

Andrzej Napiórkowski OSPPE

Koncepcje Kościoła i ich wpływ na stan mariologii i maryjności

1. Uwagi wprowadzające

W naszej prezentacji pragniemy dokonać zestawienia głównych koncepcji Kościoła, jakie istniały w poszczególnych wiekach jego dwutysiącletniej historii, z miejscem i funkcją mariologii i po części maryjności w jego doktrynie i życiu. Oczywiście dotykamy tu dość istotnego problemu, jakim jest rozbieżność między oficjalnym obrazem Kościoła przekazywanym przez Urząd Nauczycielski a jego rozumieniem wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, nie wspominając przy tym o swoistym trzecim jego obrazie, jaki jawi się w oczach otaczającego go świata czy też osób niewierzących lub wrogo do niego nastawionych. Będziemy zatem przyjmować takie rozumienie Kościoła, jakie on sam o sobie urzędowo głosił¹.

Zaznaczmy jeszcze na wstępie, iż te różne koncepcje Kościoła, jak i poziomy uprawiania mariologii i maryjności, nie są bynajmniej oznaką słabej teologii czy też niewłaściwego obrazu Boga. Zasada *Deus semper maior*, głosząca niezdolność ludzkiego umysłu do całkowitego ogarnięcia tajemnicy Boga, zakłada nieustanny

¹ Por. H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, w: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. IV/1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965–1976, s. 223–279.

rozwój teologii. Innymi słowy: kościelna wspólnota zawiera w sobie uznanie we właściwym teologicznym sensie heterogeniczności teologicznych ujęć, eklezjalnych i duchowych stylów. Oznacza to, że nie może być ona zredukowana do monolitu czy statycznej wielkości, gdyż drogi Ducha Świętego są różnorodne i dynamiczne.

Celem takiego zestawienia jest wykazanie ścisłej zależności między eklezjologią a mariologią, i to zależności obopólnej. Przyjrzymy się zatem w porządku chronologicznym poszczególnym okresom w historii Kościoła i funkcjonującemu wówczas jego obrazowi oraz nauce o świętej Maryi i Jej czci.

2. Od zesłania Ducha Świętego do patrystyki: charyzmatyczna wspólnota

Czas spełniania się Kościoła rozpoczyna się z Pięćdziesiątnicą. To wydarzenie inicjuje kolejny etap wypełniania jego misji. A ponieważ nie wolno wrywać tego jednego etapu Kościoła Ducha Świętego, przypomnijmy na wstępie wszystkie inne składające się na holistyczną eklezjogenezę. I tak powstawanie i spełnianie się Kościoła Trójcy Przenajświętszej należy opisywać jako pięć etapów wpisanych w integralne ujęcie dziejów odkupienia i zbawienia człowieka i całego świata, a mianowicie: 1. pozaczasowa idea Boga Ojca, 2. kontynuacja w Starym Przymierzu, 3. ustanowienie przez Jezusa (przejście od idei królestwa Bożego do bosko-ludzkiej rzeczywistości kościelnej), 4. spełnianie się w Pięćdziesiątnicy oraz 5. kroczenie ku eschatologicznej pełni².

Wychodząc z tej perspektywy, wróćmy teraz do czwartego etapu tworzenia się Kościoła, jaki nas w tej chwili interesuje, a jaki wyłania się po Zesłaniu Ducha Świętego. Sięgnijmy do zapisu św. Łukasza: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi

² Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 65-89.

Jego” (Dz 1,14), który ukazuje dynamikę jego drogi przez historię rozpoczynającą się właśnie ze zstąpieniem Bożego Ducha. Udziela on się wspólnocie, gdzie jej centrum stanowią Maryja i apostołowie. Jeśli rozważymy tę relację, to stwierdzimy istnienie czterech utrwalonych przez tradycję cech Kościoła, który: 1) jest apostołowski, 2) jest modlący się, a więc zwrócony ku Panu – „święty”, 3) jest jeden oraz 4) jest maryjny³.

W Nowym Testamencie ok. 50 razy występuje słowo *ekklesia*. Jednak co istotne: ewangelista Mateusz wkłada w usta Jezusa zaledwie trzy razy słowo „Kościół” (Mt 16; Mt 18 – 2x), a już 47 razy występuje ono w popaschalnej rzeczywistości. Z jednej strony pokazuje to, iż Jezus, nade wszystko głosząc królestwo Boże, pełnił wolę Ojca Niebieskiego, a nie zakładał Kościoła we współczesnym rozumieniu duchowo-instytucjonalnej społeczności. A z drugiej strony takie występowanie terminu *ekklesia* dowodzi wysokiej samoświadomości popaschalnej wspólnoty oraz działania Ducha Świętego. Stąd na opisanie wspólnoty wierzących używa się szeregu innych pojęć, a mianowicie: lud Boga Ojca, ciało Jezusa Chrystusa, świątynia Ducha Świętego, Dom Boży. Kościół w Liście św. Piotra jest też widziany jako kapłański (por. 1 P 1,2-12; 1 P 4,11-17), w Liście do Hebrajczyków zaś jako pielgrzymujący i eschatologiczny (Hbr 8,6; 9,14), a w Apokalipsie św. Jana jako walczący i tryumfujący. Jest personifikowany w apokaliptycznej niewieście (Ap 12,1-18), którą utożsamiano z Maryją. Pierwsze wieki charakteryzują się zatem wizją Kościoła jako charyzmatycznej wspólnoty, gdzie ujawnia się jego symboliczne ujęcie jako *mysterium*. Występuje ono u pisarzy apostołskich i ojców Kościoła, którzy tworząc komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma Świętego, posługują się kategoriami mitologii, typologii oraz alegorii⁴.

³ Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 69-70.

⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 606-611.

Jakkolwiek w Ewangeliach, pozostałych pismach Nowego Testamentu, symbolach wiary, w najstarszych i uroczystych dokumentach (synodalnych, soborowych) jest mało miejsca poświęconego Matce Pana, to bez trudu odkrywamy Maryję jako Bożą Rodzicielkę (*Dei Genetrix*) czy też Jej macierzyństwo wobec Kościoła, Jej świętość i dziewictwo. Podstawowym miejscem mariologii tego okresu nie jest historia, nawet nie chodzi o historyczną osobowość Maryi, lecz o zasadniczy obraz kobiecości ustanowiony przez Boże stworzenie (por. Rdz 1,26-28), a odsłonięty przez objawienie Chrystusa. Macierzyństwo Maryi staje się zasadą fundamentalną całej mariologii. Od przełomu II i III stulecia rozwija się teza o tożsamości Matki Maryi i Matki Kościoła. Jako Matka Chrystusa Maryja jest nową Ewą, czyli Matką wszystkich żyjących (Rdz 3,20)⁵.

Paralełę Ewa – Maryja spotykamy po raz pierwszy u Justyna, gdzie jego ujęcie bazuje na idei *recapitulatio*, czyli nowej integracji stworzenia upadłego w grzechu i przez to zdeintegrowanej, a w Jezusie Chrystusie – Głowie całej ludzkości na nowo i w sposób doskonalszy zintegrowanej. Ireneusz z Lyonu to zestawienie Ewa – Maryja rozwinie dalej w paralełę Adam – Chrystus. Ten biskup i męczennik z początku III wieku zainicjuje przełom mariologiczny. Dla Ireneusza bowiem Maryja nie jest tylko początkiem zbawienia – a zatem nie ma tylko funkcji chrystologicznej – ale też posiada własne soteriologiczne znaczenie, gdyż przez swoje posłuszeństwo wiary wniosła wkład do spełnienia się Bożego planu zbawienia⁶.

Z kolei Augustyńskie pojęcie ciała Kościoła jako eucharystycznego ciała Chrystusa będzie miało szczególny wpływ na całą eklezjologię. Wymiar maryjny eklezjologii prowadzi od tej

⁵ Por. E. Wölfel, *Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie*, w: W. Schöpsdau (red.), *Mariologie und Feminismus*, „Bensheimer Hefte” nr 64, Göttingen 1985, s. 85-91.

⁶ Por. G. Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, s. 138-140.

typologicznej bazy Ewa – Maryja czy też Kościół – Maryja do rozwoju ukazywania Matki Jezusa jako typu Kościoła, symbolu, centralnej idei. Z czasem biskup z Hippony umieści Maryję przed Kościołem jako jego idealny obraz, jako członek ciała Chrystusa, jako część Kościoła⁷.

3. Wczesne średniowiecze: cesarstwo Boże

Powstanie Państwa Kościelnego w 754 roku wprowadziło rozumienie Kościoła jako imperium. Lud Boży (*populus Dei*) stał się ludem chrześcijańskim (*populus Christianus*), przyjmując znaczenie socjologiczne, polityczne i kulturowe. Z kolei mistyczne ciało Chrystusa (*corpus Christi mysticum*), zarezerwowane dotąd dla Eucharystii, zaczęto odnosić do mistycznego ciała Kościoła (*corpus ecclesiae mysticum*). Podobne zmiany zaszły w pojęciu ludu (*populus / laos thou Theou*), rozumianym teraz jako laicy, którym odmówiono miejsca zarówno w przestrzeni kleru, jak i hierarchii. Kościół stał się teraz *imperatrix et domina*, a jego mistyczny charakter pojawiał się niestety jedynie w monastycznych ruchach odnowy bądź w teologicznych traktatach tego okresu.

W tym okresie mariologia zanika, aby dać miejsce rozrastającej się maryjności, która nieujęta w krytyczne ramy teologii, przybiera wypaczone kształty. Brak właściwego pojmowania tajemnicy Kościoła Trójjedynego Boga sprzyja błędnym drogom maryjnej pobożności.

Kiedy kreślimy panoramę eklezjologii i mariologii we wczesnym średniowieczu, nie wolno nam utracić z oczu także chrześcijaństwa na Wschodzie, które było religią państwową, organizacje kościelne wchodziły w skład cesarstwa, a zwierzchnikiem Kościoła był cesarz. Obrazu Kościoła w bizantyjskim świecie dopełniało życie monastyczne w swoich formach wspólnotowych i eremic-

⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Epistula* 187,20, *Patrologia Latina* 33,839.

kich. W miejsce anemicznej refleksji o Kościele i Matce Bożej szeroką falą rozlała się maryjna dewocja, której przejawem był nie tylko nadmierny kult obrazów i wizerunków wywołujący ikonoklazm, lecz także wiele innych fałszywych praktyk religijnych.

Wolno zauważyć, iż w zakresie mariologii dokonała się w tym okresie istotna zmiana, nacechowana przejściem z maryjnej perspektywy historyczno-zbawczej do bardziej zindywidualizowanej, zorientowanej na Jej przywileje. Ujęcie Bożej Rodzicielki w dziejach zbawienia ustąpiło miejsca Jej skuteczności tu i teraz. Widać rozwój od prawdy wiary o miejscu Maryi w obiektywnym dziele odkupienia do Jej wpływu na subiektywne doświadczenie odkupienia. Matka Boża stała się Matką wierną, *ancilla domini*, *domina*, *regina nostra*, która rozdziela zbawcze owoce. Typologia Kościoła – Maryja nie jest już więcej widziana jedynie metaforycznie, ale raczej Maryja jest modelem dziewiczego i płodnego Kościoła oraz uzasadnieniem zbawczej skuteczności kościelnej wobec jego członków⁸.

4. Złota scholastyka: Kościół hierarchów w walce o inwestyturę

Jakkolwiek reformy gregoriańskie, narodziny uniwersytetów, powstawanie miast, a wraz z nimi warstwy mieszczańskiej, wyzwoływały sporo zmian w rozumieniu Kościoła, to feudalny układ polityczno-społeczny pozostawał obowiązujący. Stąd przekształcenia w tym obszarze teologii odnosiły się zwłaszcza do uzyskania niezależności papieżstwa od władzy świeckiej. Walka o inwestyturę – zogniskowana w sporze między cesarzem Henrykiem IV a papieżem Grzegorzem VII – nabrała wręcz charak-

⁸ Por. L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, (Erfurter Theologische Studien im Auftrag des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt), red. E. Kleineidam, H. Schürmann, t. V, Leipzig 1959, s. 10-11.

teru dominanty w całości kościelnego życia, co wyzwoliło przede wszystkim potężny rozwój kanonistyki.

Natomiast zagrożenie judaizmem oraz islamem wymusiło apologetyczną postać teologii. Przeciwno talmudystycznym interpretacjom Biblii wystąpili Izydor z Sewilli (560-633), Beda Czcigodny (672-735), Raban Maurus (780-856), Piotr Damiani (1007-1072) i inni. Judaistyczny redukcjonizm Pisma Świętego szerzony przez Mojżesza Majmonidesa (1135-1204) napotkał intelektualny opór Piotra Abelarda (zm. 1142) w *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* oraz Alberta Wielkiego (1200-1280). W swoim dziele *Summa contra gentiles* Tomasz z Akwinu (1225/6-1274) przedstawił apologię chrześcijaństwa wobec niektórych ujęć myśli grecko-arabskiej, propagowanych przez Awicennę (980-1037) czy Awerroesa (1126-1198), którzy bazowali na panteistycznym rozumieniu filozofii Arystotelesa. W tym bardziej filozoficznym niż dogmatycznym traktacie Akwinata odnosi się do islamu i różnych herezji. Interesujący wkład wniósł również Mistrz Eckhart (1260-1328)⁹.

W rozszerzającej się coraz mocniej chrześcijańskiej kulturze – z powodu dominacji eklezjologii prawnej – szeroką falą rozprzestrzenia się niewłaściwe pojmowanie Najświętszej Maryi Panny zarówno w kulcie liturgicznym, jak i w pobożności ludowej. Papieże ustanawiają nowe święta w kalendarzu Kościoła powszechnego, pojawia się wiele zabytków twórczości malarzkiej, poetyckiej czy literackiej. Nie zawsze poprawna duchowość maryjna przenika znacząco chrześcijańską egzystencję.

Do największych dzieł tego czasu, w których NMP wystawiana jest poetycko, należy z pewnością *Boska komedia* Dantego Alighieri (1265-1321). Dla florenckiego poety jest Ona „różą, w której Boskie Słowo stało się ciałem”, „imieniem pięknego kwiatu, którego imię przywołuję zawsze rano i wieczorem”. W usta św. Bernarda z Clairvaux wkłada autor *Boskiej komedii*

⁹ Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, wyd. 2, Kraków 2016, s. 20-21.

niezwykłą modlitwę z XXXIII pieśni *Raju* o bogatej treści teologicznej i duchowej:

Dziewico! Matko! Córo Twego Syna.
Pokorna, ale nad wszystkie wyniosła,
Zamierzeń Boskich skarbnico jedyna!
 Ty, coś jak szczep szlachetny wyrosła
 na pniu skażonym człowieczej natury,
 iż nawet Stwórcy Twego wola wzniosła
nie pogardziła zstąpić do Cię z góry!
W Twoim się łonie zażęgał pierwszym błyskiem
Żar, skąd wykwitły róży tej figury!
 Tuś nam jest bożej miłości ogniskiem,
 a zaś tam w dole między śmiertelnymi
 nadziei zdrojem, pokrzepieniem, wszystkim!
Pani! Twa władza na niebie i ziemi
taką jest, iż kto łaski pragnąc do Cię
nie pójdzie, latać chce skrzydły martwymi!
 Twoja łaskawość, nie tylko że krocie
 prośb wysłuchuje, ale w każdej dobie
 naprzeciw słabej podąża istocie!¹⁰

Jednak nie we wszystkich pismach teologicznych i ustnych formach liturgicznych czy też praktykach pobożnościowych złotej scholastyki Maryja była włączona w misterium odkupienia i zbawienia Trójjedynego Boga. Jurydyczne i instytucjonalne rozumienie Kościoła skutkowało niewłaściwą mariologią.

5. Ruchy reformacyjne: „Kościół niewidzialny”

Poważne nadużycia papieżstwa typu symonia czy nepotyzm, niewola awiniońska papieża (1309-1377), wielka schizma

¹⁰ D. Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Świdarska, Kraków 1947, pieśń XXXIII, s. 178.

(1378-1417), idee koncyliaryzmu, nadmierny fiskalizm, handel relikwiami i odpustami, moralne zepsucie duchowieństwa oraz szereg innych czynników wygenerowały niezbywalną potrzebę poważnych reform w Kościele katolickim. Stąd wielu wybitnych myślicieli i teologów wzywało do wewnętrznego uzdrowienia Kościoła oraz podjęcia gruntownych zmian w kościelnej organizacji i administracji. Do takich ruchów reformatorskich zalicza się husytów, waldensów oraz katarów (albigensów). Jednakże do reform o większym zasięgu doprowadziły wystąpienia i postulaty Jana Wicliffe'a, Marcina Lutra, Filipa Melanchtona, Jana Münzera, Ulricha Zwingliego i Jana Kalwina na początku XVI wieku.

Reformatorzy wysuwali koncepcję Kościoła zdecydowanie bardziej duchowego, wewnętrznego, niewidzialnego, który ma być kierowany wyłącznie przez Jezusa Chrystusa (*solus Christus*). Taka ukryta wspólnota ma się rodzić ze zwiastowania słowa Bożego, gdzie Wieczerzę Pańską celebrują połączeni z Chrystusem przez chrzest wierzący. Swoją eklezjologię opierali oni przede wszystkim na teologii apostoła Pawła, przedstawiającą Kościół jako ciało Jezusa Chrystusa (*corpus Christi*) lub jako królestwo Chrystusa (*regnum Christi*). Idąc za myślą Pawła z Tarsu, głosili darmowe, a nie osiągane przez dobre uczynki, usprawiedliwienie grzesznika (*iustificatio impii*) z łaski przez wiarę. „Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej jedności tego Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”¹¹. O jego istocie i kształcie decyduje zatem wyłącznie słowo Boże, dlatego nie może on się stawiać ponad objawienie zawarte w Piśmie Świętym (*sola scriptura*).

Odnieśmy się teraz do miejsca i roli Maryi w świecie reformatorów. Trzeba powiedzieć, że mariologia i maryjność jako takie zostały po prostu usunięte. Odmówiono NMP pośrednictwa w dziele odkupienia oraz takiego stopnia czci, jaką się cieszy-

¹¹ *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 144.

ła dotąd wśród wiernych. Zresztą teologia protestancka nigdy nawet nie wypracowała odrębnego traktatu mariologicznego. Maryję postrzegano przede wszystkim jako Służebnicę Pana (*Ancilla Domini*), uczestniczkę Jego ogołocenia. Protestancka teologia krzyża nie dopuszczała zatem ani Jej osoby, ani tym bardziej Jej kultu. Kilkaset lat później nastawienie protestantów do katolickiej mariologii wyrazi zwięźle kalwiński teolog Karl Barth (1886-1968), który określi ją jako „pasożytniczą narośl”, zagrażającą reformacyjnej zasadzie *solus Christus*, i jako element obcy wierze, a nawet zagrażający zbawieniu¹².

6. Sobór Trydencki: „społeczność doskonała”

Mimo że Sobór Trydencki okazał się, niestety, wydarzeniem mocno spóźnionym, to wniósł w doktrynę i praktykę Kościoła wiele istotnych reform. Zdaniem wielu badaczy tak radykalnie zmienił on kościelne życie, jak nie uczynił tego żaden wcześniejszy. Stąd jego oddziaływanie nie bez racji porównuje się z II Soborem Watykańskim. Dotychczasowe sobory wpłynęły na określone obszary Kościoła, *Tridentinum* zaś wyznaczyło kierunek i kształt dla jego całości, dlatego nie bez podstaw pisze się o *epoce potrydenckiej*¹³.

W obszarze nauki o Kościele zajęto się tematem jego prawdziwości. Pojawienie się wielu Kościołów i wspólnot wygenerowało pytanie o znamiona autentycznego Kościoła Chrystusa. Robert Bellarmin (1542-1621) wyliczał ich piętnaście, Stanisław Sokółowski (zm. 1596) pisał o dwunastu, Antonio Bosio (zm. 1629)

¹² Por. J. Bujak, *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019, s. 16.

¹³ Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 207.

aż o stu znamionach¹⁴. Wchodząc w polemikę z postulatami reformatorów, eklezjologia rzymska przedłożyła następującą definicję: „Kościół jest społecznością ludzi, którzy poprzez wyznanie świętej wiary, poprzez udział w tych samych sakramentach złączeni są pod przewodnictwem prawowitych pasterzy, a szczególnie zastępcy Chrystusa na ziemi, rzymskiego papieża”¹⁵. To ujęcie Bellarmina, akcentujące nadmiernie instytucjonalny charakter Kościoła, miało służyć głównie wzmocnieniu tego, co kwestionowała reformacja, a więc podkreślało papieństwo, sakramentalność, widzialność, maryjność. Kościół postrzegano jako *societas perfecta*.

Mariologia i maryjność nabrały wyraźnego impetu apologetycznego, czyniąc szczególnie z pobożności główne centrum antyreformacyjnej postawy. Z kolei rozkwit mariologii był żywotnie pielęgnowany przez maryjne kongregacje, ustanowione w 1563 roku¹⁶. W perspektywie eklezjologicznej Maryję ujmowano jako Matkę Bożą oraz najdoskonalszy członek ciała Chrystusowego. Wszelkie dary, łaski i Boskie działania pochodzące od Chrystusa – głowy Kościoła, idą przez Maryję – szyję, do ciała Kościoła. Treści maryjne uległy zatem zredukowaniu przez wiele kościelnych autorytetów zaledwie do moralności i etyki, jednakże osiągnęły w pobożności ludowej zadziwiający stopień dynamiczności, odzwierciedlając się choćby w barokowej sztuce¹⁷.

¹⁴ Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 226-227.

¹⁵ R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei*, t. II, Ingolstadt 1601, 4, 3, 2 (*Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus nostri temporis haereticos*, II, lib. 3, cap. 2 [Neapoli 1858]).

¹⁶ Por. R. Bäumer, *Katholische Reform*, w: *Marienlexikon*, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. III, Ottilien 1988-1994, s. 537-539.

¹⁷ Por. O. Braunsberger, *Der selige Petrus Canisius, seine Arbeiten für die Verbreitung des Cultus der seligen Jungfrau im 16. Jahrhundert*, w: *Internationaler Marianischer Kongreß zu Freiburg/Schweiz 1902*, Fribourg 1903, s. 355-383.

7. Oświecenie: Kościół „moralną instytucją”

Wiek XVII i XVIII to czas oświecenia, które swoje początki znajduje w angielskim deizmie. Odrzucając katolicką wersję Objawienia, deiści z wysp brytyjskich – np. Herbert z Cherbury (1583-1648), John Lock (1632-1704), John Toland (1670-1722), Matthew Tindal (1657-1733) – opowiadają się za uniwersalną religią naturalną. Swoją kontynuację i rozwój angielski deizm znajduje w Francji w pismach René Descartes’a (1596-1650), François-Marie Aroueta zwanego Wolterem (1694-1778) i Jeana-Jacques’a Rousseau (1712-1778). Najwyraźniej jednak teologia zostaje podporządkowana filozofii w obszarze niemieckojęzycznym, zwłaszcza przez Hermanna S. Reimarus (1694-1768) oraz Immanuela Kanta (1724-1804)¹⁸.

W okresie oświecenia pojawia się nie tylko deizm, lecz i ateizm. Z kolei w przestrzeni myśli politycznej oświeceniowy absolutyzm dąży do całkowitego podporządkowania sobie Kościoła. Czas ten przynosi takie herezje, jak: gallikanizm, febronianizm czy józefinizm. W tych prądach zamykała się redukcja Kościoła do instytucji moralnie użytecznej dla społeczeństwa.

Wpływ oświecenia na katolickie chrześcijaństwo dał się szczególnie odczuć w obszarze maryjnej pobożności i nauczania. Skutkowało to sprowadzeniem maryjnej doktryny do jedynie moralnego poziomu wartości i cnót, połączonych z mieszczańskim środowiskiem. Było to widoczne w przejściu od uwielbienia chwały Maryi jako królowej niebios do naśladowania Jej osoby jako modelowego charakteru miłości macierzyńskiej i koncentracji na domowych obowiązkach.

W przeciwieństwie do bardziej demonstracyjnego i efektywnego ukazywania maryjnej prawdy i czci w społeczeństwie w epoce baroku w oświeceniu mariologia i maryjność zostały sprowadzone do wewnętrznego środowiska kościelnego. Był to

¹⁸ Por. A. Napiórkowski, *Niezbywalność teologii*, Kraków 2018, s. 37-38.

skutek nie tylko absolutystycznych rządów, ale też przyjętej eklezjologii. Zaakcentowano wewnętrzną rzeczywistość Kościoła i jego organicznej jedności. Wpływ modernizmu oraz orientacja „kontra”, oparte na neoscholastyce, spowodowały coraz częstsze odcinanie się Kościoła od współczesnego mu ducha czasu i zepchnęły go do defensywy¹⁹.

8. XIX/XX wiek: odrodzenie w eklezjologii

Atmosferę dziewiętnastowiecznego katolicyzmu naznaczyło ożywienie maryjnej pobożności, charakteryzujące się wzmożeniem ruchu pielgrzymkowego do sanktuariów maryjnych oraz objawień, jakie zostały zainspirowane sformułowaniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu w 1854 roku, inicjując tzw. maryjne stulecie, które zakończył z kolei dogmat o wniebowzięciu NMP w 1950 roku. Trudno mówić tu o znaczącym rozwoju maryjnej refleksji, lecz wolno zauważyć kształtujący się ku temu klimat teologiczny, gdzie godnym odnotowania impulsem staje się eklezjologiczne odrodzenie. Niemniej wśród obfitej maryjnej literatury, przede wszystkim dewocyjnej, ujawniają się poważne i twórcze postulaty teologiczne. Wskażmy przynajmniej na dwóch teologów, a mianowicie na Johna Henry'ego Newmana oraz Josepha Matthiasa Scheebena.

Angielski myśliciel podjął i rozwinął paralelę Ewa – Maryja w odniesieniu do pierwotnego stanu łaski Maryi (Niepokalane Poczęcie), Jej udziału w odkupieniu, Jej eschatologicznego spełnienia oraz Jej orędownictwa. Natomiast niemiecki teolog – łącząc mariologię z eklezjologią – ukazał Najświętszą Pannę w Jej

¹⁹ Por. G. Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford 1980, s. 7-25, s. 165-231; por. T.F. O'Meara, *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*, Notre Dame-London 1982, s. 58-160; por. E.J. Gratsch, *Where Peter Is: A Survey of Ecclesiology*, New York 1975, s. 157-190.

relacji do Trójcy w Jej boskim macierzyństwie. Dla Scheebena Maryja wraz z Chrystusem są „kamieniem węgielnym” i „koroną” nadprzyrodzonego porządku zbawienia (*der Grundstein und die Krone*). Choć w sensie bytowym jako stworzenie jest Ona całkowicie podporządkowana Boskiemu Synowi, to Jej obecność u początku i u kresu nadprzyrodzonych dziejów zbawienia wynika stąd, że jako Matka Zbawiciela jest Ona pierwszym i najdoskonalszym owocem Jego odkupienia (*die erste und vollkommene Frucht der Erlösung*). Dlatego tam, gdzie jest Chrystus, jest też Maryja – jest z Nim jako Matka i w Nim jako pierwsza Odkupiona. Teolog z Kolonii wypracował przy tym interesujące pojęcie pozwalające zrozumieć wyjątkowość i niepowtarzalność Jej osoby i zadania w porządku zbawczym, którym jest zasada oblubieńczo-boskiego macierzyństwa (*Gottesbräutliche Mutterschaft*). Dążył on do połączenia relacji macierzyńskiej z oblubieńczą, które w przypadku relacji Maryi i Jezusa tworzą jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne odniesienie.

Analizując maryjną zasadę oblubieńczo-boskiego macierzyństwa, Scheeben porównuje ją do unii hipostatycznej Chrystusa. Z tego porównania wyprowadza drugie zasadnicze stwierdzenie swojej mariologii, czyli nadprzyrodzony i personalny charakter Maryi, na którym opiera się nauka o Jej duchowym macierzyństwie²⁰. Rozważania Scheebena na temat Maryi i Jej oblubieńczo-boskiego macierzyństwa, Jej ujęcia jako „matki” i „serca” mistycznego ciała Chrystusa zostały podjęte w perspektywie eklezjologicznej przez Heinricha M. Köstera, Karla Rahnera, Ottona Semmelrotha, Gerarda Philipsa, Carla Feckesa, Józefa Kantenicha²¹.

²⁰ Por. W. Wołyniec, *Duchowe macierzyństwo Maryi w nauczaniu Macieja Józefa Scheebena*, „*Salvatoris Mater*” 13 (2011) 3-4, s. 156-169.

²¹ Por. I. Naumann, *Ecclesiological history of mariology. Aspects of Mary and the Church through the centuries*, University of Dayton, <https://udayton.edu/imri/mary/e/ecclesiological-history-of-mariology.php>, s. 3-4.

W tym maryjnym stuleciu dokonało się jednak niezwykle ożywienie eklezjologiczne, będące skutkiem przechodzenia od scholastycznego, instytucjonalnego obrazu Kościoła do jego rozumienia biblijnego, patrystycznego i pneumatycznego. Kierunek zmian wytyczyły encykliki Piusa XII, jak: *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku, *Divino afflante Spiritu* z 1943 roku czy *Mediator Dei* z 1947 roku. Dokumenty magisterialne zostały jednak poprzedzone wielką pracą teologów z ośrodków w Tybindze (Johann S. Drey, Peter A. Gratz, Johann B. Hirscher, J.A. Möhler) i w Rzymie (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Johannes B. Franzelin, Joseph Kleutgen, J.M. Scheeben). Na gruncie niemieckim niezbywalny wkład w inicjację eklezjologicznej odnowy wniósł Johann A. Möhler, który – porównując tajemnicę Kościoła do unii hipostatycznej Chrystusa – we wspomnianym już dziele *Symbolika*, opisał ziemski Kościół jako stale i wiecznie odnawiającego się Syna Bożego (*Fortsetzung Christi*), czyli trwałe wcielenie (*die andauernde Fleischwerdung*). Stąd jest on równocześnie boski i ludzki²². Szkoła rzymska zaś, opowiadając się za ujęciem Kościoła jako mistycznym ciałem Chrystusa, przesunęła na dalszy plan jego społeczną strukturę, widzialność, jedność czy konieczność do zbawienia.

Swój wkład wnieśli tacy teologowie jak: Odo Casel, Karl Adam, Erich Przywara, Henri de Lubac, Yves M. Congar, Edward Schillebeeckx, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar i wielu innych.

9. II Sobór Watykański: Kościół „sakramentem”

Nie należy się zatem dziwić, iż II Sobór Watykański (1962-1965) w centrum swoich rozważań ustawił problematykę eklezjologiczną w perspektywie pastoralnej. W jednym z głównych referatów

²² Zob. J.A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, t. 1-2, Köln 1960-1961.

otwierających sobór z ust kard. Léona-Josepha Suenensa, prymasa Belgii, padło pytanie: „Kościele, co ty sam mówisz o sobie” (*Ecclesia, quod dicis de te ipsa?*). I ojcowie soborowi zdefiniowali go jako „niejako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Rzeczywistość kościelną ujęto zatem teandrycznie, koncentrując się przy tym na *mysterium/sacramentum*²³. W soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* wyodrębniło rzeczywistość *ad intra* oraz *ad extra*, nie akcentując żadnego z tych obszarów. Ujęcie *od wewnątrz* nadało kierunek odkrywania jego źródła i podstawy, jakie stanowi Trójjedyny Bóg, odkrywania jego życia sakramentalnego, charyzmatów, modlitwy, duchowości, eschatologii. Natomiast ujęcie *od zewnątrz* zaznaczyło jego widzialną strukturę, hierarchiczność, apostołskość, ciągłość historyczną. Ponadto obie te rzeczywistości, niewidzialną i widzialną, duchową i instytucjonalną (*ad intra* et *ad extra*), ujęto komplementarnie, gdyż żadna z nich nie może funkcjonować samodzielnie ani też odrębnie.

Jeszcze w trakcie trwania II Soboru Watykańskiego Paweł VI wydał encyklikę o Kościele, dziwnie zapomnianą. W dokumencie *Ecclesiam suam* z 1964 roku zauważa on potężny rozwój eklezjologii w XX wieku. Jednak papież słusznie podkreślał, iż Kościół nie może być redukowany tylko do wiedzy²⁴. Paweł VI przestrzegął przed dwiema fałszywymi tendencjami, a mianowicie przed sprowadzaniem Kościoła do postaci pierwszych wspólnot oraz przed emocjonalnymi grupami charyzmatycznymi. „Niech nikt nie da się omamić poglądom, jakoby budowlę Kościoła, który wrósł się we wspólną, obszerną i dostojną świątynię, wzniesioną ku chwale Bożej, należało ścieśnić do skrajnych proporcji starożytności, jakoby ta właśnie skromna forma była jedynie prawdziwa i uprawniona. Niech nikogo nie ponosi chęć odnowienia samej struktury Kościoła przez przywrócenie instytucji

²³ Por. tamże, s. 360-361.

²⁴ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 1964, nr 37.

charyzmatyków, jakoby ten stan Kościoła był nowy i prawdziwy, który rodzi się z pomysłów małej grupy ludzi [...]. Winniśmy służyć takiemu Kościołowi, jaki jest, kochać go przez trzeźwy pogląd na historię, przez pokorne szukanie woli Boga, który rządzi Kościołem i przychodzi mu z pomocą, nawet wówczas, gdy dopuszcza, żeby blask jego oblicza i świętość jego działania przysłoniła nieco mgła z powodu ludzkich ułomności”²⁵.

Dzisiejszy Kościół ma być wspólnotą tych, którzy przez chrzest są widzialnie włączeni w Chrystusa i wyznają swoją wiarę w Niego jako ich jedyne Odkupiciela. Stąd Kościół jest zgromadzeniem osób, które powołuje Bóg Ojciec, aby uznali Jego jednorodzonego Syna za swojego Pana i w Duchu Świętym stawali się świadkami wobec współczesnego świata, że nadeszło królestwo Boże i realizuje się zbawienie rodzaju ludzkiego. Sobór uczy, iż „Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8,19-22). Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, «który jest zadatką dziedzictwa naszego» (Ef 1,14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1 J 3,1), ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3,4), w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzemy Go, jako jest (por. 1 J 3,2)”²⁶.

Wspominana konstytucja *Lumen gentium* jak żaden inny dokument soborowy ujawnia głęboki i wzajemny związek eklezjologii z mariologią, gdyż w tym zasadniczo swoistym traktacie o Kościele jego ósmy rozdział został całkowicie poświęcony NMP i opatrzony wymownym tytułem *Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w misterium Chrystusa i Kościoła*²⁷.

²⁵ Tamże, nr 47.

²⁶ KK 48.

²⁷ Por. S.C. Napiórkowski, *Gdzie jest mariologia?*, „Concilium” 1-10 (1968), s. 46-58.

Wielkość znaczenia ósmego rozdziału *Lumen gentium* dla współczesnego Kościoła Jan Paweł II trafnie wyraził następująco: „Z punktu widzenia doktrynalnego ujmuje on tak bardzo obszernie naukę katolicką na temat miejsca, jakie przysługuje Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła, jak tego nie uczynił żaden inny sobór. Jest to synteza pewna, autorytatywna, żywa, aktualna, którą wraz z rozwojem posoborowym trzeba znać, pogłębiać, rozpowszechniać i żywo asymilować”²⁸.

Ojcowie soborowi nie przypadkowo zatem włączyli schemat „O Najświętszej Maryi Pannie” do konstytucji o Kościele. Wskutek tej decyzji doszło do wzmocnienia nurtu ukierunkowanego na zbliżenie traktatu o Najświętszej Maryi Pannie z eklezjologią, nie tracąc przy tym jej orientacji chrystotypicznej. O tym zwrocie w mariologii, datującym się od 1950 roku, zadecydowała ekumeniczna tendencja nawrotu do źródeł. Kardynał Augustin Bea w 1964 roku stwierdził: „W ten sposób Maryja ukaże się oczom naszych wiernych wieku XX w tym samym świetle, w jakim widział ją Kościół pierwszych wieków: jako najprzedniejsza członkini Kościoła a zarazem jako prawzór i symbol wielkości i pełni Kościoła”²⁹.

10. Stan posoborowej eklezjologii i mariologii

Bezpośrednio po soborze, w latach 60. XX wieku, teologia skoncentrowana była przede wszystkim na tematyce eklezjalnej. Dokonano nawet rewizji ujmowania Kościoła jako „ludu Bożego” i przesunięto akcent z tej kategorii na kategorię „wspólnoty”. Na zwołanym w 1985 roku nadzwyczajnym synodzie biskupów zalecono, aby rzeczywistość Kościoła widzieć w potrójnym aspekcie:

²⁸ Jan Paweł II, *Aktualność i zadania mariologii*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) 3, s. 138.

²⁹ Cytowany przez Ch. Moellera, *La Constitución dogmatica ‘Lumen gentium’*, „*Teologia y Vida*” 6 (1965), s. 233.

mysterium, communio oraz *missio*. Z kolei w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku refleksja katolicka skupiła się na chrystologii. W latach 1980-2000 teologowie zwrócili natomiast większą uwagę na Tróję Świętą i antropologię.

Wspominane powyżej kierunki, a więc eklezjologia, chrystologia, trynitologia i antropologia, wpłynęły na kształt mariologii i maryjności na początku XXI wieku. Nie ma przesady w stwierdzeniu, iż właśnie w nauce o Najświętszej Maryi Pannie dokonał się wręcz kopernikański przełom. Członek Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej Stefano de Fiores nie zawahał się napisać, iż prąd odnowy, rozpoczęty metadogmatycznym podejściem Edwarda Schillebeeckxa i Hansa Künga, znalazł swoje zwieńczenie w mariologii ukierunkowanej chrysto- i eklezjotypicznie Karla Rahnera, Jona Sobrina, niektórych teologów prawosławnych: Władymira Łosskiego, Nikosa Nissiotisa, czy protestanckich: Jürgena Moltmanna i Henriego Chavannes'a³⁰. Swój wkład wnieśli też tacy teologowie polscy, jak: Stanisław Celestyn Napiórkowski, Wojciech Życiński, Teofil Siudy, Wacław Siwak.

Dla Hansa Ursa von Balthasara Maryja okazuje się nawet kamieniem węgielnym właściwie zorientowanej eklezjologii, a wiele przedstawicielek teologii feministycznej wiąże z osobą Matki Jezusa olbrzymie nadzieje na dalsze zmiany w obrębie nauki o Kościele. Obecnie w mariologii widać wyraźne przechodzenie do egzystencjalnych i dynamicznych aspektów udziału Bożej Rodzicielki w zbawczym dziele Trójcy Świętej.

Obecnie mariologia w Polsce stanowi integralną część całej teologii systematycznej, a zatem nie jest już jej wyizolowanym segmentem. Odkąd mariologia przestała być „samotną wyspą czy luźno dryfującą tratwą” – jak zauważa Stanisław C. Napiórkowski – zaniechano „wpinania coraz to nowych klejnotów w ko-

³⁰ Por. S. de Fiores, *Mary in Postconciliar Theology*, w: *Vatican II: Assessment and Perspectives*, red. R. Latourelle, t. 1, Mahwah 1988, s. 469-539.

ronę chwały Maryi”³¹. Posoborowa mariologia stała się nie tylko integralna czy też zorientowana ekumenicznie, lecz także interdyscyplinarna (Bogdan Ferdek). Jej obecność widać dziś w pozostałych dyscyplinach teologicznych, tak samo jak i wpływ innych traktatów teologicznych na jej własną merytorykę i metodologię, gdzie spekulacja ustąpiła miejsca metodzie pozytywnej.

W swoim głównym nurcie mariologia uprawiana na polskim gruncie jest nade wszystko chrystotypiczna i eklezjotypiczna. Chrystus i Kościół wzajemnie się przenikają, stąd trudno niekiedy wyłowić różnice, które nie tyle odnoszą się do historycznych faktów decydujących o uczestnictwie Maryi w dziele zbawczym, ile do odmiennych ich interpretacji, czyli sposobów wyjaśniania związku współdziałania Maryi z powszechną ekonomią zbawczą.

Chrystotypiczne nastawienie uwypukla podobieństwa czy też paralelizmy ujawniające się między dziełem Syna i Matki. Z tego sposobu wypływa ponadto szczególnie rodzaj pobożności maryjnej, tzw. pobożność do Maryi, wyrażająca się w przyzywaniu Maryi, nabożeństwach ku Jej czci, prośbach i modlitwach do Niej adresowanych. Z kolei eklezjotypiczne nastawienie – zakorzenione w patrystycznej zasadzie, iż Maryja jest pierwowzorem Kościoła, czyli Kościół w Niej niejako się uosabia – utożsamia mówienie o Maryi z mówieniem o Kościele. Zarówno Kościół, jak i Maryja kierują się wspólnie ku Chrystusowi, będącemu źródłem łaski dla Kościoła i dla świętej Dziewicy. Wypływająca z takiego nastawienia mariologii pobożność nie jest już pobożnością do Maryi, lecz pobożnością na wzór Maryi, a wyraża się ona przede wszystkim w kontemplacji i naśladowaniu. Kontemplacja zaś i naśladowanie są znacznie trudniejsze i bardziej wymagające aniżeli proste kierowanie do Maryi prośb i modlitw. Wydaje się, iż aktualna mariologia w Polsce – niezależnie od perspektywy chrysto- czy eklezjotypicznej – spełnia po większej części swoje zadanie, ukazując Bożą Rodzicielkę zarówno jako Matkę Jezusa,

³¹ S.C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Tarnów 1992, s. 15.

jak i wzór Kościoła. A jednocześnie współczesna maryjność z jednej strony czci Maryję w Chrystusie lub Maryję z Chrystusem, a z drugiej jako Orędowniczkę, Wspomożycielkę, Pomocnicę i Pośredniczkę Kościoła³².

Podsumowanie

Teologia katolicka dysponuje niesłychaną, bo dwutysiącletnią, perspektywą, odkąd w swoim centrum stawia Trójjedynego Boga, który wchodzi we wspólnotę z człowiekiem w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego dzięki Maryi z Nazaretu. Tym samym intelektualna refleksja nad tymi tajemnicami wiary koncentruje się na chrystologii, która swoje tłumaczenie znajduje w obszarze eklezjologii i mariologii. Okazuje się, iż kondycja eklezjologii dość mocno wpływa na sytuację maryjnej doktryny i pobożności. Trzeba jednak w świetle powyższej prezentacji spojrzeć na tę relację i z drugiej strony. Albowiem poważne braki w nauce o Kościele ujawniają się szczególnie ewidentnie, kiedy dochodzi do zaniedbań w mariologii i maryjności.

Trynitarny wymiar Kościoła domaga się zatem niezbywalnych analiz w odniesieniu do historii. Taki rodzaj postępowania wynika z założenia, że historia wiary i teologii nie tylko ufundowana jest w Bożym Objawieniu, lecz kryje w sobie głębię samointerpretacji i własnych korektur oraz zasoby doświadczeń i nierozwiązane prawdy, jakie mogą posłużyć do właściwego rozumienia „tu” i „teraz”. Trzeba ponadto pamiętać, iż pojęcia *Kościół*, *wspólnota*, *życie*, *miłość* w odniesieniu do Trójcy Świętej są zawsze w najgłębszym sensie zaledwie analogiczne, czyli z jednej strony przez podobieństwo i odpowiedniość, a z drugiej przez

³² Por. W. Życiński, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Pasierbiec, 21-22 października 2006 roku*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa–Pasierbiec 2007, s. 139-151.

większe niepodobieństwo i obcość. Uczymy się zatem tajemnicy Kościoła, stąd również i jego współczesne rozumienie wymaga wielu korektur i dopowiedzeń.

Odchodzimy zatem w naszym rozumieniu od Kościoła, który jest wyłącznie boski, nadprzyrodzony, niewidzialny i święty. Co-raz wyraźniej – po pożegnaniu się z eklezjologią instytucjonalną – dostrzegamy rzeczywistość kościelną jako wspólnotę bosko-ludzką. Wiemy, iż sam Trójjedyny Bóg nie tworzy Kościoła. Podobnie też wierzymy, iż sami ludzie nie stanowią Kościoła. Lecz ta sakramentalna rzeczywistość zbawcza jest spotkaniem Bożego miłosierdzia z grzesznym człowiekiem, który w swojej wolności otwiera się na udzielającą się mu Trójcę Świętą. Oba zatem podmioty w sposób tajemny wpływają na kształt Kościoła. Nie jest zresztą to jakaś nowa myśl, znajdujemy ją już w XV-wiecznej *Summie o Kościele* Juana de Torquemady, gdzie rozwija on teologię mistycznego ciała. Hiszpański dominikanin pisał, iż Chrystus – Głowa ciała – nie tylko wpływa na członki, ale także, jako część ciała, doznaje ich wpływu³³.

Dlatego żyjąc w Kościele Trójcy Świętej, nie sposób nie dostrzec Bożej Rodzicielki, która okazuje się Matką nie tylko Jezusa, ale również i Jego Kościoła. Nie można głosić Chrystusa, a pomijać Maryi, którą nazywamy „żywym katechizmem, syntezą Ewangelii lub jej żyjącą egzegezą i najwyższym historycznym urzeczywistnieniem”³⁴.

³³ Por. P. Thion, *Kościół*, w: *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, tłum. P. Rak, t. 3: *Historia dogmatów*, red. H. Bourgeois, B. Sesboüe, P. Thion, Kraków 2001, s. 396.

³⁴ Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej* (25.03.1988), w: J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999, nr 15.

Die Konzeptionen der Kirche und ihre Beeinflussung auf Stand der Mariologie und das Marianische

Der Autor des Artikels stellt eine These über die gegenseitige Beeinflussung von Ekklesiologie und Mariologie mit ihrem Marienkult auf. In skizzenhafter Weise rekonstruiert er verschiedene ekklesiologische Konzeptionen, die während der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums auftauchten, und gleichzeitig – entsprechend diesen Auffassungen in ihren Zeitrahmen – den Stand der mariologischen Doktrin und der Frömmigkeit. Es stellt sich heraus, dass man nicht nur über den Einfluss der Doktrin über die Kirche auf die Mariologie sprechen sollte, sondern auch umgekehrt. Darüber hinaus bestimmt diese gegenseitige Abhängigkeit das Niveau und den Zustand beider Disziplinen. Die Entwicklung der Ekklesiologie war von der Mariologie geprägt, und eine schwache Mariologie verringerte wiederum das Verständnis des Mysteriums der Kirche. Das heutige Postulat der Integrität und Komplementarität in der systematischen Theologie kann eines der Elemente sein, die nicht nur eine endgültige Abkehr von der institutionellen Ekklesiologie gewährleisten, sondern auch die christologische und ekklesiologische Typizität der Mariologie sichern.