teologiem chrześcijańskim łączącym przepowiednie Iz 7, 10-16a + 8, 4 + 7, 16b-17 z Iz 7, 14. Zestawia on wspomniane teksty Izajasza dla przeprowadzenia argumentacji chrystologicznej: prorocтва Starożytności realizują się w Chrystusie, także to o jego dziewiczym poczęciu¹⁴. Jednak pełny kształt tej koncepcji nadaje św. Ireneusz z Lyonu, który ukazuje Maryję w nowej perspektywie odnowy w Chrystusie¹⁵. Maryja jako dziewica posłuszna zostaje przeciwstawiona Ewie – dziewicy nieposłusznej. Przez posłuszeństwo Bogu i przez wiarę Maryja odnawia i udoskonala plan Boży, który Ewa dziewica zniweczyła¹⁶. Maryja pojawia się w planie zbawienia i zaczyna w nim odgrywać zasadniczą rolę. Święty Ireneusz traktuje ją nie jako istotę bierną i drugoplanową, ale w Bożym dziele zbawienia ukazuje ją jako osobę aktywną o wiodącym znaczeniu. Św. Epifaniusz z Salaminy w roku 377 rozwija dalej ów para-

¹¹ Arystydes z Aten, *Apologia* VII: „Μαρίας τῆς ἁγίας Παρθένου και Θεοτόκου”, PG 96, kol. 912.

¹² L. Gambero, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Torino 1991, s. 36-37.

¹³ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 100, 4-6, PG 6, kol. 709; przekład polski A. Lisiecki, Poznań 1926, POK IV, 279-281.

¹⁴ L. Misiarczyk, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino martire*, Płock 1999, s. 192-193; autor w dalszej części swoich wywodów przywołuje polemikę pomiędzy Żydami a chrześcijanami II wieku odnośnie waloru i autorytetu LXX. Justyn stara się odeprzeć argumentację rabinistyczną swego czasu, tj. aplikację Iz 7,14 do Ezechiela i próbę zamiany terminu „dziewica” na termin „młoda dziewczyna”. Według L. Misiarczyka, *Il midrash nel Dialogo*, s. 194-205, można to wywnioskować z *Dialogu* 68, s. 6-8 i 71, 2-3, kiedy Justyn broni autorytetu LXX, a zatem także przekładu „dziewica”.

¹⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III 22, 4: PG 7, kol. 958-960, *Antologia patrystyczna...*, s. 48.

¹⁶ M. Jourjon, *Marie, avocate d’Eve, selon Saint Irénée*, [w:] *De Primordiis Cultus Mariae*, t. 2, Romae 1970, s. 143-148.

lelizm i określa Maryję jako „Matkę żyjących”¹⁷. Ireneusz, chwając dziewicze posłuszeństwo Maryi, którym unicestwiła dziewicze nieposłuszeństwo Ewy, podkreśla dobitnie samo dziewictwo Maryi. Powołując się na przepowiednie proroków (Jer 17, 9; Iz 8, 3; Iz 7, 14; Iz 9, 6), stwierdza za prorokami ST:

Nazywając Go Emanuelem narodzonym z Dziewicy oznajmiali zjednoczenie Słowa Bożego z naturą stworzoną, to jest że Słowo stało się ciałem, a Syn Boży synem człowieczym: czysty, w sposób czysty otworzywszy czyste łono, które odradza ludzi w Bogu, a które On czystym uczynił – i ten, który stał się tym, czym my jesteśmy, jest Bogiem mocny, a jego pochodzenia nie można wyrazić określić¹⁸.

Wyjątkowa świętość Maryi wywodzi się ze szczególnej łaski Boga, która wyznaczyła Maryi jedyną i niepowtarzalną rolę w dziejach zbawienia – Matki Boga Wcielonego w człowieka. Dlatego Bóg czyni Maryję czystą. Niezwykłość dziewictwa Maryi zaznacza się również w stwierdzeniu, że przez czyste zrodzenie Syna Bożego Dziewica Maryja odradza ludzi w Bogu¹⁹. Zasluga dziewiczego posłuszeństwa Maryi przed Bogiem polega tu na przyjęciu Bożego posłania zwiastowanego Jej przez anioła i uwierzeniu w nie²⁰. W akcie wiary Maryja podporządkowuje się Bogu, przyjmując bez wątpliwości i zastrzeżeń Boży plan wobec Niej samej²¹. Przez bezwzględne posłuszeństwo Bogu Maryja dziewica staje się narzędziem zbawienia, jak dziewica Ewa stała się matką grzechu. Ireneusz podkreśla, że Ewa zgrzeszyła przez nieposłuszeństwo, kiedy była jeszcze dziewicą. Pozostając na zawsze dziewicą nieposłuszną wobec Boga, Ewa zniszczyła dziewictwo swojego ciała, a poprzez więź małżeńską z Adamem stała się „przyczyną śmierci”. Maryja przeciwnie, poprzez dziewicze podporządkowanie się Bogu stała się „przyczyną zba-

¹⁷ R. Laurentin, *Matka Pana*, s. 66–68. Por. G. Jouassard, *Marie a travers la patristique – Maternité, divine, virginité, sainteté*. *Maria I*, Paris 1949, s. 59–157; Tenże, *Deux chefs de file en théologie mariale ... Epiphane et Ambroise*, „Gregorianum” t. 42 :1961, s. 6–12, 27–29.

¹⁸ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV 33, 11: „Qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi ad plasma eius manifestabant; quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis – purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines In Deum, quam ipse puram fecit – et hoc factus quod et nos, Deus fortis est, et inenarrabile habet genus” – PG 7, kol. 1080; przekład polski własny.

¹⁹ G. Jouassard, *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception*, [w:] *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*, red. E. D. O'Connor, Notre Dame 1958, s. 51.

²⁰ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III 22, 4: PG 7, kol. 958–959.

²¹ Tamże, kol. 959–960.

wienia" całego rodzaju ludzkiego²². Poprzez dziewicze małżeństwo z Józefem – wiara i posłuszeństwo Maryi przeszły na cały rodzaj ludzki²³.

Ireneusz kładzie nacisk na stan dziewictwa obu kobiet – z jednej strony Matki grzechu, a z drugiej Matki błogosławieństwa – w momencie dialogu z aniołami. Święty traktuje dziewictwo jako swego rodzaju środek umożliwiający kontakt z samym Bogiem. Posłuszne dziewictwo staje się czynnikiem zbawienia, zaś nieposłuszne – przyczyną śmierci. Ireneusz jako chrześcijanin, w przeciwieństwie do większości gnostyków, którzy nie doceniali wartości małżeństwa, wywyższali zaś stan dziewictwa, nie sprowadza grzechu Ewy do aktu małżeńskiego. Przeciwnie, stwierdzając że prawdziwe dziewictwo polega na czystości w ciele, podkreśla że grzech Ewy nie polegał na utracie stanu dziewiczego. Ewa bowiem popełniając grzech, pozostała dziewicą, więc jej przewinienie wynika przede wszystkim z nieposłuszeństwa wobec Boga. Ewa już przed aktem małżeńskim naraziła się na grzech i śmierć, jest więc w swoim dziewiczym stanie winna nieposłuszeństwa, a nie rozwiązłości. Z kolei zasługa Maryi dziewicy w poczęciu Słowa Bożego nie polega ani na tym, że była małżonką, ani że była dziewicą, lecz tylko na posłuszeństwie Bogu, dlatego stała się przyczyną zbawienia dla siebie i dla całego rodzaju ludzkiego²⁴. Refleksja ta prowadzi Ireneusza do uznania Maryi za orędowniczkę u Boga, co toruje drogę jej kultu²⁵.

Dla ludowego kultu maryjnego, posługującego się przede wszystkim swoiście interpretowaną obrazowością biblijną, najważniejszymi tekstami są niewątpliwie apokryfy. Na przełomie II i III wieku pojawia się wiele takich „ukrytych” pism, z których jedno całkowicie poświęcone osobie Maryi, nosi tytuł *Narodziny Maryi. Apokalipsa Jakuba*, szerzej jest jednak znane pod nazwą *Protoewangelia Jakuba*²⁶. Plastycznie opisuje

²² Szerzej o posłuszeństwie Maryi dziewicy jako odpowiedzi na zbawczy zamiar Boga Ojca względem całej ludzkości zobacz: K. Witko, *Maryja w zbawczej „ekonomii” Ojca według Adversus haereses Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” nr 1:1999, z. 2, s.179–184.

²³ A. Orbe, *Espiritualidad de San Ireneo*, „*Analecta Gregoriana*” t. 256, Roma 1989, s. 319–330.

²⁴ A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, t. 1: *Temi veterotestamentari*, Casale Monferrato 1995, s. 372–373.

²⁵ M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 83.

²⁶ *Protoewangelia Jakuba* powstała prawdopodobnie w drugiej połowie II w. lub w pierwszych latach III w., przy czym pierwsza data wydaje się być bardziej prawdopodobna. Szerzej na temat autora, tytułu, czasu i miejsca powstania tego apokryfu maryjnego zobacz: M. Starowieyski, *Protoewangelia Jakuba*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 175–181.

świętość, dziewictwo i macierzyństwo Maryi²⁷. W swej chrystologicznej orientacji autor tego chrześcijańskiego midraszu maryjnego nie zwraca uwagi na prywatne życie Maryi, ale koncentruje się na przygotowaniu Maryi do roli Matki Boga. Apokryf *Protoewangelia Jakuba* jako legendarne opowiadanie, które nie posługuje się pojęciami abstrakcyjnymi, stara się mimo wszystko poprzez obraz wyrazić cześć dla Maryi. Dzieło to nie przesądza jednak w żaden sposób o kulcie maryjnym²⁸. Maryja jest tu traktowana jako dziewica przed, w czasie i po urodzeniu Chrystusa, a problem braci Jezusa wyjaśnia się w ten sposób, że Józef miał już przedtem synów, a w momencie małżeństwa z Maryją był już starcem²⁹. Takie rozwiązanie znajdowało wielu zwolenników i weszło na długo do popularnego kanonu kaznodziejów chrześcijańskich³⁰. Dziewicze poczęcie Syna Bożego przez Maryję jest tutaj określane jako jedno z *mystéria*, a więc wydarzeń mających ścisły związek z bożym planem zbawienia³¹.

Pewnym odstępstwem od linii teologicznej podejmującej zagadnienie wyjątkowego dziewictwa – czystości – świętości Maryi, jest teoria Orygenesa. Podkreślając wyjątkową świętość i dziewictwo Matki Bożej, wielki pisarz aleksandryjski poddał w wątpliwość wiarę Maryi w bóstwo

²⁷ *Protoewangelia Jakuba (ProtEwJk)*, red. M. Starowieyski, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 266–290.

²⁸ M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 85–86.

²⁹ *Protoewangelia Jakuba* 9..., s. 1–3: „I rzekł kapłan: Józefie, Józefie, na ciebie wypadło, byś wziął dziewicę Pańską, by jej strzec dla Niego. 2. I sprzeciwił się Józef, i rzekł: „mam synów, jestem starcem, ona zaś jest młodziczką dziewczeczką. Nie zaiste, bo stanę się pośmiewiskiem dla synów Izraela...3. I Józef zdjęty lękiem Bożym wziął ją w swoją opiekę, i rzekł do niej: „Maryjo, wziąłem ciebie ze świątyni Pańskiej. Teraz zaś zostawiam cię w domu moim. Wychodzę bowiem budować domy, ale przyjdę do ciebie. Pan będzie cię strzegł” (*Apokryfy Nowego Testamentu*, Kraków 2003, s. 275–276). Jak zaznacza M. Starowieyski, (tamże, s. 106, s. 275–276): „mamy tutaj do czynienia z typowym elementem apologetycznym: Józef jest starcem, i ma synów – jest to wyjaśnienie zwrotu: „brat Pański”, np. Mt 12,46; 13, 55 itd.; ten argument był powszechnie stosowany w literaturze wczesnochrześcijańskiej. O synach Józefa z pierwszego małżeństwa często wspominają apokryfy” (por. *ProtEwJk* 17, 1; *JózCieś*, passim). Por. także Orygenes, *In Mt* 13, 55, 17; *Źródła myśli teologicznej*, t. 10, s. 61n., Hilary, *In Mt* 2, 12, 47, SCh 254, s. 96–98. Opinię tę potępia Hieronim, *In Mt* 2, 12, 47, CCL 77, 100 nazywając ją *deliramenta apocryphorum* (bredzeniem apokryfów)”.
³⁰ M. Starowieyski, *Protoewangelia Jakuba...*, s. 267.

³¹ *Protoewangelia Jakuba* 11–12, *Apokryfy...*, s. 277–278. Jak zaznacza tłumacz w komentarzu, (Tamże, s. 137, 278), owo greckie *mystéria* było już wcześniej stosowane w odniesieniu do Maryi przez Ignacego Antiocheńskiego, *Do Efezjan* 19, 1: „Dziewictwo Maryi, jej poród i śmierć Pańska: trzy krzyczące tajemnice, które dokonały się w ciszy i niezmienności Boga” (por. Ignacy Antiocheński, *Do Magnezjan* 2, 9).

Chrystusa w momencie Jego męki. Byłby to Jej jedyny grzech, za który uzyskałaby przebaczenie poprzez zbawczą śmierć Jezusa. Przekonanie to zaciąży przez pewien czas na kolejnych koncepcjach mariologicznych, w których sławieniu cnót Maryi towarzyszy opinia o Jej niedoskonałości lub o fakcie jej oczyszczenia w chwili Zwiastowania³². Orygenes uznaje dziewictwo Maryi za tajemniczy i cudowny aspekt jej macierzyństwa. Podkreśla przy tym, że jest to prawda wiary:

Albo jeśli ktoś wierzy, że Jezus ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem dokonał jakiegoś świętego i zbawczego dla świata dzieła, ale nie narodził się z Maryi i z Ducha świętego, tylko z Józefa i Maryi, to również i takiemu człowiekowi brak najistotniejszych podstaw pełnej wiary³³.

Według Orygenesusa Chrystus urodzony jako człowiek z ludzkiej matki, jest jednak wyjątkowy i odmienny od wszystkich ludzi już na etapie samych narodzin, gdyż Jego ciało nie pochodzi z nasienia ludzkiego, nawet jeśli jest zrodzony "z kobiety", a nie "przez kobietę" jak każdy inny człowiek³⁴. Orygenes nie ma żadnej wątpliwości co do nieprzerwanego dziewictwa Maryi³⁵, Maryja nie miała innego syna poza Jezusem, który jest jedynym Synem z Niej zrodzonym³⁶. Orygenes wyrażając cześć i podziw dla misterium ciągłego dziewictwa Maryi stwierdza, że dziewictwo Maryi było ukryte od początków tego świata. Stało się takim dzięki Józefowi i dzięki małżeństwu z nim, a ukryte było, aby diabeł tkwił w przekonaniu, że Maryja jest zwyczajnie poślubiona mężczyźni³⁷. Orygenes ogranicza się do stwierdzenia, że Bóg ukrył przed światem dziewictwo Maryi, tej która jest pełna łaski, a pozdrowienie to zostało zarezerwowane wyłącznie dla Niej³⁸. Tezę o zwątpieniu Maryi

³² J. Domański, *Niepokalane Poczęcie...*, s. 199.

³³ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 32, 16, 191: GCS 10, red. E. Preuschen, Leipzig 1903, s. 452; przekład polski S. Kalinkowski, *Źródła myśli teologicznej*, t. 27, Kraków 2003, s. 531.

³⁴ Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian* 3, 10: PG 14, kol. 956-957; przekład polski S. Kalinkowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP)*, t. 57: *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 1, Warszawa 1994, s. 185-186.

³⁵ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 10, 17: GCS 40, red. E. Klostermann, Leipzig 1935, s. 21-22; przekład polski S. Kalinkowski, *Źródła Myśli Teologicznej (ŻMT)* 10, Kraków 1998, s. 61-62.

³⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1, 4: GCS 10, Leipzig 1903, s. 8-9; ŻMT 27, Kraków 2003, s. 31.

³⁷ Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 6, 3-4: PG 13, kol. 1814-1815; przekład polski S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986, s. 45-46

³⁸ Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 6, 7: PG 13, kol. 1815; PSP 36, s. 47.

w bóstwo Chrystusa w czasie jego męki wyprowadza na podstawie interpretacji prorocstwa Symeona Łk 2, 35:

O tym właśnie prorokuje teraz Symeon: „Ty wiesz, że porodziłaś będąc Dziewicą i nie miałaś kontaktu z mężem, usłyszałaś od Gabriela: «Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego Cię osłoni», a przecież i twoja duszę przeniknie miecz niewiary, zostaniesz zraniona ostrzem niepewności, a myśli twoje będą cię nękać, gdy ujrzysz, że Ten, o którym słyszałaś, że jest Synem Bożym, i wiedziałaś, że urodził się bez udziału męskiego nasienia, zostaje ukrzyżowany, umiera, podlega ludzkim cierpieniom, a na koniec uzala się ze łzami i mówi: «Ojcze, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich»”. A zatem „i twoją duszę przeniknie miecz”³⁹.

Orygenes traktuje zatem owo zwątpienie Maryi jako niedoskonałość czy też defekt wiary. Na podstawie tekstu Rz 3, 23–24 wyciąga wniosek, że Maryja jako poddana zgorszeniu wiary, może być odkupiona – jak wszyscy inni ludzie – darmową łaską usprawiedliwienia:

Czemu zatem sądzimy, iż skoro apostołowie się zgorszyli, Matka pana pozostała wolna od zgorszenia? Jeśli w chwili męki Pana nie doznała zgorszenia, to Jezus nie umarł za jej grzechy. Jeśli natomiast „wszyscy zgrzeszyli i wszyscy potrzebują łaski Boga, a przez łaskę Jego zostali usprawiedliwieni i odkupieni”, to również i Maryja w owym czasie doznała zgorszenia⁴⁰.

Ze względu na powszechność odkupienia w Chrystusie Maryja musiała „zgrzeszyć” w jakiś sposób, tym jej grzechem byłoby według hipotezy Orygenesesa właśnie zwątpienie w bóstwo Chrystusa w momencie Jego śmierci. Powyższa koncepcja mariologiczna przez pewien czas wpływała na kolejnych pisarzy III wieku, tak że nie formułowano jakiegokolwiek teologicznego uzasadnienia całkowitej bezgrzeszności Maryi⁴¹, a w konsekwencji nie mówiono o Niepokalanym Poczęciu Maryi jako o tajemniczym boskim wyjątku od powszechności odkupienia grzeszników. Opinię o „grzechu Maryi” przejęli niektórzy teologowie IV wieku, a zanikła dopiero w V wieku pod wpływem rozwoju samej mariologii⁴².

³⁹ Tamże 17, 7: PG 13, kol. 1845; przekład polski: PSP 36, s. 80.

⁴⁰ Tamże 17, 6: PG 13, kol. 1845; przekład polski: PSP 36, s. 80.

⁴¹ Szerzej na temat myśli maryjnej Orygenesesa w dwóch podstawowych opracowaniach na ten temat tj. C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, „Orientalia Christiana Analecta” t. 131, Roma 1942; H. Crousel, *La Théologie mariale d'Origène. Homélie sur St. Luc, Introduction*, SC 87, Paris 1998.

⁴² M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 87.

Przebudzenie maryjne w teologii patrystycznej IV/VII wieku a kwestia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny

Zagadnienie pełnej świętości Maryi jako jeden z pierwszych poruszył w IV wieku św. Epifaniusz z Salaminy (zm. 403), który wbrew opinii arian i apollinarystów podkreślał jedność bosko-ludzką Wcielonego Słowa. W konsekwencji biskup Salaminy wykazywał realność bosko-ludzkiego macierzyństwa Maryi⁴³. Chrystus musiał narodzić się z Maryi Dziewicy, gdyż tak mówiło o Mesjaszu proroctwo Iz 7, 14: bez udziału nasienia człowieka Bóg uformował święte swoje ciało biorąc je z Maryi Bożej rodzicielki⁴⁴. W polemice z antydikomarianitami⁴⁵ Epifaniusz rozważa problematykę nieprzerwanego dziewictwa Maryi. Podkreśla, że Maryja pozostała dziewicą także po narodzeniu Jezusa:

Samo imię (dziewica) czy nie potwierdza wystarczająco albo nie przekazuje cię kłótniku? Czy był ktokolwiek, kto śmiał wymawiać imię świętej Maryi bez dodania natychmiast określenia Dziewica?⁴⁶.

Powtarzając tezę o ciągłym dziewictwie Maryi, którą określa jako „Dziewicę świętą, naprawdę wielką przed Bogiem i przed ludźmi”⁴⁷, czy też „świętą dziewicę, to jest święte naczynie”⁴⁸, św. Epifaniusz nazywa Maryję także „na wszelki sposób napełnioną łaską”⁴⁹.

Zdecydowanie większe zasługi jeśli chodzi o wypracowania tezy teologicznej o wyjątkowym charakterze dziewictwa Maryi można przypisać św. Efremoni Syryjczykowi⁵⁰. Pisząc o ciągłej świętości Maryi

⁴³ Epifaniusz z Salaminy, *Ancoratus* 32: PG 43, kol. 76 A-B; szerzej o mariologii św. Epifaniasza z Salaminy zobacz opracowania: D. Fernandez, *De mariologia Sancti Epiphani, Romae* 1968; E. Megier, *Mariologia Sancti Epiphani, Romae* 1969; J. Galot, *Déviation du culte marial et saine tradition. Saint Epiphane et les Colliridiens*, [w:] *De primordiis cultus mariani*, t. 3, Romae 1970, s. 291-301.

⁴⁴ Epifaniusz z Salaminy, *Ancoratus* 30: PG 43, kol. 72 B.

⁴⁵ Jedną z pierwszych herezji maryjnych, antydikomarianicy uważali Maryję za zwyczajną kobietę. Antydikomarianicy byli przeciwnikami innej herezji maryjnej, kollyrydianek, która wynikała z kultu Maryi jako bogini, gdzie kobiety składały Jej w ofierze placuszki zwane „kollyrydia”, por. M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 89.

⁴⁶ Epifaniusz z Salaminy, *Haereses* 78, 6: PG 42, kol. 705 D; przekład polski własny.

⁴⁷ Tamże 30, 31: PG 41, kol. 460 C.

⁴⁸ Tamże 78, 21: PG 42, kol. 733 A.

⁴⁹ Tamże 78, 25: PG 42 kol. 737.

⁵⁰ Odnośnie myśli maryjnej Efrema zobacz szczegółowe studia: E. Beck, *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, „Oriens Christianus” t. 40:1956, s. 22-39; I. Ortiz de

prawdopodobnie jako pierwszy teolog chrześcijański poruszył zagadnienie całkowitej niewinności Maryi w taki sposób, że część późniejszych teologów uznała go za prekursora wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi. Uznał, że wyjątkowa czystość Maryi została związana z jej boskim macierzyństwem i ze skutecznym udziałem w pokonaniu grzechu⁵¹. Zagadnienia te zawarł w Pieśniach Nizybijskich.

Tym co od razu uderza przy czytaniu jego pieśni, to stwierdzenie, że Maryja jest najdoskonalszym dziełem Bożym, ponad które nie ma nic czystsze­go, nic świętszego, nic piękniejszego: „pełna łaski”, „najczystsza”, „nienaruszona”, „nietknięta”, „najpiękniejsza”, „światło najjaśniejsze”, „wybrane naczynie Boże”, „cud ziemi”, „gwiazda najjaśniejsza”, „lilia na zamkniętej górą doli­nie”, „piękno męczenników”, „ozdoba Aniołów”, „pieśń Cherubinów i Serafi­nów”⁵².

Użycie powyższych określeń przyczyniło się do tego, że część póź­niejszych teologów uznała Pieśni Nizybijskie za pierwszy tekst o wy­dźwięku zbliżonym do tezy o Niepokalanie Poczętej:

Tylko Ty, Panie, i Twa Matka jesteście ponad wszystko piękni, bo nie ma na Tobie żadnej skazy i żadnej zmyy na Twej Matce⁵³.

Jak zauważa polski tłumacz syryjskich tekstów maryjnych, W. Ka­nia, powyższa wypowiedź Efrema jest uwieńczeniem jego określeń ma­ryjnych i wielu późniejszych teologów widzi w tym tekście świadectwo wiary, że Maryja wolna była od skazy grzechu pierwородnego i dlatego należy się Jej tytuł *Niepokalanie Poczętej*⁵⁴. Podobną opinię wyraża I. Ortiz de Urbina. Komentując powyższy tekst stwierdza on:

wy­daje się, że myśl Efrema jest taka: podczas gdy Kościół Edeski jest brzydki, ale ma piękne dzieci, na podobieństwo Lei i jej dzieci, z Maryją i Jezu­sem rzecz ma się zupełnie inaczej, bo zarówno Matka, jak i Syn są piękni. Nale­ży tu mieć na myśli piękno moralne. Sprawa Jezusa i Maryi jest prawdziwym wyjątkiem. Jaki charakter ma to piękno? Słowa Efrema są zupełnie jasne. Tak jak Jezus był wolny od jakiegokolwiek skazy moralnej, tak i Maryi nie dotknęła

⁵¹ I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej*, „Częstochowskie Studia Teolo­giczne” t. 11:1983, s. 130.

⁵² W. Kania, *Wstęp*, [w:] *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 13; mnożenie takich określeń Maryi w jednym tylko tekście można prześledzić w pieśni św. Efrema, *Nieskalana*, [w:] *Muza chrześcijańska*, t. 1: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. M. Starowieyski, Kraków 1984, s. 227–228.

⁵³ Efrema Syryjczyk, *Pieśni nizybijskie* 27, 8: CSCO 219, s. 76, [w:] *Ojcowie Kościoła greccy i suruiscu. Tekstu o Matce Bożej...*, s. 13.

żadna nieczystość. Termin syryjski „kutmatha” może oznaczać zarówno piegi na ciele, jak również braki moralne. Maryja zatem jest niepokalana, podobnie jak Jej Syn⁵⁵.

Sformułowanie: „żadnej zmazy na Twej Matce” według I. Ortiz de Urbina należy rozumieć w ten sposób, że nie ma w Maryi żadnej choroby czy plamy. Badacz ten wnioskuje, że w pismach św. Efrema występuje teza o Niepokalanym Poczęciu, chociaż w czasach tego świętego nie funkcjonowało pojęcie grzechu pierworodnego, zaś autor Pieśni Nizybijskich określał grzech odziedziczony jako „plamę” czy też „ferment”, który jest w człowieku, nawet w dziecku przed urodzeniem, ale który nie dotyczył Jezusa i analogicznie jego matki⁵⁶. Co prawda w pismach św. Efrema, można znaleźć także szereg fragmentów mówiących o oczyszczeniu Maryi, które jednak, zdaniem I. Ortiza de Urbina, nie stoją w sprzeczności ze stwierdzeniami mówiącymi o Jej niepokalanej czystości, gdyż chodziłoby tutaj o „uświęcenie profilaktyczne”, które w przyszłości miałyby umożliwić dziewicze poczęcie i niepokalane urodzenie Jezusa. Zatem efremowe terminy „oczyścić”, „uświęcić”, „rozjaśnić”, „oświecić” są dla I. O. de Urbina synonimami określeń odnoszących się do skutków obecności boskiego światła w duszy Maryi⁵⁷. Natomiast chrzest, który otrzymała Maryja, nie tyle odkupił ją i uwolnił od grzechów, łącznie z grzechem pierworodnym, ale „ten chrzest, który Efrema dopuszcza, służył po prostu temu, żeby Maryi nadać tytuł „Córki Bożej”, a nie żeby zmazać winy, których nie było. Jedynie taka interpretacja pozwala potraktować te teksty jako niesprzeczne ze sobą⁵⁸.

Podsumowując opinie o Maryi w pismach św. Efrema Syryjczyka, I. Ortiz de Urbina mówi:

Dla Efrema grzech dziedziczny jest prawdziwą plamą. Należy ostrożnie interpretować fragmenty, które wydają się wskazywać na uchybienia Maryi – mogą to być bowiem niedoskonałości natury psychologicznej, a nie ściśle moralnej⁵⁹.

Podkreślanie przez św. Efrema duchowego piękna i świętości Maryi, które wyrażają się w braku jakiegokolwiek grzechu, pozwala zatem przypuszczać niektórym teologom, że miał on świadomość przywileju

⁵⁵ I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej...*, s. 131.

⁵⁶ Efrema Syryjczyk, *Pieśni Nizybijskie* 35, 8, (cytat za I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej...*, s. 131).

⁵⁷ I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej...*, s. 132.

Niepokalanego Poczęcia Maryi i wskazać go jako prawdopodobnego świadka tego dogmatu, ale nie wprost, lecz *implicite* i to przy określonej interpretacji jego tez maryjnych. Inni badacze stwierdzają natomiast, że św. Efrem nie znał tego pojęcia, a na pewno zaś nie wyrażał się o tym zagadnieniu wiary w terminach, w których wyjaśniła tę problematykę późniejsza tradycja teologiczna, jak i sama definicja dogmatyczna z roku 1854⁶⁰. Co więcej według opinii G. Jouassarda nie można także twierdzić, że św. Efrem sformułował prawdę o Niepokalanym Poczęciu Maryi w terminach pozytywnych, gdyż nie mówił on ani mniej ani więcej niż mówiono w jego środowisku⁶¹.

O wyjątkowej świętości Maryi wypowiadali się w IV/V wieku także Ojcowie Zachodu. Św. Ambroży, gdy wyrażał się o żonie Hioba jako instrumencie pierwszego grzechu, stwierdził, że Chrystus narodził się „z Dziewicy w której nie znalazł żadnego związku z grzechem”⁶². Św. Hieronim zachęcając zaś do świętości Eustochium, kiedy mówił o wielkiej świętości Maryi, doszedł do wniosku, że zasłużyła aby być matką Pana⁶³. Jednak najistotniejszy wpływ na kształtowanie się przyszłej nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi miał na Zachodzie chrześcijaństwa przede wszystkim św. Augustyn z Hippony. W sporze z pelagianami poruszył zagadnienie bezgrzeszności Maryi Panny. W pierwszej fazie konfliktu Pelagiusz – wbrew katolickiemu twierdzeniu mówiącemu, że wszyscy ludzie za wyjątkiem Jezusa byli poddani grzechowi, wysunął argument o świętości niektórych osób Starego i Nowego Testamentu, a przede wszystkim o świętości Maryi, o której wypowiadał się że: „zachodzi konieczność uznania jej za bezgrzeszną”⁶⁴. Św. Augustyn przyjął tak wyraźnie sformułowaną tezę o świętości Maryi, lecz nadał jej idąc za 1 J 1, 8 nowy sens: świętość Maryi jest wyjątkowa, a jej podstawę stanowi łaska Boża, a nie jak chciał Pelagiusz jedynie wolna ludzka wola. Gdy zatem chodzi o grzech, to Maryja dzięki wyjątkowej łasce Boga jest uprzywilejowana – czyli bezgrzeszna, ze względu na cześć Jezusa – Jej Syna:

⁶⁰ L. Gambero, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa...*, s. 115.

⁶¹ G. Jouassard, *The Fathers of the Church and the Immaculate Conception...*, s. 59–60.

⁶² Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii wg św. Łukasza IV*, 39. „Adhibetur mulier prima fraudis inlecebra, hic per uirginem natus errori obnoxiam non habebat”: *Opera Omnia di Sant’Ambrogio* 11/1, red. G. Coppa, Roma 1978, s. 331.

⁶³ Hieronim ze Strydonu, *List* 22, 38: PL 22, kol. 422; „Postaw sobie przed oczyma błogosławioną Maryję, która tak wielką odznaczała się świętością, że zasłużyła, aby być matką Pana” – przekład polski J. Czuj, *św. Hieronim, Listy*, t. 1, Warszawa 1952, s. 156.

⁶⁴ Augustyn z Hippony, *O naturze i łasce* 36. 42: „dicit, «sine peccato confiteri necesse esse pietati»” – NBA XVII/1, red. A. Trapè, Roma 1981, s. 428.

Wyłączamy zatem świętą dziewicę Maryję, co do której nie chcę, przez wzgląd na łaskę Pana, aby była podejmowana jakakolwiek kwestia grzechu. Z tego co wiemy, o ileż więcej łaska dana po to, aby zwyciężyć grzech w każdym jego przejawie, została przyznana Dziewicy, która zasłużyła na poczęcie i urodzenie Tego, który z pewnością nie miał żadnego grzechu. Pomijając zatem tę Dziewicę, jeśli moglibyśmy zgromadzić wszystkich innych świętych i święte podczas ich ziemskiego życia i zapytać czy są bez grzechu, jak myślimy, jaka byłaby ich odpowiedź? Czy ta, którą wypowiada tamten czy ta apostoła Jana? Jakkolwiek wielka mogłaby być ich świętość w życiu cielesnym, czy odpowiadając na nasze ewentualne pytanie nie krzyczeliby jednym głosem: Jeśli mówimy, że jesteśmy bez grzechu, oszukiwalibyśmy sami siebie i nie byłoby w nas prawdy?⁶⁵.

W drugiej fazie sporu Augustynowi brakło niestety przenikliwości, jaką wykazał się w starciu z Pelagiuszem. Julian z Eklanu w polemice z Augustynem, zaprzeczył wolności Maryi nie tylko od grzechów uczynkowych, ale i od grzechu pierworodnego w słowach: „samą Maryję oddajesz władzy szatana przez Jej narodzenie”⁶⁶. Augustyn odpowiedział dość wieloznacznym tekstem, który późniejsi teologowie uznali za tekst zaprzeczający wyjątkowemu przywilejowi Niepokalanego Poczęcia Maryi⁶⁷. Stwierdził bowiem:

Nie przypisujemy Maryi diabłu ze względu sposób jej narodzin, lecz przez to, że sam taki stan został usunięty przez łaskę powtórnych narodzin⁶⁸.

Augustyn w powyższym tekście nie powiedział nic na temat niestosowania wobec Maryi pojęcia grzechu pierworodnego. Wręcz przeciwnie – potwierdził, że konieczne są Jej powtórne narodziny w łasce. W pole-

⁶⁵ Augustyn z Hippony, *O naturze i łasce* 36. 42: „Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem – unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? – hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? utrum hoc quod iste dicit, an quod Ioannes apostolus, rogo vos. Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, una voce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est” – NBA XVII/1, s. 428, przekład polski własny.

⁶⁶ Augustyn z Hippony, *Dzieło niedokończone przeciw drugiej odpowiedzi Juliana* 4, 122: „Tu ipsam Mariam diabło nascendi conditione transcribis” – NBA XIX/2, I. Volpi, red. N. Cipriani, F. Monteverde, Roma 1994, s. 820.

⁶⁷ R. Laurentin, *Matka Pana...*, s. 78.

⁶⁸ Augustyn z Hippony, *Dzieło niedokończone przeciw drugiej odpowiedzi Juliana* 4, 122: „Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio

mice antypelagiańskiej, gdzie ukazał powszechność grzechu pierworodnego, nie wskazał na możliwość wyłączenia Maryi z tej zasady⁶⁹. Natomiast zdaniem Juliana z Eklanu, który ukazał przywilej Maryi w fałszywym świetle, Niepokalaność Maryi nie wynikała z działania łaski Bożej, lecz była świadectwem wspólnego losu wszystkich chrześcijan. Augustyn zatem słusznie przeciwstawił takiemu stwierdzeniu tezę o powszechności grzechu pierworodnego i konieczności łaski⁷⁰. Ostatecznie jednak w jego argumentacji zabrakło wskazania na wyjątkowy charakter przywileju Niepokalanego Poczęcia Maryi. Taka interpretacja poglądów Augustyna była kontrowersyjna, dlatego nie mogą być one przytoczone jako dowód słuszności i trafności wypracowanego wiele lat później dogmatu o Niepokalanym Poczęciu⁷¹. Jednak jak zaznacza René Laurentin:

definicja dogmatyczna z 1854 r., która wskazuje na wyjątkowy charakter przywileju maryjnego i podkreśla zachowanie Maryi od grzechu dzięki łasce Odkupiciela, jest bardziej zbliżona do poglądu Augustyna niż jego przeciwnika. Idea Niepokalanego Poczęcia Maryi, ukazana przedwcześnie i w sposób karykaturalny przez heretyków, wzbudziła słuszny sprzeciw św. Augustyna. Nic dziwnego, że w ciągu wieków podejrzliwie będą na nią patrzeć na Zachodzie. Spowoduje to opóźnienie łacinników w stosunku do Greków, którzy zagadnienie protologicznej świętości Maryi rozwijać będą aż do VIII czy IX wieku⁷².

Na Zachodzie refleksja nad Niepokalanym Poczęciem Maryi przestała rozwijać się po śmierci Augustyna. Większość pisarzy kościelnych (jak np. św. Prosper z Akwitani, św. Cezary z Arles, św. Grzegorz Wielki, św. Izydor z Sewilli) nie wiązała bezpośrednio poczęcia Maryi ze sprawą grzechu pierworodnego⁷³. Niemniej Leon Wielki pisał, że spośród ludzi tylko Pan Jezus narodził się jako niewinny, gdyż tylko On został poczęty bez skazy pożądliwości cielesnej⁷⁴. Jeszcze dalej poszli św.

⁶⁹ M. Pellegrino, *S. Agostino d'Ipbona. La Vergine Maria*, Milano 1993, s. 34.

⁷⁰ R. Laurentin, *Matka Pana...*, s. 78.

⁷¹ H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” t. 7:1979, s. 162.

⁷² R. Laurentin, *Matka Pana...* s. 78–79.

⁷³ J. Domański, *Niepokalane Poczęcie...*, s. 202.

⁷⁴ Leon Wielki, *Mowa 25. Na Narodzenie Pańskie* 5, 5: PL 54, kol. 221; „Gdyby bowiem Słowo nie stało się ciałem i nie zamieszkało między nami, gdyby sam Stwórca nie zstąpił, aby zjednoczyć się ze swoim stworzeniem, gdyby przez swoje narodziny nie powołał staro rodzaju ludzkiego do nowego życia, śmierć panowałaby od Adama aż do końca, i nieuniknione potępienie spotkałoby wszystkich ludzi, z samego bowiem faktu narodzin ten sam dla wszystkich powstawałby powód do zguby. Jedynie zaś tylko Pan Jezus po-

Fulgencjusz z Ruspe i jego uczeń Ferrandus, którzy pisali o poczęciu ciała Maryi w grzechu⁷⁵. Pewnym świadkiem późnej tradycji patrystycznej na Zachodzie odnośnie wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi był św. Piotr Chryzolog, który w bardzo tajemniczy sposób mówił, że Chrystus „wybrał Ją sobie jako zastaw w macierzyńskim łonie, w momencie, od którego zaczęła istnieć”⁷⁶. Jednak pozycja św. Augustyna tak bardzo zaważyła na dalszych losach nauki o Niepokalanym Poczęciu Maryi na Zachodzie, że temat ten odważą się podjąć dopiero teologowie średnio-wieczni w XI wieku⁷⁷.

Na Wschodzie teologia nie podjęła augustyńskich rozważań o grzechu pierworodnym, dlatego kwestia początkowej świętości Maryi rozwijała się bez związku z rozważaniami teologów zachodnich, lecz bardziej harmonijnie. Pod koniec VII wieku pojawiło się na Wschodzie święto Poczęcia, które ostatecznie po pewnym czasie nazwano świętem Poczęcia Maryi. Liturgia wschodnia zaczęła czcić i rozważać poczęcie Maryi jako „najświętszej” i „najczystszej”⁷⁸. Jednak te wschodnie określenia liturgiczne nie mogą bezpośrednio służyć jako potwierdzenie dogmatu z 1854 roku, gdyż nie miały one w swoich początkach (ok. IV wieku) żadnych związków z koncepcją Niepokalanego Poczęcia, która wtedy nie istniała⁷⁹. Co więcej początkowa świętość Maryi nie była w teologii wschodniej konfrontowana jak na Zachodzie z powszechnością odkupienia w Chrystusie, a sam język greckich homiletów był tak wzniosły i poetycki, że trudno odróżnić kaznodziejską elokwencję od

pożądliwości cielesnej. Stał się człowiekiem, jak my, abyśmy mogli uczestniczyć w naturze Boskiej. Począł się bowiem w łonie Najświętszej Panny, z tego samego źródła, jakie otworzył w chrzcielnicy. Nadał wodzie, co dał matce. Moc Najwyższego i zaćmienie Duchu św. Sprawily, że Maryja zrodziła Zbawiciela, one też sprawiają, że woda chrzcielna odradza wierzącego” – przekład polski K. Tomczak, Św. Leon Wielki, *Mowy*, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. 24, Łódź 1957, s. 99–100.

⁷⁵ J. Domański, *Niepokalane Poczęcie...*, s. 202.

⁷⁶ Piotr Chryzolog, *Kazanie 140. O Zwiastowaniu Pańskim 2: „sed reddat Christo, cui est in utero pignerata cum fieret”* – *Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni 3 (125–179)*, red. A. Olivar, Roma 1997, s. 90; ciekawe ujęcie tematyki maryjnej u św. Piotra Chryzologa, gdzie dziewicze urodzenie Chrystusa jest traktowane przede wszystkim jako objawienie się w dziewiczym ciele Maryi tajemnicy odwiecznego rodzenia Ojca, daje w swoim artykule B. Kochaniewicz, *Bóg Ojciec i Maryja w tajemnicy podwójnych narodzin Chrystusa według Piotra Chryzologa, „Salvatoris Mater”* t. 1:1999, z. 2, s. 195–196.

⁷⁷ M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 102.

⁷⁸ D. Dimitijewić, *Die Mutter Gottes in der Liturgie der Ostkirche der ersten Jahrhunderte*, [w:] *De Primordiis Cultus Mariani*, t. 2, Romae 1970, s. 387–406.

⁷⁹ H. Paprocki, *Dogmat niepokalanego poczęcia. Prawosławny punkt widzenia, „Salvatoris Mater”* t. 3:2001, z. 4, s. 147.

twierdzeń dogmatycznych⁸⁰. Ostatni greccy pisarze okresu patrystycznego jak św. German z Konstantynopola, św. Andrzej z Krety i św. Jan Damasceński coraz pełniej uświadamiali sobie prawdę, że Maryja jako Matka Boga musiała być wolna od grzechu. Także teza o Wniebowzięciu Maryi prowadziła do wniosku o Jej bezgrzeszności⁸¹. Według później ukształtowanej na tej podstawie teologii prawosławnej Maryja jest zatem pojmowana jako „najczystsza”, to znaczy wolna od wszelkich grzechów osobistych i osiąga czystość ontologiczną. Udziałem Maryi stał się zatem stan pierwszego człowieka sprzed upadku⁸². Na tym etapie Kościół prawosławny zatrzymał się w swojej refleksji teologicznej dotyczącej bezgrzeszności Maryi⁸³.

* * *

Analiza pism Ojców Kościoła pozwala stwierdzić, że nie interesowali się oni bezpośrednio zagadnieniem Niepokalanego Poczęcia Maryi. Większość z nich w ogóle nie zajmowała się tą tematyką; teksty w których można się doszukać tego problemu są nieliczne i ukazują go jedynie pośrednio i bez intencji dokonania ostatecznych rozstrzygnięć. Charakterystyczne dla starożytnych teologów chrześcijańskich jest stopniowe odkrywanie świętości Maryi, aż do rozpoznania, że była to świętość od Jej poczęcia. W swoich rozważaniach nie doszli jednak do wyraźnego i jednoznacznego sformułowania tezy o Niepokalanym Poczęciu Maryi.

⁸⁰ R. Laurentin, *Matka Pana...*, s. 92.

⁸¹ Szerzej na ten temat zobacz: M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans L'Écriture Sainte et dans la tradition orientale...*, s. 95-146.

⁸² H. Paprocki, *Dogmat niepokalanego poczęcia. Prawosławny punkt widzenia...*, s. 144.

⁸³ J. Domański, *Niepokalane Poczęcie...*, s. 202-203; M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym...*, s. 102; szerzej na temat kontynuacji tradycji późnopatrystycznych i tradycji bizantyjskiej w koncepcje prawosławne dotyczące Niepokalanego Poczęcia Maryi zobacz przede wszystkim prace: M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans L'Écriture Sainte et dans la tradition orientale...*, s. 163-472 oraz szereg artykułów zawartych w: *Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati*, t. 4: *De Immaculata Conceptione apud SS. Patres et Scriptores Orientales*, Romae 1955, s. 145-246; D. Kaliński, *Dziewictwo Maryi w tradycji Kościoła Wschodu i Zachodu*, „*Salvatoris Mater*” t. 4:2002, z. 1, s. 117-134, pisząc o wspólnocie wiary obu Kościołów i o spójności ich nauki, podkreśla, że teologia prawosławna stara się zgłębić misterium Boga w świecie i w osobie Maryi przede wszystkim poprzez wewnętrzne, swego rodzaju mistyczne przeżycie i chce je wypowiedzieć językiem liturgii, uciekając się do świata symboli i znaków; natomiast teologia katolicka, wnikając w głąb Bożych tajemnic, czyni to poprzez usystematyzowanie nauki o Bogu, a mniej wyeksponuje sferę wewnętrznego przeżycia – tamże, s. 133-134).

Wydaje się oczywiste, że brak szczegółowych rozwiązań dotyczących Niepokalanego Dziewictwa Maryi w pierwszych ośmiu wiekach chrześcijaństwa był spowodowany ograniczonością refleksji maryjnej w tych czasach. Koncepcje teologiczne poruszające tę tematykę wprost pojawiły się w teologii chrześcijańskiej dopiero w dobie średniowiecza. Jednak już w okresie Ojców można dostrzec pewne „zapowiedzi” i „przecucia” teologiczne związane z przyszłą tezą o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Ojcowie i pisarze starożytni mówią zatem o wyjątkowej świętości Maryi (Arystydes z Aten), rozwijają koncepcję paralelizmu antytetycznego Ewa – Maryja (Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu), łączą przepowiednie Iz 7, 10–16a + 8, 4 + 7, 16b–17 z Iz 7,14 w celu argumentacji chrystologicznej: według nich prorocтва ST realizują się w Chrystusie, także to o jego dziewiczym poczęciu (Justyn Męczennik).

Pewnym wyłomem jest w III wieku teoria Orygenesusa (Jedyną słabością Maryi było Jej zwątpienie w bóstwo Chrystusa w momencie Jego męki, a z tego grzechu byłaby usprawiedliwiona dzięki zbawczej śmierci Jezusa). Miała ona przez pewien czas wpływ na kolejne koncepcje mariologiczne, które sławiąc cnoty Maryi, zawierały także przekonanie o Jej niedoskonałości lub Jej oczyszczeniu w chwili Zwiastowania.

Od czwartego wieku powraca się do tezy o wyjątkowej świętości Maryi jako Bożej Rodzicielki (św. Epifaniusz z Salaminy, św. Ambroży z Mediolanu; św. Hieronim, św. Augustyn). Poglądy św. Efrema Syryjczyka na temat całkowitej niewinności Maryi zostaną zinterpretowane przez część późniejszych teologów jako świadectwo jego wiary w Jej Niepokalane Poczęcie, mimo że święty ten nie sformułował *explicite* takiej tezy teologicznej. Św. Augustyn w sporze z pelagianami formalnie odrzuca tezę o Niepokalanym Poczęciu i wykazuje konieczność powtórnego odrodzenia Maryi w łasce. To twierdzenie Doktora z Hippony zahamuje rozwój tezy o Niepokalanej na Zachodzie do XI wieku. Czas na ukształtowanie się wyraźniejszych świadectw nadejdzie dopiero po okresie patrystycznym, a jego uwieńczeniem będą tezy o Niepokalanej bł. Dunska Scota.

Wschód chrześcijaństwa natomiast, rozwijając tezę o wyjątkowej świętości Matki Pana, przypisał jej określenia „najświętsza” i „najczystsza”, lecz nie w takim znaczeniu, jak w dogmacie o Niepokalanej z 1854 roku. Dlatego w teologii prawosławnej Matka Boża jest pojmowana jako „najczystsza”, czyli będąca w stanie łaski tak jak pierwsi ludzie przed upadkiem.

W związku z tym, że okres patrystyczny przygotował jedynie płaszczyznę teologicznych rozważań o Niepokalanym Poczęciu Maryi, lecz

nie dał wyraźnego świadka takiej myśli, w bulli dogmatycznej *Innefabilis Deus* nie ma bezpośredniego powołania się na jakąkolwiek tradycję apostołską czy też poglądy któregośkolwiek z Ojców jako wyraźne świadectwo istnienia takiej tradycji. W Bulli co prawda zaznacza się, że nie ma w pismach Ojców niczego, co by przeczyło tezie o Niepokalanym Poczęciu Maryi, lecz nie cytuje się imiennie żadnego z nich dla uniknięcia kwestii spornych⁸⁴.

⁸⁴ J. Domański, *Niepokalane Poczęcie...*, s. 204–205.