

ks. Janusz Królikowski

WIARA MARYI

GENEZA I ZNACZENIE ZAGADNIENIA

Gdy papież Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Redemptoris Mater*, liczni komentatorzy zwracali uwagę, że jest to poniekąd „encyklika luterańska”. Uzasadnieniem tego faktu miało być szerokie zwrócenie przez papieża uwagi na kwestię wiary Maryi i znaczenie łaski w Jej życiu. W pewnym sensie można powiedzieć, że nauczanie papieskie na temat Maryi w jakiś sposób nobilituje kluczowe pryncypia luterskie, takie jak *sola fides* i *sola gratia*¹. Oczywiście, jest to nobilitacja, ale nie przyjęcie tych zasad, ponieważ papież mocno zaznaczył w swojej interpretacji osoby i misji Maryi znaczenie Jej „czynu” w dziejach zbawienia – czynu wypływającego z łaski² – a więc uwzględnił w swoim wykładzie mariologicznym także katolickie *pryncypium uczynków* jako koniecznych do zbawienia. Pozostaje jednak faktem, że temat wiary Maryi zajmował bardzo ważne miejsce w mariologii Lutra³. Z tej też racji w komentarzach do encykliki maryjnej Jana Pawła II bardzo powszechnie i pozytywnie odnotowano jej nośność ekumeniczną.

We wspomnianych komentarzach, przede wszystkim tych szukających w każdej wypowiedzi papieskiej jakiejś „nowości”, zwracano uwagę, że w ogóle podkreślenie w spojrzeniu na Maryję kwestii Jej osobistej wiary stanowi największą nowość wypowiedzi papieskiej. Takie ujęcie, niewątpliwie zauważające wybijający się wątek przewodni nauczania zawartego w *Redemptoris Mater*, nie całkiem odpowiada jednak prawdzie, ponieważ kwestia wiary stanowi kryterium hermeneutyczne w mariologii od samego jej początku. Wprawdzie nie zawsze było ono stosowane z taką samą intensywnością, ale nigdy nie zostało zapomniane.

1. Wiara Maryi w teologii patrystycznej

Gdy analizujemy najstarsze wypowiedzi teologiczne na temat Maryi, bardzo łatwo zdajemy sobie sprawę, że wiara Maryi stanowi jeden z kluczowych tematów

¹ Por. J. P. Gabus, *Le cheminement de la foi de Marie et la nôtre. Une lecture protestante de „Redemptoris Mater”*, „Nouvelle Revue Théologique” 111 (1989), s. 46-61.

² Por. I. de la Potterie, *Maria, „pienna di grazia” (RM 7-11)*, „Marianum” 50 (1988), s. 113-132.

³ Por. J. Pelikan, *Maryja przez wieki*, tł. J. Pocij, Kraków 2012, s. 139-150.

zawartych w tych wypowiedziach. Podstaw do takiego postępowania dostarczały teksty nowotestamentalne, w których wiara Maryi jest tematem bardzo wyraźnie obecnym, dostarczając nauczaniu kościelnemu ważnych sugestii i propozycji interpretacyjnych⁴. Nie ulega także wątpliwości, że sprawą bardzo ważną dla rozumienia wiary Maryi i jej znaczenia pozostawały starotestamentalne wypowiedzi o wierze, szczególnie o wierze Abrahama, będącego „ojcem wszystkich wierzących”.

Począwszy więc od św. Justyna i św. Ireneusza temat wiary Maryi jest wyraźnie obecny w bogatym w wymowę teologiczną paralelizmie Ewa – Maryja, z którego wyłania się obraz Maryi jako Wierzącej i „Matki wierzących”. Będzie on potem stale obecny w nauczaniu mariologicznym aż do naszych czasów, zajmując ważne miejsce w nauczaniu II Soboru Watykańskiego zawartego w konstytucji *Lumen gentium* (nr 56), a potem w *Credo Populi Dei* papieża Pawła VI⁵. Papież Jan Paweł II nowatorsko uwzględnił to zagadnienie w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*.

Starożytna refleksja nad wiarą Maryi została jednak najściślej złączona z tajemnicą Jej macierzyństwa względem wcielonego Słowa. Ojcowie Kościoła, interpretując teologicznie tę tajemnicę oraz udział w niej Maryi, a także zastanawiając się nad jej znaczeniem soteriologicznym, nieustannie podkreślali, że kluczowy udział Maryi w tej tajemnicy wyraziła Ona przez swoją wiarę. Ojcowie byli głęboko przekonani, że wielkość Maryi nie wypływa z fizycznego udziału w tajemnicy wcielenia Słowa Bożego, ale z udziału w niej przez wiarę. Jak refren powraca w wypowiedziach Ojców pryncypium, według którego – jak powie klasycznie św. Augustyn – Maryja „poczęła Chrystusa najpierw duchem, a potem ciałem” (*Christum prius mente quam ventre concepit*)⁶. Ojcowie Kościoła byli doskonale świadomi, że cała wielkość człowieka w relacji do Boga wyrasta z wiary i właściwie do niej się sprowadza. Takie założenie miało dla nich decydujące znaczenie w teologicznym spojrzeniu na Maryję, łącznie z Jej uniwersalną misją w tajemnicy zbawienia. Oczywiście, wiara Maryi nie jest dla Ojców tematem autonomicznym, ale ściśle została wpisana w kwestię historiozbawczą macierzyństwa Bożego, mającą znaczenie powszechne. Nie rozpatrywali więc oni wiary Maryi w jej urzeczywistnianiu się osobowym, ale nade wszystko w jej znaczeniu obiektywnym, starając się na tym gruncie usytuować osobę i misję Maryi w relacji do Kościoła i do każdego człowieka.

Poszukiwanie obiektywnego i uniwersalnego znaczenia wiary Maryi nie oznacza, że Ojcowie nie starali się uchwycić jej specyfiki, a nawet pewnej odrębności w stosunku do innych wierzących. Św. Augustyn, omawiając wiarę Maryi, nie wahał się zestawić jej z „pełnią łaski”, którą została Ona obdarowana, co poświadcza św. Łukasz w swojej Ewangelii, w związku z czym mówi o „pełni wiary” Ma-

⁴ Por. Z. Beskur, *Wiara Maryi Matki Chrystusa i Kościoła*, w: *Matce Chrystusa*, red. T. M. Dąbek, Kraków 2001, s. 10-38.

⁵ Por. Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego (Credo Populi Dei)*, tł. J. Królikowski, Kraków 2012, s. 20.

⁶ Augustyn, *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074. Por także: tenże *Sermo* 25, 7: PL 46, 937.

ry: *fide plena*⁷. Ta pełnia wiary, dzięki której rodzi się *mirabiliter* Chrystus, ma według Augustyna kluczowe znaczenie dla narodzin „integralnego Kościoła” (*integra Ecclesia*), czyli dopełnionego po Bosku przez Ducha Świętego i po ludzku właśnie przez Maryję⁸. Augustyn zwraca także uwagę na sprawczy wymiar wiary Maryi: „Maryja uwierzyła, i w Niej dokonano się to, w co uwierzyła” (*Credidit Maria, et in ea quod credidit factum est*)⁹. Taka sprawczość wiary odnosi się także do wiary każdego chrześcijanina.

U niektórych autorów greckich, np. Orygenes, Bazylego, czy Jana Chryzostoma rozwinęła się refleksja nad wymiarem moralnym wiary Maryi, przede wszystkim w kontekście ukrzyżowania Chrystusa. Pojawiło się wówczas pytanie o możliwość wątpliwości w wierze Maryi patrzącej na śmierć Syna, w nawiązaniu do „miecza boleści” zapowiedzianego przez Symeona (por. Łk 2,35).¹⁰ Kwestia ta nie zyskała większego uznania w refleksji teologicznej, szybko idąc w kierunku spojrzenia na Maryję jako *Virgo fortis*, której odwaga ukazała się w pełnym blasku właśnie w godzinie krzyża Jezusa.

Wielu Ojców Kościoła starało się ponadto w różny sposób wydobywać uniwersalne znaczenie wiary Maryi. Szczególnie płodnym miejscem dla tego typu refleksji stało się odkrycie ścisłej więzi zachodzącej między Maryją i Kościołem¹¹. W późnym okresie patrystycznym mocno zwracano uwagę na Jej trwanie w wierze w Wielką Sobotę, gdy Ona jako jedyna z niezachwianą wiarą oczekiwała na zmartwychwstanie Chrystusa, reprezentując w tym dniu przed Bogiem cały wierzący Kościół, jak również stając się wzorem wiary dla wszystkich chrześcijan¹². Z tego wątku teologicznego narodziła się idea przeżywania soboty jako „dnia maryjnego”.

2. Wiara Maryi według św. Tomasza z Akwinu

Teologia wiary Maryi, którą zaprezentowali powszechnie Ojcowie Kościoła, stała się dziedzictwem teologii średniowiecznej. Jej obecność możemy stwierdzić niemal u każdego teologa średniowiecznego. W tym miejscu przypomnimy tylko ujęcie zaproponowane przez św. Tomasza z Akwinu, ponieważ zwrócił on bardzo wyraźnie uwagę zarówno na osobowy, jak i na uniwersalny wymiar wiary Maryi w dziejach zbawienia. Jego propozycja ujęcia zagadnienia ma charakter wyraźnie syntetyczny, a ponadto weszła do różnych ujęć mariologicznych.

⁷ Tenże, *Sermo* 215, 4.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. N. Widok, *Świętość Maryi w refleksji Ojców Kościoła. Stanowisko św. Jana Chryzostoma*, w: *Święty wyjątek. Niepokalane Poczęcie Maryi. II Bocheńskie Sympozjum Mariologiczne, 25 września 2004 r.*, red. J. Królikowski, Kraków 2004, s. 41-59.

¹¹ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 261-307.

¹² Por. Y. Congar, *Incidences ecclésiologiques d'un thème de dévotion mariale*, „Mélanges de Sciences Religieuses” 7 (1950), s. 277-291.

Akwinata podejmuje kwestię wiary Maryi w ramach szerokiej refleksji nad wydarzeniem zwiastowania¹³. Zgodnie ze swoją metodologią, posługuje się on pytaniami, wśród których pierwszorzędne znaczenie zostało przypisane następującemu: „Czy było konieczne, aby Maryja otrzymała wiadomość o mającym nastąpić wcieleniu za pośrednictwem anioła?”¹⁴. Już na wstępie zostaje zwrócona uwaga, że w analizie zwiastowania chodzi o udzielenie odpowiedzi na cztery bardziej szczegółowe pytania: 1. Czy było stosowne oznajmienie Dziewicy, że ma porodzić? 2. Kto powinien był Jej to oznajmić? 3. W jaki sposób należało Ją o tym poinformować? 4. Jaki krył się za tym plan? Sama struktura postawionych pytań pokazuje, że Tomasz z Akwinu widzi Maryję jako osobę cieszącą się wolnością, osobistą godnością i odpowiedzialnością, która właśnie w pełni swojej osobowości stoi przed Bogiem. Bóg ze swej strony to wszystko uznaje w najwyższym stopniu, traktując Ją na miarę Jej godności i indywidualności. Maryja zostaje postawiona w sytuacji udzielenia Bogu odpowiedzi w sposób rozumny, wolny, czynny i angażujący pełnię Jej indywidualności, na miarę Jej duchowych zdolności i możliwości oraz na miarę Jej dojrzałości duchowej i osobowej. Za II Soborem Watykańskim można powiedzieć, że Tomaszowi chodzi o pokazanie „czynnego” udziału Maryi w tajemnicy zbawienia,¹⁵ przy czym ten „czynny” charakter oznacza włączenie się w dzieje zbawienia pełnią Jej indywidualności, w której pierwszorzędną rolę odgrywa wolność osobista, przeżywana w wierze i wyrażona w posłuszeństwie. Patrząc na dzieje zbawienia, dostrzegamy z łatwością, że jest to ogólna zasada uczestniczenia człowieka w tajemnicy zbawienia, do którego Bóg go wzywa i uzdalnia. Można to stosunkowo łatwo pokazać na przykładzie proroków.

Cała analiza św. Tomasza zawiera wiele godnych podkreślenia wątków, ale w tym miejscu zatrzymamy się tylko na pierwszym z wymienionych wyżej pytań, które w wersji rozwiniętej brzmi następująco: „Czy było konieczne poinformowanie Najświętszej Dziewicy o tym, co się w Niej miało dokonać?”¹⁶.

Zgodnie z zaproponowaną strukturą prowadzonych analiz, Tomasz przytacza najpierw opinie, które wskazywałyby na odpowiedź negatywną, to znaczy idącą w kierunku: „nie było konieczne”. Wydaje się więc, że przemawiałyby za tym następujące racje:

a) dziewicze poczęcie jawi się jako spełnienie przeznaczenia, gdyż związane jest z Bożą decyzją ogłoszoną przez proroka, a więc nie domaga się ani informowania Maryi, ani Jej zgody;

b) Maryja jako niezłomnie wierząca we wcielenie Syna Bożego nie musiała być o tym informowana; to, co się w Niej miało dokonać, było niejako już uprzednio zawarte w Jej wierze i przez tę wiarę potwierdzone;

¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III qq. 27-35.

¹⁴ Por. tamże, III q. 30 prooem.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, Konst. *Lumen gentium*, 56.

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 30 a. 1.

c) w świetle stwierdzenia św. Pawła każda dusza święta poczytna Chrystusa w duchu (por. Ga 4,19), o czym nie jest osobno informowana, a zatem również Maryja nie musiała otrzymać zapowiedzi o poczęciu Syna Bożego.

Pozostaje jednak faktem, zgodnie z przekazem ewangelicznym, że w zwiastowaniu anioł mówi do Maryi: „Oto poczniesz w łonie i porodysz Syna” (Łk 1,31).

Uzasadnienie konieczności tej zapowiedzi i bezpośredniego przekazania jej Maryi zaproponowane przez Tomasza z Akwinu jest godne najwyższej uwagi. Wskazuje ono na kilka istotnych kwestii, które pozwalają poznać sposób traktowania Maryi, a więc i każdego człowieka przez Boga oraz specyficznego udziału Maryi w tajemnicy zbawienia. Jak zostało już zaznaczone, Akwinata zwraca wyraźnie uwagę na osobowy, a zatem także czynny udział Maryi w tajemnicy zbawienia. Z tego też powodu widzi w poinformowaniu Maryi o wcieleniu szereg aspektów, zasługujących na osobne zauważenie. Najpierw to poinformowanie stanowi rodzaj „przygotowania duchowego” do uczestniczenia we wcieleniu Syna Bożego. Tak wielkie i jednorazowe wydarzenie, w które Maryja zostaje włączona po macierzyńsku, domagało się odpowiedniego przygotowania, aby mogła w nim uczestniczyć godnie, w pełni i na miarę Bożych oczekiwań. Domagało się ono zwłaszcza umocnienia wiary Maryi, która stanowi najwyższą podstawę Jej macierzyństwa i udziału w tajemnicy Jezusa Chrystusa. W tym poinformowaniu Maryi chodzi następnie o nadanie pewności i stałości świadectwu, które Maryja będzie miała składać całym swoim życiem. Macierzyństwo Maryi nie jest jednorazowym aktem, ale jest procesem obejmującym całe Jej życie, na które składa się wszechstronne towarzyszenie Jezusowi w Jego ziemskiej misji, a następnie towarzyszenie pierwotnej wspólnoty, dla której pozostaje Matką Jezusa, świadcząca o Jego pochodzeniu i o Jego misji. W końcu, w tym osobowym uzasadnieniu konieczności poinformowania Maryi o wcieleniu, chodzi według Tomasza o to, iż miało ono na celu uzdolnienie Jej do udzielenia Bogu w pełni wolnej odpowiedzi. Dla Akwinaty wolność jest najwyższą miarą człowieczeństwa, w której odzwierciedla się stworzenie człowieka „na obraz i podobieństwo Boże”, a więc uszanowanie ludzkiej wolności jest najpełniejszą afirmacją godności człowieka i potraktowaniem go w najbardziej odpowiedni dla niego sposób. Bóg chce, aby człowiek stawał wobec Niego w sposób w najwyższym stopniu wolny, do tego go uzdolnił i stale uzdalnia, kształtując jego rozum, wolę, inteligencję i wrażliwość, a więc jego najbardziej specyficzne władze i zdolności duchowe. Elementem tego uzdolnienia jest zatem informowanie człowieka o zamiarach i podejmowanych działaniach na jego rzecz, a takim zamiarem, i to zdecydowanie najwyższym, było zbawienie człowieka.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że było konieczne, aby mające się ostatecznie wypełnić dzieło zbawienia Bożego było oparte na pełnym, ponieważ zakorzenionym w wolności – uczestnictwie w nim człowieka. Maryja do takiego uczestnictwa została wezwana i tak potraktowana przez Boga, by dzieło zbawienia objęło Ją w sposób w pełni ludzki, a więc również czynny. Poinformowanie Maryi wpisuje się w tę ogólną zasadę działania Bożego. Z analizy przeprowadzonej przez Akwinatę wynika zatem, że Bóg oczekiwał od Maryi, jak oczekuje również od każdego człowieka, pełnej pod względem osobowym odpowiedzi na Jego wolę,

uzdalniając Maryję, i każdego człowieka, do udzielenia takiej odpowiedzi. Wtedy może być ona również uznana za pełny udział człowieka w tajemnicy zbawienia, a więc i za drogę prowadzącą do oddania chwały Bogu i osobistego uświęcenia.

W argumentach przemawiających za poinformowaniem Maryi o mającym dokonać się wcieleniu, które pobudza Ją do udzielenia w pełni ludzkiej i decydującej odpowiedzi na wezwanie Boże, zasługuje na osobną uwagę czwarta racja, którą podaje św. Tomasz. Stwierdza on więc, że w zwiastowaniu chodziło o ukazanie swego rodzaju „duchowych zaślubin między Synem Bożym i naturą ludzką”. Maryja przez wyrażenie swojej zgody na wcielenie „w imieniu całej natury ludzkiej – *loco totius humanae naturae*” w tych zaślubinach wzięła udział jako reprezentantka wszystkich ludzi¹⁷. To ostatnie stwierdzenie Akwinaty bywa często cytowane aż do naszych czasów, by wskazać na uniwersalny wymiar misji Maryi w historii zbawienia oraz wydobyć znaczenie Jej *fiat* dla osiągnięcia wypełnienia przez tę historię¹⁸.

W ramach średniowiecznych interpretacji zasługuje na bliższą uwagę powiązanie wiary Maryi z Jej pokorą, którego dokonał zwłaszcza św. Bernard z Clairvaux w swoich wypowiedziach mariologicznych. Liczni autorzy średniowieczni, zwłaszcza związani ze środowiskami monastycznymi, zwracali w swoich wypowiedziach uwagę na „pokorę wiary Maryi”. Pokora wiary Maryi stała się w tych interpretacjach kluczowym rysem Jej doświadczenia Boga, który znalazł potem bogate reperkusje w duchowości i w liturgii. Zagadnienie to zasługiwałoby na szerszą analizę historyczną i teologiczną, zwłaszcza w odniesieniu do duchowości maryjnej, ponieważ pozostaje ciągle mało zauważane.

3. Wiara Maryi w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Po średniowieczu kwestia wiary Maryi była obecna w mariologii, chociaż – trzeba to uznać za fakt – nie znajdowała szerszego rezonansu teologicznego. Jest ona obecna w licznych komentarzach do ewangelicznego opowiadania o zwiastowaniu Maryi, a także w refleksji teologicznej dotyczącej Jej udziału w misterium paschalnym Chrystusa¹⁹. Być może pomniejszenie zainteresowania tym zagadnieniem po okresie reformacji wynika właśnie z tego, że Luter, a także inni reformatorzy uznali wiarę Maryi za główny temat swojej mariologii.

Trzeba było dopiero Soboru Watykańskiego II, by „teologiczny temat” wiary Maryi został „ożywiony”, jak sugestywnie stwierdził Gérard Philips w swojej re-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Szerzej o znaczeniu wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu, por. J. Królikowski, *Bogurodzica Dziewica, Niepokalanów* 2013, s. 182-190.

¹⁹ Por. C. Binder, *Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam mediae aevi et recentiores aetatis*, w: *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati*, t. 3: *De parallelismo Mariam inter et Ecclesia*, Romae 1959, s. 389-488. Niektóre aspekty zagadnienia w: J. Królikowski, *Maryja w misterium paschalnym Chrystusa*, „Communio” 31 (2011) nr 2, s. 76-89.

fleksji na kanwie nauczania soborowego²⁰. Rzeczywiście, ilość odniesień do wiary Maryi w ósmym rozdziale konstytucji *Lumen gentium* zwraca uwagę i domaga się zauważenia. W tym miejscu nie będziemy omawiać szczegółowo ujęcia zaproponowanego w nauczaniu soborowym, ale syntetycznie ukażemy same stwierdzenia. Mówi się więc w odniesieniu do wiary Maryi:

- *in fide et caritate typus et exemplar spectantissimum* (nr 53);
- *libera fide et oboedientia humanae salutis cooperantem* (nr 56);
- *quod alligavit virgo Heva per incredulitatem, hodie virginem Mariam solvisse per fidem* – (nr 56);
- *ab ea ob fidem suam in salutem promissam beata salutatur* (nr 57);
- *ita etiam Beata Virgo in peregrinatione fidei processit* (nr 58);
- *operi Salvatoris singulari prorsus modo cooperata est, oboedientia, fide, spe et flagrante caritate* (nr 61);
- *typus [...] in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectae cum Christo unionis* (nr 63);
- *Credens enim et oboediens [...] sed Dei nuntio praestans fidem, nullo modo dubio adulteratam* (nr 63);
- *Et ipsa est virgo, quae fidem Sponso datam integre et pure custodit, et imitans Domini sui Matrem, virtute Spiritus Sancti, virginaliter servat integram fidem, solidam spem, sinceram caritatem* (nr 64 – pośrednie odniesienie do wiary Maryi);
- *Maria enim, quae, in historiam salutis intime ingressa, maxima fidei placita in se quodammodo unit et reverberat, dum praedicatur et colitur, ad Filium suum Eiusque sacrificium atque ad amorem Patris credentes advocat* (nr 65).

Szukając odniesień do wiary Maryi w konstytucji *Lumen gentium*, należy także uwzględnić odniesienia do Jej wierności, a więc postawy pozostającej w ścisłym związku z wiarą:

- *In decursu praedicationis Eius suscepit verba, quibus Filius, Regnum ultra rationes et vincula carnis et sanguinis extollens, audientes et custodiens verbum Dei, sicut ipsa fideliter faciebat* (nr 58);
- *inde a consensu quem in annuntiatione fideliter praebeuit* (nr 62).

W wypowiedziach soborowych na temat wiary Maryi znajdujemy więc odniesienia zarówno do jej osobistego wymiaru, jak i do wymiaru i znaczenia uniwersalnego. Największą uwagę w okresie posoborowym, znajdującym się pod mocnym wpływem interpretacji indywidualistycznych, w mariologii zwrócono na określenie „pielgrzymka” zastosowane w nauczaniu soborowym do ukazania dynamicznego i osobowego aspektu wiary Maryi. W odniesieniu do Jej osobistej wiary nauczanie soborowe wydobywa także jej ścisły związek z wolnością, wyrażający się posłuszeństwem, wiernością, integralnością, czystością, a także pewnością, która nie poddaje się wątpliwościom. Podkreślenie tych aspektów wiary Maryi wydobywa jej „czynny” charakter, a tym samym ukazuje Jej osobowość. Maryja nie

²⁰ Por. G. Phillips, *Un thème théologique ravivé: la foi de la Saint Vierge*, w: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, s. 575-588.

jest widziana jako czysto fizyczne narzędzie wcielenia Syna Bożego, ale jako wolna, inteligentna i odpowiedzialna uczestniczka. Wiara Maryi, ponieważ ma charakter sprawczy w dziejach zbawienia, posiada także wymiar uniwersalny. Jest ona przede wszystkim współdziałaniem z Bogiem w naprawie porządku nadprzyrodzonego oraz posiada charakter wzorczy, a tym samym Maryja staje się „typem” w porządku wiary, czyli jej „praurzeczywistnieniem”, z którego wyrasta i w którym ożywia się wiara Kościoła. Z tego też powodu Kościół potrzebuje stałego odniesienia do wiary Maryi. Nauczanie soborowe wydobywa tę kwestię w ósmym rozdziale konstytucji *Lumen gentium*, w którym jest omawiana kwestia relacji Maryi do tajemnicy Kościoła (nr. 60-65).

Patrząc całościowo na wykład soborowy na temat wiary Maryi, można powiedzieć, że zawiera on właściwie spójną syntezę tradycyjnego nauczania kościelnego na ten temat. Uwzględnia wszystkie zasadnicze aspekty tradycyjnych ujęć tej kwestii, zarówno jeśli chodzi o wymiar osobisty wiary Maryi, jak i o jej znaczenie eklesjalne i uniwersalne. Najważniejsze jednak wydaje się to, że nauczanie soborowe, dzięki wielości swoich bezpośrednich odniesień do wiary Maryi, każe nam widzieć wiarę jako klucz hermeneutyczny pozwalający na faktyczne i adekwatne rozumienie Jej osoby i Jej misji w dziejach zbawienia. Maryja pozostaje zawsze Wierzącą, która na mocy swojej wiary wchodzi w tajemnicę Boga i uczestniczy w urzeczywistnianiu przez Niego dzieła zbawienia, stając się ze względu na swoją osobistą rolę i swoje przywileje „Matką wierzących”²¹.

Wspomniana na początku encyklika *Redemptoris Mater* Jana Pawła II jest autorytatywnym komentarzem do nauczania soborowego na temat wiary Maryi²². Znalazły się w niej i zostały rozwinięte właściwie wszystkie elementy nauczania soborowego, ze szczególnym akcentem położonym na uniwersalne konsekwencje wiary Maryi, przede wszystkim Jej duchowe macierzyństwo. Encyklika maryjna Jana Pawła II pozostaje nadal magisterialnym wykładem na temat wiary Maryi, który czeka na dalszą recepcję w mariologii.

4. Perspektywy

Biorąc pod uwagę ważność kwestii wiary Maryi zarówno w mariologii, jak w całej teologii, wydaje się, że można sformułować przynajmniej ogólne perspektywy rozwinięcia przedstawionego tutaj, przede wszystkim w perspektywie historycznej, zagadnienia, mając na względzie dalszą aktualizację tej bardzo ważnej problematyki mariologicznej i eklesjologicznej:

²¹ Por. H. Volk, *Maria, Mater credentium*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 73 (1964), s. 1-21.

²² Por. R. Casasnovas Cortes, *El capítulo octavo de la „Lumen gentium” en la carta-encíclica „Redemptoris Mater”, análisis metodológico de sus citas y de sus notas*, „Marianum” 51 (1989), s. 385-407; S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992, s. 212-222; T. Siudy, *Matka naszego zawierzenia*, Warszawa 2013, s. 13-30.

a) Maryja przez wiarę uczestniczy w dziele zbawienia i całe Jej współdziałanie z dziełem Bożym oparte na wierze nadaje mu wymiar czynny, jak mocno podkreśla Sobór Watykański II. Jeśli więc postuluje się dzisiaj, że należałoby interpretować postać i misję Maryi w perspektywie historiozbowczej, to tym samym zachodzi potrzeba lepszego określenia znaczenia wiary jako kluczowego elementu udziału człowieka w dziele Bożym, które w pełni odpowiada ludzkiej wolności. Aby móc to znaczenie wiary lepiej określić, trzeba przede wszystkim odważnie zinterpretować przyczynowy i sprawczy wymiar wiary chrześcijańskiej, który dopuszczają biblijne stwierdzenia na temat wiary Maryi. Jego zastosowania są widoczne choćby u św. Ireneusza, który nazywa Maryję „przyczyną zbawienia” (*causa salutis*)²³.

b) Wiara Maryi stanowi wewnętrzny element Jej macierzyństwa, jak głosi tradycyjna nauka mariologiczna. Wydaje się, że w takim ujmowaniu kwestii macierzyństwa Maryi zawarty jest również postulat szerszego odniesienia do kwestii wiary w interpretacji innych przywilejów maryjnych. Niepokalane poczęcie Maryi domaga się szerszego uwzględniania miejsca łaski Bożej w wierze i urzeczywistnianiu zbawienia, Jej dziewictwo w jego różnych aspektach domaga się uwzględniania jego znaczenia jako wezwania do czystości i integralności wiary, a także do pogłębianego rozumienia Boga, człowieka i Kościoła²⁴, a w końcu wniebowzięcie Maryi ukazuje cel i spełnienie wiary.

c) Biblijne i teologiczne spojrzenie na wiarę Maryi umożliwia wydobycie jej zasadniczych przymiotów, takich jak pokora, posłuszeństwo, wierność i pewność. Należałoby w większym stopniu, niż czyni się dotychczas, patrzeć na wiarę Maryi w perspektywie Starego Testamentu, którego Ona jest wypełnieniem, aby lepiej zrozumieć te przymioty, a tym samym w większym stopniu odnieść je do wiary chrześcijańskiej. Wydaje się, iż na podkreślenie zasługiwałaby zwłaszcza pokora Maryi, która kiedyś była także przedmiotem osobnego wspomnienia liturgicznego. Jest to tym ważniejsze, że jednym z kluczowych problemów dzisiejszej mentalności jest nowe akcentowanie pychy, będącej jedną z najważniejszych przyczyn odchodzenia od Boga i wiary. Pokora Maryi, ukazująca nadzwyczajnie obecność i obdarowujące udzielanie się Boga, mogłaby stać się inspiracją dla ukazania pełnej autentyczności postawy człowieka względem Boga i świata²⁵.

d) Maryja jako wierząca jest doskonałym obrazem tego, kim jest chrześcijanin, ponieważ okazując posłuszeństwo swojej wiary i konkretyzując fizycznie przez macierzyństwo swoją odpowiedź udzielaną Bogu, otrzymała Tego, który jest zbawieniem wszystkich – Jezusa Chrystusa. Teologia wiary Maryi powinna kontynuować swoje wysiłki zmierzające do ukazania wiary – w całej jej złożoności i trudności – jako kluczowego aspektu tożsamości chrześcijańskiej, aby potem w tym duchu móc także mówić o jej znaczeniu działaniowym.

²³ Ireneusz, *Adversus haereses*, 3, 22, 4: SCh 211, 438.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Nie banalizować orędzia dziewictwa Maryi z Nazaretu, Matki Syna Bożego*, w: J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 2014², s. 308-316.

²⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Maryja na dziś*, tł. J. Waloszek, Wrocław 1989, s. 62-64.

e) Wiara Maryi od samego początku jest ukazywana przez teologów w jej wymiarze uniwersalnym, to znaczy mającym znaczenie dla Kościoła i dla każdego wierzącego. Chociaż kwestia ta jest ujmowana w różnych perspektywach i rozmaicie uzasadniana, to jednak wspólny mianownik różnych ujęć stanowi przekonanie, że wiara Maryi jest wiarą Kościoła, a wiara Kościoła ma być wiarą Maryi. Nie ulega wątpliwości, że kwestia ta zasługuje na dalsze pogłębienie, szczególnie w perspektywie właściwego z teologicznego punktu widzenia ujmowania kwestii powszechności Kościoła, która dzisiaj znajduje się w pewnym kryzysie²⁶. Pierwszorzędne znaczenie ma odpowiedź na pytanie, jaka zależność zachodzi między powszechnością wiary Maryi i powszechnością Kościoła?

f) Na dalsze badania teologiczne zasługuje kwestia rozumienia Maryi jako typu Kościoła (*typus Ecclesiae*), która – jak jasno wynika z wypowiedzi soborowych – ma ścisły związek z Jej wiarą. Maryja jest typem Kościoła właśnie „w porządku wiary”. Biorąc tę kwestię całościowo, można z niej wyprowadzić wiele szczegółowych zastosowań dotyczących wzorczości Maryi w odniesieniu do Kościoła i sposobu urzeczywistniania przez niego misji zbawczej²⁷.

g) Wydaje się w końcu, że wiara Maryi potrzebuje szerszego uwzględnienia w duchowości i pobożności maryjnej, jak zresztą podkreślił papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*²⁸. Jej wiara powinna być bardziej inspirująca dla chrześcijan, których Maryja pozostaje duchową Matką.

²⁶ Por. tenże, *Das Katholische an der Kirche*, Köln 1972; tenże, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tł. W. Szymona, Poznań 1998.

²⁷ *Perspektywy otwarte w nauczaniu papieża Jana Pawła II* w: A. Fusi, *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999.

²⁸ Por. J. Królikowski, *Maryja przewodząca w wierze pielgrzymującemu ludowi Bożemu na polskiej ziemi według bł. Jana Pawła II*, w: *W blasku błogosławionego Jana Pawła II. Jubileusz 300-lecia Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne, Jasna Góra, 13 maja 2011 r.*, red. Z. S. Jabłoński, Jasna Góra – Częstochowa 2011, s. 69-81.