

Józef Majewski

Laudatissima virgo. Maryja w dialogu katolicko-luterańskim w USA

Streszczenie: Ekumeniczny dialog katolicko-luterański w USA zaczął się w 1965 r. Jest to „dialog pełen odwagi, świeżości, dynamiki i sukcesów. Pod tym względem Amerykanie są najlepsi w świecie” (prof. Stanisław C. Napiórkowski). Ocena ta dotyczy także dialogu na bardzo trudny temat, jakim jest mariologia. Autor niniejszego artykułu krytycznie prezentuje owoce dwóch uzgodnień ekumenicznych, w którym pojawia się postać Maryi, matki Jezusa: egzegetyczne uzgodnienie *Mary in the New Testament* (1978) i *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992).

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, Kościół luterański, dialog ekumeniczny, Nowy Testament, jedyne pośrednictwo Chrystusa, matka Jezusa, wzywanie świętych, wstawiennictwo świętych, doktryna maryjna

Summary: Laudatissima Virgo Maria in the Catholic – Lutheran Dialogue in the USA

Ecumenical Catholic Lutheran dialogue in the USA began in 1965. It is a “dialogue full of courage, freshness, dynamics and successes. In this respect, Americans are the best in the world” (prof. Stanisław C. Napiórkowski). The above also applies to the dialogue on a very difficult subject of Mariology. The author of this article critically presents the fruits of two ecumenical common statements featuring the figure of Mary, mother of Jesus: the exegetic agreement *Mary in the New Testament* (1978) and *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992).

Keywords: Catholic Church, Lutheran Church, ecumenical dialogue, the New Testament, the one mediatorship of Christ, mother of Jesus, invocation of saints, intercession of saints, Marian doctrine

Wprowadzenie

W listopadzie 2001 r. kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, oceniając sytuację w ekumenizmie przelomu XX i XXI w., nie wahał się mówić o jego kryzysie: „jesteśmy świadkami powstawania nowej sytuacji w ruchu ekumenicznym. W pewnym

sensie możemy mówić o kryzysie ruchu ekumenicznego¹. Dzisiaj kryzys ten przybrał już postać kryzysu nie tylko „w pewnym”, ale i w dosłownym, realnym sensie. Ekumenizm znalazł się w bardzo trudnym okresie przejściowym, w sytuacji „już” i „jeszcze nie”: coś „starego” dobiega w nim końca, wyczerpuje swoje możliwości, a to, co „nowe”, dopiero zaczyna pokazywać swoje oblicze. Na czoło głównych problemów dialogów między Kościołami wysunęły się kwestie eklezjologiczne, dotyczące struktur Kościoła, autorytetu nauczającego i urzędu kościelnego, przede wszystkim jednak z mocą zaczęły dochodzić do głosu różnice w sprawach etycznych, których wcześniej praktycznie nie brano pod uwagę, jak etyka seksualna, związki osób tej samej płci czy eutanazja².

Kard. Kasper, precyzując w 2001 r. swoje pojmowanie kryzysu w ekumenii, dodał ważną uwagę: „Jednakże terminu «kryzys» nie należy rozumieć jednostronnie, w negatywnym sensie załamania się lub upadku tego, co zostało zbudowane w ostatnich dziesięcioleciach – jakby było to już bez znaczenia”³. Rzeczywiście, obecna trudna sytuacja nie jest w stanie podkopać znaczenia, na przykład i przede wszystkim, przełomowej dla ruchu ekumenicznego katolicko-luterańskiej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (31 października 1999 r.), przynajmniej teoretycznie kończącej, trwający blisko pół tysiąca lat, spór wokół kwestii usprawiedliwienia, spór, który legł u źródeł XVI-wiecznego podziału chrześcijaństwa.

Podobnie obecny kryzys ekumenizmu nie jest w stanie osłabić znaczenia, przełomowych w ekumenii, uzgodnień między Kościołem luterańskim i Kościołem rzymskokatolickim w USA na tematy mariologiczne. W przeciwieństwie jednak do *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która swego czasu przyciągnęła uwagę światowych mediów, i do której Kościoły wraz z mediami wracają przy okazji jej rocznic oraz której poświęcono i poświęca się liczne studia, mariologiczne dokonania luteranów i katolików w Stanach Zjednoczonych, właściwie znane są wyłącznie bardzo wąskiej grupie specjalistów. Tymczasem uzgodnienia ekumeniczne swój podstawowy cel osiągają nie wtedy, gdy stają się przedmiotem lektury nielicznego grona profesjonalistów, ale wtedy, gdy –

¹ W. Kasper, *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html> [dostęp: 09.12.2018]; (korzystam z niepublikowanego tłumaczenia dokonanego dla Biblioteki „Więzi” przez Jerzego Wociała).

² Zob. J. Majewski, *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Ekumeniczne przesłanie Jana Pawła II*, red. Z. Glaeser, Opole 2008, s. 285-300.

³ Tamże.

powiedzielibyśmy – trafiają pod „strzechy” rzesz chrześcijan różnych wyznań, przemieniając ich duchowo, służąc ich wzajemnemu pojednaniu i uzmysławiając im, jak wiele z tego, co kiedyś dzieliło Kościoły, i wydaje się wciąż dzielić, w istocie utraciło już swoją moc dzielenia.

Kościółom i teologii wypada – a nawet mają one obowiązek – przypominać, pokazywać i uzmysławiać duchownym oraz świeckim, co już zrobiono w dialogach między Kościołami, szczególnie gdy w rachubę wchodzi uzgodnienia o charakterze przełomowym, jak w wypadku mariologiczno-ekumenicznych dokonań Amerykanów.

1. Katolicko-luterański dialog w USA

Lokalny dialog doktrynalny między Kościołem luterańskim i Kościołem rzymskokatolickim w Stanach Zjednoczonych rozpoczął się w 1965 r., jeszcze w czasie obrad Soboru Watykańskiego II (1962-1965), kilka miesięcy po uchwaleniu przezeń dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Jest to – według słów o. Stanisława C. Napiórkowskiego – „dialog pełen odwagi, świeżości, dynamiki i sukcesów. Pod tym względem Amerykanie są najlepsi w świecie”⁴.

Strony, ukonstytuowane w katolicko-luterańską grupę mieszaną, przyjęły zasadę, że najpierw zajmują się kwestiami mniej kontrowersyjnymi, co do których łatwiej o konsensus, w miarę szybko jednak przeszły do tematów trudniejszych i bardzo trudnych. „Skoncentrowano się na wspólnym dziedzictwie wiary wypowiedzianym w Symbolu Nicejskim, następnie na sakramencie chrztu. Później grupa podjęła trudny problem Eucharystii i urzędu kościelnego. [...] Grupa zachęcona daleko posuniętymi zbliżeniami stanowisk w sprawach, które zdawały się nieodwracalnie różnić oba Kościoły, przystąpiła w roku 1970 do następnego, jeszcze trudniejszego problemu, mianowicie – prymatu. Już samą decyzję podjęcia dialogu na ten temat trzeba uznać za wydarzenie o znaczeniu historycznym. Przecież od czasów Reformacji obie

⁴ S. C. Napiórkowski, *Matka Pana. Problemy–poszukiwania–perspektywy*, Niepokalanów 1998, s. 104. Podstawowe informacje na temat dialogu katolicko-luterańskiego w USA i o uzgodnieniach w jego ramach można znaleźć w: J. G. Huber, *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, R. Blocksome, Sz. Nagypál [ed.], *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, Budapest–Praha 2009, s. 93-112. Informacje o przebiegu tego dialogu jak też elektroniczne wersje części uzgodnień znajdują się na oficjalnej stronie internetowej katolickiego episkopatu amerykańskiego: <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/index.cfm> [dostęp: 14.09.2018] oraz portalu Evangelical Lutheran Church of America: <https://www.elca.org/Faith/Ecumenical-and-Inter-Religious-Relations/Bilateral> [dostęp: 14.09.2018].

strony uważały, iż należy on do zagadnień, które dzielą oba Kościoły w sposób najbardziej radykalny”⁵.

Potem Amerykanie zajęli się kolejnymi arcytrudnymi zagadnieniami: autorytetem nauczającym i nieomylnością w Kościele; usprawiedliwieniem przez wiarę, a więc problemem, który w istocie legł u podstaw szesnastowiecznego podziału chrześcijaństwa Zachodu; pośrednictwem Jezusa Chrystusa oraz świętych i Maryi; Pismem Świętym i Tradycją. W końcu podjęto – jakby dla dania sobie czasu na odsapnięcie – problematykę, jak się zdaje, mniej kontrowersyjną, bo eschatologiczną⁶. Z kolei w dniach 13-16 października 2011 r. w St. Paul’s College w Waszyngtonie, odbyło się spotkanie grupy mieszanej, które zaczęło kolejną – dwunastą – rundę katolicko-luterańskich rozmów w USA. Ich tematem są urzędy nauczania⁷. Sześć lat później, 2 marca 2017 r., bp Donald P. Kreiss, przewodniczący The Committee for Ecumenical and Inter-Religious Relations w Evangelical Lutheran Church in America Conference of Bishops, oraz bp Mitchell T. Rozanski, przewodniczący The Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs w United States Conference of Catholic Bishops, podpisali *Joint Statement. On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation*⁸.

⁵ O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej Katolicko-Luterańskiej w USA, „Novum”, 3-4 (1978), s. 33-34 [brak nazwiska autora].

⁶ Ostatecznie w ramach luterańsko-katolickich rozmów ekumenicznych w USA wypracowano do tej pory jedenaście uzgodnień, które publikowane są w serii *Lutherans and Roman Catholics in Dialogue* (L/RC), wydawanej wspólnie przez National Committee of the Lutheran Federation (Nowy Jork) i Bishop’s Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (Waszyngton): *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965; L/RC – 1); *One Baptism for the Remission of Sins* (1966; L/RC – 2); *The Eucharist as Sacrifice* (1968; L/RC – 3); *Eucharist and Ministry* (1970; L/RC – 4); *Papal Primacy and the Universal Church* (1973; L/RC – 5) (przekład polski tego uzgodnienia: *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 3-4 (1978), s. 38-75); *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (1978; L/RC – 6); *Justification by Faith* (1983; L/RC – 7); *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1990; L/RC – 8); *Scripture and Tradition* (1995; L/RC – 9); *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004; L/RC – 10); *The Hope for Eternal Life* (2010; L/RC – 11).

⁷ Zob. *U.S. Catholic-Lutheran Dialogue Begins Round XII, Theme: Ministries of Teaching*, <http://www.usccb.org/news/2011/11-210.cfm> [dostęp: 11.09.2018].

⁸ *Joint Statement. On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation*, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Lutheran-Catholic-Signed-Joint-Statement-500th-Reformation-March-2017.pdf> [dostęp: 09.09.2018].

Dialog katolicko-luterański w Stanach Zjednoczonych, w jakiejś mierze, przeciera szlaki dla dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. Trudno znaleźć temat podjęty na tym ostatnim szczeblu, który wcześniej nie był przedmiotem owocnych ekumenicznych debat i porozumień Amerykanów. Uzgodnienia wypracowywane w rozmowach na forum światowym często korzystają z wcześniejszych amerykańskich rozwiązań, jak np. w wypadku jednego z najważniejszych osiągnięć ekumenii XX w. – *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999), podpisanej przez Światową Federację Luterańską i Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan⁹ – dokument wspiera się m.in. na amerykańskim uzgodnieniu *Justification by Faith*.

Temat Maryi w dialogu katolicko-luterańskim w USA po raz pierwszy pojawił się podczas obrad na temat nieomylnego autorytetu w Kościele (lata 1973-1978). W wielkim skrócie omówiono tam rzymskie dogmaty o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu matki Jezusa jako przykłady nieomylnego nauczania papieża¹⁰. Podczas tych rozmów stwierdzono potrzebę podjęcia bardziej szczegółowych rozmów na temat Maryi. W numerze 50. *Refleksji katolików* napisano: „Byłoby wciąż ważne, by kontynuować wzajemną dyskusję dotyczącą znaczenia tych trzech dogmatów [plus dogmat o prymacie papieskim – J. M.], ich miejsca w hierarchii prawd i roli w skutecznym przekazywaniu Słowa Bożego. Jeśli nasze rozmowy mają doprowadzić pewnego dnia do takiego uznania [urzędów kościelnych – J. M.] i takiego ograniczonego udziału [w Eucharystii – J. M.], to na naszych dwóch tradycjach spoczywa obowiązek dążenia do głębszego wspólnego rozumienia Słowa Bożego tak, jak odnosi się ono do Maryi i do tego, który w wyjątkowy sposób kontynuuje sprawowanie urzędu Piotrowego pośród uczniów Jezusa dzisiaj”.

W roku 1975 obie strony autoryzowały studia na temat matki Jezusa w Nowym Testamencie, a owocem podjętych prac stało się egzegetyczne dzieło *Mary in the New Testament*¹¹, które jednak z założenia nie miało mieć rangi

⁹ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przeł. K. Karski, [w:] *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 499-523.

¹⁰ *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, „Theological Studies”, 40 (1978), z. 1, s. 113-166, cytat ze s. 155, <http://cdn.theologicalstudies.net/40/40.1/40.1.5.pdf> [dostęp: 11.09.2018].

¹¹ R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann [ed.], *Mary in the New Testament*, New York - Ramsey - Toronto 1978. Ustalenia tej książki w świetle innych współczesnych egzegetycznych badań maryjnych fragmentów Nowego Testamentu prezentuje J. Majewski w książce *Błogostawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-*

oficjalnego uzgodnienia między obu Kościołami w USA. Strony uświadomiły sobie, że to nie Pismo Święte musi dzielić Kościoły w odniesieniu do rozumienia tajemnicy Maryi, nawet jeśli wciąż pozostają pewne różnice w interpretacji nowotestamentalnych tekstów o niej.

Temat mariologiczny w oficjalnych rozmowach katolicko-luterańskich w USA pojawił się w 1983 r., a to w kontekście pytania o relację pośrednictwa świętych do jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Dialog na ten temat trwał siedem lat. Uzgodnienie zostało opublikowane w ramach książki *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic in Dialogue VIII*¹², na którą

luterańskiego dialogu w USA, Lublin 1997. Krótco, ale klarownie niektóre ustalenia amerykańskich biblistów prezentuje J. Kudasiewicz w: *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, s. 103-105. Zob. także polemikę J. Majewskiego i K. Mielcarka o mariologii Ewangelii św. Marka: J. Majewski, *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, „Salvatoris Mater”, 1999, 2 s. 235-267; K. Mielcarek, *Spór o mariologię w drugiej Ewangelii. Odpowiedź Józefowi Majewskiemu*, „Salvatoris Mater”, 2006, 3-4, s. 229-238; J. Majewski, *Spór o mariologię w Ewangelii Marka. Odpowiedź na polemikę Krzysztofa Mielcarka*, „Salvatoris Mater”, 2006, 3-4, s. 239-250.

¹² *Common Statement: The One Mediator, the Saints, and Mary*, w: H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess [ed.], *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic I Dialogue VIII*, Augsburg-Minneapolis 1992, s. 19-132. W skład komisji prowadzącej dialog weszli – po stronie katolickiej: T. Austin Murphy, biskup pomocniczy Baltimore, współprzewodniczący do września 1984 r., J. Francis Stafford, arcybiskup Denver, współprzewodniczący od lutego 1985 r., Avery Dulles z Fordham University, Robert B. Eno z Catholic University of America, Joseph A. Fitzmyer z Catholic University of America, John F. Hotchkin z Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, Frederick M. Jelly z Mount St. Mary's Seminary (od lutego 1984 r.), Elizabeth A. Johnson z Catholic University of America, Kilian McDonnell z Institute for Ecumenical and Cultural Research, Carl J. Peter z Catholic University of America, Walter Principe z University of Toronto, Jerome D. Quinn z St. Paul Seminary (do lutego 1984 r.), Jill Raitt z University of Missouri-Columbia (do września 1987 r.) oraz George H. Tavard z Methodist Theological School; po stronie luterańskiej: dr H. George Anderson (w 1996 r. został biskupem), prezydent Luther College, współprzewodniczący, Robert W. Bertram z Lutheran School of Theology at Chicago, David G. Burke z USA National Committee of the Lutheran World Federation (do września 1987 r.), Joseph A. Burgess z St. Paul Seminary, Gerhard O. Forde z Luther Northwestern Theological Seminary, Karlfried Froehlich, Professor of Ecclesiastical History, Princeton Theological Seminary, Eric W. Gritsch z Lutheran Theological Seminary, Kenneth Hagen z Marquette University, Horace Hummel z Concordia Seminary (od września 1984 r.), John Frederick Johnson z Inter-Lutheran Council for Continuing Education, George A. Lindbeck z Yale University Divinity School (doradca), Daniel F. Martensen z Office of Ecumenical Affairs, Evangelical Lutheran Church in America (od lutego 1988 r.), John Reumann z Lutheran Theological Seminary.

składają się dwie części – pierwszą tworzy samo uzgodnienie: *Common Statement: the One Mediator, the Saints, and Mary – Wspólna deklaracja. Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*, z kolei drugą – piętnaście tekstów-studiów o istotnych problemach omawianych podczas rozmów¹³.

2. Maryja w Nowym Testamencie

Idea podjęcia ekumenicznych badań nad mariologią nowotestamentalną – w celu egzegetycznego opracowania wszystkich fragmentów Nowego Testamentu, w których bardziej lub mniej wyraźnie pojawia się, lub wspomniana jest postać matki Jezusa – wyszła od kilku wybitnych amerykańskich biblistów: Raymonda Edwarda Browna, Karla Paula Donfrieda i Johna Reumanna, którzy we wcześniejszej fazie oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA opracowali temat „Piotr w Nowym Testamencie”. Tak powstało egzegetyczne uzgodnienie *Peter in the New Testament*¹⁴. Studium to służyło jako biblijna pomoc podczas oficjalnych ekumenicznych rozmów przedstawicieli obu Kościołów na temat prymatu papieskiego i Kościoła powszechnego – owocem tej tury dialogu stało się uzgodnienie *Papal Primacy and the Universal Church* (1973). Zaproponowaną przez amerykańskich egzegetów biblijno-mariologiczną ideę

¹³ J. A. Fitzmyer, *Biblical Data in the Veneration, Intercession, and Invocation of Holy People*, [w:] *The One Mediator, the Saints, and Mary*, dz. cyt., s. 135-147; J. Reumann, *How Do We Interpret 1 Timothy 2:1-5 (and Related Passages)?*, [w:] tamże, s. 149-157; R. B. Eno, *Mary and Her Role in Patristic Theology*, [w:] tamże, s. 159-176; K. McDonnell, *The Marian Liturgical Tradition*, tamże, s. 177-191; K. Froehlich, *The „Libri Carolini” and the Lessons of Iconoclastic Controversy*, [w:] tamże, s. 193-208; G. Tavard, *John Duns Scotus and the Immaculate Conception*, [w:] tamże, s. 209-17; C. J. Peter, *The Communion of Saints in the Final Days of the Council of Trent*, [w:] tamże, s. 219-233; E. W. Gritsch, *The Views of Luther and Lutheranism on the Veneration of Mary*, [w:] tamże, s. 235-248; R. W. Bertram, *Luther on the Unique Mediatorship of Christ*, [w:] tamże, s. 249-262; F. M. Jelly, *The Roman Catholic Dogma of Mary’s Immaculate Conception*, [w:] tamże, s. 263-278; A. Dulles, *The dogma of the Assumption*, [w:] tamże, s. 279-294; C. J. Peter, *The Saints and Mary in the Eschatology of the Second Vatican Council*, [w:] tamże, s. 295-304; J. F. Johnson, *Mary and the Saints in Contemporary Lutheran Worship*, [w:] tamże, s. 305-310; E. A. Johnson, *Mary as Mediatrix*, [w:] tamże, s. 311-326; G. O. Forde, *Is Invocation of Saints and Adiphoron?*, [w:] tamże, s. 327-338. Syntetyczną prezentację ugodnienia zawarłem w artykule: *Solus Mediator, Sancti et Maria. Prezentacja najnowszego uzgodnienia w dialogu luterańsko-katolickim w USA*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, nr 2 (1992), s. 29-39.

¹⁴ *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, [ed.] R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, Augsburg-New York 1973.

podjął organ doktrynalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA, the National Dialogue. Ekumeniczno-biblijne uzgodnienie o matce Jezusa – *Mary in the New Testament* – ukazało się w roku 1978, ale prace nad nim zaczęły się trzy lata wcześniej.

2.1. Historia i ranga uzgodnienia

Zadanie opracowania projektu biblijnych prac nad maryjnymi partiami Nowego Testamentu przypadło profesorom Brownowi, Donfriedowi, Reumannowi i Josephowi Augustine'owi Fitzmyerowi. We wrześniu 1975 r. obaj partnerzy oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA potwierdzili formalną opiekę nad badaniami. Kościoły mianowały wyżej wymienionych czterech biblistów na przewodniczących zespołu badawczego i redaktorów mającego powstać dzieła.

Ostatecznie do tego zespołu uczonych weszło jeszcze ośmiu biblistów, także z tradycji reformowanej i tradycji episkopalnej (anglikańskiej) – ich udział w projekcie miał sprzyjać ekumenicznemu i specjalistycznemu udoskonaleniu dzieła¹⁵. Trzej z dwunastki uczonych – Fitzmyer, Reumann i Karlfried Froehlich, uczestnicy oficjalnego katolicko-luterańskiego dialogu doktrynalnego w USA – zostali zobowiązani do składania na ręce the National Dialogue raportów z przebiegu i wyników badań. A chociaż organ ten zainicjował prace „dwunastki”, patronował im i oficjalnie je sponsorował, to jednak dzieło-uzgodnienie egzegetyczne, *Mary in the New Testament*, nigdy nie miało stać się kolejnym tomem ekumenicznych studiów, publikowanych w ramach serii uzgodnień między Kościołami rzymskokatolickim i luterańskim w Stanach Zjednoczonych. Zdecydowano, że studium to „jest projektem niezależnym” i wyrażono nadzieję, że „będzie pomocne dla dialogu katolicko-luterańskiego w USA, ale także dla innych chrześcijan w dyskusji ekumenicznej [...]”¹⁶.

¹⁵ W skład „dwunastki” weszli następujący bibliści: ks. dr Paul J. Achtemeier (prezbiterianin), Union Theological Seminary, Richmond, ks. Myles M. Bourke (katolik), Adjunct Professor at Fordham University, Nowy Jork, ks. dr Raymond E. Brown (katolik), Union Theological Seminary, Nowy Jork, ks. dr Schuyler Brown (katolik), General Theological Seminary, Nowy Jork, ks. dr Karl P. Donfried (luteranin), Smith College, Northampton, ks. dr Joseph A. Fitzmyer (katolik), The Catholic University of America, Waszyngton, dr Karlfried Froehlich (luteranin), Princeton Theological Seminary, Princeton, ks. dr Reginald H. Fuller (episkopalny), Protestant Episcopal Seminary, Alexandria, ks. dr Gerhard Krodel (luteranin), Lutheran Theological Seminary, Filadelfia, dr J. Louis Martyn (katolik), Union Theological Seminary, Nowy Jork, dr Elaine H. Pagels (reformowana), Bernard College, Nowy Jork, ks. dr John Reumann (luteranin), Lutheran Theological Seminary, Filadelfia.

¹⁶ *Mary in the New Testament*, s. 3.

Każdy z „dwunastki” biblistów – czytamy we wprowadzeniu do *Mary in the New Testament* – w różny sposób przyczynił się do ostatecznego kształtu tego uzgodnienia, ale należy je uważać za ich wspólne dzieło, chociaż – jak sami to ujęli – „końcowy wynik często nie jest tym, co każdy z nas napisałby indywidualnie”. Celem badań zespołu jednak „nie było wypracowanie całkowitej zgody, ale osiągnięcie konsensusu w ramach możliwych do przyjęcia racjonalnych granic”¹⁷.

Amerykańskie uzgodnienie jest, jak często podkreślano po jego publikacji, pierwszym tego rodzaju opracowaniem we współczesnym ruchu ekumenicznym. Uwaga ta i dzisiaj nie straciła wiele na aktualności. Niektórzy autorzy, komentujący treść książki, nawet krytycznie, uznali je za przełomowe w ruchu ekumenicznym. Na przykład Michael O’Carroll tak o nim pisał: „Najbardziej znaczące wydarzenie [...] w dialogu ekumenicznym na temat Biblii pojawił się w 1978 r.: *Mary in the New Testament*, dzieło wspólnego autorstwa katolików i protestantów. Cokolwiek krytycznego można powiedzieć o tym dziele, i tak stanowi ono punkt zwrotny”¹⁸.

Co do rangi ekumenicznej uzgodnienia, strony dialogu katolicko-luterańskiego w USA wyraźnie podkreśliły, iż mają „świadomość, że wyniki badań egzegetów nie będą mogły mieć tak wiążącego charakteru, jak w przypadku uzgodnienia *Peter in the New Testament* czy *Papal Primacy and the Universal Church*”¹⁹.

2.2. Słowo o metodzie

Autorzy *Mary in the New Testament* posługują się w swojej pracy powszechnie stosowaną w egzegezie metodą historyczno-krytyczną. Przy jej pomocy starają się dotrzeć – uwzględniając zasadę rodzajów literackich – do historycznej warstwy konkretnych fragmentów mariologicznych Nowego Testamentu i uchwycić mariologiczny wymiar czy aspekt intencji ich autorów, tj. odpowiedzieć na pytanie, co zamierzali oni powiedzieć o Maryi w konkretnych historyczno-kulturowych warunkach życia wiary adresatów swoich pism. Innymi słowy, egzegeza historyczno-krytyczna pragnie ustalić tzw. sens dosłowny Pisma Świętego, do tego też sensu metodologicznie się ogranicza²⁰. Sens ten,

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ M. O’Carroll, *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, 33 (1983), fasc. III, s. 319. Por. W. J. Cole, *Mary in Ecumenical Dialogue*, „Ephemerides Mariologicae”, 33 (1983), fasc. IV, s. 440.

¹⁹ *Mary in the New Testament*, dz. cyt., s. 3, przyp. 4.

²⁰ Zob. uwagi na temat tego sensu w części V – *Słowo o recepcji krytycznej* – niniejszego artykułu.

zwany inaczej literalnym, jest tym znaczeniem tekstu, jaki został zamierzony przez konkretnego hagiografa, w odpowiedzi na konkretne pytania, problemy i potrzeby adresatów jego czasów i środowiska życiowego. Nie znaczy to, oczywiście, że sens ten jest jedynym sensem Pisma Świętego, co wyraźnie zakładają autorzy *Mary in the New Testament*²¹.

Próbując osiągnąć postawiony sobie cel, amerykańscy bibliści przyjmują, że w przeciwieństwie do lektury Nowego Testamentu (jak i Biblii w ogóle) w przeszłości, gdy starano się uzgadniać ze sobą różne nowotestamentalne fragmenty, „dzisiaj, wraz z bardziej krytyczną egzegezą, [...] jesteśmy świadomi wielkiej różnorodności, którą nasi przodkowie harmonizowali ze sobą; i staramy się szanować tę większą świadomość”. W rezultacie – „Po pierwsze, na poziomie egzegetycznym nie zgadzamy się z interpretowaniem jednego autora na podstawie informacji czy teologicznego poglądu prezentowanego przez innego”, chyba że wykaże się, iż ten pierwszy znalazł materiał drugiego. „Ponadto, nie czuliśmy się w żaden sposób zobowiązani do tego, by harmonizować ze sobą różnorodność informacji”²² – to założenie amerykańscy egzegeci ilustrują znaczącym przykładem: znaczenie, jakie Łukasz związał z zapowiedzią miecza, który miał przeniknąć duszę Maryi (por. Łk 2,35), należy ustalić wyłącznie w ramach jego Ewangelii i Dziejów Apostolskich, których był on autorem, bez związku ze sceną pod krzyżem z Ewangelii Jana, ponieważ w dziele Łukasza nie ma śladu znajomości J 19,25-27 czy tradycji związanej z tym fragmentem czwartej Ewangelii, gdzie matka Jezusa stoi pod krzyżem Syna razem z umiłowanym uczniem.

„Po drugie – czytamy dalej w *Mary in the New Testament* – i co jest ważniejsze, liczyliśmy się z całkiem odmiennymi poglądami na Maryję pośród autorów Nowego Testamentu. [...] Ponadto, akceptując tę różnorodność, stoimy na stanowisku, że tworzą one część «nowotestamentalnego obrazu Maryi», który teraz przestaje być zuniformizowanym obrazem”²³.

Amerykańscy uczeni stawiają sobie również za cel dotarcie do historycznego obrazu Maryi, powiedzielibyśmy – do „Maryi historii”. Aby odtworzyć ten obraz, trzeba, zgodnie z wymaganiami współczesnej metodologii biblijnej, dotrzeć do pierwszego z trzech podstawowych etapów formowania się Ewangelii. Mówiąc najogólniej, pierwszy etap, najstarszy, tworzy przepowiadanie i działalność samego Jezusa z Nazaretu, który nie zostawił żadnego świadectwa spisane go swoich wypowiedzi i nauczania. „Drugi etap [...] konstituuje

²¹ *Mary in the New Testament*, dz. cyt., s. 30-31.

²² Tamże, s. 23.

²³ Tamże, s. 24-25.

tradycja ustna złączona z pierwszymi próbkami literackimi. *Ipsissima verba et facta Jesu* (etap pierwszy) stały się przedmiotem przepowiadania uczniów Jezusa, zwłaszcza apostołów. Przekazując w sposób ustny treść dobrej nowiny starano się, by uczynić to w sposób klarowny i ułatwić jej zapamiętanie. [...] Dostosowywano także głoszoną naukę do aktualnych potrzeb gmin chrześcijańskich, czyli zwracano uwagę przede wszystkim na te treści nauki o zbawieniu, które były szczególnie żywotne w pierwszych gminach kościelnych²⁴. Na trzeci i jednocześnie ostatni etap „składa się praca redakcyjna ewangelistów. Każdy z nich porządkował zebrany materiał, dzielił go na odpowiednie partie, grupował różne zapiski, by poprzez pracę redakcyjną nadać im odpowiedni kształt. Ewangelisci nie zapisali wszystkiego, co wiedzieli o życiu i działalności Jezusa. Raczej wybierali ten materiał, który odpowiadał ich celom teologicznym, a także potrzebom wspólnoty, do której adresowali swe dzieła. Poprzez odpowiednią strukturę swych dzieł przekazywali również określone orędzie teologiczne²⁵.

Problemy z dotarciem do warstwy historycznej Biblii polegają, jak wiadomo, na tym, że nie pretenduje ona do miana zbioru dzieł historycznych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Jest natomiast, przede wszystkim, historią oglądaną „oczami” wiary i ku budzeniu wiary skierowaną. Trudność dotarcia do „Maryi historii” o tyle wzrasta, jeśli przyrównać to zagadnienie do analogicznego problemu „Jezusa historii”²⁶, że Ewangelie skoncentrowane są nie na Maryi, ale na Jezusie Chrystusie, są z istoty chrystocentryczne i centrum, którym jest Chrystus, podporządkowane są również mariologiczne aspekty i wymiary poszczególnych Ewangelii.

2.3. Istotne punkty uzgodnienia

Z historyczno-krytycznej egzegezy katolickich i luterańskich biblistów w USA wynika, że historyczną wiedzę o Maryi można zamknąć w kilku punktach:

Maryja była Żydówką żyjącą w I w. n.e. w Palestynie.

Historycznie pewną informacją jest to, że była matką Jezusa.

Maryja (najprawdopodobniej) nie towarzyszyła Synowi podczas Jego działalności publicznej.

Maryja w dużej mierze nie rozumiała Jezusa, tego, co i jak czynił.

²⁴ M. Rosik, *Przepowiadanie ustne i pierwsze formy literackie*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/2-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].

²⁵ Tenże, *Redakcja Ewangelii Marka*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/3-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].

²⁶ Zob. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

Maryja była członkiem wierzącej w Jezusa, jako Chrystusa, pierwotnej popaschalnej wspólnoty chrześcijan, ale nie da się dokładnie ustalić, kiedy ta wiara stała się jej udziałem.

Co do pozostałych ewangelijnych przekazów o Maryi, autorzy *Mary in the New Testament* uważają, że z historyczno-krytycznego punktu widzenia nie jesteśmy w stanie wydostać się poza trzeci i drugi etap kształtowania się Ewangelii.

Jeśli chodzi o kwestię *virginitas ante partum* (dziewictwo Maryi przed poczęciem Jezusa), amerykańscy bibliści przyjmują, że z bardzo dużą dozą prawdopodobieństwa możemy ustalić istnienie – należącej do drugiego etapu – tradycji o takim poczęciu Jezusa, co jednak nie potwierdza, ale także nie sprzeciwia się historyczności takiego poczęcia. Nic więcej o tej kwestii nie jesteśmy w stanie powiedzieć przy pomocy samej metody historyczno-krytycznej.

Zdaniem amerykańskich egzegetów, autorzy Nowego Testamentu nie zajmowali się takimi doktrynalnymi zagadnieniami, jak: *virginitas in partu* (dziewictwo w czasie poczęcia) oraz *post partum* (dziewictwo po poczęciu), niepokalane poczęcie Maryi czy jej wniebowzięcie. Na poziomie egzegezy historyczno-krytycznej nie da się znaleźć wzmianek o tych doktrynach w Nowym Testamencie. Hagiografowie nie mieli intencji opracowywać tych zagadnień, które jednak stały się problemami dla refleksji Kościoła w czasach ponowotestamentalnych.

Autorzy *Mary in the New Testament* uważają, że w Ewangeliach mamy do czynienia z pluralizmem mariologicznym, tj. każdy ewangelista „maluje” inny jej obraz. Marek ocenia ją negatywnie: matka Jezusa nie rozumie Syna – nie tylko mówi, że odszedł od zmysłów, ale i zdąża wraz z braćmi Jego, aby powstrzymać Go w Jego działalności. Ewangelia Marka jest dziełem o niezrozumieniu Jezusa przez różne grupy ludzi. Nie rozumieją Go także tłumy, uczeni w Piśmie, faryzeusze, jak też uczniowie, apostołowie. Tymczasem jednak, o ile ci ostatni należą do prawdziwej, eschatycznej rodziny Jezusa, o tyle Maryja nie jest jej członkiem, bo nie spełnia kryterium takiej przynależności, którym jest pełnienie woli Bożej. Nie oznacza to, by Marek musiał wykluczyć późniejszą możliwość wejścia Maryi do tej rodziny, ale też nie daje żadnej wskazówki, by do tego doszło.

O niezrozumieniu Jezusa przez Maryję mówią pozostali synoptycy, którzy jednak mocno osłabiają antymaryjną wymowę tekstów Marka, przy czym obaj, redagując swoje Ewangelie, korzystali z jego dzieła. Osłabianie antymaryjnej wymowy odnosi się szczególnie do Łukasza, który nie wyklucza Maryi z escha-

tycznej rodziny Jezusa. W oczach tego ewangelisty ona już od chwili Zwiastowania spełnia kryterium takiej przynależności, tj. słucha słowa Bożego i je wypełnia, i to w sposób wzorcowy.

W teologii Jana obraz matki Jezusa (w czwartej Ewangelii nigdy nie nazywa się jej z imienia) jest bardziej pozytywny niż u Marka, a mniej niż u Łukasza. W Kanie Jezus separuje się od matki, która nie pojmuje, że sprawy-więzy Ojca, tj. rodziny duchowej, mają pierwszeństwo przed sprawami-więzami rodziny naturalnej. W opowiadaniu pod krzyżem jednak Maryja spełnia kryterium przynależności do eschatycznej rodziny uczniów i uczennic.

Mary in the New Testament krytycznie ocenia próby uzasadnienia bogatej symboliki maryjnej, którą miałby zamierzyć Łukasz, Jan jako ewangelista czy autor Apokalipsy. Amerykańscy bibliści nie widzą przekonujących racji za tezą, że Łukasz chciał przedstawić Maryję jako Córę Syjonu lub Arkę Przymierza. Ich zdaniem Jan nie miał intencji, aby ukazywać matkę Jezusa jako duchową Matkę wszystkich wierzących, ale sądzą, że w czwartej Ewangelii prawdopodobnie mamy do czynienia z symboliką: matka Jezusa – Córą Syjonu, Drugą Ewą, a nade wszystko matka Jezusa – Kościołem. Większość uczestników amerykańskiego dialogu o Maryi w Nowym Testamencie, nie wykluczając tej symboliki w czwartej Ewangelii, wahała się jednak, czy ewangelista na pewno miał ją na myśli, gdy pisał swoje dzieło. Podobne stanowisko amerykańscy egzegeci zajmują w odniesieniu do mariologicznej interpretacji dwunastego rozdziału Apokalipsy. Dochodzą oni do wniosku, że sposób przedstawiania matki Jezusa w Ewangelii Łukasza i Jana oraz w Apokalipsie sprzyjał procesowi rozwoju symboliki maryjnej w Kościele, zwłaszcza od czasu włączenia tych pism do jednego kanonu Biblii.

Ostatecznie amerykańscy bibliści przyjmują, że – z symbolicznego punktu widzenia – Maryja, w trzeciej i czwartej Ewangelii jest symbolem prawdziwego ucznia/uczennicy Jezusa i symbolem Kościoła.

2.5. Słowo o recepcji krytycznej

Mimo uznania, z jakim przyjęto studium *Mary in the New Testament* w świecie ekumenizmu, spotkało się ono także z krytyką niektórych biblistów i teologów tradycji rzymskokatolickiej. Krytyka skupiła się głównie na kwestii teologiczno-doktrynalnych implikacji ustaleń amerykańskich biblistów, szczególnie na problemie biblijnych podstaw doktryny maryjnej Kościoła rzymskokatolickiego²⁷. Syntezę tej krytyki znajdziemy u brytyjskiego biblisty

²⁷ Zob. np.: J. McHugh, *Exegesis and Dogma*, „The Ampleforth Review”, 1 (1980), s. 43-56; M. O’Carroll, *Ecumensim and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mar-

i mariologa Johna McHugh, autora studium *The Mother of Jesus in the New Testament*, przetłumaczonego na polski jako *Maryja w Nowym Testamencie*²⁸.

McHugh uznał *Mary in the New Testament* za poważne zagrożenie dla katolickich dogmatów o matce Jezusa. Biblista tak streścił część ustaleń amerykańskich egzegetów: utrzymują oni, że „historyczność dziewiczego poczęcia Jezusa musi pozostawać kwestią otwartą, podobnie jak zagadnienie trwałego dziewictwa Maryi. Kościół katolicki, jak i prawosławny, naucza jednak, że obie te prawdy są dogmatami wiary”. Ostatecznie McHugh stawia pytanie: „Jeśli Pismo Święte w odniesieniu do dziewiczego poczęcia Jezusa pozostaje niejednoznaczne, a o trwałym dziewictwie Maryi milczy, to skąd Kościół czerpie swoją na ten temat wiedzę i pewność?”²⁹. Podobne wątpliwości biblista ten formułuje w kontekście dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi: „Jeżeli na temat tych dwóch dogmatów – jak utrzymuje *Mary in the New Testament* – Biblia milczy, a ustna tradycja nie istnieje, to również wykluczony jest ich logiczny rozwój, albowiem nie istnieją jakiegokolwiek przesłanki, na których można by oprzeć argument historyczno-krytyczny. Poza tym można by dodać, że gdyby nawet istniały w Nowym Testamencie wyraźne świadectwa tych dogmatów, to [z perspektywy *Mary in the New Testament*] w gruncie rzeczy na ich podstawie dowiedzielibyśmy się jedynie, w co

iologicae”, 33 (1983), s. 319-321; tenże, recenzja *Mary in the New Testament*, „Irish Theological Quarterly”, 46 (1979), s. 297-299; F. G. Homish, recenzja *Mary in the New Testament*, „Tablet”, 28 April 1979, s. 406; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 33-51; McEleney, *Mary in the New Testament*, (recenzja), „Theological Studies”, 40 (1979), z. 3, s. 537-540. Stanowisko *Mary in the New Testament* na tle mariologiczno-biblijnych tendencji tamtej dekady prezentuje: D. Lonsdale, *Theological Trends. Mary and the New Testament*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, 24 (1984), z. 2, s. 133-144 – autor przywołuje prace następujących autorów i autorek: J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975; R. R. Reuther, *Mary – the Feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977; A. Hamilton, *Images of Beginning*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, 24 (1984), z. 1, s. 8-16; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City 1977; R. Laurentin, *Pluralism about Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement”, 45 (1982) s. 78-92; J. De Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, London 1976; M. E. Isaacs, *Mary in the Lucan Infancy Narrative*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement”, 25 (1975), s. 80-95; A. Y. Collins, *The Apocalypse*, Dublin 1979; G. O’Collins, *Interpreting Jesus*, London 1983.

²⁸ J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.

²⁹ Tenże, *Exegesis and Dogma*, dz.. cyt., s. 56.

wierzyli sami pierwsi chrześcijanie. Nie dawaloby to nam jednak żadnej wskazówki co do prawdziwości tych dogmatów³⁰. W oparciu zatem o jaką podstawę – pyta McHugh – Kościół katolicki może twierdzić, że jego doktryna maryjna jest objawiona?

Wydaje się, że za krytyką brytyjskiego biblisty kryje się pewne nieporozumienie. Najpierw trzeba zauważyć, że dokonana przez niego prezentacja poglądów autorów *Mary in the New Testament* na temat historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa i trwałego dziewictwa Maryi nie jest w pełni dokładna. Amerykanie w żadnym miejscu nie twierdzą, jak suponuje McHugh, że historyczność tych prawd pozostaje dla wierzącego kwestią otwartą. Przeciwnie, w *Mary in the New Testament* zauważa się, że metoda historyczno-krytyczna ujawnia w przypadku dogmatów maryjnych swoje metodologiczne ograniczenia oraz że rozwiązanie kwestii tej historyczności należy do autorytetu, jaki interpretator przypisuje orzeczeniom swojego Kościoła w tych sprawach³¹. W przypadku dziewiczego poczęcia Jezusa, trwałego dziewictwa Maryi i dwóch ostatnich dogmatów maryjnych, rozstrzygające znaczenie przypisuje się nauczaniu poszczególnych Kościołów.

McHugh zdaje się również nie dostrzegać istotnych ograniczeń metody historyczno-krytycznej, ograniczeń zakładanych w *Mary in the New Testament*. Otóż jednym z celów tej metody – jak już tu była mowa – jest uchwycenie tzw. sensu dosłownego, który jednak nie jest jedynym możliwym sensem Pisma Świętego, nie wyczerpuje on całego znaczenia Biblii, co zakładają również autorzy amerykańskiego uzgodnienia³². Ustosunkowują się oni do (wciąż kontrowersyjnego) sensu pełniejszego³³, do sensu duchowego³⁴, szczególnie zaś do

³⁰ Tamże.

³¹ Por. *Mary in the New Testament*, s. 72, 96, 292.

³² *Mary in the New testament*, s. 30-31.

³³ Tamże, s. 30.

³⁴ Tamże. Warto tu wspomnieć, że część biblistów, jak R. A. F. MacKenzie (*The Self-Understanding of the Exegete*, [w:] R. Murphy [ed.], *Theology, Exegesis, and Proclamation*, New York 1971, s. 11-19) czy S. M. Schneiders (*Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture*, „Theological Studies”, 39 (1978), s. 716–736), postuluje pewnego rodzaju poszerzenie rozumienia sensu dosłownego/literalnego. Uważają oni, opierając się na hermeneutyczno-filozoficznych ustaleniach głównie P. Ricoeura (zob. np. tego autora *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 63-187) i H. Gadamera (zob. np. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993), że każdy tekst raz spisany posiada swoje własne życie, zmieniając znaczenie w zależności od zmieniającego się histo-

sensu kanonicznego, tj. takiego znaczenia jakiejś księgi, które uzyskuje ona w chwili włączenia jej do całego kanonu Pisma Świętego³⁵. Klarownie sens ten ilustruje ustalenie amerykańskich biblistów na temat symboliki Maryja-Ewa. Otóż, uważają oni, że jest mało prawdopodobne, aby symbolika ta należała do sensu dosłownego/literalnego J 2,1-11 i 19,25-27, czyli zamierzonego przez czwartego ewangelistę, niemniej jednak, powiedzielibyśmy, spotkanie się w kanonie Pism Świętego dwóch „niewiast”, jednej z Ewangelii Jana i jednej z Apokalipsy, stworzyło wyjątkowo dogodne warunki, aby symbolika ta „stała się bardziej prawdopodobna”³⁶.

Pobiblijna doktryna kościelna, gdyby nawet nie opierała się na sensie dosłownym/literalnym, nie musi tym samym pozostawać niebiblijna. Można wierzyć, na przykład, w dożgonne dziewictwo Maryi, nie zakładając wcale, że ewangelisci znali tę prawdę i dali temu wyraz – na poziomie intencji – w swoich dziełach. *Mary in the New Testament* utrzymuje, że na poziomie egzegezy historyczno-krytycznej – i tylko na tym poziomie – Nowy Testament ani nie potwierdza, ani nie odrzuca wiary w trwale dziewictwo matki Jezusa. Egzegeza ta nic więcej nie jest w stanie powiedzieć na ten temat. Autorzy amerykańskiego uzgodnienia – jak już to zauważono – dodają jednak, że rozwiązanie tego problemu zależy od autorytetu, jaki interpretator przypisuje późniejszym kościelnym orzeczeniom w tej sprawie³⁷. W punkcie tym metoda historyczno-krytyczna postuluje konieczność uzupełnienia o refleksję teologiczną i nauczanie Kościoła³⁸.

rycznego kontekstu rozumienia konkretnego słuchacza czy czytelnika. Innymi słowy, rozumienie tekstu jest w jakiejś mierze niezależne od intencji jego autora. Oznacza to, że „w pewnym sensie [...] współczesne znaczenie Biblii należy do rzeczywistego znaczenia samego tekstu i (dlatego) musimy poszerzyć definicję «sensu literalnego», tak aby obejmował on i to, co ludzki autor zamierzał powiedzieć (*meant to say*), i to, jak objawienie biblijne jest stale rozumiane (*continues to mean*)” (Schneiders, art. cyt., s. 725).

³⁵ N. Lohfink, *Pieśń chwały. Chrześcijaństwo a Stary Testament*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1982, s. 36-44; B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.

³⁶ *Mary in the New Testament*, s. 239.

³⁷ *Mary in the New Testament*, s. 72, 292. Amerykańscy egzegeci podobnie widzą problem historyczności dziewiczego poczęcia Jezusa, niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi.

³⁸ Skąd zatem można czerpać wiarę – pozostajmy przy rozważanym tu przykładzie – w trwale dziewictwo Maryi? Odpowiadając na to pytanie, R. E. Brown, katolicki współautor i współredaktor *Mary in the New Testament*, pisał: w kwestii tej „nie potrzebuję zakładać, że Kościół posiada specjalną zdolność interpretacji tekstów Biblii, która pozwala mu na wgląd w tę prawdę. To raczej teologowie podejmowali refleksję na temat roli Maryi w Bożym planie zbawienia, a Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego stopniowo

3. Jedyne Pośrednik, święci i Maryja

W przedmowie do książki, *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic in Dialogue VIII*, współprzewodniczący dialogu katolicko-luterańskiego w USA, abp J. Francis Stafford, katolik, i dr H. George Anderson, luterańin, napisali: „Obecna, ósma runda tego dialogu teologicznego była poświęcona doktrynalnym implikacjom podstawowego uzgodnienia i istotnych zbieżności siódmej rundy, której tematem było *Usprowadliwienie przez wiarę**. Tło dyskusji teologów stanowiły przede wszystkim artykuł o wstawienniczej roli świętych *Confessio Augustana* i rzymskokatolickie dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu”³⁹.

afirmował teologiczny pogląd, zgodnie z którym trwałe dziewictwo stanowi element tej roli Maryi. Czy znajomość doktryny Kościoła zmienia moją lekturę nowotestamentalnych świadectw? Mówiąc negatywnie, powstrzymuje mnie ona przed przypisywaniem, niejasnym fragmentom Pisma Świętego znaczenia przeciwnego prawdzie o trwałym dziewictwie Maryi. Niemniej jednak w żaden sposób nie przyczynia się to do tego, aby wchodzące w rachubę teksty biblijne sprzyjały prawdzie o tym dziewictwie bardziej, niż to ma miejsce bez uwzględniania nauczania Kościoła. Dla tej prostej przyczyny można powiedzieć, że nie ma nic w naszej wierze, co domaga się, abyśmy utrzymywali, że Mateusz i Łukasz znali prawdę o trwałym dziewictwie matki Jezusa. Ponadto, moja – opierająca się na autorytecie Kościoła – wiara w dziewicze poczęcie Jezusa nie domaga się, abym z niejasnych tekstów św. Pawła wnosił, że znał on to poczęcie. Moja wiara w godność Maryi nie żąda ode mnie, abym interpretował Ewangelię Marka w duchu mniej negatywnym dla Maryi, niż to w rzeczywistości ma miejsce. Niewłaściwie rozumie bezbłądność Biblii ta osoba, która sądzi, że żyjący w I wieku naszej ery pisarze musieli posiadać rozwiązania problemów, które nie powstały lub nie miały teologicznego znaczenia w ich czasach” (*Reflections on the View: A Reply*, „The Ampleforth Review”, 1 (1980), s. 59).

* *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, [ed.] H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1985 – J. M.

³⁹ Na temat *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* zob. dwa studia: po pierwsze – J. Wicksa, *The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues*, „Gregorianum”, 8 (2000) 1, s. 25-57, przy czym autor uzgodnienie Amerykanów twórczo porównuje z innym ekumenicznym uzgodnieniem na temat Maryi, z „prywatnym” dziełem Grupy z Dombes, pt. *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l’histoire. II. Controverse et conversion* (Paris 1999; przekład polski: *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, przeł. R. Obarski, „Salvatoris Mater”, 3 (2001), nr 4, s. 271-407; dokument ten S. C. Napiórkowski nazwał „najcenniejszym w światowej literaturze dziełem z mariologii w ujęciu ekumenicznym”, por. [*Przedmowa do wydania polskiego*, tamże, s. 276]); po drugie – E. Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011, s. 229-293 – autorka również zestawia ze sobą *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryję* oraz uzgodnienie grupy z Dombes, ale dodaje do tego dwa inne dokumenty: powstały w ramach dialogu

3.1. Struktura i założenia uzgodnienia

Uzgodnienie *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* ma dwie główne części. Pierwsza zajmuje się problemami w dziedzinie teologii pośrednictwa zbawienia, patrząc na nie z perspektywy zarówno historycznej, jak i systematycznej. Robi to w trzech rozdziałach: w pierwszym mówi się o zagadnieniu świętych i Maryi w XVI w.; w drugim prezentuje się współczesne katolickie i luterzańskie ujęcia zasadniczych kwestii; w trzecim zaś problem stawia się na nowo w perspektywie rozbieżności w odniesieniu do pojęcia „święty” oraz zagadnienia wstawiennictwa i wzywania świętych, którzy odeszli z tego świata oraz doktryny maryjnej. Znajdziemy tu odważną próbę odpowiedzi na podstawowe pytanie teologiczno-ekumeniczne: czy istniejące między luteranami i katolikami rozbieżności w dziedzinie doktryny i praktyki maryjnej i hagiologii winny dzielić Kościoły, zamykając drogę do wspólnej Wieczery Pańskiej/Eucharystii?

Druga część uzgodnienia podejmuje zagadnienie podstaw biblijnych i historycznych problemu pośrednictwa zbawienia, a robi to także w trzech rozdziałach. Najpierw spogląda na kwestię jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i sprawę świętych, w tym Maryi, w perspektywie Pisma Świętego (rozdział pierwszy), z kolei – w okresie od II do XVI w. (rozdział drugi), a następnie od Reformacji do współczesności (rozdział trzeci). *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryję* kończą osobne refleksje strony katolickiej i strony luterńskiej.

Kościoły luterński i rzymskokatolicki, mając świadomość złożoności problematyki, zdecydowały się na dialog o jedynym pośrednictwie Chrystusa, o świętych i Maryi, m.in. dlatego, że pewne fundamenty wiary mają wspólne. Przede wszystkim – jak ujmuje to dokument – tak katolicy, jak luteranie uznają Jezusa Chrystusa za Pana, nadzieję i cel istnienia ludzkości. Oba Kościoły akceptują kanoniczne księgi Pisma Świętego i uznają tradycję chrześcijańską, po-

katolicko-luterńskiego w Niemczech: *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Paderborn 2000) oraz wypracowany w dialogu anglikańsko-katolickim *Statement*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20050516_mary-grace-hope-christ_en.html. [dostęp: 14.09.2018] na forum światowym: *Mary: Grace and Hope in Christ (The Seattle* przekład polski: *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, przeł. J. M. Lipniak, „Salvatoris Mater”, 7 (2005), nr 2, s. 427-459). Na temat *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* zob. także: J. G. Huber, *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, [w:] R. Blocksome, Sz. Nagypál [ed.], *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, Budapest–Praha 2009, s. 106-108.

sługę Słowa Bożego i sakramentów, wspólnotę eklezyjalną i świętych jako przykłady godne naśladowania dla chrześcijan. Wspólnie wyznają zbawczą jedynność (*the unique*) pośrednictwa Chrystusa (*solus Christus*) i usprawiedliwienia dokonanego przez Niego (*sola gratia*) – a tę doktrynę oba uznają za „kryterium autentyczności” (*criterion of authenticity*) dla kościelnej *praxis* w odniesieniu do świętych i Maryi⁴⁰. Istnieje jednak doniosły problem: jak w praktyce afirmować jedyne pośrednictwo Chrystusa, aby każdy rodzaj „pośrednictwa” w Kościele nie tylko go nie umniejszał, ale także komunikował i wysławiał (por. *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja*, nr 72)?

W kontekście postawionego właśnie pytania – dalej dokument – rodzą się i inne: o rolę świętych i Maryi w udzielaniu ludziom owoców zbawienia dokonanego przez Chrystusa, o znaczenie wstawiennictwa (*intercession*) i wzywania (*invocation*) świętych. W odpowiedzi oba Kościoły przyjmują, że zmartwychwstały Chrystus, przez Ducha Świętego, kontynuuje swoje dzieło zbawienia w Kościele i przez Kościół. Oba nauczają o ludzkiej grzeszności, konieczności krzyża i wskrzeszenia Jezusa, posłudze Słowa Bożego i sakramentów. Innymi słowy – oba Kościoły zgodnie uwzględniają ludzkie działanie w głoszeniu wiary, jej świadczeniu i posłudze.

3.2. Rozbieżności

Nie we wszystkich jednak założeniach panuje między katolikami i luterańskimi zgoda. Podstawowy punkt rozchodzenia się obu Kościołów dotyczy rozumienia „ciągłości i braku ciągłości” (*continuity and discontinuity*, tamże). Luterańskie przyjmują, że nie ma ciągłości między „starym” a „nowym”, między ciężarem grzechu a łaską usprawiedliwienia, skutkiem czego odkupieni są jednocześnie usprawiedliwionymi i grzesznikami (*simul iusti et peccatores*). Z kolei katolicy podkreślają transformację albo udoskonalenie „starego”, co zakłada element ciągłości i odnowienia przez łaskę.

Przeciwieństwo (*contrast*) stanowisk widać także w tym, że katolicy mają tendencję do posługiwania się językiem pośrednictwa w odniesieniu do ludzkich posług, jak też do działania świętych i Maryi. Tymczasem luterańskie wola rezerwować tego rodzaju język wyłącznie do samego Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika.

Jeden Pośrednik, święci i Maryja mówi o czterech podstawowych punktach, w których drogi luterańskie i katolickie rozchodzą się w kwestii pośrednictwa zbawienia:

1. W odniesieniu do rozumienia terminu „święty” (ang. *saint*, łac. *sanctus*, gr. *hagios*).

⁴⁰ Por. *Justification by Faith*, nr 152 i 125.

Luteranie rozumieją go szeroko, tak jak widzi to Biblia: świętymi są wszyscy, którzy zostają usprawiedliwieni przez łaskę Chrystusa, czy to żyjący na ziemi, czy umarli (por. nr 76, 47-48)⁴¹.

Natomiast katolicy posługują się tym słowem raczej w węższym znaczeniu, odnosząc je do tych wiernych, którzy odeszli do nieba, szczególnie zaś do osób oficjalnie kanonizowanych i proponowanych jako modele świętości (por. nr 67-69).

2. W odniesieniu do rozumienia wstawiennictwa świętych.

Według *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi* rozwiązanie problemu tego wstawiennictwa zależy istotnie od odpowiedzi na pytanie, czy umarli żyją z Chrystusem, a jeżeli tak, to czy znają sytuację i potrzeby ludzi (por. nr 77). Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego naucza, że niektórzy z tych, co umarli, są już w chwale, oglądając Boga takim, jakim jest⁴². Kościół ten jest przekonany, że święci modlą się za żyjących na ziemi i znają ich potrzeby.

Tymczasem luteranie akcentują skromność biblijnych danych na temat losów zmarłych między ich śmiercią a końcem czasu. Wyznają, że Bóg daje życie ludziom umierającym w Chrystusie. Przyznają, że święci i Maryja wstawiają się za Kościołem w ogóle, a przynajmniej jest to możliwe. Nie znajdują oni jednak żadnej rozstrzygającej podstawy dla twierdzenia, że umarli są świadomi modlitw do nich adresowanych (por. nr 79).

3. W odniesieniu do rozumienia wzywania świętych.

W tej kwestii Kościoły są najbardziej podzielone. Kościół katolicki wierzy, że wzywanie świętych jest uprawnioną formą pobożności. Przekonanie to opiera na niektórych, choć nie wyrażonych wyraźnie, fragmentach Biblii (Rz 15,30-32; 2Kor 1,11; Kol 4,3), jak też na świadectwach Ojców Kościoła (por. nr 80). Modlitwa do Boga – naucza ten Kościół – i wzywanie świętych nie stoją do siebie w relacji rywalizacji czy współzawodnictwa, ale gdy zwracamy się do świętych, ostateczną ufność i tak podkładamy w Bogu i Chrystusie, do których wszystkie modlitwy ostatecznie są skierowane (por. nr 81). Jeśli w praktyce jest to czasami zaciemniane, to należy pobożność oczyszczać z ewentualnych błędów.

Kościół luterński sprzeciwia się praktyce wzywania świętych (por. nr 83). Praktyka taka nie ma oparcia w źródłach biblijnych. Wzywać można wyłącznie Boga, a praktyka wzywania świętych przenosi na stworzenia ufność należną wyłącznie Jemu.

⁴¹ Por. S. Benko, *The Meaning of „Sanctorum Communio“*, Naperville 1964, s. 69-78.

⁴² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium“*, nr 49.

4. W odniesieniu do doktryny maryjnej: pośrednictwo Maryi i dogmaty o Jej niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu.

W amerykańskim uzgodnieniu czytamy, że Kościół rzymskokatolicki często nazywa Maryję pośredniczką, ale nigdy nie zdogmatyzował tytułu „pośredniczki łask wszelkich”⁴³. Chociaż Sobór Watykański II w odniesieniu do matki Jezusa używa tytułu „Pośredniczka”, to jednak dzisiaj część katolików uważa go za nieodpowiedni, ponieważ posługiwanie się nim łatwo może prowadzić do osłabienia doktryny o Chrystusie jako jedynym Pośredniku (por. nr 84).

Z kolei luteranie, nawet jeśli przyjmują, że Maryja modli się za Kościół i jest „godna najwyższej czci”, to odrzucają pogląd, że należy ją i innych świętych uważać za pośredników. Twierdzą, iż pokładanie ufności w ich zasługach pomniejszałoby jedyne pośrednictwo Chrystusa.

W sprawie niepokalanego poczęcia Maryi uzgodnienie stwierdza, że sam Luter uważał je za „słodką prawdę”, ale nigdy nie uznał jej za artykuł wiary. Luteranie nie przyjmują tego dogmatu, twierdząc, że tylko Chrystus był bez zmyślenia, że dogmat ten nie ma podstaw biblijnych i że jego zdefiniowanie było bezpodstawnym orzeczeniem papieża, który w tej sprawie konsultował się tylko wśród katolików (por. nr 87). Co do wniebowzięcia Maryi, to – czytamy w uzgodnieniu – Luter głosił kazania o tej prawdzie i utrzymywał, iż także inne postaci Biblii zostały wzięte do nieba. Mimo to luteranie odrzucają tę doktrynę, bo nie posiada podstaw w Piśmie Świętym i wczesnej tradycji patrystycznej, a ponadto jej zdefiniowaniu zabrakło ekumenicznej konsultacji (por. nr 89).

3.3. Zbieżności

Chociaż luteranie i katolicy różnią się co do problematyki jedyne go pośrednictwa Chrystusa oraz sprawy świętych i Maryi, to jednak istnieją także – stwierdza amerykańskie uzgodnienie – znaczące zbieżności w tej dziedzinie. *Jedyny Pośrednik, święci i Maryja* widzi ich co najmniej dwanaście:

1. Oba Kościoły przyjmują, że cała nadzieja usprawiedliwienia i zbawienia spoczywa na Jezusie Chrystusie, który jest jedynym Pośrednikiem w Bożym planie zbawienia. Zmartwychwstały Zbawiciel kontynuuje swoją wstawienniczą rolę, zasiadając po prawicy Ojca.

⁴³ W okresie międzywojennym z inicjatywy kard. D. J. Merciera episkopat Belgii wniósł do papieża Benedykta XV prośbę o zdogmatyzowanie nauki o wszechpośrednictwie Maryi. W 1922 r. papież Pius XI ustanowił nawet trzy komisje teologiczne dla zbadania zasadności takiej definicji. „Ofensywa” zwolenników nowego dogmatu była „frontalna”, niemniej jednak bez powodzenia. Zob. D. J. Mercier, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Panny i „Prawdziwe nabożeństwo do Maryi” według bł. Ludwika Grignon de Monfort*, Warszawa 1928, s. 10.

2. Luteranie i katolicy wierzą, że Duch Święty wstawia się za nami i jest naszym Parakletem.

3. Łaska Chrystusa Pośrednika stale jest komunikowana przez Ducha Świętego w posłudze Słowa Bożego i sakramentów, czego skutkiem jest uświęcenie wierzących.

4. Termin „święty” może być stosowany w odniesieniu do wszystkich usprawiedliwionych przez łaskę Jezusa Chrystusa. Niektórzy usprawiedliwieni wyróżniają się na ziemi świętością w życiu wiary, miłości Boga i bliźnich.

5. Wszyscy – tak rozumiani – święci w łączności z Chrystusem tworzą wspólnotę świętych, do której należą żywi i umarli. W niej otrzymujemy od Chrystusa obiecanie przebaczenie, wspólnotę z Bogiem i życie wieczne.

6. Ci, którzy w tej wspólnotcie wyróżniają się świętością, stają się dla wierzących przykładami działania łaski Bożej, mocy wiary i dobrych uczynków.

7. Chrześcijanie czczą takich świętych przynajmniej na trzy sposoby: po pierwsze – przez składanie Bogu dziękczynienia za nich; po drugie – przez umacnianie swojej wiary, gdy wpatrują się w życie świętych; po trzecie – przez naśladowanie ich cnót we własnym życiu.

8. Pośród świętych wyjątkowe miejsce zajmuje Maryja, matka Chrystusa. Należy ją czcić w sposób szczególny (*in particular to be honored*), jako matkę Boga (ang. *God-bearer*, gr. *Theotokos*), czystą, świętą i nadzwyczaj błogosławioną Dzielnicę (ang. *most blessed virgin*, łac. *laudatissima virgo*).

9. Modlitwa do Boga – jako doksologia i dziękczynienie, wyznanie grzechów, błaganie i wstawiennictwo, jako poddanie się Jego woli – jest nakazem i obietnicą Boga. Jako taka stanowi integralną część życia chrześcijańskiego.

10. Święci na ziemi proszą jeden drugiego o modlitwę do Boga w swojej intencji. Uzgodnienie stwierdza, że nikomu nie nakazuje się ani nie zabrania proszenia o modlitwę tych świętych, którzy odeszli już z tego świata (por. nr 103).

11. Doktryna (*lex credendi*) oraz liturgia i pobożność (*lex orandi*) należą do siebie i kształtują się nawzajem. Relacje między nimi tradycja luterska i tradycja rzymskokatolicka pojmują w różny sposób, ale dla obu normatywne jest, by doktryna i kult razem wywyższały jedyne pośrednictwo Chrystusa.

12. Kościoły zgadzają się, że kult świętych i Maryi nie może przybierać form, które zaciemniałyby jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa.

3.4. Czy rozbieżności muszą dzielić?

Ostatecznie, w obliczu rozbieżności w dziedzinie teologii pośrednictwa zbawienia – w odniesieniu do wzywania świętych oraz dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi – katolicy i luteranie w USA stanęli przed podstawowym, dla losów starań o jedność Kościołów, pytaniem: czy ustalone

rozbieżności między Kościołem luterańskim i Kościołem katolickim muszą dzielić Kościoły w stopniu, który uniemożliwia wspólnotę eucharystyczną? Strony dialogu wspólnie znalazły racje dla negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Przede wszystkim oparły się na przyjętej wspólnie – w ramach uzgodnienia w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym: *Jedność przed nami*⁴⁴ – koncepcji celu dialogu ekumenicznego i rozumienia Kościoła. W *Jedynym Pośredniku, świętych i Maryi* stwierdza się: „Celem dialogu ekumenicznego nie jest wyeliminowanie wszystkich różnic, ale sprawdzenie, czy istniejące różnice mogą współistnieć z fundamentalną zgodą w wierze apostołskiej i jako takie są uprawnione lub przynajmniej mogą być tolerowane. Pojednanie jest procesem, obejmującym wiele stopni, prowadzących do pełnej wspólnoty w wierze, w kulcie sakramentalnym i strukturach życia eklezjalnego” (nr 90).

W odniesieniu do zagadnienia wzywania świętych i Maryi, kwestii, co do której nie widać możliwości pogodzenia obu stanowisk, uzgodnienie amerykańskie przypomina, że już Sobór Trydencki zalecił katolikom wzywanie świętych, ale nie nałożył na nich obowiązku czczenia ich czy wzywania. Podobnie ma się ta sprawa w dokumentach innych soborów czy papieży. Nikt nie jest obligowany do wzywania świętych w modlitwach prywatnych. Problem jednak komplikuje się na poziomie modlitwy publicznej Kościoła (por. nr 95). To prawda, że w liturgii katolickiej modlitwy kierowane są do Boga w Trójcy Jedynego⁴⁵, niemniej jednak istnieją takie „miejsca” w tej liturgii, gdzie Kościół przyzywa zmarłych świętych: *Confiteor...*, liturgia wielkanocna, ryt chrztu i święceń kapłańskich – stosuje się tu Litanie do wszystkich świętych. Mimo to amerykańskie uzgodnienie stwierdza: „Nie ma [...] powodu, aby sądzić, że osoba, która osobiście powstrzymuje się od wzywania świętych, traci pełną wspólnotę z Kościołem katolickim” (nr 95). Luteranie są przekonani, że praktyka ta nie będzie dzielić obu Kościołów, jeśli tylko w przyszłej ściślejszej ich wspólnocie jedyne pośrednictwo Chrystusa będzie należycie zabezpieczone, a wierni z tradycji luterańskiej wolni w decydowaniu o przystąpieniu bądź nie

⁴⁴ Zob. *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic – Lutheran Church Fellowship*, Geneva 1985 – wersja elektroniczna: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_facing.html [dostęp: 14.09.2018]; przekład polski: *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1993, 2, s. 31-78.

⁴⁵ Przypomniał o tym papież Paweł VI w 1974 r. w adhortacji *Marialis cultus. O kulcie Najświętszej Maryi Panny*: „Rzeczywiście bowiem kult chrześcijański zgodnie ze swym pierwotnym znaczeniem jest oddawany Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu lub, lepiej – jak mówi się w świętej liturgii – Ojcu przez Chrystusa w Duchu” (nr 25; <http://www.duchprawdy.com/pawel_vi_adhortacja_marialis_cultus_1974.htm> [dostęp: 14.09.2018]).

do takiej praktyki (por. nr 97). Z kolei strona katolicka stwierdziła, że katolicy mogliby żyć w takiej wspólnocie, gdyby jednak ich własna tradycja czci świętych była poważana i niekwestionowana jako idolatria (por. nr 98).

W odniesieniu do dwóch ostatnich dogmatów maryjnych katolicy członkowie dialogu oświadczyli, że brak zgody co do tych doktryn nie musi całkowicie wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami (*The Catholic members took the position that disagreements regarding these particular dogmas did not „of themselves exclude all Eucharistic sharing between the churches”**, nr 100). Oznacza to, że gdyby istniała zgoda w innych ważnych kwestiach – przede wszystkim co do ordynacji/święceń kapłańskich – wtedy byłaby możliwa ograniczona wspólnota eucharystyczna, nawet przekraczająca tę, o której mówi Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁶. Natomiast strona luterańska oświadczyła, że rzymskokatolickie dogmaty maryjne nie muszą dzielić obu Kościołów pod warunkiem jednak, że w przyszłej wspólnocie byłiby oni wolni w ich przyjmowaniu⁴⁷.

Według *Jedynego Pośrednika, świętych i Maryi*, pogląd, że istniejące rozbieżności co do dogmatów o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryi nie

* Ten wewnętrzny cytat pochodzi z: *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, nr 50 – J. M.

⁴⁶ A kodeks ten stwierdza: „Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagła inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani” (kan. 844, par. 4).

⁴⁷ Podobne rozwiązanie zasugerowano w dialogu anglikańsko-katolickim w 1981 r.: „Nevertheless the dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption raise a special problem for those Anglicans who do not consider that the precise definitions given by these dogmas are sufficiently supported by Scripture. For many Anglicans the teaching authority of the bishop of Rome, independent of a council, is not recommended by the fact that through it these Marian doctrines were proclaimed as dogmas binding on all the faithful. Anglicans would also ask whether, in any future union between our two Churches, they would be required to subscribe to such dogmatic statements. One consequence of our separation has been a tendency for Anglicans and Roman Catholics alike to exaggerate the importance of the Marian dogmas in themselves at the expense of other truths more closely related to the foundation of the Christian faith”. Por. (First Anglican / Roman Catholic International Commission, *Authority in the Church II*, nr 30, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-church-ii_en.html> [dostęp: 14.09.2018]; o Maryi w dialogu katolicko-anglikańskim zob. rozdział „Mary and ARCIC”.

muszą w pełni wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami, nie neguje potrzeby dalszych wspólnych poszukiwań hermeneutycznych w celu ustalenia nowej ich reinterpretacji w duchu umożliwiającym ich akceptację przez luteranów⁴⁸. „Jeżeli i dopóki takiej uzgodnionej reinterpretacji nie uda się osiągnąć, te dwa dogmaty maryjne należy uznawać za przeszkodę na drodze do pełnej wspólnoty między naszymi Kościołami, chociaż nie mogą one powstrzymać istotnego postępu w już istniejącej więzi” (nr 102).

Katolicy uczestnicy dialogu w ramach *Refleksji strony katolickiej* powyższe uwagi opatrzyli komentarzem: „Aby uniknąć nieporozumień, należy pamiętać o trzech rzeczach. Po pierwsze, w żadnym sensie nie sądzimy, że te rozbieżności [co do wzywania świętych oraz dwóch ostatnich dogmatów maryjnych –

⁴⁸ Stanowisko amerykańskich luteranów i katolików zdaje się wyprowadzać ekumeniczno-mariologiczne konsekwencje z idei „hierarchii prawd”, przypomnianej przez Sobór Watykański II (o idei tej pisze S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej*, Lublin 2004). Zasada tej hierarchii opiera się „na przekonaniu, że nie wszystkie prawdy stanowią najważniejszy i najbardziej centralny punkt wiary, znajdujący się u ich podłoża” (W. Hryniewicz, „*Hierarchia*” *veritatum – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, [w:] *Święta tajemnica jedności*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 38). Tak w ekumenii pojawiła się podstawa dla nadziei, że być może w obrębie głoszonych przez Kościoły prawd są takie, które, nie należąc do centrum wiary, nie muszą z konieczności być przyjęte przez te Kościoły, które nigdy ich nie wyznawały i nie były konsultowane przed ich zdogmatyzowaniem w innym Kościele. W radykalny sposób nadzieję tę wyrazili H. Fries i K. Rahner w głośnych ośmiu тезach na temat ekumenizmu (*Eingung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg i. Br. 1983). Swoje znanie hierarchia prawd odcisnęła m.in. na drugiej z zaproponowanych przez nich тез: „Nic nie może być rozstrzygającym i konfesyjnie odrzuconym w jednym Kościele, co jest wiążącym dogmatem w innym. Ponadto poza treścią tezy pierwszej [wymienia prawdy centralne – J. M.], żadnego wyraźnego i pozytywnego wyznania wiary jednego Kościoła nie narzuca się innemu Kościołowi jako obligatoryjnego dogmatu. To wszystko pozostawia się sprawie szerszego konsensusu w przyszłości [...], zgodnie z tą zasadą, tylko to czyniłoby się, co jest praktykowane w każdym Kościele dzisiaj” (tamże, s. 17). Teza ta wyraża przekonanie, że przywrócenie jedności między Kościołami nie musi pociągać za sobą zobowiązania jednego z nich do przyjmowania wszystkiego, co inny zdogmatyzował w sytuacji podziału. Tezy Friesa i Rahnera spotkały się ze skrajnymi ocenami (ich bilans omówiony został w drugim, poszerzonym wydaniu ich książki pt. *Zustimmung und Kritik: Eine Bilanz*, Freiburg 1985, s. 157-189), ale nie powinno to „odstraszać od podejmowania odważnych prób w tym kierunku [wyznaczonym przez Friesa i Rahnera – J. M.] (W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 55-56). Wśród krytyków znaleźli się – po stronie katolickiej – J. Ratzinger (*Kościół. Ekumenizm. Polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 129-158), a po stronie protestanckiej E. Herms (*Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen: Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie: Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984).

J. M.] są nieistotne. Uważamy, że w ramach ściślejszej wspólnoty winno się nad tymi zagadnieniami nadal poważnie dyskutować. Pełna wspólnota kościelna powinna łączyć się z obustronnym uznaniem wszystkich prawd, które Kościół uważa za wiążące w wierze lub nieodłączne od Ewangelii. Po drugie, jest rzeczą jasną, że te rozbieżności w stosunku do wiary i praktyki katolickiej nie wykluczają wszelkiej komunii, ponieważ nauka katolicka głosi, że w pewnej mierze komunია między Kościołami katolickim i luterańskim już istnieje*. Po trzecie, gdyby zaistniało dostateczne uzgodnienie – przypuszczalnie obejmujące

* Strona katolicka uznała, że ekklezjologiczne nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w Dekrecie o ekumenizmie, nr 3, i w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, nr 15, oraz Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r., *Raport końcowy*, II C 7 – stosuje się do Kościołów luterańskich. W nr. 3 dekretu można przeczytać m.in.: „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Św. oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego. Nasi bracia odłączeni sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które – zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty – niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia. Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu”. W nr. 15 Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Kościół wie, że jest z nimi [chrześcijanie nie należący do Kościoła rzymskokatolickiego] związany z licznymi powodów. Wielu bowiem jest takich, którzy mają we czci Pismo Święte, jako normę wiary i życia, i wykazują szczerą gorliwość religijną, z miłością wierzą w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa Syna Bożego, Zbawiciela, naznaczeni są chrztem, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznają i przyjmują inne sakramenty w swoich własnych Kościołach czy wspólnotach kościelnych. Wielu z nich posiada również episkopat, sprawuje Świętą Eucharystię i żywi nabożeństwo do Dziewicy Bogarodzicielki. Dochodzi do tego łączność (*communio*) w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, a co więcej, prawdziwa jakaś więź w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi”. W końcu w *Raporcie końcowym* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów czytamy: „We bishops ardently desire that the incomplete communion already existing with the non-Catholic Churches and communities might, with the grace of God, come to the point of full communion. [...]. The communion between Catholics and other Christians, although incomplete, summons everyone to collaborate in the numerous fields and thus makes possible a certain common witness to the salvific love of God for the world, so in need of salvation” – przypis J. M.

wzajemne uznanie urzędu kościelnego – byłoby możliwe obustronne uczestnictwo eucharystyczne (*reciprocal eucharistic sharing*) pomiędzy katolikami a luteranami” (nr 20).

Zakończenie

Powtórzmy: mariologiczny dialog katolicko-luterański w USA nie rozwiązał wszystkich problemów biblijnych i teologiczno-doktrynalnych, ale mimo to jego uczestnicy zgodzili się, że pozostające rozbieżności i różnice „nie muszą w pełni wykluczać wspólnoty eucharystycznej między obu Kościołami”. W tym kontekście przypomina się słynna definicja *basso continuo* sformułowana w XVIII w. przez Jana Sebastiana Bacha, wielkiego luterańskiego kompozytora, który muzyką „pisał” autentyczną teologię⁴⁹, nie bez racji określanego mianem „piątego ewangelisty”⁵⁰: „Bas generalny [...] jest najdoskonalszym fundamentem muzyki, grać go zaś obydwoma rękami należy w taki sposób, że lewa ręka gra wyznaczone nuty, prawa natomiast dobiera odpowiednie konsonanse i dysonanse, tak aby powstała pięknie brzmiąca harmonia na chwałę Bożą i godziwe uweselenie ducha [...]”⁵¹. Autentyczna jedność Kościołów, czyli autentyczna harmonia między Kościołami – podobnie jak harmonia w muzyce – nie opiera się tylko na konsonansach, ale także na dysonansach, nie wyklucza różnic i rozbieżności. Jedność Kościoła jest i musi być jednością w różnorodności.

Fakt, że Kościół luterański i Kościół rzymskokatolicki w Ameryce były w stanie osiągnąć porozumienie w sprawach biblijno-doktrynalnych dotyczących Marii, matki Jezusa, które przez wieki uchodziły za największą przeszkodę na drodze do pojednania chrześcijan, rodzi i podtrzymuje nadzieję na to, że obecny kryzys w ruchu ekumenicznym nie musi być ostatnim słowem chrześcijaństwa.

Bibliografia

1. Adamiak E., *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, Poznań 2011.

⁴⁹ Zob. J. Pelikan, *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017.

⁵⁰ „Piątym ewangelistą” Bacha chyba jako pierwszy nazwał Nathan Söderblom (1866–1931), arcybiskup z Uppsali – podają za: K. Korpanty, *Teksty religijnych kantat Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia” 2008, nr 1, s. 65, przypis 12. Zob. R. Marschall, *Johann Sebastian Bach*, Nashville 2011, s. 78-98 (rozdział „The Fifth Evangelist”).

⁵¹ Cyt. za: A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987, s. 124.

2. Benko S., *The Meaning of „Sanctorum Communio“*, Naperville 1964.
3. Brown R.E., *Reflections on the View: A Reply*, „The Ampleforth Review”, No. 1, 1980, s. 57p60.
4. Brown R.E., *The Birth of the Messiah*, Doubleday, Garden City 1977.
5. Childs B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
6. Cole W.J., Mary in Ecumenical Dialogue, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, fasc. IV, s. 417-457.
7. Collins A.Y., *The Apocalypse*, Dublin 1979.
8. *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands), Paderborn 2000.
9. De Satgé, J., *Mary and the Christian Gospel*, London 1976.
10. *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic – Lutheran Church Fellowship*, Geneva 1985, http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_facing.html [dostęp: 14.09.2018].
11. First Anglican and Roman Catholic International Commission, *Authority in the Church II*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_1981_authority-church-ii_en.html [dostęp: 14.09.2018].
12. Fries H., Rahner K., *Eingung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.
13. Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
14. Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, przeł. R. Obarski, „Salvatoris Mater”, 2001, nr 3-4, s. 271-407.
15. Hamilton A., *Images of Beginning*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, No. 24, 1984, z. 1, s. 8-16.
16. Herms E., *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie: Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984.
17. Homish F.G., *Mary in the New Testament* [recenzja], „Tablet”, 28 April 1979, s. 406.
18. Hryniewicz W., „Hierarchia” *veritatum – wspólne dobro podzielonego chrześcijaństwa*, [w:] *Święta tajemnica jedności*, red. nauk. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988, s. 37-64.
19. Huber J.G., *A Lutheran – Roman Catholic Initiative in the United States Dialogue*, [w:] *Communicating Vocation. Spirituality Down to Earth. Ecumenical Anthology VIII*, by ed. R. Blocksome, Sz. Nagypál, Budapest-Praha 2009.
20. Isaacs M.E., *Mary in the Lucan Infancy Narrative*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement” 1975, No. 25, s. 80-95.
21. *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, przeł. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1993, nr 2, s. 31-84.

22. Joint Statement. *On the Occasion of the 500th Anniversary of the Reformation Anniversary of the Reformation* <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical/and/inter-religious/ecumenical/lutheran/upload/Lutheran-Catholic-Signed-Joint-Statement-500th-Reformation-March-2017.pdf> [dostęp: 09.09.2018].
23. *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, ed. H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1985.
24. Kasper W., *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html [dostęp: 09.12.2018].
25. Korpanty K., *Teksty religijnych kantat Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia”, 2008, nr 1, s. 62-78.
26. Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
27. Laurentin R., *Pluralism about Mary: Biblical and Contemporary*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality. Supplement” 1982, No. 45, s. 78-92.
28. Lohfink N., *Pieśń chwały. Chrześcijaństwo a Stary Testament*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1982.
29. Lonsdale D., *Theological Trends. Mary and the New Testament*, „The Way: A Quarterly Review of Christian Spirituality”, No. 24, 1984, z. 2, s. 133-144.
30. MacKenzie R.A.F., *The Self-Understanding of the Exegete*, [in:] *Theology, Exegesis, and Proclamation*, by ed. R. Murphy, New York 1971, s. 11-19.
31. Majewski J., *Błogostawić mnie będą. Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA*, RW KUL, Lublin 1997.
32. Majewski J., *Ekumenizm w zmieniającej się sytuacji. Jedność chrześcijan w ostatnich latach pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Ekumeniczne przesłanie Jana Pawła II*, red. Z. Glaeser, Opole 2008, s. 285-300.
33. Majewski J., *Mariologia Ewangelii Marka w świetle współczesnej biblistyki*, „Salvatoris Mater”, 1999, nr 2, s. 235-267.
34. Majewski J., *Spór o mariologię w Ewangelii Marka. Odpowiedź na polemikę Krzysztofa Mielcarka*, „Salvatoris Mater”, 2006, nr 3-4, s. 239-250.
35. Majewski J., *Solus Mediator, Sancti et Maria. Prezentacja najnowszego uzgodnienia w dialogu luterańsko-katolickim w USA*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, nr 2, s. 29-39.
36. *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. I. Une lecture oecuménique de l'histoire. II. Controverse et conversion*, Paris 1999.
37. *Mary: Grace and Hope in Christ (The Seattle Statement)*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2005-0516_mary-grace-hope-christ_en.html [dostęp: 14.09.2018].
38. *Mary in the New Testament*, by ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. P. Fitzmyer, J. Reumann, New York–Ramsey–Toronto 1978.
39. *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie. Deklaracja z Seattle*, przeł. J. M. Lipniak, „Salvatoris Mater”, 2005, nr 2, s. 427-459.
40. Marschall R., *Johann Sebastian Bach*, Nashville 2011.

41. McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, przeł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
42. McHugh J., *Exegesis and Dogma*, „The Ampleforth Review”, No. 1, 1980, s. 43-56.
43. McHugh J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975.
44. Mercier D.J., *Wszecpośrednictwo Najświętszej Panny i „Prawdziwe nabożeństwo do Maryi” według bł. Ludwika Grignon de Monfort*, Warszawa 1928.
45. Mielcarek K., *Spór o mariologię w drugiej Ewangelii. Odpowiedź Józefowi Majewskiemu*, „Salvatoris Mater”, 2006, nr 3-4, s. 229-238.
46. Napiórkowski S.C., *Matka Pana (problemy–poszukiwania–perspektywy)*, Niepokalanów 1998.
47. O’Collins G., *Interpreting Jesus*, London 1983.
48. O’Carroll M., *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, fasc. III, s. 319-321.
49. O’Carroll M., *Ecumenism and Our Lady – the English Situation*, „Ephemerides Mariologicae”, No. 33, 1983, s. 319-321.
50. O’Carroll M., *Mary in the New Testament* [recenzja], „Irish Theological Quarterly”, No. 46, 1979, s. 297-299.
51. Paweł VI, *Marialis cultus. O kulcie Najświętszej Maryi Panny*, nr 25, http://www.duchprawdy.com/pawel_vi_adhortacja_marialis_cultus_1974.htm [dostęp: 14.09.2018]
52. Pawłowski S., *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej*, Lublin 2004.
53. Pelikan J., *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017.
54. *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, by ed. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, Augsburg – New York 1973.
55. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, przeł. J. Zagórski, „Novum”, 1978, nr 3-4, s. 38-75.
56. Ratzinger J., *Kościół. Ekumenizm. Polityka*, red. i przekł. L. Balter, Poznań-Warszawa 1990.
57. Reuther R.R., *Mary – the Feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977.
58. Ricoeur P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
59. Rosik M., *Przepowiadanie ustne i pierwsze formy literackie*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/2-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].
60. Rosik M., *Redakcja Ewangelii Marka*, <http://www.mariuszrosik.pl/wp-content/uploads/2017/05/3-1.pdf> [dostęp: 04.09.2018].
61. Schneiders S.M., *Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture*, „Theological Studies”, No. 39, 1978, s. 716-736.
62. Schweitzer A., *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987.
63. *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholic I Dialogue VIII*, by ed. H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess, Augsburg–Minneapolis 1992.
64. *U.S. Catholic-Lutheran Dialogue Begins Round XII, Theme: Ministries of Teaching* <http://www.usccb.org/news/2011/11-210.cfm>, [dostęp: 11.09.2018].

65. Wicks J., *The Virgin Mary in Recent Ecumenical Dialogues*, „Gregorianum” 2000, Vol. 81, No. 1, s. 25-57.
66. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przeł. K. Karski, [w:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 499-523.

Józef Majewski, dr hab. profesor Uniwersytetu Gdańskiego, teolog, antropolog mediów, kierownik Zakładu Dziennikarstwa i Mediów, członek Komitetu Naukowego Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium Więzi”. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Więź”, publicysta, dziennikarz, stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”. Autor, współautor i tłumacz 40 książek – autor m.in.: *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II; Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku; Teologia na rozdrożach; Religia – media – mitologia; Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarosława Iwaszkiewicza*; współautor m.in.: *Puste piekło? Wokół ks. Wacława Hryniwicza nadziei zbawienia dla wszystkich; Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (trzy tomy), *Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie; Papież Franciszek. Sługa nowego świata; Celibat. Za i przeciw* (e-book); *Humanistyka w czasach pop* (e-book), *Dilemmas of the Catholic Church in Poland; Kościół. Komunikacja. Wizerunek; Media. Biznes. Kultura. Oblicza komunikacji medialnej; Liturgia. Muzyka. Język. O współczesnej komunikacji Kościoła*. Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć tomów).