Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kościół i Maryja, red. Andrzej A. Napiórkowski,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe,
Kraków 2021, **https://doi.org/10.15633/9788363241285.04**

ks. Krzysztof Kościelniak

Mariologia bez Bogurodzicy (*Θεοτόκος*)? Matka Jezusa w tradycji wschodniosyriackiej (nestoriańskiej) starożytnego Kościoła Wschodu

1. Wstęp

Paradoksalnie mimo stosunkowo pokaźnej liczby opracowań mariologii wschodniosyriackiej[1], zagadnienie to wymaga dalszych badań, zwłaszcza komparatystcznych. Kościół Wschodu nazywa

[1] Spośród dotychczasowych studiów na uwagę zasługują: I. Ortiz de Urbina, *La Mariologia nei Padri siriaci*, „Orientalia Christiana periodica" 1 (1935), s. 100-113; tenże, *Maryja w patrystyce syryjskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 11 (1983), s. 95-169; S.P. Brock, *Marie dans la tradition syriaque*, „Lettre de Ligugé" 189 (1978), s. 5-15; E. Beck, *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, „Oriens Christianus" 40 (1956), s. 22-40; C. Horn, *Ancient Syriac Sources on Mary's Role as Intercessor*, w: *Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa, „Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften" 481, „Veröffentlichungen zur Byzanzforschung" 39, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 201, s. 153-175; M. Gordillo, *Mariologia orientalis*, Roma 1954; P. Krueger, *Die Frage der Erbsundigkeit im Schriftum des Jacobs von Sarug*, „Ostkirchliche Studien" 1 (1952), s. 187-207; tenże, *Die Immaculata – Frage bei den syrischen Kirchenvaters*, „Virgo Immaculata" 4 (1955), s. 46-84.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

się też perskim lub asyryjskim, a jego współczesna pełna nazwa brzmi Święty Apostolski Katolicki Asyryjski Kościół Wschodu (□*Ittā Qaddishtā w-Shlikhāitā Qattoliqi d-Madnĕkhā d-Āturāyē*). Prezentacja „nestoriańskiej" mariologii tej wspólnoty wydaje się celowa z kilku względów:

1. Po pierwsze, trudno w ramach krótkiego studium omówić mariologię wszystkich starożytnych Kościołów wschodnich.
2. Po wtóre, mariologia ta szczyci się rezerwą wobec terminu *Θεοτόκος* („Bogurodzicy", syr. ܝܘܠܕܬܐ ܐܠܗܐ, *Yoldath Alloho*) i reprezentuje wyobrażenia najstarszej tradycji aramejskiej.
3. Po trzecie, po Soborze Efeskim Kościół Wschodu był wspólnotą oficjalnie kontynuującą naukę Nestoriusza.
4. Po czwarte, tzw. nestorianizm Kościoła Wschodu był i jest opacznie rozumiany.
5. Wreszcie po piąte, Kościół Wschodu przez wiele wieków był praktycznie nieznany na Zachodzie, mimo że prowadził z rozmachem misje w wielu regionach Azji przed Kościołem katolickim.

Obecnie liczbę tzw. nestorian Bliskiego Wschodu (łącznie z migrantami) szacuje się na ok. 325 tysięcy[2]. Na zmniejszenie liczby wiernych Kościoła Wschodu wpłynęło przyjęcie unii z Rzymem przez zdecydowaną większość Assyryjczyków w ramach tzw. Kościoła chaldejskiego (ten ostatni liczy ok. 602 tysięcy wyznawców)[3]. Dziś nestorianie na Bliskim Wschodzie stanowią nieliczne chrześcijańskie enklawy, żyjące często w otoczeniu radykalistów islamskich. W starożytności jednak terytorium Kościoła Wschodu rozciągało się od Morza Śródziemnego do

---

[2] Por. 2019 World Council of Churches, *Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East*, https://www.oikoumene.org/en/member-churches/holy-apostolic-catholic-assyrian-church-of-the-east [data dostępu: 12.08.2019].

[3] Por. Annuario Pontificio, *The Eastern Catholic Churches 2015*, http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat15.pdf [data dostępu: 12.07.2019].

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Zatoki Perskiej. Na obszarze tym dominowała kultura aramejska w wersji chrześcijańsko-syriackiej. Przez wieki region ten był podzielony na dwie strefy wpływów: rzymską (później bizantyjską) i perskich Sassanidów. W części rzymskiej główną rolę odgrywała Antiochia, na wschodzie zaś, w imperium Sassanidów, szczególne znaczenie zyskały leżąca blisko Bagdadu Seleucja oraz Ktezyfon (Ktezyfont). Z czasem wysoką pozycję osiągnęły jeszcze dwa ośrodki syriackiego chrześcijaństwa: zdobyta przez Rzymian w 216 roku Edessa (dziś turecka Urfa) oraz przechodzące z rąk do rąk, w końcu na stałe zdobyte przez Persów Nisibis. We wspomnianych ośrodkach działali wybitni teologowie i katecheci. Obie części chrześcijańskiego świata aramejskiego zawsze łączył język syriacki jako jedna z grup dialektów aramejskiego. Do dziś występuje on w dwóch głównych odmianach: jako wschodnio- i zachodniosyriacki. Różnią się one formą zapisu, wokalizacją i wymową. Zatem w niniejszym studium chodzi o chrześcijan reprezentujących przedefeską tradycję aramejską na terenach związanych z Persją (wschodniosyriackich).

2. Rozwój mariologii a konteksty sporu efeskiego w tradycji wschodniosyriackiej

Pisząc o mariologii tradycji wschodniosyriackiej w ramach historii dogmatu, można czuć się w pierwszej chwili zagubionym z dwóch względów:

1. W okresie od I do III wieku uderza szczupłość źródeł: Maria jest w Piśmie Świętym wzmiankowana zaledwie kilka razy, a pisarze kościelni II i III wieku poświęcają Jej niewiele miejsca. Rozwój refleksji na temat Matki Jezusa przypada na okres od IV do VI wieku.
2. Nie występuje coś takiego jak „czysta forma" mariologii Kościoła Wschodu, ponieważ przyswoiła ona wiele elementów zachodniosyriackiej myśli i nie była wolna od wpływów greckich (nestoria-

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nizm jest efektem myśli greckiej). Należy też pamiętać o ewolucji refleksji nad rolą i znaczeniem Matki Jezusa w całym Kościele, jako że Kościół Wschodu przez kilka wieków był w łączności z całym chrześcijaństwem. W pismach ojców apostolskich działających na przełomie I i II wieku można znaleźć zaledwie kilka zdań o Maryi. Niewiele lepiej sprawa przedstawia się u apologetów w drugiej połowie II wieku. Najbardziej „maryjni" pisarze przednicejscy: św. Ireneusz z Lyonu (ok. 140-202)[4], Tertulian (ok. 155-240)[5] i Orygenes (ok. 185-254)[6] poświęcili Jej po kilkanaście stron. Większą twórczość maryjną pozostawili pisarze ponicejscy, ale i tak jest ona stosunkowo skromna w porównaniu np. z tysiącami stron dorobku Euzebiusza z Cezarei (ok. 264-340) czy św. Atanazego (ok. 295-373). Utworem w całości poświęconym Maryi sprzed III wieku jest apokryf *Narodzenie Maryi*, zwany *Protoewangelią Jakuba* z ok. 145 roku, przetłumaczony zresztą na język syriacki. Pierwsze homilie i pieśni maryjne powstały dopiero w IV wieku.

Mariologia Kościoła Wschodu wiąże się z tym, co zwykło się określać *Σκανδαλων Οικουμενικον* z V wieku. Zwolennicy antiocheńskiej chrystologii *Λόγος – ανθρωπος* odrzucili tytuł *Θεοτόκος* jako bluźnierstwo. Całkowicie odmienną opcję reprezentowali mnisi egipscy, a także zwolennicy aleksandryjskiej chrystologii *Λόγος – σάρκς*. Ci stanowczo przyznawali tytuł *Θεοτόκος* Maryi. Kompromisowa propozycja patriarchy Konstantynopola Nestoriusza (384-451) z 429 roku, by używać formuły *Χριστοτοκος,* nie załagodziła sporu[7], a Sobór Efeski potępił tę interpretację jako heretycką.

---

4 Por. B. Częsz, *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „Salvatoris Mater" 11 (2009) 2, s. 70-85.

5 Por. M. Wysocki, *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater" 11/2 (2009), s. 109-135.

6 Por. F. Concchini, *Maryja „wzorem chrześcijanina" w interpretacji Orygenesa*, „Salvatoris Mater" 11/2 (2009), s. 95-108.

7 Por. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Mediolan 1974; M. Karas, *Życie Nestoriusza, patriarchy Konstantynopola (V w.),* „Nowy Filomata" 4 (2001), s. 262-271.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Zwolennicy Nestoriusza, którzy schronili się przed prześladowaniami w Persji, zaczęli się cieszyć wsparciem szachów. Władcy tego kraju popierali rozwój nestorianizmu, przyjmując coraz więcej nestorian uciekających z terytorium Bizancjum (462). W ramach antybizantyjskiej polityki Persowie zabili probizantyjskiego patriarchę Babowai (zm. 484, patriarcha od 457), na którego miejsce został wybrany na synodzie w Bēth Lapat zwolennik nestorianizmu Bar Sauma (patriarcha 484-485), biskup Nisibis. To zgromadzenie biskupów oraz kolejne synody przyjęły chrystologię Teodora z Mopsuestii (350-428), co ostatecznie potwierdził patriarcha Babaj (patriarcha 497-503) w 497 roku. W ten sposób Kościół Wschodu przyjął nieco zmienioną doktrynę nestorianizmu. Do dziś jego doktorami i świętymi pozostają Teodor z Mopsuestii wraz z Nestoriuszem[8]. Wiele interesujących szczegółów na temat powiązania Kościoła Wschodu z nestorianizmem dostarcza wschodniosyriacki tekst normatywny z okresu późnej starożytności *Synodikon Orientale*, który zawiera akta synodów Kościoła perskiego z lat 410-775[9].

3. Wpływ św. Efrema – mariologia pieśni i hymnów

Chociaż Kościół Wschodu przyjął nestorianizm i uznał tytuł Maryi *Θεοτόκος* za niewłaściwy w swojej mariologii, to jednak w jego teologii nie występują żadne, że tak się wyrażę, „akcen-

[8] Por. W. Baum, D. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London–New York: Routledge–Curzon 2003, s. 26-32; J. Meyendorff, W.A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A.D.*, London 1910, s. 151, 238.

[9] Edycja tekstu syriackiego i tłumaczenie francuskie: *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, red. J.B. Chabot, Paris 1902; przekład niemiecki: *Das Buch der Synhādōs*, red. O. Braun, Stuttgart 1900.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ty antymaryjności". Po pierwsze, pod względem teologicznym chodziło raczej o interpretację, że Maryja zrodziła człowieka, w którym z całą pewnością mieszka Bóg.

Po wtóre, bardzo ważnym punktem odniesienia dla Kościoła Wschodu (podobnie zresztą jak dla wszystkich kilkunastu Kościołów tradycji wschodnio- i zachodniosyriackiej) był św. Efrem Syryjczyk (305-373). Jego pozycja jest szczególna, ale i nieco ambiwalentna. Efrem zdaje się łączyć Wschód z Zachodem jako akceptowany przez Kościół katolicki, prawosławie, monofizytów i nestorian. Autor ten zmarł 58 lat przed soborem w Efezie, a zatem jego myśl nie zawiera ani elementów wykrystalizowanego nestorianizmu, ani klarownych idei Soboru Efeskiego wraz z kontrowersyjnym dla Kościoła Wschodu terminem *Θεοτόκος*.

Mariologia Efrema doczekała się bardzo wielu opracowań i nie wydaje się konieczne prezentowanie jej w szczegółach (zresztą jest to technicznie niemożliwe w ramach tego tekstu). Na użytek niniejszego studium zostaną przedstawione pewne elementy, które korespondują z mariologią Kościoła Wschodu bądź zmuszają do rewizji zbyt płaskiego podejścia Zachodu.

Wydaje się, że w wykorzystywaniu tekstów Efrema na Zachodzie dość często pojawia się uproszczona i nieco ahistoryczna wizja mariologii tego ojca Kościoła. Bywa, że nie tyle podejmuje się krytyczną analizę pism Efrema, ile stara się je wykorzystać do uzasadnienia nauki Soboru Efeskiego na temat *Θεοτόκος*. W ten sposób wyszukuje się u Efrema w zasadzie tylko te elementy, które zgadzają się z ideą *Θεοτόκος* nie eksponując tych, które skłaniają się ku *Χριστοτοκος*. A przecież Efrem działał w okresie przed burzliwymi dyskusjami doby Soboru Efeskiego, gdy dopiero dyskutowano to zagadnienie i nie obowiązywała precyzyjnie dookreślona terminologia *Θεοτόκος*!

Tutaj dotyka się sedna sprawy. Mariologia Kościoła Wschodu rozwijała się odmiennie od mariologii zachodniej, ponieważ ojcowie syryjscy nie wyrażali swej teologii w precyzyjnych for-

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

mułach dogmatycznych, systematycznej teologii i nie używali pryncypiów Arystotelesa. Święty Efrem Syryjczyk mówił o wierze kontemplującej misterium. Mariologię tę można określić jako adorację tajemnicy i zadziwienie nad dziełami Bożymi. Na użytek tak ujętej teologii została wykorzystana poezja, która miała również bezpośrednie przełożenie na liturgię. Maniera ta miała ważkie konsekwencje. Poezja, a czasem proza przybierały coraz bardziej wyszukane i skomplikowane kompozycje. Pragnąc jak najbardziej interesująco wyrazić przymioty i dzieła Maryi, korzystano z wyobraźni i dramatyzowano narrację[10].

W dziełach poetyckich Efrema występują zasadniczo dwie formy: metrycznie skomponowane homilie (*mēmrâ,* pl. *mēmrē*) i madrasze, czyli pieśni (*madrâšē*)[11]. Madrasze jako poetyckie teksty śpiewane zaskakują wielką różnorodnością pod względem budowy i treści. Etymologicznie termin „madrasz" nawiązuje do pouczenia czy komentarza. Zasadniczo występują trzy typy tych utworów: teksty o charakterze dydaktycznym, polemicznym albo lirycznym. Wiele wskazuje, że madrasze wykonywane były w czasie liturgii, służąc gruntowaniu prawd wiary oraz wzbudzaniu wzniosłych uczuć religijnych[12]. Madrasze wykonywane w formie antyfony określano *qàlā*" (pl. *qàlē*), co oznacza wypowiedzi. Natomiast madrasze, które dopuszczały osobiste komentarze i wypowiedzi autora, nazywa się *sōgītâ* (pl. *sōgyâtâ*)[13].

---

[10] Por. P. Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien,* „Bibliothèque de l'Université Saint Esprit" 16, Kaslik 1988.

[11] Por. W. Myszor, *Efrem, Cyryllonas, Balaj, Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 11, Warszawa 1973, s. 12-16.

[12] Por. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de Ia poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977; W.L. Petersen, *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Synac Ephrem; its Importance for the Origin of the Kontakion*, „Vigiliae Christianae" 39 (1985), s. 171-187; tenże, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium" 475, Louvain 1985.

[13] Por. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, s. 47.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Analizując tego rodzaju teksty, na próżno w nich szukać ścisłości terminów. Efrem posługuje się nagminnie wieloznacznymi określeniami, a w jego poezji dominują niedoprecyzowane pojęcia, skojarzenia i przenośnie. Używał też paralelizmu, wzorując się na paralelizmie psalmów. Efrem stosował nie tylko symbolikę, która nie była obca syriackim chrześcijanom, ale też tworzył własną tradycję. Ze względu na silne zakorzenienie w *Sitz im Leben* mariologia Efrema stała się nośna wśród chrześcijan tradycji syriackiej[14].

Teologowie Kościoła Wschodu uznają, że Syn Boży wziął ludzkie ciało z Maryi i stał się człowiekiem, jest jako *Χριστοτοκος*. Efrem jest w pełni akceptowany przez nestorian, ponieważ nie używa terminu *Θεοτόκος*. Z kolei teologowie katoliccy, prawosławni i monofizyccy dopatrują się u tego ojca Kościoła ekwiwalentów treści *Θεοτόκος* w wielu fragmentach jego hymnów (np. sugestia w *Pieśni o Najświętszej Pannie* (1), że Ten, który niegdyś objawił się Mojżeszowi na górze Synaj, zamieszkał także w łonie Maryi (Jak Góra Synaj Cię nosiłam...)[15]. Chrześcijanie, którzy przyjęli postanowienia Soboru Efeskiego, poszukiwali dowodów na akceptację idei *Θεοτόκος* przez Efrema. Do dziś zresztą przytacza się całą paletę jego metafor, takich jak: „prawdziwa arka", „runo Gedeona", „przystań rozbitków", „złote naczynie na żar", „niespalona ziemia wolna", „płonący krzew", „raj wszelkiego szczęścia", „dziewiczy krzew", „błogosławione pole dające snop radości i pełnię zboża, bez rolnika", „gwiazda najjaśniejsza, z której przyszedł Chrystus". Wydaje się jednak, że mariologia Efrema tylko pośrednio może być używana jako racja w sporze o *Θεοτόκος*, ponieważ przy pomocy poetyckich obrazów i meta-

[14] Por. W. Myszor, *Św. Efrem – przedstawiciel „mariologii śpiewanej"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 55 (2002), s. 23-24.

[15] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate: (epiphania): textus*, red. E. Beck, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium" 186, Louvain 1959, s. 191-199. Tłumaczenie polskie: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1979, s. 33-36.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

for w zasadzie wyrażał dość ogólnie rzeczywistość Bożego macierzyństwa Maryi. Na pewno wyrażenia te nie mają nic wspólnego z systematyczną teologią. Wśród maryjnych prawd wiary dominuje u Efrema tajemnica Bożego macierzyństwa. W hymnie *Pieśń o Najświętszej Pannie* (1)[16] dopatrzeć się można źródła Jej czystości i piękna. Piękno Maryi jest niczym innym niż odbiciem w Niej piękna Bożego. Z kolei w hymnie *Pieśń Maryi do Boskiego Dziecięcia*[17] Efrem wkłada w usta Maryi trzymającej w ramionach małego Jezusa słowa, które próbują zgłębić sens tajemnicy wcielenia. Zaskakuje język utworu: „Panna została Matką Stwórcy Adama i świata". Dalej Maryja mówi: „Mieszkasz cały u mnie i cały się kryjesz w Ojcu".

4. Kto ma rację? Wschodnia i zachodnia percepcja Efrema

Poetyckie wyrażenia Efrema z zakresu mariologii służą do dziś nestorianom Kościoła Wschodu i używane są do uzasadnienia tez katolickiej teologii spekulatywnej. Na przykład w zdaniu hymnu: „Tylko Ty, Panie, i Twa Matka jesteście ponad wszystko piękni, bo nie ma na Tobie żadnej skazy i żadnej zmazy na Twojej Matce"[18], teologowie katoliccy dopatrują się świadectwa wiary, że Maryja od swego zaistnienia wolna była od skazy grzechu pierworodnego i dlatego należy się Jej tytuł „Niepokalanie Poczętej". Wyciąga się stąd wniosek, że Bóg mógł przyjść na świat w łonie czystym i wolnym od skazy. Właśnie w tym duchu papież

[16] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, s. 191-199; *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, s. 33-36.
[17] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, s. 119-203; *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy,* s. 44-48.
[18] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, s. 13.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Pius XII w encyklice *Fulgens Corona* powołuje się również na świadectwo wiary i pisma św. Efrema Syryjczyka[19].

Z drugiej strony należy pamiętać, aby traktować dzieła tego ojca Kościoła integralnie, tzn. nieatomistycznie, wybierając tylko wygodne dla argumentacji *Θεοτόκος* fragmenty. Wieloznaczność pojęć, polisemia i rozbudowana symbolika pozostaną również wkładem Efrema w styl mówienia o Matce Jezusa. Istnieją fragmenty, które można by w pewnym sensie interpretować bardziej w duchu *Χριστοτοκος* Kościoła Wschodu. Dobrym przykładem tego jest użycie obrazu łona. U Efrema pojawiają się wieloznaczne treści związane z tym pojęciem[20]. W pieśni o Bożym Narodzeniu mówi o Synu Bożym: „mieszka w łonie wszystkich stworzeń, a przecież ich łono jest za małe, aby przyjąć wielkość Pierworodnego. Jak mogło go ogarnąć łono Maryi. Jakież zdumienie, gdy się to stało, jakiż niepokój, gdyby się nie stało. Ze wszystkich stworzeń, jedno go tylko łono ogarnęło, Tego Potężnego, który go zrodził"[21]. W tego rodzaju wypowiedziach można dopatrywać się rozszerzenia pojęcia łona. Najpierw jest to „łono Ojca", Boga niewidzialnego i niedostępnego nawet dla aniołów. Owocem tego łona jest zrodzony przez niego Syn. Mamy tutaj do czynienia z zabiegiem Efrema, który przeciwstawił tajemnicę niedostępnego łona Ojca ubóstwu łona Maryi[22]. Autor rozszerza ten obraz na całą ziemię, gdyż według jego poezji Chrystus rodzi się z łona ziemi. Jest to wydatne poszerzenie pola znaczeniowego „łona" i wkomponowania wieloznaczności tego terminu do poezji. Wydaje się, że późniejsi przeciwnicy efeskiej formuły *Θεοτόκος* mo-

---

[19] Por. Pius XII, *Fulgens Corona*, „Acta Apostolicae Sedis" 45 (1953) s. 577-592.

[20] Por. I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej,* s. 113-116.

[21] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymne*, s. 82-83, 95. Tłumaczenie polskie: W. Myszor, *Św. Efrem – przedstawiciel „mariologii śpiewanej"*, s. 27.

[22] Por. P. Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, s. 82 (tekst źródłowy: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymne de Fide*, s. 60, 74, 17).

gli używać tej gradacji Efrema. Syn Boży przebywa w Bogu, jako człowiek w łonie Maryi, a jako Stwórca jest immanentny wobec wszelkiego stworzenia. Więcej, Efrem posługując się tym samym obrazem „łona", ukazał także zstąpienie do otchłani, do świata umarłych, a zmartwychwstanie jako uwolnienie z grobu, łona ziemi, które nie mogło go jako Żyjącego ogarnąć[23]. W pieśni *De nativitate* w sposób zaskakujący łączy tak przeciwstawne obrazy jak narodzenie i śmierć. *Z* obrazem „zamkniętego łona" Efrem, złączył „zamknięty i opieczętowany grób", a także szeol, z którego ludzie nie wracają do życia. Mimo to wbrew naturze dziewicze łono Maryi rodzi, a zamknięty grób i szeol wydają w zmartwychwstaniu Żyjącego Jezusa[24]. Przesłanką połączenia tak różnych obrazów – jak twierdzi ks. Wincenty Myszor – nie jest już wprost „łono", ale jego „zamknięcie". Chociaż przesłanie teologiczne jest zrozumiałe, to jednak paradoksalność porównań Efrema jest szokująca. Z pewnością wynika ona z nieostrego sposobu wyrażania tajemnic wiary[25].

Wreszcie należy wziąć pod uwagę modyfikacje biblijne Efrema. Teologia Kościoła Wschodu w starożytności z upodobaniem rozwijała typologię jako sposób wykładu i interpretacji Pisma Świętego. Typy i antytypy dominują też we wschodniosyriackiej mariologii i były narzędziem egzegetycznym. Metoda ta odczytywała sens Starego Testamentu w dostarczaniu typów dla Chrystusa i jego nauki. Przy czym zazwyczaj typ posiadał jakieś zakorzenienie historyczne w osobach, faktach lub rzeczach, np. Mojżesz jest figurą Chrystusa, manna na pustyni jest figurą Eucharystii. Wszystkie nowotestamentowe wypełnienia były postrzegane w stopniu wyższym niż starotestamentowe

---

[23] Por. Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, s. 82.

[24] Por. I. Ortiz de Urbina, *Maryja w patrystyce syryjskiej*, s. 119.

[25] Por. W. Myszor, *Św. Efrem - przedstawiciel „mariologii śpiewanej"*, s. 23.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

typy[26]. Efrem rozwija m.in. typologię Maryja – Ewa, co nie jest jego oryginalnym wkładem, ale raczej wskazuje na jego związki z teologią judeochrześcijańską. Zasadniczo Efrem stara się być wierny przekazowi biblijnemu i tradycji tej typologii. Niemniej w sugicie *O Bożej Rodzicielce* stara się „naprostować" dla lepszej paraleli również przekaz biblijny: „Dwie matki wystąpiły rodząc przeciwne sobie dzieci. Jedna urodziła Adama, który (ją) napełnił przekleństwem, Maryja zaś urodziła Boga, który stworzenie napełnił swoim błogosławieństwem"[27]. Jest to jeden z dowodów na to, jak bardzo syriackie wspólnoty z IV wieku reprezentowały świat semicki, w którym powstała Biblia. Stanowiły wyraz chrześcijaństwa, którego formuły teologiczne nie zetknęły się ze spekulatywną myślą Zachodu.

5. Dyskusyjny „nestorianizm" mariologii Kościoła Wschodu[28]

Od wielu dekad toczy się dyskusja, czy teologia Kościoła Wschodu jest rzeczywiście nestoriańska. Obecnie historycy dogmatu są zdania, że Nestoriusz był – przynajmniej w pewnej mierze – opacznie zrozumiany i że w rzeczywistości nie głosił poglądów, które później mu przypisywano. Niesprawiedliwie został wygnany ze swej stolicy, a jego zwolennicy byli prześladowani. Cały spór o *Θεοτόκος* doprowadził w końcu do podziału Kościoła.

---

[26] Por. S.H. Griffith, *Disclosing the Mystery: The Hermeneutics of Typology in Syriac Exegesis*, w: *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, red. M.Z. Cohen, Cambridge, 2016, s. 46-64; R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*', „Revue Biblique" 53 (1946), s. 207-241.

[27] Por. W. Myszor, *Św. Efrem - przedstawiciel „mariologii śpiewanej"*, s. 23.

[28] Por. Mar Aprem Mooken, *Is the Theology of the Assyrian Church Nestorian?*, https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/225 [data dostępu: 28.07.2019].

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Syryjczycy zachodni poddani Antiochii ostatecznie przyjęli ortodoksyjną chrystologię Soboru Efeskiego i odrzucili wykładnię Nestoriusza. Na wschodzie, w imperium perskim, postąpiono odwrotnie: przyjęto naukę Nestoriusza, odrzucając sobór. Należy pamiętać, że w Kościele Wschodu teologia była znacznie słabiej rozwinięta, a uciekający z Bizancjum nestorianie wywarli duży wpływ na tę wspólnotę w zakresie chrystologii i mariologii (zwłaszcza po zamknięciu przez cesarza Zenona szkoły Edessy)[29].

Do tego podziału przyczyniła się też polityka. Gdy w IV wieku chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Rzymu i Bizancjum, chrześcijanie w państwie Sassanidów byli uważani za niebezpieczną „piątą kolumnę". Chrześcijanie wschodniosyriaccy podlegali patriarsze rezydującemu we wrogim Sassanidom państwie. Z tego powodu Syryjczycy wschodni cierpieli prześladowania, które rodziły chęć oderwania się od zależności od Antiochii, co nastąpiło w 410 roku. Gdy w 484 roku przyjęli nestoriańską wykładnię, ciągle nazywali siebie Kościołem Wschodu, natomiast na Zachodzie nazwano ich nestorianami.

To prawda, że przedstawiciele Kościoła Wschodu od starożytności podnosili i nadal podnoszą zarzuty przeciwko soborowi w Efezie. Chodzi głównie o jego formalną ewaluację. Ich zdaniem zgromadzenie to było zdominowane przez ambicje św. Cyryla Aleksandryjskiego, niezgodne z procedurami soborów, podejmowało postanowienia bez obecności wszystkich patriarchów i dominowała w nim nieodpowiednia prezentacja myśli samego Nestoriusza. Z tego powodu wschodni Syryjczycy odmówili ekumeniczności Soborowi Efeskiemu, uznając, iż nie rozwiązał on żadnych problemów teologicznych, a wykreował nowe. Podkreśla się również to, iż żaden z przedstawicieli Kościoła Wschodu nie został zaproszony na sesję tego zgromadzenia biskupów. Należy pamiętać, że Cyryl Aleksandryjski w rozgrywce z Nestoriuszem

[29] Por. W. Witakowski, *Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia" 16/1 (1978), s. 146.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

przywołał do pomocy armię mnichów egipskich. Powoływał się ponadto na autorytet używającego terminu *Θεοτόκος* św. Atanazego, którego pamięć w całym Egipcie była otoczona największym szacunkiem.

Wielu autorów kwestionuje przypisywanie nestorianizmu teologii Kościoła Wschodu, uznając termin „nestorianizm" za różnorodnie rozumiany. Wydaje się, że lepiej jest mówić o pewnych tendencjach nestoriańskich, a jeszcze poprawniej – o wpływie teologii antiocheńskiej reprezentowanej przez Teodora z Mopsuestii (IV/V w.) i jego ucznia Nestoriusza (V w.) na Kościół Wschodu[30]. Wspomniano już, że oficjalnie doktrynę zwaną nestoriańską Kościół przyjął dopiero w latach 484-485, stąd jego popularne określenie „Kościół nestoriański". Co ciekawe, sam Nestoriusz nie miał nigdy żadnych powiązań z Kościołem perskim, nie znał języka syriackiego i nie głosił wszystkich przypisywanych mu („heretyckich") nauk.

6. Model statyczny czy model wielościanu wiedzy mariologicznej? Rehabilitacje Nestoriusza

Rozważania o dwóch naturach Chrystusa powiązane z mariologią stały się zawiłym problemem, kwestią gorszącą przez rozwiązania narzucane siłą, a w niektórych przypadkach wręcz jałową dyskusją. Według *Acta Conciliorum Oecumenicorum* biskupi na Soborze Chalcedońskim krzyczeli: „Precz z nestorianami! Za drzwi z wrogami Boga!"[31]. Polemiki nie oddawały też sprawiedliwości samemu Nestoriuszowi, który był wrażliwym i subtel-

[30] Por. T. Camelot, *De Nestorius à Eutyches: l'opposition de deux christologies*, w: *Dans Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, t. 1: *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, s. 213-242.

[31] Por. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, red. E. Schwartz, t. 2: *Concilium Universale Chalcedonense*, Berolini et Lipsiae 1927, vol. I, pars II, s. 123.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

nym teologiem. Jako przeciwnik wszelkich herezji pragnął uciąć spór między zwolennikami tytułu Marii Bogurodzicy (*Θεοτόκος*) a tymi, którzy uważali, że Maria dała życie tylko człowiekowi. Nestoriusz w swej dedukcji uwypuklił związek między terminem *Θεοτόκος* a kwestią jednej lub dwóch natur Chrystusa. Bojąc się, że ten spór o terminy wyprowadzi również mariologię na manowce nowej herezji lub wzmocni poprzednią, ten niestrudzony patriarcha Konstantynopola zaproponował, żeby w ogóle unikać terminu *Θεοτόκος* jako dwuznacznego i zamiast niego używać terminu *Χριστοτοκος* – ponieważ fakt, że Maria urodziła Chrystusa, nie był przez nikogo kwestionowany. Ciekawe, że ta pozornie niewinna formuła, zaproponowana w celu wprowadzenia powszechnej zgody, wywołała gwałtowną burzę teologiczną.

Chrystologię Nestoriusza, która rzutowała później na mariologię Kościoła Wschodu, można streścić w zasadzie do trzech postulatów: ontycznej jedności Osoby Jezusa, rozumianej zewnętrznie i wyrażonej terminem *πρόσωπον* („osoba"), absolutnej transcendencji boskiej natury *Λόγος* („Słowa") wobec człowieczeństwa i niemożności naturalnej więzi między nimi oraz przyjęcia pełni ludzkiej natury Chrystusa bez żadnego ograniczenia[32]. Tym, co z nauki Nestoriusza znalazło uznanie w mariologii wschodnich Syryjczyków, było podkreślenie, że Bóg jako taki nie ma Matki, gdyż istnieje jako odwieczny. Maryja urodziła więc nie Boga, lecz człowieka i z tego powodu tytuł *Θεοτόκος* (syriackie ܝܘܠܕܬܐ ܐܠܗܐ, *Yoldath Alloho*) jest niezręczny. Chrześcijanie Kościoła Wschodu uznali, że Maryja w swym żywocie nosiła Chrystusa jako Boga (prawdopodobnie jako Boga *Λόγος*), i dlatego za Nestoriuszem uważali za akceptowalny odpowiednik terminu *Θεοδόχος*, który odnosi się do „tej, która przyjęła Boga". Była to na swój sposób kontynuacja pewnej przedefeskiej tradycji syriackiej, którą widać u św. Efrema. Ten piewca Maryi

[32] Por. L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium" 242 (Subsidia 42), Louvain 1963, s. 10-185.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

używał obrazu łona Maryi, który mocniej korespondował swą obrazowością z ideą „tej, która przyjęła Boga" (*Θεοδόχος*), niż z inną terminologią zaczerpniętą z greckiej filozofii.

Biorąc pod uwagę skomplikowane kulturowe i polityczne konteksty chrześcijaństwa w starożytności na Bliskim Wschodzie, od dziesięcioleci nie brak głosów, które uważają, że w okresie debat nad sensem używania terminu *Θεοτόκος* obie rywalizujące chrystologie, tzn. antiocheńska i aleksandryjska, były ortodoksyjne[33]. Mierzyły się one bowiem z odpowiedzią na bardzo trudne pytanie, czy człowiek może urodzić Boga. Zwracano przy tym uwagę na pewne niekonsekwencje pragmatyczno-prawne. Na przykład Teodoret z Cyru, który polemizował z dwunastoma anatematyzmami Cyryla, był uważany za ortodoksyjnego na soborze w Chalcedonie!

Od początku XX wieku (kiedy rozkwitły badania nad nestorianizmem asyryjskiego Kościoła Wschodu) rozpoczęła się stopniowa rehabilitacja Nestoriusza. Debata na ten temat ukazała całą paletę stanowisk. Przede wszystkim niektórzy uznali, iż największym wkładem „nestoriańskiej" teologii Kościoła Wschodu jest dowartościowanie ludzkiej natury Jezusa i właśnie powściągliwość w stosowaniu tytułu *Θεοτόκος*. Postulowano zaprzestanie określania mianem herezji wspomnianych interpretacji[34]. Są i tacy, którzy uważają, iż Nestoriusz nie rozerwał unii hipostatycznej, ale podkreślał jedność osobową Chrystusa[35]. Już w XIX wieku niektórzy podkreślali, iż „nestorianizm" teologii Kościoła Wschodu jest błędem w wykorzystywaniu terminów

---

[33] Por. J. Mahé, *Les anathématisme de S. Cyrille et les évêques orienteaux d'Antioche*, „Revue d'Histoire Ecclesiastique" 7 (1906), s. 505-548.

[34] Por. G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London 1948; D. Baille; *God Was in Christ*, New York 1948; B. Baker, *Nestorius and His Teachings*, Cambridge 1908; W.A. Wigram, *The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church*, London 1908, s. 289.

[35] Por. F. Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914, s. 126.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

aramejskich niż istoty wschodniosyriackiej myśli teologicznej[36]. Chrystologia Kościoła Wschodu posługuje się np. terminem *kyana* – „natura", który jest ekwiwalentem greckiego *φύσις*[37]. Jeszcze inni uznali poprawność nauki Nestoriusza na temat dwóch natur i jednej osoby Chrystusa, ale trudności dopatrywali się w używaniu terminu *πρόσωπον*, który miał wyrażać nie jedność metafizyczną, lecz jedność konkretnej postaci przez złączenie indywidualności Boskiej i ludzkiej[38].

Tradycyjnie zarzucano Nestoriuszowi – delikatnie mówiąc – niedoprowadzenie do końca współorzekania przymiotów (*communicatio idiomatum*)[39]. Jeszcze inni dodają, że chociaż termin *Θεοτόκος* nie jest obecny w teologii Kościoła Wschodu, to istnieją w niej opisowe ekwiwalenty *communicatio idiomatum*[40]. Chrystologiczne poglądy Nestoriusza skupiały się na *Χριστοτοκος*, ale używał on też – co prawda z zastrzeżeniami – innych terminów, takich jak *Θεοδόχος* („Obejmująca Boga"), □*νθρωποτόκος* („Rodzicielka Człowieka") a nawet *Θεοτόκος* („Bogarodzica"). Przyjmując w pełni Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, łączy dwa ostatnie terminy w *Χριστοτοκος*, które traktuje jako ich syntezę. Zatem ci, którzy odrzucają prawdziwe macierzyństwo Maryi (□*νθρωποτόκος*), i ci, którzy nie przyjmują prawdziwego Bóstwa Jezusa, negując *Θεοτόκος*, zostają uznani przez Nestoriusza za

---

36 Por. J.L. Mosheim; *An Ecclesiastical History, Ancient and Modern*, red. J. Murdock, London 1876, s. 633.

37 Por. S.P. Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy,* Aldershot 2006, s. 6.

38 Por. C. Bartnik, *Efeski Sobór*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1985, s. 670-676.

39 Por. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1: *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Freiburg–Basel–Wien 1990, s. 440-441; B. Sesboüé, J. Woliński, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, s. 340.

40 Por. W.A. Wigram, *Doctrinal Position of the Assyrian Church*, s. 23-64.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

heretyków. *Χριστοτοκος* potwierdza bowiem prawdziwość jednej i drugiej rzeczywistości[41].

Konkluzja

W jakim stopniu adoptowany jest nestorianizm w apostolskim Kościele Wschodu i co oznacza on dla mariologii? Podstawowym problemem stało się przyjęcie sformułowań i terminologii chrystologicznej Nestoriusza, co powoduje, że do dziś jest to źródło kontrowersji asyryjsko-bizantyjskich. Dla wielu teologów monofizyckich, prawosławnych i części katolickich problematyczny jest również wielki szacunek, którym darzy się Teodora z Mopsuestii, Nestoriusza i Diodora z Tarsu, uznanych przez Sobór Efeski (i Chalcedoński) za heretyków. Chrześcijanie wschodniosyriaccy uznają, że w Chrystusie są dwie natury (*φύσεις*): ludzka i boska (tzw. doktryna dyfizycka), oraz dwie osoby, hipostazy (*υποστασεις*), ale jedna osoba (gr. *Πρόσωπον*), czyli jedność moralna tych dwóch osób, jedna wola (*Θέλημα*) i jedno działanie (□*νέργεια*). Boski *Λόγος* zamieszkał w człowieku Jezusie jak w świątyni. Natura i osoba ludzka upodobniają się do natury i osoby boskiej, tworząc z nią wewnętrzną jedność woli, łaski i miłości. Także podczas śmierci Chrystusa na krzyżu natura i osoba boska utrzymywała jedność woli z cierpiącą naturą i osobą ludzką.

Można powiedzieć, że w mariologii Kościoła Wschodu w pewnej mierze zostało przyjęte rozróżnienie pomiędzy tym, który był poczęty, a tym, który był porodzony. Nie ma żadnych podstaw do odmawiania czci Maryi, ale nie wolno dopuszczać do przesady. Akceptuje się formułę *Θεοδόχος*, „tej, która przyjęła Boga", ale unika się *Θεοτόκος* (ܝܘܠܕܬܐ ܐܠܗܐ, *Yoldath Alloho*), bo

[41] Por. P. Sielużycki, *Chrystologia Nestoriusza w rozwoju badań ubiegłego wieku*, „Salvatoris Mater" 3/4 (2001), s. 157-158.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

taki jest tylko sam Bóg Ojciec jako „rodzic" Boga Syna, Chrystusa. Przyjmuje się, że *Λόγος* zamieszkał w człowieku Chrystusie jak w świątyni. W przeciwieństwie do Kościoła bizantyjskiego i łacińskiego tradycja wschodniosyriacka Kościoła Wschodu za Nestoriuszem konsekwentnie podkreśla, że Maryi nie powinno nazwać się Bożą rodzicielką *Θεοτόκος*, lecz bardziej trafnie używać określenia „rodzicielka Chrystusa" – *Χριστοτοκος*. Nie obniża to pozycji Maryi, której w Kościele Wschodu oddaje się wielką cześć, podobnie jak świętym, zwłaszcza męczennikom.

Sobór Efeski przyjął natomiast jedność dwóch natur w jednej boskiej osobie Jezusa i zdefiniował herezję nestoriańską. Problem w tym, że Nestoriusz został oskarżony na podstawie poglądów, których nie głosił. Uznano, że jednym z nich jest niejako ten o dwóch Synach związanych jedynie moralnym zjednoczeniem, najwyraźniej zapominając, że tego rodzaju poglądy odrzucono już w IV wieku. Zarzucano też Nestoriuszowi rzekomą chęć rozdzielenia Boga-człowieka na dwie osoby. Dziś po wiekach wiadomo, że nie chciał on ani mówić o dwóch Synach, ani dzielić Chrystusa[42].

Współcześni teologowie Kościoła Wschodniego postulują więc pogłębienie spojrzenia na ustalenia Soboru Efeskiego i ich reinterpretację uwzględniającą rzeczywistą faktografię sporu. Być może część kwestii spornych jest wynikiem niezrozumienia i nieznajomości języka teologicznego drugiej strony. Wydaje się, że główny przeciwnik Nestoriusza – Cyryl z Aleksandrii – powierzchownie orientował się w antiocheńskiej teologii, z której czerpał zarówno Nestoriusz, jak i później chrześcijanie apostolskiego Kościoła Wschodu, i nie do końca ją rozumiał. Nieustanny namysł i rewizja starych utartych osądów wydają się konieczne choćby ze względu na szacunek, jakim na Zachodzie cieszy się Efrem, mimo że język jego poezji daleki jest od precyzji i tchnie wieloma dwuznacznościami. Chrześcijaństwo wschodniosyriac-

[42] Por. T. Camelot, *Historia de los concilios ecumenicos*, t. 2: *Efeso y Calcedonia*, red. G. Dumeige, Vitoria 1971, s. 69-70.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

kie było krytyczne wobec przerostów w zakresie mariologii. Nie ma tam miejsca dla pojawiającego się na Zachodzie „mariologicznego maksymalizmu" w takich zakresach jak uznawanie Matki Jezusa za „Współodkupicielkę", „Wszechpośredniczkę" czy oddawanie się w „niewolnictwo Maryi". Maryja zajmuje w Kościele Wschodu miejsce wybitne, ale semicka tradycja wschodniosyriacka dba, by w niczym nie osłabić monoteizmu i wyjątkowości dzieła Jezusa Chrystusa. Na Wschodzie pamięta się też o atmosferze skandali, intryg oraz interwencji politycznych, która towarzyszyła fundamentalnej debacie na temat *Θεοτόκος* i *Χριστοτοκος*. To trzeźwe spojrzenie ze Wschodu, odmienne od nadmiernego krytycyzmu wspólnot protestanckich, może być pomocne w unikaniu zaciemnienia jedynego pośrednictwa Chrystusa i wystarczalności Jego odkupieńczego dzieła.

Na zakończenie warto przytoczyć fragment przemówienia papieża Benedykta XVI z 21 czerwca 2007 roku do katolikosa-patriarchy asyryjskiego Kościoła Wschodu Mara Dinkhi IV:

„Asyryjski Kościół Wschodu zakorzenił się na prastarych ziemiach, których nazwy są związane z dziejami Bożego planu zbawienia dla całej ludzkości. W czasach pierwotnego Kościoła chrześcijanie żyjący na tych ziemiach wnieśli istotny wkład w szerzenie Ewangelii [...]

Komisja Mieszana zajęła się badaniem życia sakramentalnego w obu naszych tradycjach i doprowadziła do porozumienia na temat Anafory apostołów Addai i Mari. Ogromnie cieszą mnie wyniki tego dialogu, który pozwala spodziewać się dalszych postępów także co do innych dyskutowanych kwestii. Doprawdy, osiągnięte rezultaty zasługują na to, by o nich szerzej informować i je doceniać, gdyż umożliwiają rozmaite formy współpracy duszpasterskiej między obu naszymi wspólnotami [...]

Szanując w pełni tradycje doktrynalne i dyscyplinarne drugiej strony chrześcijanie katoliccy i asyryjscy powinni wystrzegać się postaw antagonistycznych czy polemicznych deklaracji, aby pogłębiało się zrozumienie podzielanej przez nich wiary chrześci-

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

jańskiej, by jak bracia i siostry dawali świadectwo Jezusowi Chrystusowi, który jest «mocą Bożą i mądrością Bożą» (1 Kor 1,24)"[43].

A Mariology without "the one who gives birth to God" (*Θεοτόκος* – "God bearer")? The Mother of Christ in East Syrian tradition ("Nestorian") of the Ancient Church of the East

This study presents the Mariology of the Ancient Church of the East in the context a complicated history of the *Θεοτόκος* dogma, the origin and development this dogma until 484 AD when East Syrians embraced Nestorius' Mariology. Nestorius proposed to replace the term *Θεοτόκος* („God bearer") with *Χριστοτοκος* („Christ-bearer"). This research about "Nestorian" controversial Mariology shows that the title *Θεοτόκος* did not concentrate on an exaltation of the Blessed Virgin Mary but in fact became a zealous discussion about Christology. The following elements and evaluations can be identified in the Ancient Church of the East's Mariology:

a) Syriac Mariology is strongly linked with divine reality. It preferred *Χριστοτοκος* not because they denied Jesus' divinity, but because they believed that God the Son or *Λόγος* existed before time and before Mary, and that Jesus took divinity from God the Father and humanity from his mother. So, consequently calling Mary as „Mother of God" was confusing and potentially dangerous. There can be observed some elements very old Aramaic Christian tradition, which strongly emphasized monotheism.

[43] Benedykt XVI, *Przemówienie do Katolikosa-Patriarchy Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mara Dinkhi IV, 21 VI 2007*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/mardinkh_21062007.html [data dostępu: 12.08.2019].

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

b) This Mariology after Ephrem uses often Semitic (but absolutely non-Western) poetic forms and structures as a mode of theological discourse, coupled with his preference for imagery and symbolism rather than definition.

c) The Mariology of the Church of the East strictly based on the Bible, where is no many information about Mary. The East Syriac Christians just took some elements of so called "Nestorianism". However, Nestorius was not an Assyrian nor did he know Syriac language.

d) Even Nestorius' Mariology/Christology should be reinterpret because he did not hold that there were two Persons conjoined in Christ.

e) The strong association between the Mariology of the Church of the East and Nestorius is questionable. The idea of naming that church ‚Nestorian' is, from a historical point of view is totally misleading and incorrect.